Università Ca'Foscari Venezia

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

UNIVERSITÉ FRANCO ITALIENNE | UNIVERSITÀ ITALO FRANCESE

Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School

École doctorale de Philosophie

Dottorato di ricerca
In Filosofia
Ciclo XXVI
Anno di discussione 14-2-2015

Doctorat en Philosophie

"Il regno della libertà realizzata": Hegel e il diritto

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE: M-Fil/06; IUS/20
CHAMP DISCIPLINAIRE: Histoire de la Philosophie; Philosophie du droit

Tesi di Dottorato in cotutela/Thèse de Doctorat en cotutelle
Università Ca' Foscari Venezia-Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

di Sabina Tortorella, matricola 955818; n. étudiant 11141296

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo NATALI

Tutore del Dottorando/Directeur de thèse

Prof. Carlo NATALI
Prof. Jean-François KERVÉGAN

Commissione/Jury:
Prof. Jean-François KERVÉGAN
Prof. Carlo NATALI
Prof. Emmanuel RENAULT
Prof. Luigi RUGGIU

INDICE

Introduzione 1

Capitolo I
Il diritto tra natura e positività

1. Il diritto come ambito di esercizio della critica filosofica 19
2. Il dibattito giuridico negli anni jenesi 32
3. Il diritto nello stato tedesco: La *Costituzione della Germania* 42
4. La critica all'empirismo 53
5. La critica al formalismo 64
6. Hegel e il diritto naturale 77
7. La *sittliche Natur*: eticità assoluta ed eticità relativa 90
8. La positività del diritto 103

Capitolo II
Il diritto nella filosofia dello spirito: soggettività, riconoscimento e socialità

1. La riflessione giuridica nell'ambito dell'elaborazione del sistema: diritto ed eticità 119
2. Dalla *sittliche Natur* alla *Geistesphilosophie*: coscienza, spirito e natura 133
3. La filosofia dello spirito del 1805-06 e la struttura sillogistica dell'io 145
4. Diritto e riconoscimento 158
5. La lotta per il riconoscimento e la genesi della relazione giuridica 172
6. Lo spirito reale: la persona giuridica come *Anerkanntsein* 189
7. Il potere della legge: volontà universale e stato 203
8. La ragione nella *Fenomenologia dello spirito* 213

Capitolo III
Il diritto come spirito oggettivo

1. Osservazioni preliminari 237
2. Il diritto nei *Lineamenti di filosofia del diritto* 252
3. Gli anni di insegnamento a Norimberga: il diritto attraverso l'elaborazione del sistema 262
4. Lo spirito oggettivo 273
5. Filosofia del diritto e scienza giuridica 289
6. Positività e natura della cosa 299
7. Comprendere ciò che è: statuto e ruolo della filosofia nei confronti del reale 310
8. Ragione, storia e positività 323
9. Un caso studio: il Württemberg 337
10. Dalla natura alla libertà 350
11. Dalla libertà alla necessità: il diritto come seconda natura 367
12. Stato ed eticità 382
13. Libertà e diritti individuali 392

Capitolo IV
Dal diritto astratto all'amministrazione della giustizia

1. Lo statuto ambiguo dell'*abstraktes Recht* fra astrazione e storia 409
2. Il diritto assoluto: la persona e la capacità giuridica 420
3. Diritto, riconoscimento e storia: alcune riflessioni a partire dal § 57.....435
4. La proprietà 459
5. Il contratto 477
6. Illecito e pena 488
7. La società civile: dall'*abstraktes Recht* alla *Rechtsverfassung*.....516
8. La legge e il diritto positivo nell'amministrazione della giustizia.....526
9. Il diritto in quanto legge:
   la relazione fra *abstraktes Recht* e *Rechtspflege* 537
10. L'*Umfang* della legge entro la società civile: esistenza e applicazione 555
11. Il diritto nello stato: il potere legislativo.....570

Conclusioni 595

Bibliografia 631

Résumé (cotutelle). "Le règne de la liberté effectuée": Hegel et le droit 659

Estratto per riassunto (Abstract).....703

INTRODUZIONE

Un lavoro teso a ricostruire il pensiero hegeliano sul diritto si scontra con un paradosso molto significativo. Nonostante infatti debba essere attribuita a Hegel la fortuna dell'espressione "filosofia del diritto", che si afferma proprio grazie alla pubblicazione dei *Lineamenti* e resta *in auge* fino ai nostri giorni, contrassegnando ancora oggi nell'opinione comune una branca ben precisa della filosofia, il tema del diritto nella riflessione hegeliana non è sempre stato considerato dalla letteratura critica un argomento degno di essere affrontato in modo specifico ed autonomo, dal momento che la sua considerazione è stata principalmente indirizzata a illuminare la concezione propriamente politica dell'autore piuttosto che a mettere in luce i caratteri peculiari del suo pensiero giuridico. Il panorama degli studi hegeliani è stato infatti per molto tempo condizionato da un'opinione largamente diffusa, che considerava l'antigiuridicità un tratto costitutivo della filosofia hegeliana, tanto che, seppure all'interno di un ambito di ricerca molto vivo, rinvigorito anche dalla recente *Hegel's renaissance* americana, è difficile rinvenire monografie, in particolar modo in lingua italiana, che siano esclusivamente dedicate alla considerazione del diritto nel pensiero hegeliano, inteso come argomento privilegiato alla luce del quale ricostruire la riflessione del pensatore tedesco nella sua interezza, e che al contempo offrano un quadro complessivo del suo ruolo all'interno della produzione del filosofo.

Il giuridico è sempre stato inevitabilmente presente, al contrario, come argomento di fondo, secondario o connesso, necessariamente toccato a partire da prospettive di ricerca diverse, dalle molteplici tematiche indagate o dai differenti scritti dello stesso Hegel presi in esame, ma non è oggetto di un dibattito particolarmente acceso, all'interno del quale si possano attualmente distinguere e confrontare precise e distinte linee interpretative. Se il diritto è stato infatti oggetto di interesse principalmente per quanto riguarda lo statuto della libertà e dell'individuo, in relazione alla struttura del diritto pubblico nello stato e parzialmente per quanto concerne il problema della pena, si può affermare che la critica ha in passato conferito particolare attenzione alla polemica con Savigny o alla discussione relativa al rapporto fra Hegel e il giusnaturalismo, mentre è stata molto più cauta rispetto alla possibilità di individuare nel diritto un argomento specifico, circoscritto e sufficientemente importante nell'economia della riflessione hegeliana per diventare ambito di ricerca al di fuori del confronto con la tradizione. Tale scetticismo nei confronti del diritto in Hegel può essere ricondotto alla critica che egli muove alla tradizione del diritto naturale, alla mancanza di una definizione normativa esplicita dei diritti individuali e

all'assenza di un potere giudiziario autonomo e distinto, a differenza di quanto sostenuto dalla concezione liberale classica della divisione dei poteri. Allo stesso modo il diritto è stato, per ragioni diverse, poco valorizzato sia da una prospettiva eminentemente filosofica, che ha privilegiato argomenti apparentemente di più ampio spessore teoretico e speculativo, anche all'interno dell'ambito pratico-politico, soffermandosi in misura maggiore sulla fisionomia dello stato, sul valore del lavoro o sulla struttura della società civile, sia in ambito propriamente giuridico, in quanto gli studiosi di diritto hanno spesso considerato il pensiero hegeliano troppo legato alla Germania dell'Ottocento e dunque poco attuale, non di particolare interesse rispetto al profilo della loro disciplina e in ogni caso inscritto all'interno di un'impalcatura sistematica e metafisica troppo pesante e impegnativa nell'ottica di una teoria del diritto.

La difficoltà di indagare il valore del diritto nasce pertanto in primo luogo da un orientamento di fondo della filosofia hegeliana, teso a trattare il giuridico nell'ambito di un discorso sullo statuto della conoscenza e sul rapporto fra filosofia e discipline scientifiche, in quanto tutta la produzione hegeliana mostra, come elemento, costante il nesso ineludibile fra statuto del sapere e forme della prassi: la stessa struttura politica affonda dunque le proprie radici e trova la sua fondazione all'interno di una prospettiva gnoseologico-epistemologica, dal momento che il diritto è non solo ambito del sapere pratico-politico, ma riflesso della logica e della metafisica e dunque più in generale del modo di concepire la razionalità e il rapporto fra l'attività umana ed un eventuale ordine trascendente, richiedendo pertanto come condizione necessaria per affrontare il tema del diritto la definizione di una filosofia dello spirito e la messa a punto dell'articolazione del rapporto fra idea e concetto, ragione e intelletto. Da questo punto di vista la riflessione giuridica hegeliana si colloca all'interno di un più ampio discorso, in quanto lo statuto del diritto come fenomeno storico o come oggetto di studio è delineato da Hegel alla luce di una prospettiva concernente il ruolo della filosofia e il suo rapporto con l'empiria, il modo di intendere la ragione e il suo rapporto con la storia, il carattere della libertà e lo spazio conferito all'individuo: investigare il ruolo del diritto in Hegel richiede allora inevitabilmente di mostrare il suo rapporto con due concetti particolarmente pregnanti e significativi del pensiero hegeliano, ovvero spirito ed eticità, in virtù del peculiare tratto olistico della sua filosofia, secondo il quale ogni parte, anche la stessa filosofia del diritto, non può che essere espressiva del tutto.

Un ulteriore elemento di specificità della riflessione hegeliana sul diritto risiede nel fatto che Hegel non ne presenta una concezione secondo le tradizionali partizioni, quali diritto privato e diritto pubblico, diritto civile e diritto penale, diritto costituzionale e diritto

internazionale, ma tratta tali materie all'interno di una prospettiva incentrata sul nesso fra diritto, spirito e libertà, alla luce del quale la ripartizione classica non risulta particolarmente significativa. Sebbene sia possibile evidenziare come il giuridico compaia in tutte le sue valenze, ciò avviene a partire dallo sviluppo della libertà e della struttura dello spirito, di cui la scansione e la gerarchia delle singole discipline è riflesso, cosicché, per delineare la fisionomia e lo statuto del diritto hegeliano, risulta poco proficuo procedere a partire dalla divisione canonica del giuridico. In questa prospettiva dunque, sebbene il diritto rappresenti un elemento non solo costante, ma particolarmente significativo nell'ambito della produzione hegeliana, la ricorrente analisi del giuridico da parte di Hegel ne implica al tempo stesso un'accezione duttile ed estesa, che lo rende sfuggente e mai definito in senso univoco, in modo tale che dagli scritti giovanili fino alla pubblicazione dei *Lineamenti* non si rileva una trattazione organica del diritto, circoscritto ad un determinato passaggio o consacrato ad un unico momento, ma al contrario emerge una collocazione ubiqua e polivalente, in quanto il giuridico si snoda in più passaggi e ritorna a differenti livelli nell'economia di ciascuna opera. In tal senso una prima peculiarità dell'approccio hegeliano non concerne l'eventuale giudizio espresso sul diritto, e dunque l'appellativo di filosofo anti-giuridico, ma al contrario l'assenza di una definizione chiara, che circoscriva e qualifichi tale istituto sociale o campo del sapere, e quindi l'ambiguità e l'imprecisione terminologica giuridica adoperata dallo stesso filosofo. Il problema di fondo di un lavoro volto a illustrare la filosofia del diritto deve essere individuato dunque nel fatto che Hegel non si occupa in modo diretto della questione "che cos'è il diritto" ed è così assente una sua esplicita enunciazione, in ragione del fatto che *omnis definitio in iure civili periculosa*. In tale prospettiva la filosofia del diritto hegeliana non può esser considerata come una teoria della giustizia, una metafisica dei costumi o una dottrina pura del diritto. Allo stesso tempo essa elude la questione concernente lo statuto ontologico, la struttura e la gerarchia delle norme, prescindendo dalla varietà degli enunciati giuridici e dalla loro natura linguistica – aspetti che al contrario caratterizzano gli sviluppi del pensiero giuridico più recente – e non si occupa di indagare il giuridico nell'ottica di una critica dell'ideologia, che si concentri sul diritto in quanto strumento di repressione e di dominio sociale o funzione di normalizzazione e disciplinamento delle condotte, come è invece proprio di studi filosofico-politici anche eterogenei fra loro.

Tuttavia per Hegel il diritto è tutt'altro che un tema marginale o poco interessante. Come è noto, nel corso della sua vita egli si è infatti dedicato ampiamente a studiare il diritto, sia per quanto concerne le fonti, e dunque in modo particolare il diritto romano, sia in relazione al diritto vigente nella sua epoca, essendo intervenuto in prima persona

all'interno del dibattito relativo alla codificazione o alle condizioni giuridico-politiche degli stati tedeschi. Inoltre in qualità di docente egli ha tenuto numerosi corsi dedicati al diritto, dal momento che le lezioni di diritto naturale o di filosofia del diritto rappresentano una costante, tanto da caratterizzare la sua attività didattica da Jena fino a Berlino, a testimonianza dell'interesse e dell'importanza che rivestiva il diritto e il suo insegnamento. Un ulteriore elemento di attenzione deve essere individuato nel contesto filosofico-giuridico in cui matura la riflessione hegeliana, in quanto il paradigma giuridico dominante nel panorama europeo, ovvero il giusnaturalismo, considerato al di là delle specifiche varianti nazionali e delle differenti formulazioni elaborate dai suoi esponenti, entra in crisi per lasciare il posto ad una nuova concezione del diritto. In quegli anni infatti il pensiero giuridico improntato ad un modello bicefalo, in quanto distingueva un diritto naturale e un diritto positivo, perde la sua egemonia a favore di una posizione monistica, che ha come unico campo di indagine il diritto positivo. Proprio perché la Germania è il paese in cui si afferma il giuspositivismo, filone di pensiero che si costituisce nel corso dell'Ottocento segnando in modo irreversibile la scienza giuridica, non è possibile escludere il ruolo ricoperto dal pensiero hegeliano all'interno di tale processo di metamorfosi che caratterizza l'approccio al diritto e l'autocomprensione della scienza giuridica: se per comprendere le radici dell'evoluzione dell'epistemologia giuridica tedesca sembra necessario individuare il contributo della stessa riflessione hegeliana, al tempo stesso definire il ruolo del diritto secondo il filosofo comporta allora la necessità di un suo dialogo con la riflessione giuridica coeva, in particolare con la scuola storica, non solo perché è con quest'ultima che Hegel instaura rapporti più diretti, ma anche perché essa può essere valorizzata come momento di passaggio e di raccordo tra il declino del giusnaturalismo e la genesi giuspositivismo.

L'opportunità di indagare il tema del diritto nasce dalla convinzione che attraverso di esso sia possibile cogliere alcuni nodi concettuali decisivi del pensiero del filosofo tedesco, in quanto la fisionomia assunta dal diritto si inscrive entro un orizzonte più vasto, che chiama in causa il rapporto fra forma e contenuto, universale e particolare, finito e infinito; del resto il diritto incarna alcuni problemi di fondo dell'intero progetto speculativo come la relazione fra razionalità e storia, la tensione fra concetto e realtà, il nesso fra filosofia e scienze particolari, nonché la natura stessa della libertà e della sua configurazione concreta come eticità. Il tema del giuridico costituisce un ambito euristicamente fecondo nell'ottica di illuminare gli stessi presupposti impliciti alla luce dei quali Hegel espone la sua filosofia del diritto, poiché esso richiede necessariamente di collocare la riflessione propriamente pratico-politica all'interno di uno sguardo più ampio,

cosicché indagare il ruolo conferito al diritto significa contestualmente interrogare il carattere scientifico di una filosofia del diritto, in modo particolare in relazione alla critica al formalismo o all'articolazione del sistema; al tempo stesso soffermarsi sul valore del diritto comporta mettere in questione il rapporto fra diritto, politica ed economia nell'ottica di indagare la specificità dell'orizzonte moderno rispetto alle scissioni e alle contraddizioni che attraversano il presente e a quei problemi insoluti con i quali non può non confrontarsi un pensiero che abbia l'ambizione di "comprendere ciò che è".

Scopo del lavoro è offrire allora un quadro il più possibile completo ed esaustivo della concezione giuridica hegeliana, così da seguirne il progresso in maniera cronologica e mostrare le trasformazioni che il diritto subisce nel corso degli anni e al contempo fornire una visione più profonda degli stessi *Lineamenti*, nella misura in cui la medesima opera è esaminata alla luce dell'elaborazione teorica maturata negli anni, che ne costituisce lo sfondo. L'indagine mira ad individuare i caratteri generali del diritto secondo Hegel, con l'obiettivo di provare a fornirne un'interpretazione unitaria e coglierne la specificità rispetto al contesto storico-culturale grazie ad una lettura immanente al pensiero dell'autore e indirizzata ad analizzare le principali opere di carattere pratico-politico. Obiettivo della ricerca è dunque restituire un quadro della filosofia hegeliana a tutto tondo in linea con ricerche recenti capaci di cogliere la specificità di Hegel come "pensatore del diritto". Ciò comporta in alcuni casi di approfondire particolari passaggi delle opere del filosofo che non hanno sempre attirato l'attenzione della critica, in altri valorizzare determinati temi, spesso anche molto noti, ma non sempre necessariamente discussi o analizzati, così come al tempo stesso rileggere e ripercorrere argomenti e problemi più conosciuti alla luce della visione di insieme del pensiero giuridico hegeliano e degli sviluppi più recenti della *Hegels Forschung*, in modo tale che anche gli aspetti più trattati della sua riflessione possano essere reinterpretati a partire dal dibattito più recente, che ha smesso di considerare la filosofia hegeliana come terreno di scontro ideologico e ha messo da parte l'annosa questione relativa al che fare di Hegel.

Allo scopo di prendere le distanze da alcuni orientamenti che hanno caratterizzato gli studi critici a proposito del tema del diritto, la nostra indagine si articola secondo due direzioni metodologiche ben precise, le quali permettono a nostro avviso di valorizzare il pensiero giuridico hegeliano e di restituirne la complessità e la novità. Un primo aspetto concerne la scelta dei testi esaminati e il percorso seguito all'interno della trattazione, giacché la necessità di approfondire e chiarire lo statuto e il ruolo del diritto richiede di allargare lo sguardo oltre i *Lineamenti*, allo scopo di mettere in questione e chiarire meglio il rapporto di sovrapposizione fra spirito oggettivo e diritto. La letteratura critica ha

esaminato infatti il diritto così come si delinea all'interno dell'opera del 1820, in modo tale che l'attenzione nei confronti del giuridico si è rivolta principalmente a coglierne il rapporto con la scienza dello stato e in secondo luogo il nesso con la nozione di libertà. In questo modo, a nostro avviso, la specificità del giuridico rischia di perdersi a vantaggio della concezione propriamente politica, come risulta dal fatto che il dibattito intorno ai *Lineamenti* ha riguardato principalmente lo statuto conferito all'individuo o la fisionomia dello stato come monarchia costituzionale, il rapporto con la Prussia o la possibilità di ascrivere Hegel tra le fila dei pensatori liberali. Se rispetto a tali questioni il valore accordato al diritto ha avuto spesso un ruolo e un peso significativi, contribuendo ad avallare una tesi piuttosto che un'altra, ciò ha contribuito al tempo stesso a concentrare l'attenzione su alcuni passaggi dei *Lineamenti*, per antonomasia su quelli relativi allo stato, al sistema dei bisogni o ad alcuni passi dell'eticità, mentre poco studiate o non adeguatamente approfondite sono rimaste alcune sezioni, come il diritto astratto o l'amministrazione della giustizia, che al contrario si distinguono per essere le parti più propriamente giuridiche. Proprio per evitare di appiattire il diritto sullo stato e al tempo stesso di ridurne il significato alla sinonimia con lo spirito oggettivo, si è scelto di avviare la nostra trattazione con il primo saggio in cui il diritto compare come oggetto di studio principale, ovvero il *Saggio sul diritto naturale*, e dunque a partire dai prodromi del progetto hegeliano di un sapere speculativo. Se i *Lineamenti* restano l'opera principale di filosofia pratica, *summa* del pensiero politico del teorico di Stoccarda, è parso necessario prendere le mosse da ciò che precede il testo del 1820, comprendendo lo statuto del diritto alla luce dello sviluppo della riflessione hegeliana così come si dispiega da Jena fino a Berlino. In questa prospettiva gli studi critici che hanno affrontato il tema del diritto nello Hegel jenese si sono focalizzati principalmente sul rapporto tra il pensatore tedesco e il modello di riferimento classico della bella eticità, in particolar modo per quanto concerne il *Saggio sul diritto naturale*, più recentemente sul ruolo dello spirito come insieme di medi, con particolare attenzione al tema del riconoscimento nella *Filosofia dello spirito jenese* ed esclusivamente sullo stato di diritto del mondo romano così come è esposto da Hegel nella *Fenomenologia*, mentre la scommessa di rilevare una filosofia del diritto all'interno della riflessione dei primi anni dell'Ottocento implica la possibilità di individuare un filo conduttore tra questi temi che consideri il ruolo del diritto dal *Saggio sul diritto naturale* alla *Fenomenologia dello spirito* al di là del rapporto fra Hegel e la dottrina del diritto naturale.

A tal proposito il secondo indirizzo seguito nel corso della ricerca concerne proprio la relazione fra Hegel e il giusnaturalismo. Anche in questo caso si tratta di un tema sul

quale si è ampiamente scritto al fine di individuare differenze e analogie circa il legame del pensatore di Stoccarda con la tradizione, cosicché si distinguono posizioni diverse tese tanto a sottolineare il debito dell'elaborazione hegeliana nei suoi confronti, e dunque a mettere in luce in Hegel l'eredità del giusnaturalismo, quanto a rimarcarne la distanza, in virtù dell'adozione di un concetto di eticità di matrice aristotelica o più semplicemente grazie all'emancipazione dal concetto stesso di diritto naturale. In questa prospettiva, se la questione relativa al rapporto fra Hegel e la teoria del diritto naturale costituisce un elemento molto rilevante nell'ambito di tutta la produzione giuridica dell'autore, si è però convinti che rappresenti solo un aspetto, a cui non deve essere ridotta l'intera riflessione hegeliana sul diritto, tanto che, sebbene costantemente presente nel corso della nostra trattazione, si cercherà di considerare il rapporto fra Hegel e il diritto naturale come punto di partenza *a quo*. Da un lato, si è scelto allora di volgere lo sguardo all'indietro, allo scopo di leggere gli stessi *Lineamenti* alla luce dell'elaborazione degli anni precedenti, nella convinzione che tale approccio permetta di mettere a fuoco meglio la specificità di un Hegel filosofo del diritto rispetto al più diffuso ritratto di Hegel filosofo dello stato. Sebbene infatti i *Lineamenti* rappresentino il testo di riferimento per quanto concerne la concezione hegeliana sul diritto, cosicché all'esame di tale opera è conferita nell'ambito della nostra ricerca un'attenzione decisamente più ampia, gli scritti precedenti sono stati valorizzati come una sorta di materiale preparatorio, di elaborazione *in fieri*, in modo tale che l'intero periodo jenese è valorizzato come prodromico del testo pubblicato a Berlino e quest'ultimo è interpretato alla luce della gestazione della riflessione hegeliana. Dall'altro, l'obiettivo è indagare il pensiero hegeliano come punto di partenza rivolto in avanti e non come esito conclusivo di un'evoluzione precedente, ovvero al di là dell'impianto del diritto naturale così come si presentava a cavallo fra il XVIII e il XIX secolo: l'ambizione è quella di far dialogare il pensatore con autori successivi, nella convinzione che tale impostazione metodologica possa aiutare a svelarne i nodi più profondi e favorisca così la possibilità di mettere in evidenza l'attualità di alcuni problemi filosofico-politici rispetto al dibattito più recente.

Al fine di comprendere meglio la riflessione hegeliana sul diritto sembra allora opportuno abbandonare la *vexata quaestio* di un Hegel interno o esterno alla corrente giusnaturalistica o di un Hegel conservatore e reazionario o liberale e progressista, allo scopo di emancipare la filosofia del diritto dal ruolo di ancella della filosofia politica e di ancorare il pensiero hegeliano al terreno specifico della teoria del diritto. Al di là del rapporto inevitabilmente molto stretto fra diritto e politica, che caratterizza in modo particolare la concezione hegeliana, si tratta preliminarmente di mettere in luce i problemi

sottesi ad una filosofia che ha l'ambizione di partire dall'esistente, di aprirsi ai contenuti determinati e di accogliere come proprio ambito anche la storia, tanto da dialogare anche con le scienze giuridiche positive, senza tuttavia abdicare al proprio ruolo di sapere speculativo. Da questo punto di vista il tentativo di fornire una lettura unitaria del diritto secondo Hegel prende le mosse dall'ipotesi di interpretare la sua filosofia del diritto come un primo tentativo di elaborazione positivistica del diritto, nella convinzione che il problema di fondo per l'autore dei *Lineamenti* sia individuare i caratteri di un pensiero che si smarchi contemporaneamente dal presupposto di un orizzonte trascendente, come tale universale ed eterno, esterno e impermeabile all'evoluzione storica e alla commistione con l'accidentale, e dalla giustificazione dell'esistente, secondo il principio che implicherebbe considerare tutto ciò che è reale di per sé necessariamente razionale. In quest'ottica allora ricostruire la filosofia del diritto hegeliana significa interrogare il carattere della ragione, definendo il valore normativo che essa presenta, e mostrare come Hegel, avendo abbandonato un approccio razionalistico deduttivo, espressione dello statuto della ragione come pura e a priori, si distacchi dall'impianto metafisico classico, in modo tale che la stessa filosofia del diritto possa essere valorizzata come indagine sul rapporto fra ragione ed empiria, idealità e storicità.

Definire i caratteri della filosofia hegeliana del diritto significa allora focalizzare l'attenzione sul tema della realizzazione storica della ragione e su quello della positività quale sua conseguenza, e dunque sul rapporto fra un piano universale razionale e le forme particolari determinate, in modo tale che la concezione hegeliana si delinei attraverso una nozione di idea e di ragione interna al piano dei fatti, ma non per questo piegata allo *status quo*, in quanto obiettivo di Hegel è individuare il dover essere a partire dall'orizzonte dell'essere, interrogare la possibilità di rilevare una razionalità immanente come struttura dell'esistente. Tale impostazione, che definisce alcuni problemi di fondo del pensiero hegeliano così come recentemente vengono esaminati dal dibattito contemporaneo, il quale discute sul valore metafisico o post-metafisico della nozione di spirito, assume allora una centralità ancora più spiccata a partire dalla prospettiva che identifica il diritto come diritto positivo, negando appunto la possibilità di appellarsi ad un diritto naturale quale criterio di legittimazione del diritto vigente. L'orientamento volto a indagare il diritto come fenomeno storico è infatti a sua volta esito di un nuovo statuto conferito al sapere filosofico, il quale deve accogliere i contenuti empirici, sulla scorta di una più ampia impostazione secondo la quale la filosofia deve rivolgersi proprio all'esperienza invece di espungerla dal suo orizzonte. In questo modo, per quanto concerne lo studio del diritto, la filosofia del diritto non potrà che essere filosofia del diritto positivo, in quanto prende le

mosse dalla configurazione concreta che il giuridico assume all'interno dell'eticità, in una determinata epoca e in seno ad un determinato popolo. In tal modo la concezione hegeliana sul diritto si snoda attraverso un doppio registro, dal momento che esso è considerato come parte del mondo della vita, e dunque considerato quale fenomeno storico e istituto afferente all'esistenza di un popolo, ma al tempo stesso è illustrato come ambito del sapere, che concerne lo statuto della scienza del diritto quale disciplina scientifica, cosicché, mentre nel primo caso si tratta di individuare il ruolo del diritto rispetto ad altri ambiti dell'eticità, come l'economia o la politica, nel secondo l'attenzione si concentra nel definire la relazione con la filosofia e il valore dell'esperienza.

La filosofia del diritto tocca un tema classico del pensiero hegeliano, ovvero la tensione fra l'autonomia individuale e la totalità etica come intero, che riflette al tempo stesso la questione di fondo dell'orizzonte giuridico-politico moderno, ovvero la necessità di garantire contemporaneamente libertà e obbedienza, realizzazione individuale e ordine collettivo, problema sempre più rilevante man mano che le società diventano complesse e articolate. In questa prospettiva, assunto il carattere positivo del diritto, secondo il quale si ritiene che esso non sia altro dalla legge, il problema concerne lo scarto fra un ordine metapositivo, come tale trascendente la realtà, e l'inevitabile esigenza di porre il diritto come vigente e vincolante e dunque di formulare una legge che ordini le condotte individuali e regoli il dispiegamento del tessuto sociale, economico e culturale. Secondo questa visione il diritto si delinea alla luce di una serie di opposizioni, contraddizioni e tensioni, che riguardano in primo luogo lo scarto fra una razionalità universale e assoluta, in virtù della quale il diritto può esser considerato giusto, e la specificità di ogni singolo sistema legale che contiene alcuni principi giuridici come tali storicamente determinati, sempre rivedibili e relativi, in modo tale che una filosofia del diritto si distingue innanzitutto nell'oggetto che intende indagare, scegliendo di esaminare il diritto come è o enunciando il diritto così come deve essere. Il diritto implica infatti contemporaneamente un doppio riferimento, da un lato ad una dimensione normativa e deontologica, secondo la quale è comando e imperativo, e dall'altro all'orizzonte dell'essere, dal momento che il diritto è anche un fatto della vita sociale, aderente a costumi e prassi. In tal modo ogni pensiero giuridico racchiude una precisa definizione dello stesso concetto di diritto, il quale può essere identificato a partire da una norma fondamentale, sia essa positiva o naturale, o come comando della volontà, volto ad elaborare un sistema di enunciati normativi, o ancora come fenomeno sociale alla luce delle abitudini, delle istituzioni e di norme di condotta, sottolineando il carattere sociologico implicito in ogni ordinamento giuridico.

In secondo luogo un aspetto implicito dello stesso diritto concerne la necessità di enunciare norme generali e astratte che siano al contempo aderenti e applicabili alle singole fattispecie, scontrandosi così con la difficoltà di elaborare principi universalmente validi che limitino il più possibile il rischio dell'arbitrarietà soggettiva, ma con la consapevolezza che ogni norma non può del tutto esser separata delle consuetudini e dalle prassi effettivamente operanti entro un tessuto sociale. In tale prospettiva la filosofia del diritto hegeliana si colloca già entro l'orizzonte propriamente moderno, allorché è entrata in crisi una visione fideistica ingenua, che identifica il diritto vigente con il diritto giusto in nome di un criterio generale e dell'afferenza ad un ordine naturale e divino. Allo stesso tempo la presa di coscienza dell'origine umana del diritto e l'inevitabile componente volitiva implicita nella formazione della legge non può rescindere del tutto il legame fra diritto e giustizia, tanto che, sebbene in un'ottica post-metafisica e in una prospettiva che rifugge il rischio di fallacie naturalistiche, interrogare lo statuto e il ruolo del diritto comporta necessariamente confrontarsi con ciò che non è diritto, in quanto il problema della formulazione del diritto implica al tempo stesso l'opportunità di individuare i criteri della sua fondazione e legittimità. In questo senso l'intera evoluzione del pensiero giuridico, man mano che identificava lo studio del diritto con il diritto inteso quale fenomeno storico e sociale e contestualmente associava il diritto allo stato, sottolineando la correlazione fra diritto e politica, ha sviluppato per gran parte del secolo scorso, a partire dalla nozione di stato legislatore, una concezione formalistica e legalistica del diritto, il quale si genera a partire da un preciso *iter* procedurale e si caratterizza per la netta separazione fra sfera morale e campo giuridico. Negli ultimi decenni a tale impostazione dominante si è affiancato un movimento in controtendenza, volto a rimettere in discussione i presupposti stessi di una certa corrente positivista, accogliendo la tesi di un legame tra diritto e morale, prevedendo la possibilità di una riedizione della dottrina del diritto naturale e in alcuni casi sottolineando, in opposizione al carattere normativista del diritto, il rapporto fra diritto e società, più che fra diritto e stato, a vantaggio di una concezione giuridica realista. In tale contesto indagare la riflessione giuridica hegeliana sembra particolarmente interessante in quanto essa si colloca all'origine della nascita di quel processo storico-culturale che conduce a identificare il diritto con la legge, cosicché l'attualità del pensiero di Hegel va rilevata nel fatto che egli muove dal presupposto secondo cui il diritto non può che configurarsi come diritto positivo e come diritto statale, ma allo stesso tempo sancisce in modo indiscutibile il rapporto fra diritto e libertà e sottolinea come il nesso con la volontà non implica necessariamente la divaricazione con la ragione.

La riflessione hegeliana si inscrive infatti all'interno di quel processo in cui la concezione razionalistica del diritto, incentrata su un concetto di ragione come ordine naturale, è scalfita dall'emergere di una posizione volontaristica e di un metodo storicista, mentre l'operazione condotta dal filosofo consiste nel problematizzare e ridefinire le tradizionali dicotomie di diritto naturale-diritto positivo e diritto soggettivo-diritto oggettivo. In tale contesto Hegel mette in luce il legame del diritto con i costumi e la cultura di un popolo e il suo rapporto con la legge, riformulando la questione del diritto sulla base della tensione fra ragione e volontà, da un lato, e consuetudine e statuizione, dall'altro, in modo tale che il giuridico si qualifica a tutti gli effetti come un fenomeno storico, ma non per questo meno degno di essere oggetto di sapere scientifico. Il nodo teorico implicito di un pensiero del diritto concerne allora, nella prospettiva hegeliana, il rapporto fra natura e cultura, ragione e storia, universalità e particolarità, astrazione e positività, dal momento che egli ripensa il diritto alla luce della configurazione fra *ratio*, *voluntas* e *consuetudo*, mentre il rapporto fra diritto naturale e diritto positivo si traduce, sul piano del sapere, nel rapporto fra filosofia, razionalità e diritto positivo, nonché nel rapporto fra filosofia, scienze giuridiche e scienza dello stato, e, sul piano della prassi, nella relazione fra legge e costumi, spirito del tempo e spirito del popolo.

Un'indagine sul ruolo del diritto chiama in causa un tema che ha lungamente impegnato Hegel sin dagli anni giovanili, ovvero la tensione fra vita e forma, vale a dire la necessità di assicurare la libertà come autonomia rispetto ad ogni dipendenza da un'autorità, e dunque dall'imposizione di un dominio esterno, ma allo stesso tempo l'impossibilità di fare a meno di una messa in forma di quel vivente, sebbene ciò implichi la possibilità di generare scissione e lacerazione, di favorire il dover essere a detrimento della molteplicità e della libertà concreta, della spontanea manifestazione della vita. La specificità del diritto consiste allora in un duplice carattere, nella sua contraddizione immanente, in quanto esso è certo strumento di regolazione e di mediazione, ambito di dispiegamento dello spirito al punto da essere identificato dallo stesso Hegel con la libertà realizzata, ma al tempo stesso contiene in sé un elemento di estraneità e di violenza, perché costitutiva del diritto è la costrizione, in quanto suo compito è reprimere, imporre e obbligare e dunque si configura quale sistema di coercizione teso a uniformare e stabilizzare le condotte individuali, esattamente come l'opposto rispetto alla tendenza alla libertà e all'emancipazione. La ricchezza della riflessione hegeliana deve essere rilevata allora nel fatto che Hegel, lungi dal rimuoverlo, assume fino in fondo questo doppio volto del giuridico, essendo consapevole che nel destino della modernità non può non esserci il diritto, come se le lacerazioni e le scissioni generate dal venir meno della bella eticità

comportassero dal punto di vista politico un bisogno del diritto, che assume non a caso nel tempo presente un ruolo sempre più importante. Se nella prospettiva del filosofo tale ruolo sembra coincidere con la presa di coscienza della tragicità che caratterizza la sua epoca, la sua intera riflessione concerne il modo di conciliare l'opposizione fra forma e vita, istituzionalizzazione e divenire, allo scopo di individuare le condizioni che consentano al diritto di non contrapporsi alla vita, evitando di lasciare al di fuori la vita stessa a vantaggio di una positività come alienazione: scopo del filosofo è elaborare una nozione di diritto che superi l'antinomia fra liberazione e limitazione, singolarità e comunità, privato e pubblico attraverso un modello politico che, seppur differente dall'eticità classica, non coincida necessariamente con la nozione dello stato macchina. In quest'ottica indagare la filosofia del diritto hegeliana significa mettere in luce lo sforzo del pensatore volto ad individuare un fondamento giuridico che tenga insieme consenso e obbligazione, libertà e necessità e al tempo stesso riformuli il problema dell'autonomia individuale all'interno di una prospettiva collettiva, in modo tale che il diritto assurga ad elemento principe di mediazione ed universalizzazione, capace di condurre ad una positiva integrazione del particolare entro l'universale e di favorire lo sviluppo di una dimensione oggettiva, storica e sociale oltre l'orizzonte naturale.

La scommessa del pensiero hegeliano risiede nel tentativo di sottrarre il diritto alle dicotomie che lo attraversano, in modo tale che esso non possa essere ascritto alla dimensione naturale, ma neanche identificato totalmente come convenzione, né essere semplicemente qualificato come valido a prescindere dal suo rapporto con l'efficacia, né possa infine essere classificato come giusto o ingiusto a partire da presupposti esterni. In tal modo il diritto si delinea alla luce, da un lato, del rapporto fra diritto e libertà e, dall'altro, fra diritto e razionalità, dal momento che la concezione hegeliana implica il venir meno di una concezione della libertà naturale, già da sempre presupposta a prescindere dal contesto sociale e concepita come indeterminatezza o mero arbitrio, e al tempo stesso presuppone l'abbandono di una nozione di ragion pura come identità formale, incapace di accogliere i contenuti positivi, prendendo le distanze dal modello che fa coincidere il carattere di assolutezza con la negazione della sensibilità. La presa di distanza nei confronti di un'impostazione ispirata ad un concetto di libertà naturale e originaria, individuale e astratta procede di pari passo con il tentativo di pensare libertà e necessità insieme, così come, al contempo, la messa in questione di un canone normativo formale, espressione della ragione come facoltà legislatrice a priori, si riflette nella ricerca di un modo di pensare la relazione fra natura e storia non come mera divaricazione. In tal senso Hegel rinnova la filosofia del diritto grazie all'individuazione di un nesso fra la critica al

soggettivismo e l'abbandono di una ragione formale, inadeguata perché circoscritta al piano del *Sollen* e quindi inefficace rispetto alla molteplicità empirica, dal momento che egli elabora il concetto di diritto alla luce, da una parte, dell'elaborazione di una teoria della soggettività, nell'ambito della quale esso sembra concorrere al processo di formazione dell'individuo, dall'altra, dello statuto attribuito alla ragione, a seguito del quale lo stesso diritto perde il suo fondamento naturale e il suo carattere di universale astratto per distinguersi come orizzonte proprio dello spirito e come elemento di organizzazione costitutivo dell'eticità.

Indagare il pensiero giuridico hegeliano vuol dire allora ripartire dalle questioni di fondo di una filosofia del diritto, che considera quest'ultimo come fenomeno storico-sociale a tutto tondo, in modo tale che una teoria del diritto non solo risulti inevitabilmente confinante con la teoria politica e con la scienza dello stato, ma sia spesso elaborata a partire da un'implicita concezione antropologica, influenzata da presupposti morali e da una specifica teoria dell'azione, nonché aperta al dialogo con la sociologia e non così distante dall'ermeneutica. Proprio per questo si tratta, nella nostra prospettiva, di ripartire dal momento iniziale del progetto hegeliano volto a delineare i caratteri di un sapere speculativo, per interrogarsi sulle conseguenze che dal punto di vista del diritto comporta il programma hegeliano di palingenesi delle scienze. In tal modo la questione concerne il significato che per Hegel assume inscrivere il diritto all'interno di una filosofia dello spirito: se infatti egli sin da subito intraprende una resa dei conti con la tradizione del diritto naturale, il nostro interesse è rivolto a comprendere il rapporto fra la critica ai modi inadeguati di trattare il diritto e la genesi della concezione della ragione come spirito. La domanda di fondo riguarda in che modo la filosofia dello spirito permetta di rinnovare lo statuto del diritto, in quanto l'obiettivo è quello di comprendere cosa vuol dire, secondo lo stesso Hegel, definire il diritto come spirito oggettivo, come tale impostazione si ripercuota sul medesimo significato del diritto e in quale misura essa permetta di offrire un concetto del giuridico più pregnante rispetto alla matrice da cui Hegel si distacca. La questione concerne allora mostrare il ruolo conferito al diritto all'interno della complessa nozione di eticità, dal momento che la posta in gioco dell'operazione hegeliana consiste nell'individuare un modello etico-politico moderno, capace di accogliere e valorizzare l'individuo senza ricadere in una prospettiva individualista propria del giusnaturalismo, ma al contrario attualizzando l'esempio greco e dunque mantenendo un'impostazione incentrata sul rovesciamento del rapporto fra popolo e individuo, all'interno della quale il diritto si qualifica come elemento specifico del *Volksgeist*.

In un'ottica contemporanea l'interesse nei confronti della concezione hegeliana risiede nella capacità di quest'ultima di illuminare i meccanismi di formazione della volontà generale e dunque del consenso all'interno di un'articolazione socio-politica complessa e stratificata entro la quale un ruolo di primo piano è ricoperto dalle istituzioni, grazie alle quali si dispiega la vita del singolo attraverso una pluralità di dimensioni. Al tempo stesso l'attenzione per il diritto in Hegel si giustifica in virtù del fatto che egli espone una concezione del diritto come ordinamento, e sottolinea dunque il suo carattere positivo, senza che questo coincida con la negazione della libertà, giacché al contrario il diritto si presenta come sua attuazione, in grado di accogliere le istanze soggettive e includere la dimensione pulsionale, in modo tale da evitare i due estremi opposti, l'atomismo e il dispotismo. Se nelle società contemporanee il diritto è riconosciuto come strumento principe di coordinazione e risoluzione di conflitti, tanto da aver accentrato nell'epoca più recente un potere sempre maggiore, interrogare la filosofia del diritto hegeliana significa sottolineare il valore del giuridico come regolazione dell'economico, recuperare il nesso fra sovranità e rappresentanza e dunque mostrare la correlazione fra giuridico e politico, mettere in luce le differenze fra un ordine giuridico sovranazionale e il ruolo ricoperto dal diritto entro i confini nazionali, nonché indagare e problematizzare lo stesso concetto di libertà e la nozione di soggetto, non solo in quanto individuale, ma anche come collettivo. Attraverso l'indagine sul diritto è possibile dunque mettere in questione la modernità del pensiero hegeliano a partire dal rapporto, inevitabilmente conflittuale, fra individuo e stato, libertà e ordine politico, poiché specifico dell'orizzonte post-metafisico è, nell'ambito della storia delle dottrine politiche, il problema relativo alla necessità di garantire obbedienza senza tuttavia mettere in discussione l'autonomia e l'indipendenza del volere soggettivo, conquiste essenziali del progresso storico-mondiale e presupposto ineludibile dell'epoca moderna, cosicché riflettere sullo statuto del diritto significa al tempo stesso interrogarsi sulla concezione del potere e sulla forma dello stato.

La presente ricerca si articola in due sezioni, ciascuna divisa in due capitoli, una prima, relativa al periodo jenese, ed una seconda, che verte principalmente sul periodo berlinese, focalizzandosi in maniera preminente sui *Lineamenti*. Il primo capitolo si concentra sull'analisi del *Saggio sul diritto naturale*, condotta alla luce del testo coevo della *Differenza* e dello scritto *La Costituzione della Germania*, allo scopo di far emergere come il pensiero hegeliano si caratterizzi in quegli anni come procedere *a negativo* e di sottolinearne, a partire dalla nozione di critica, il valore di *pars destruens*, mettendo in luce

il carattere epistemologico oltre che politico del testo. L'obiettivo è ricostruire l'argomentazione sottesa alla polemica nei confronti delle filosofie della riflessione, interrogandosi al tempo stesso sul rapporto fra filosofia e scienze empiriche e fra diritto naturale ed eticità, cercando di valorizzare quel periodo come lo squadernamento dei problemi sui quali Hegel continuerà a lavorare negli anni a venire e al contempo di far emergere, al di là dei tratti incipienti della nozione di eticità, le questioni sottese alla trattazione del giuridico a partire dalla differenza fra *ethos* antico e politica moderna e dal nesso fra popolo e costumi attraverso concetti quali *Volksgeist* e *Zeitgeist*. In particolare l'esame del testo mira a interrogare la tensione fra natura e positività, dal momento che la critica nei confronti della tradizione del diritto naturale si accompagna ad una presa di coscienza della rilevanza del tema della positività all'interno di una riflessione sul diritto, in quanto tratto proprio delle scienze giuridiche e fenomeno legato alla relazione fra razionalità, contingenza e storia.

Il secondo capitolo individua uno stadio intermedio coincidente con gli anni di insegnamento jenesi, concentrandosi sul rapporto fra soggettività, riconoscimento e socialità dello spirito nell'ottica di mettere a fuoco il passaggio dalla *Sittliche Natur* alla *Geistesphilosophie*. Particolare spazio viene dunque conferito in primo luogo alla nozione di *Geist*, indagando il delinearsi di un'autonoma concezione del diritto attraverso il rapporto che lo spirito instaura, da una parte, con la natura e, dall'altra, con la coscienza, sottolineando il rapporto fra la riabilitazione del giuridico e la nozione di riconoscimento, e considerando, nell'elaborazione di tale paradigma, il debito che Hegel nutre verso Fichte e l'influenza che riceve da parte del pensiero politico hobbesiano. In secondo luogo l'attenzione si concentra allora sull'*Anerkanntsein* quale orizzonte specifico del diritto, mostrando al contempo l'evoluzione interna alla *Filosofia dello Spirito* del 1805-06, che conduce lo stesso filosofo a sottolineare la necessità che il diritto si oggettivi come legge, perdendo così il suo carattere soggettivo e astratto per guadagnare una forza normativa indipendente dall'arbitrarietà del volere. Se l'esame dei frammenti jenesi permette allora di focalizzare l'attenzione sul passaggio da un fondamento giuridico naturale al diritto in quanto fenomeno spirituale, il capitolo si conclude nel tentativo di interpretare la *Fenomenologia*, in particolare attraverso le pagine dedicate alla *Sache Selbst*, come gestazione della filosofia dello spirito oggettivo, mettendo in questione il significato di ragione come configurazione specifica del rapporto fra il Sé e la sostanza, sulla base dell'ipotesi che dietro tale nozione si nasconda un modello normativo alternativo e nell'ottica di rilevare, fra le maglie dell'esperienza della coscienza, il profilo di un'eticità moderna ancora *in fieri*.

La seconda sezione della presente trattazione si concentra, invece, nella prima metà, sul periodo successivo alla pubblicazione della *Fenomenologia*, contestualizzando i *Lineamenti* nell'ambito del sistema enciclopedico elaborato da Hegel fra Norimberga e Heidelberg e cercando di offrire un'interpretazione tesa a valorizzarne i contenuti alla luce della nozione di spirito oggettivo, in modo tale da individuare i margini di un'interpretazione post-metafisica del pensiero dell'autore e la possibilità di leggere la filosofia del diritto al di fuori dell'impalcatura logico-metafisica. Al fine di comprendere la specificità della posizione hegeliana nell'ambito del panorama culturale contemporaneo, una certa attenzione è rivolta a rilevare analogie e differenze con l'approccio proprio della scuola storica, in particolare attraverso un dialogo con Savigny e Hugo, interrogandosi al contempo sullo statuto di una filosofia del diritto, nuova disciplina che rappresenta il segno evidente della trasformazione della stessa scienza del diritto, sul suo rapporto con la tradizionale impostazione giusnaturalistica e sul significato del termine positività a partire dalla riformulazione hegeliana del diritto naturale come diritto filosofico-razionale. Contestualmente si ritiene necessario inscrivere il diritto nell'ambito della teoria della volontà, con particolare attenzione alla relazione fra *Spirito Soggettivo* e *Spirito Oggettivo*, per definire l'accezione di un diritto inteso come libertà realizzata e seconda natura, soffermandosi in particolare sull'analisi della *Prefazione* e dell'*Introduzione* dei *Lineamenti*, da un lato, e sull'interpretazione delle pagine iniziali dell'*Eticità* e dello *Stato*, dall'altro. In una prospettiva più ampia l'intero capitolo si propone di interrogare il diritto rispetto al suo fondamento, a partire dalla domanda relativa alla distinzione fra il diritto e il suo opposto, l'*Unrecht*, e, al contempo, di comprendere lo statuto del diritto rispetto al dovere, in modo tale che una parte decisiva è dedicata a individuare l'accezione in cui Hegel parla di diritti individuali.

L'ultimo capitolo è infine rivolto a mettere in luce un *Leitfaden* fra il *Diritto astratto* e l'*Amministrazione della giustizia*, allo scopo di ricostruire la funzione che il diritto ricopre al di là dell'articolazione classica, per poi mettere in evidenza il suo ruolo all'interno del diritto statuale, come elemento proprio dell'ordine politico moderno e costitutivo della sovranità. Se inizialmente si presenta dunque una dettagliata e puntuale analisi delle singole sezioni del *Diritto astratto*, mostrandone le implicazioni alla luce della filosofia della storia e della realtà contemporanea a Hegel ed interrogandosi sulla possibilità di interpretare tale sezione come una riedizione della dottrina del diritto naturale o come l'esposizione dei principi fondamentali del diritto razionale, nella parte finale il capitolo prosegue con il commento dei paragrafi dedicati all'*Amministrazione della giustizia*, in modo tale da soffermarsi sulla tensione implicita fra diritto astratto e diritto

positivo, fra razionalità e positività, attraverso un rilievo peculiare conferito alla legge come diritto posto, cercando di mettere a fuoco le caratteristiche di quella che lo stesso Hegel definisce costituzione giuridica e conferendo particolare attenzione ai paragrafi dedicati al *Potere Legislativo* e alla *Verfassung*.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare sentitamente il professor Luigi Ruggiu, che mi ha accolto con particolare disponibilità e gentilezza dall'inizio di questo percorso di studio, accompagnandomi benevolmente nel corso degli anni sin dai miei primi passi dentro Ca' Foscari, senza farmi mancare mai il suo sostegno e la sua attenzione fino alla conclusione del presente lavoro. Le sue lezioni sullo Hegel jenese sono state opportunità di apprendimento, spingendomi ad allargare il mio campo di ricerca oltre le opere hegeliane mature, i suoi consigli sono stati spunto di riflessione e occasione di approfondimento, i suoi stimoli e le sue sollecitazioni motivo di crescita e di sviluppo critico.

Un particolare ringraziamento va al professor Jean-François Kervégan per la fiducia, l'incoraggiamento e il conforto che ho sempre sentito da parte sua, nonché per l'accoglienza, il sostegno e la disponibilità che ha saputo darmi durante il mio soggiorno di ricerca a Parigi, e non solo. L'incontro con i suoi testi e i suoi lavori sul pensiero hegeliano è avvenuto quando ero ancora studentessa e avevo iniziato da poco a studiare le opere di questo filosofo ed è stato per me un importante momento di formazione. Devo a lui l'interesse maturato nei confronti del tema del diritto in Hegel e molti degli spunti e degli stimoli da cui prende forma questo lavoro. L'opportunità di essere stata seguita da lui nel corso di questa ricerca è per me motivo di riconoscenza e soddisfazione e la possibilità di frequentare i seminari organizzati dal centro di studi di Nosophi e di seguire le sue lezioni sono state per me fonte di crescita e occasione di confronto, e per questo gli sono grata.

Al professor Carlo Natali è rivolto il mio ringraziamento per la gentilezza e l'attenzione, per la disponibilità a seguirmi nel corso di questi anni e per l'interesse sincero che ha mostrato nei confronti del mio lavoro. I suggerimenti e i consigli che ho ricevuto sono stati sollecitazioni importanti, particolarmente preziosi proprio perché venivano da un punto di vista esterno all'orizzonte hegeliano, favorendo il confronto su alcuni temi e permettendomi di ampliare la mia prospettiva.

Ho avuto modo di conoscere il professor Emmanuel Renault in occasione del convegno hegeliano che si è svolto a Venezia più di un anno fa e sono particolarmente lieta che abbia accettato di far parte della mia commissione di dottorato.

Ringrazio infine il professor Paolo Vinci, che mi ha trasmesso la passione e l'entusiasmo verso il pensiero hegeliano e mi ha insegnato per primo a leggere con rigore e pazienza i testi di questo autore. Nel corso di questi anni non mi ha mai fatto mancare i suoi consigli e il suo sostegno costante ed è rimasto per me un punto di riferimento prezioso, di cui non avrei potuto fare a meno.

I
IL DIRITTO TRA NATURA E POSITIVITÀ

1. Il diritto come ambito di esercizio della critica filosofica

L'arrivo a Jena nel 1801 segna una tappa fondamentale nella produzione hegeliana, che corrisponde al recupero del ruolo della filosofia come l'orizzonte entro cui comprendere l'intero ambito della realtà. Il desiderio di abbandonare Francoforte coincide infatti con l'esigenza di elaborare un pensiero che assuma la forma del sistema, come si evince dalla famosa lettera indirizzata a Schelling nel novembre del 1800, la quale, non a caso, costituisce una testimonianza necessaria al fine di comprendere i propositi con cui Hegel arriva in Sassonia: secondo le sue parole infatti l'intenzione di costituire la filosofia come scienza non solo non significa una presa di distanza dai temi storico-politici che avevano caratterizzato gli anni precedenti, ma al contrario nasce proprio dall'esigenza di afferrare i bisogni degli uomini e di penetrare la vita nella sua concretezza[1]. Se tutto il periodo jenese si distingue allora per lo sforzo con il quale Hegel cerca di mettere a punto un metodo filosofico capace di misurarsi con le dinamiche sociali in atto e di comprendere le trasformazioni politiche concernenti in primo luogo lo stato tedesco sempre più diviso, i primi anni si caratterizzano per il confronto serrato con il dibattito accademico e per una produzione che ha come tratto fondamentale un approccio polemico trasversale circa i temi discussi. E' in questo contesto che si inserisce l'esperienza del *Kritisches Journal der Philosophie*, il quale è codiretto da Hegel e Schelling e segna il momento di maggiore consonanza tra i due[2]. Il progetto mira alla resa dei conti con le posizioni dell'idealismo

[1] "Nella mia formazione scientifica, che ha cominciato dai bisogni più elementari degli uomini, io dovevo necessariamente essere spinto verso la scienza, e l'ideale della mia giovinezza doveva necessariamente mutarsi nella forma della riflessione, in un sistema. Mi chiedo adesso, mentre sono ancora occupato con tale sistema, quale via cercare per ritornare a far presa sulla vita degli uomini" (*Briefe*, vol. I, pp. 58 ss; tr. it. p. 44.). Come emerge dalla lettera, Hegel avrebbe preferito trasferirsi in un primo tempo a Bamberga, tuttavia il desiderio di rincontrare Schelling che aveva nel frattempo raggiunto Jena, lo convinse. Jena era stata fino a quel momento un luogo particolarmente attivo e vivace, dove la filosofia critica aveva avuto il suo maggiore sviluppo e a proposito della quale Hegel parlerà nella stessa lettera di "vortice letterario". Se l'arrivo di Hegel si consuma in un periodo già meno florido, in quanto Fichte nel 1799 si era rifugiato a Berlino, a seguito dell'accusa di ateismo, restano tuttavia protagonisti del panorama jenese Reinhold e Bardili ed altri. Per quanto riguarda l'ambiente storico-culturale di Jena in quegli anni, vedi K. Rosenkranz, *Hegels Lebe*n, tr. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974, p. 165 e G. Lukács, *Der Junge Hegel*, tr. it. *Il giovane Hegel*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960, p. 341.

[2] Il rapporto tra Hegel e Schelling nasce tra le mura dello Stift di Tubinga insieme a quello con Holderlin e il desiderio di ritrovare il vecchio amico è una delle ragioni che spinge Hegel a trasferirsi a Jena, come dimostra la stessa lettera del novembre 1800, vedi *Briefe*, vol. I, p. 58; tr. it. p. 44. Al momento dell'arrivo di Hegel a Jena, Schelling aveva già pubblicato il *Sistema dell'idealismo trascendentale* e l'*Esposizione del mio*

soggettivo attraverso un lavoro di critica che intende contrastare le filosofie della riflessione e della scissione e rappresenta l'occasione per lo stesso Hegel di chiarire le proprie posizioni attraverso la discussione di quelle altrui. La *vis polemica* hegeliana si rivolge indistintamente ai protagonisti della vita culturale tedesca quali Schulze, Krug, Reinhold, Kant e Fichte, espressione dell'*Entzweiung* dell'epoca moderna, così come era stata descritta nel primo saggio pubblicato da Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* che lascia emergere il bisogno di filosofia quale orizzonte di totalità[3]. Pur nella loro varietà tematica, gli articoli che Hegel pubblica sul *Giornale critico* sono accomunati da un approccio che vede nell'*Auseinandersetzung* con i suoi interlocutori il tratto distintivo, il quale assurge a vero e proprio metodo filosofico, dal momento che, attraverso il lavoro di destrutturazione delle posizioni dominanti, è possibile intravedere un pensiero hegeliano *in fieri*.

Il saggio *Über die wissenschaftlichen Behandungsarten des Naturrechts,* pubblicato in quattro parti tra il 1802 e il 1803, rappresenta il primo testo espressamente dedicato al diritto, poiché, sebbene già nei testi precedenti Hegel non abbia risparmiato riferimenti espliciti a tale tema, è solo in quest'opera che tale concetto viene affrontato in maniera diretta, discusso quale oggetto della speculazione filosofica e alla luce delle tradizioni giusnaturalistiche *in auge* nella Germania di quel periodo[4]. La pubblicazione dell'articolo all'interno del *Kritisches Journal* chiarisce subito la natura della trattazione, che, seguendo un'impostazione critica, espone la visione propriamente hegeliana circa lo statuto del diritto intrecciata alla denuncia dei modi inadeguati di trattarlo, tipici delle filosofie della riflessione. Considerando allora la prospettiva con cui Hegel affronta la questione del diritto, questo saggio si distinguerà per le implicazioni concernenti il ruolo del pensiero speculativo nell'analisi del fenomeno giuridico, rivelando chiaramente come nella riflessione hegeliana non sia possibile scindere nettamente ambito teoretico e ambito pratico, ma, anzi, in particolare in questa fase jenese, l'indagine sulla forma del sapere e le

---

sistema filosofico ed aveva pertanto una considerevole fama nell'ambiente accademico. Circa la collaborazione in questi anni tra i due, vedi K. Düsing-D. Henrich, "Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling", in *Hegel-Studien*, 20, 1980 e K. Düsing, *Spekulation und Reflexion zur Zusammenheit Schellings und Hegels in Jena*, 5, 1969; in particolare a proposito del *Giornale Critico di Filosofia*, H. Buchner, "Hegel und das Kritisches Journal der Philosophie", *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 95-156.

[3] Celebre è l'affermazione hegeliana, secondo la quale "la scissione è la fonte del bisogno della filosofia…quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnato l'indipendenza, allora sorge il bisogno di filosofia. Come tale, questo bisogno è qualcosa di contingente, ma, sotto la scissione data, esso è il necessario tentativo di togliere l'opposizione della soggettività e dell'oggettività consolidatesi, di comprendere l'esser-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto come un produrre" (*Diff*, p. 20; tr. it. pp. 13-15).

[4] D'ora in poi nel testo sarà citato direttamente in italiano come *Saggio sul diritto naturale;* lo stesso vale per la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems*, abbreviato con *Differenza*.

conseguenze concernenti l'organizzazione politica dello stato sono individuate come due aspetti che procedono parallelamente.

Per inquadrare in quale senso il *Saggio sul diritto naturale* si collochi all'interno del progetto del giornale hegelo-schellinghiano è opportuno approfondire prima di tutto il significato della nozione di critica di cui Hegel fa esercizio e che trova una sua esplicita teorizzazione nel primo articolo introduttivo pubblicato sulla rivista, che può a buon diritto esser considerato un vero e proprio manifesto della sua linea editoriale. La critica presuppone una sola e unica idea di filosofia e si definisce come un giudizio oggettivo, il quale opera in quanto criterio in base al quale distinguere il modo e il grado in cui tale idea appare, secondo un vero e proprio processo di sussunzione, grazie al quale discernere la non filosofia dalla filosofia vera[5]. La posta in gioco è dunque il valore della conoscenza, rispetto alla quale la critica esercita il ruolo di tribunale, condannando ciò che è espressione di una posizione meramente individuale, mirando invece a disvelare il carattere di scientificità che si nasconde sotto una falsa apparenza, attraverso un'esposizione che confuti ogni presunta falsa idea di filosofia. In questa prospettiva allora la critica è ancella della filosofia perché esiste e lavora al suo servizio con l'obiettivo di "grattar via il guscio"[6] da ciò che impedisce al pensiero di raggiungere l'Assoluto ed esprime invece atteggiamenti parziali e limitati. Il lavoro della critica è tuttavia condizionato dalla natura dell'oggetto a cui si riferisce, poiché può esercitarsi solo nei confronti delle opere che celano una presenza, seppur inadeguata, dell'idea di filosofia – dal momento che altrimenti verrebbero meno le condizioni comuni necessarie – ma che tuttavia riducono tale idea al rango di una visione soggettiva. Si affermano così molteplici pseudofilosofie che propongono ciascuna un principio diverso, in una specie di gara infinita all'originalità e all'autonomia, il cui unico esito è che la particolarità pretende di assurgere a un sistema di volta in volta più vero rispetto a quello precedente; a tal fine interviene la critica attraverso un lavoro negativo che mostri i limiti di tali impostazioni soggettivistiche, il cui errore principale consiste nella pretesa di rappresentare l'idea secondo un possesso personale,

[5] *UdW*, pp. 171-174; tr. it. pp. 117-119. Per un commento al testo, vedi il saggio introduttivo alla traduzione italiana, S. Baritussio, "L'articolo introduttivo al 'Kritisches Journal der Philosophie': sull'essenza della critica filosofica", in *Verifiche*, 12, 1983, pp. 101-115; sul giornale critico vedi K. Vieweg, "Gegen das 'unphilosophische Unwesen'. Das kritisches Journal der Philosophie von Schelling und Hegel", in *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 7, Würzburg, 2002; sul ruolo della critica negli anni jenesi vedi G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles 1982, pp. 1-192, vedi in particolare pp. 15-19, dove l'autore definisce l'operazione hegeliana come "*une critique globale de la culture occidentale moderne et des multiples formes*". Vedi anche i saggi raccolti all'interno di C. Belli-J.M.H. Mascat, a cura di, *Il bisogno di filosofia* (1801-1804), Mimesis, Milano-Udine 2014: il volume contiene la traduzione italiana di alcuni frammenti hegeliani dei primi anni jenesi, presentati da una breve introduzione volta a constestualizzarli. Per quanto concerne in particolare l'articolo sull'*Essenza della critica filosofica*, vedi in particolare i contributi di P. Vinci e J.M.H. Mascat, rispettivamente pp. 137-152 e 39-52.

[6] *UdW*, pp. 173-176; tr. it. pp. 118-121.

laddove, per cogliere l'Assoluto, è sufficiente astenersi da ogni attività. Il discorso hegeliano è decisamente chiaro nell'indicare come obiettivi polemici le diverse correnti che caratterizzano il dibattito tedesco, in primo luogo Kant e Fichte, e nel presentare un metodo che può essere definito come critica della filosofia critica, intendendo con questo tutte le differenti propaggini che tale pensiero ha progressivamente maturato[7]. Obiettivo è sgombrare il campo dalle impostazioni non scientifiche, tali perché circoscritte all'orizzonte del finito, in quanto coincidono con un'attitudine soggettivistica, unilaterale e ingenua, che Hegel definisce, con un'espressione particolarmente evocativa, "impronta di un'anima bella", la quale "ebbe l'ignavia di preservarsi dal peccato originale del pensiero, ma mancò anche del coraggio di buttarsi in esso"[8]. A dispetto allora della "forma vuota di quegli spiriti", abbandonati al "più crasso empirismo", giacché costruiscono "edifici di un intelletto abbandonato dalla ragione", Hegel intende intraprendere un percorso critico, ispirato all'approccio proprio dello scetticismo, teso a discernere la filosofia dalla non filosofia allo scopo di guadagnare il piano dell'idea e dunque della scienza[9].

In una lettera a Hufnagel datata dicembre 1801, Hegel annuncia che "c'è attualmente qualcosa di nuovo in cantiere, ovvero il primo quaderno di un giornale critico della filosofia che edito insieme a Schelling con il quale vivo. Questo giornale si propone da una parte di aumentare il numero dei giornali esistenti e dall'altra parte di assegnare un limite alle insensatezze pseudofilosofiche" le cui armi saranno "manganelli, fruste e ferule"[10]. Elemento comune agli scritti di questo periodo è dunque la discussione puntuale delle posizioni avversarie, in un vero corpo a corpo con l'argomentazione dei maggiori filosofi del panorama tedesco, in modo tale che il pensiero hegeliano possa essere colto in positivo solo per il modo in cui traspare tra le maglie di un procedere eminentemente *a negativo*: proprio perché il soggetto deve astenersi da qualunque intervento attivo, in quanto la filosofia non è il punto di vista del filosofo, l'approccio critico praticato costituisce il momento propedeutico per sgombrare il campo in vista della filosofia vera, l'idea dell'Assoluto. In questo senso che si tratti quindi del saggio contro le tesi di Krug o della recensione all'opera di Schulze, tutti gli articoli pubblicati da Hegel sul *Giornale* sono accomunati da questo stesso metodo e la resa dei conti con i contemporanei è a tutto tondo, poiché essendo inadeguato l'approccio, i temi discussi ne risentono tutti allo stesso modo[11]. La polemica è infatti rivolta contro quelle che vengono chiamate filosofie della

[7] *Ivi*, pp. 175-180; tr. it. pp. 120-124.
[8] *Ivi*, p. 174; tr. it. p. 119.
[9] *Ivi*, pp. 179 e 185; tr. it. pp. 123 e 127.
[10] *Briefe*, vol. I, p. 65; tr. it. p. 50.
[11] Oltre al *Saggio sul diritto naturale* e all'articolo sull'*Essenza della critica filosofica*, Hegel pubblica sul *Giornale* la recensione della *Critica della filosofia teoretica* di G.E. Schulze, testo ormai noto come

riflessione e che sostengono una visione dualistica, basata sulla distinzione tra soggetto e oggetto, sulla separazione tra finito e infinito e sulla contrapposizione tra intelletto e ragione, in modo tale che o la conoscenza si ferma ad una serie di contraddizioni, come nel caso di Kant, perché la ragione si limita a un ruolo regolativo o, nell'ipotesi migliore, si ha l'illusione di un sapere della totalità che ripropone di nuovo una separazione tra soggettivo e oggettivo, come emerge dai testi fichtiani. In ogni caso queste filosofie della riflessione, lungi dall'afferrare l'Assoluto, si rovesciano nel punto di vista del senso comune e della coscienza e perseverano nel separare ciò che la filosofia dovrebbe unire. L'appellativo con cui Hegel battezza tali posizioni, riunendo sotto lo stesso cappello autori anche molto distanti fra loro, trova la sua origine proprio nel ruolo assegnato all'intelletto, il quale, separando, oppone finito e infinito e produce in questo modo unicamente astrazioni, laddove lo scopo di Hegel è riconoscere alla ragione un potere unificante che permetta l'accesso all'Idea speculativa. La vocazione del progetto hegeliano emerge così nella ricerca di un pensiero filosofico che sia capace di comprendere l'intero ambito della vita, individuando forme di universalizzazione, sia sul piano della scienza sia sul piano dei rapporti sociali, per unificare quell'*Entzweiung* che contraddistingue la modernità nell'ambito tanto teoretico quanto pratico. Proprio perché considera infatti la scissione come la causa principale di un bisogno di filosofia, Hegel si propone di elaborare un sistema unitario in opposizione alle filosofie della riflessione, che invece mantengono la divisione: a tal fine è allora necessario che la filosofia sia concepita come intero che accolga al suo interno ogni modalità inadeguata di conoscenza, senza avere un rapporto di estraneità con altre posizioni, ma al contrario passando attraverso di esse, al fine di mostrare i loro argomenti e, grazie a un lavoro di scavo e di smantellamento, giungere al superamento delle forme finite del sapere e di ogni modalità di opposizione.

Questo è l'orizzonte di fondo in cui nasce la riflessione sul diritto che è perciò prima di tutto una disamina delle impostazioni dominanti, in cui lo statuto del diritto è affrontato alla luce delle ampie questioni che chiama in causa: sebbene Hegel sviluppi temi di cui si era lungamente occupato in lavori precedenti, come per esempio la fisionomia dello stato moderno e l'individualismo quale suo tratto fondamentale, il ruolo dell'intelletto e il processo di positivizzazione, nel *Saggio sul diritto naturale* si affacciano elementi nuovi, che indicano questo periodo come l'inizio di una nuova fase, la quale rappresenta una prima tappa del suo percorso verso l'elaborazione del sistema, come

---

Rapporto dello scetticismo con la Filosofia, e C*ome il senso comune comprende la filosofia in riferimento alle opere del sig. Krug*, oltre che il più noto *Fede e Sapere*. Per quanto concerne il ruolo dell'intelletto negli anni jenesi si rimanda, tra i tanti, a R. Finelli, *Mito e critica delle forme*, Editori Riuniti, Roma 1996 e J.M.H. Mascat, *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

risulta dalla discussione del rapporto fra filosofia speculativa e saperi empirici e dall'avvento della nozione di eticità, seppure delineata con dei tratti ancora approssimativi e incipienti[12]. Dal momento che Hegel opera una sovrapposizione tra le filosofie della riflessione e i modi di trattare il diritto da parte di pensatori che, seppur nella loro diversità, si inseriscono nel solco della tradizione giusnaturalista, egli si sottrae dall'offrire una definizione univoca e chiara di ciò che intende con il termine diritto: senza circoscriverne il significato né l'ambito di applicazione, il diritto coinciderà a seconda del contesto con il diritto naturale, con il diritto privato o addirittura con il ceto borghese, in modo tale da assumere un'accezione particolare a seconda del destinatario del discorso. E' possibile sostenere dunque che, proprio a causa della polisemia che lo contraddistingue, il diritto sia in questo testo l'imputato da condannare senza possibilità di appello, nella misura in cui esprime un'idea di stato antitetica a quella hegeliana[13]. E' bene sottolineare allora come il diritto non sia in primo luogo studiato nella sua veste tecnica, scandagliato nelle sue ramificazioni, valutato in quanto capace di attribuire poteri e facoltà e per questo riconosciuto come strumento di mediazione e risoluzione di conflitti, ma, al contrario, è principalmente materia su cui esercitare la critica perché foriero di divisione e, di conseguenza, banco di prova di un pensiero che sia espressione dell'identità e della totalità. Tuttavia ciò che sembra esclusivamente una considerazione di carattere teoretico, volta a demistificare un determinato ruolo dell'intelletto nei riguardi della ragione e un'errata concezione dell'Assoluto e del negativo, ha al contrario una decisiva valenza sul piano pratico, allorché il modo di pensare la relazione fra intelletto e ragione comporta una precisa configurazione del rapporto fra astratto e concreto, parti e intero, individuo e comunità. In quest'ottica l'impostazione presentata dal *Saggio sul diritto naturale* propone un esempio paradigmatico del nesso inscindibile che si riscontra nei testi hegeliani tra

---

[12] Lukács dichiara a tal proposito che "il primo periodo di Jena è quindi per Hegel…un periodo di *esperimenti*. Il livello superiore appare subito quando si confrontano gli abbozzi di Jena con quelli di Francoforte. Qui apparivano analisi saggistiche di vari problemi, di importanza decisiva per il giovane Hegel, cui ineriva bensì un forte nesso sistematico interno, ma senza che questo carattere sistematico venisse consapevolmente e metodologicamente in primo piano. Viceversa gli abbozzi di Jena sono già concepiti come abbozzi di un sistema; il grande progresso va quindi riconosciuto, anche se le basi metodologiche della sistematizzazione erano ancora in movimento", vedi G. Luckács, *op. cit.*, p. 361. Chiereghin afferma che gli anni jenesi, caratterizzati dall'attuazione di un nuovo modello di razionalità e dalla ricerca di una forma scientifica necessaria ad esprimere l'intero, debbano essere letti in continuità con il periodo di Francoforte, che presenta già *in nuce* gli sviluppi successivi, vedi F. Chiereghin, "Hegel a Jena. La critica al soggettivismo", in *Verifiche*, 3-4, 1974, p. 245. Sulla stessa linea di pensiero si colloca Hyppolite, il quale sottolinea come a Jena Hegel cerchi di pensare in forma sistematica la vita che a Francoforte voleva solo descrivere, vedi J. Hyppolite, *Etudes sur Hegel et Marx*, tr. it. *Saggi su Hegel e Marx*, a cura di S. T. Regazzola, Bompiani, Milano 1963, p. 8. Per quanto concerne uno studio ragionato sul lessico degli anni jenesi, si rimanda a F. Livigni, *La dialettica dell'etico,* Guerini e Associati, Milano 1992.

[13] Bobbio afferma che nel periodo jenese Hegel compie una vera e propria "dissoluzione del diritto come categoria unitaria ed unificante", poiché "viene inglobato e dissolto nell'economia del diritto privato", vedi N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, p. 25.

forme di sapere e forme di vita, ovvero tra teoria e prassi[14]. Perciò la filosofia non solo non resta circoscritta alla dimensione teoretica, ma si traduce direttamente in un modo di intendere la politica, proprio in quanto lo sforzo hegeliano è teso da una parte a individuare un pensiero capace di interpretare la realtà e dall'altra a elevare la realtà all'altezza della natura del pensiero. Dal momento che la denuncia nei confronti delle filosofie della riflessione nasce proprio in quanto esse finiscono per avallare quella concezione dello "stato macchina" che ricalca la scissione fra singolo e comunità, lo sforzo di ripensare una concezione dell'Assoluto sulla base di categorie come conciliazione, totalità e intero ha come intento quello di offrire un modello etico dei rapporti sociali[15]. Se l'interesse per i problemi sociali e politici ha sempre caratterizzato la ricerca hegeliana fin dagli anni di Tübingen, la situazione in cui versa la Germania a cavallo del 1800 e la guerra tra tedeschi e francesi non solo rendono ancora più viva l'attenzione di Hegel, ma lo spingono ad approfondire problemi di natura giuridica ed economica e a cimentarsi in scritti in cui esplicita è la presa di posizione su temi attuali[16]. Questo conforta ancora una volta la tesi secondo la quale la riflessione filosofica tragga origine in Hegel da un confronto costante con la storia, abbia come intento quello di interpretare i fenomeni reali e di concepire un pensiero che, sancendo la conciliazione tra la ragione e la realtà, offra un modello di pensiero in cui l'universale non sia qualcosa di astratto e di opposto al particolare: se l'obiettivo di Hegel è integrare un complesso ordine sociale ed economico all'interno dello stato e soddisfare i bisogni individuali propri di un determinato popolo, la progressiva definizione del sistema andrà di pari passo con un approfondimento di questioni economiche e giuridiche, perché si potrà giungere ad un concetto di eticità moderna solo

---

[14] Vedi a tal proposito R. Finelli, *Mito e critica delle forme, cit*., p. 149-154.

[15] A tal proposito Pöggeler afferma che il risalto conferito al carattere pratico della filosofia hegeliana trova origine immediatamente e necessariamente nell'essenza stessa di un pensiero che miri ad essere scienza, vedi O. Pöggeler, "Hegels praktische Philosophie in Frankfurt", in *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 73-107. Dello stesso autore vedi anche *Id*., "Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, pp. 286-319. Ruggiu sottolinea che Hegel a Jena non opera "uno spostamento dell'interesse dal piano etico-storico al piano strettamente filosofico-teoretico, non realizza un salto o una rottura rispetto alla fase giovanile, e nemmeno una fuga e un suo estraniarsi dalla realtà storica…Ciò significa che le questioni della società e dello Stato moderno non sono risolubili se non a patto di intraprendere la via di una nuova metafisica, che sappia coniugare la riaffermazione della totalità con la posizione giustificata teoricamente e praticamente di quanto costituisce un dato ormai ineliminabile, cioè l'affermazione della soggettività, del privato e del finito", vedi L. Ruggiu, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena,* Mimesis, Milano, 2011, pp. 153-154. Lo stesso autore sottolinea il carattere pratico del pensiero hegeliano anche in *Id*., "Hegel e la filosofia pratica", in *Paradigmi*, 57, 2001, pp. 523-554.

[16] Sottolineando come Hegel seguisse i dibattiti parlamentari e si informasse delle politiche contemporanee, con uno sguardo particolare nei confronti dell'Inghilterra, Rosenkranz afferma che "Hegel conservò sempre la passione per la politica e non considerò mai la sua filosofia come qualcosa di eterogeneo rispetto ad essa…era vivamente interessato al significato della storia contemporanea in generale, al suo rapporto col futuro", vedi Rosenkranz, *op. cit*., pp. 101 e 109. Tra gli scritti di carattere politico di questi anni, si ricordano il saggio *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare i vizi dell'ordinamento municipale* scritto nel 1798 e non pubblicato, la traduzione pubblicata anonima nel 1798 delle *Lettere confidenziali sul passato rapporto di diritto pubblico tra il cantone di Vaud e la citta di Berna di J.J. Cart* e infine il testo sulla *Costituzione della Germania*, la cui stesura è datata tra il 1799 e il 1803.

quando si sarà in grado di assegnare a istituti potenzialmente disgreganti, come il diritto e l'economia, la giusta posizione nell'ambito dello stato[17]. Ciò significherà contestualmente la ridefinizione del ruolo che, in quanto elemento decisivo nello stato moderno e discriminante rispetto all'eticità antica, ricopre il diritto, il quale coincide con l'affermazione dell'individualità e definisce la dimensione privata come ambito che contraddistingue la società attuale a differenza di quelle antiche; allo stesso tempo esso sarà concepito alla luce di una tensione, mai del tutto risolta, tra natura e positività, in quanto oggetto che deve rispondere di una razionalità universale, ma che allo stesso tempo non può non assumere forme particolari nell'ambito della realtà storica di un determinato popolo.

In questa prospettiva dunque il *Saggio sul diritto naturale* si apre con la questione che concerne il rapporto fra la filosofia e le scienze particolari, ovvero fra il sapere speculativo e le dottrine che riguardano ambiti specifici ed empirici del sapere. Tale domanda di natura teoretica risulta infatti centrale e propedeutica all'analisi delle differenti correnti giusnaturalistiche, in quanto si interroga sulle condizioni necessarie alla scienza e sullo spazio che, all'interno del sistema, può essere riservato ad altre branche del sapere. Questa indagine, che ha apparentemente un mero carattere preliminare, risulta invece importante nella misura in cui risponde all'impostazione della rivista coeditata da Hegel e Schelling, allorché mette in questione innanzitutto l'essenza della filosofia e lo sviluppo della funzione critica e del suo ambito di applicazione. Il saggio costituisce dunque un esempio paradigmatico dell'esercizio della critica così come era stata illustrata nell'articolo sull'*Essenza della critica filosofica*, illustrando come la riflessione sullo statuto del sapere non possa essere scissa dalla pratica stessa di quel sapere. L'articolo si compone infatti di quattro capitoli: mentre i primi due sono dedicati alla discussione delle posizioni di matrice giusnaturalistica, in particolare di due distinte forme, quella empirica e quella formale, gli ultimi due espongono, potremmo dire, l'autentica tesi hegeliana. Questa struttura mostra allora come la prima parte, evidentemente critica perché mira a destituire di fondamento gli approcci incentrati sul diritto naturale, sia la condizione che permette il dispiegamento della filosofia speculativa, tanto che la critica dell'empirismo e del formalismo è allo stesso tempo il superamento non solo di quelle filosofie, ma anche della critica in quanto tale[18].

---

[17] A tal proposito si veda la posizione di Bourgeois, il quale sottolinea come Hegel sia un pensatore della storia e dello stato, tanto che la sua filosofia è stata essenzialmente una filosofia politica, in particolare a Jena, dove il problema politico sarà al centro delle sue ricerche, B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel,* PUF, Paris 1969, in particolare pp. 5-26. Vedi anche M. Tronti, *Hegel politico*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1975, p. 95, il quale afferma che "si va a Jena non ad un sistema di filosofia, ma ad un sistema di politica, ad integrare il soggettivo con l'oggettivo del 'politico': la costituzione, il diritto, lo Stato e la loro storia".

[18] Vedi a tal proposito B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel,* Vrin, Paris, 1986, p. 16.

Dal momento che la filosofia deve assumere la forma dell'intero, includendo al suo interno ogni ambito del sapere, pena la riproposizione di una forma di separazione, la relazione tra filosofia e scienze particolari non potrà essere di mera esclusione, ma al contrario dovrà esibire quel potere di fondazione e di inclusione che compete al sapere speculativo. Hegel illustra allora le due alternative dalle quali prende le distanze, ovvero l'immediata afferenza delle scienze particolari alla filosofia e contemporaneamente la loro irrimediabile estraneità: se infatti la scienza del diritto naturale era stata inizialmente e per molto tempo riconosciuta come una scienza essenzialmente filosofica, alla stregua della meccanica e della fisica, essa è in seguito stata screditata ed è stata sancita la sua esclusione dalla filosofia. Hegel parla a tal proposito di un destino che l'ha segnata in quanto si è affermata l'idea che il suo principio fosse privo di caratteri scientifici in quanto trova il suo fondamento nell'esperienza[19]. Nonostante non siano citati esplicitamente, i referenti a cui le due posizioni rimandano sono da un lato Aristotele e dall'altro le filosofie moderne, con particolare attenzione al criticismo: se infatti il filosofo antico concepiva le scienze come parti di un sapere unitario, che si differenziava nel particolare e si dispiegava in un ampio plesso di conoscenze, la separazione moderna dipende, da un lato, dal progresso filosofico, che ha circoscritto il suo ambito di competenza alla sola metafisica, espungendo così ogni forma di empirismo, dall'altro dal progresso scientifico che ha finito per riconoscere come scienza solo le conoscenze empiriche. La tesi hegeliana, che vuole ricomprendere nell'ambito della filosofia le scienze particolari, soprattutto quelle dedicate al diritto naturale, si inscrive dunque nel solco di un'impostazione che, mentre si distanzia dalle posizioni moderne, intende riferirsi alla visione classica e, come vedremo, recuperarne il nucleo teorico politico. Sebbene Hegel sia molto più duro con le tesi che sostengono la totale distanza tra filosofia e scienze empiriche, egli sostiene che "ogni parte della filosofia è, nella sua singolarità, capace di essere una scienza indipendente e di raggiungere una completa necessità interiore, giacché ciò per cui una tale scienza è una scienza autentica, è l'assoluto"[20]: secondo tale tesi la filosofia come scienza assoluta e pura è capace di esprimersi e di riflettersi anche nelle scienze empiriche, le quali sono indipendenti, proprio perché empiriche, pur mantenendo un rapporto di partecipazione con l'idea. L'impostazione hegeliana presuppone che l'idea non escluda il campo dell'esperienza, perché in questo modo implicherebbe una separazione tra il pensiero e il finito che smentirebbe la sua stessa natura: proprio perché la filosofia non può limitarsi alla sua dimensione esclusivamente soggettiva, deve ammettere come punto di partenza

[19] *Nr*, p. 434; tr. it. p. 23.
[20] *Ivi*, p. 435; tr. it. p. 23.

l'Assoluto quale intero che accoglie la differenza come suo tratto costitutivo. Il rifiuto del finito infatti ha come contropartita la sua assolutizzazione, tanto che le filosofie idealistiche, sostenendo un pensiero esclusivamente dell'identità, hanno invece inevitabilmente ridotto lo stesso pensiero a differenza, contrapposta a ciò che volevano negare. Il nodo del pensiero hegeliano consiste dunque nella relazione che esso instaura con le determinazioni finite, sulla base di una concezione dell'Assoluto che non sia solo identità, ma identità dell'identità e della differenza[21]: quando Hegel afferma che l'Assoluto è totalità, ciò significa che esso deve esprimersi come sistema onnicomprensivo, all'interno del quale il molteplice è compreso come sua parte costitutiva, in modo tale che la filosofia speculativa si costituisca come enciclopedia filosofica delle scienze. Pertanto l'Assoluto è in primo luogo connessione e sistematizzazione del sapere, al fine di evitare l'errore di un sapere immediato e astratto in quanto privo dei contenuti concreti e pertanto separato dalla realtà. Da questo punto di vista il rapporto fra filosofia e scienze empiriche mette in campo una questione decisiva perché rimanda al valore della conoscenza e alla modalità di intendere l'Assoluto. Infatti Hegel sostiene che non deve essere negato lo statuto di scienze agli ambiti empirici del sapere, ma "come ogni parte o ogni lato della filosofia è capace di essere una scienza indipendente, allo stesso modo quindi ciascuna è anche, immediatamente, un'immagine indipendente e completa e può essere assunta e rappresentata, nella figura di un'immagine, da un'intuizione, la quale, puramente e semplicemente, si tiene lontana dalla contaminazione di concetti fissi"[22]. Se la conoscenza empirica viene allora riconosciuta come scientifica nella misura in cui essa dispone di propri metodi e si esercita su un circoscritto ambito del sapere, essa può allo stesso tempo, come emergerà nel corso della trattazione, perdere il proprio statuto, nel caso in cui pretenda di superare i propri limiti di conoscenza particolare, determinata e quindi parziale, dal momento che la sua compatibilità con la filosofia richiede che essa rinunci alla propria assolutezza e che sia subordinata al vero sapere della totalità. L'esempio concreto che viene fornito si riferisce alla geometria, la quale si distingue come scienza indipendente in quanto persegue i propri obiettivi avanzando in maniera empirica, seguendo un procedimento sperimentale e pertanto fallibile che conduce al raggiungimento di progressi

[21] Vedi a tal proposito il *Frammento di Sistema*, dove Hegel definisce l'Assoluto sul modello della vita, come "unione di unione e di non unione". Scrive infatti che "la vita è unione di unione e di non unione; ogni espressione è cioè prodotto della riflessione: conseguentemente è possibile mostrare per ogni espressione, in quanto posta, che per il fatto che una qualche cosa è posta, al contempo un'altra cosa non è posta, è esclusa; ma a questo essere spinti senza sosta in avanti va posto rimedio una volta per tutte col tener presente che, per esempio, ciò che è stato chiamato unione di sintesi ed antitesi non è qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo carattere è di essere un al di là della riflessione" (*SyF*, p. 422; tr. it. p. 475).

[22] *Nr*, p. 434; tr. it. p. 24.

quanto di passi falsi, cosicché essa è giunta a saper dimostrare solo alcune teorie ma non altre. Il fatto che il rapporto tra filosofia e scienze particolari sia dunque indiscutibilmente di ordine gerarchico dipende da una differenza più generale in base alla quale la prima è ambito di pertinenza della ragione, mentre le seconde seguono il modo di operare dell'intelletto, cosicché la loro opposizione dipende dalla maniera di intendere quest'ultimo: finché esso presiede alla distinzione, alla separazione e all'astrazione, svolge un ruolo costruttivo e prezioso, quando invece pretende di universalizzare il particolare e di assolutizzare il finito, si oppone alla ragione e nega l'infinito[23]. Se l'intelletto può dunque lavorare tanto al servizio della scienza speculativa che in opposizione ad essa, lo statuto delle scienze empiriche dipenderà dal ruolo che esso ricopre: mentre l'autonomia e l'indipendenza di tali scienze si fondano allora sulla prima accezione dell'intelletto, la possibilità che queste superino i propri limiti, così come Hegel denuncia, dipende proprio da una valenza impropria della facoltà raziocinante. In questo modo egli ribadisce che la scientificità di una conoscenza non può essere opposta alla filosofia, ma al contrario si costituisce come momento interno al sapere universale, sviluppando quest'ultimo come sistema. Nonostante Hegel non faccia riferimento esplicito a questa distinzione nella pagine introduttive al *Saggio sul diritto naturale*, essa è presente sullo sfondo in quanto oggetto di discussione non solo negli altri saggi pubblicati nel *Giornale Critico*, ma soprattutto nella *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e Schelling*, che costituisce l'orizzonte di riferimento dei testi di quegli anni. Quando infatti egli scrive nel testo del 1802 che "il perfezionamento della scienza esige non solo che l'intuizione e l'immagine siano congiunte con l'elemento logico e accolte nel puro ideale, ma esige anche che, da parte della scienza separata, e tuttavia autentica, sia assunta la sua singolarità, e che il suo principio sia riconosciuto secondo la sua più alta connessione e necessità, che è il motivo per cui esso divenga completamente libero"[24], intende evidenziare il rapporto fra intuizione e concetto, sostenendo che la relazione tra filosofia e scienza rimanda ad un legame corrispondente tra ragione e intelletto. Sebbene questo aspetto verrà approfondito nel corso

---

[23] *Diff*, pp. 25-35; tr. it. pp. 18-26. A tal proposito vedi i frammenti dei corsi del 1801-1802 noti come *Introductio in philosophiam*, in particolare *Diese Vorlesung* e *Die Idee des absoluten Wesen*, in *Ms*, pp. 259-265. Sostiene infatti Hegel che "ogni scienza dipende, come le altre, dal punto centrale di tutte, dalla filosofia; a ogni scienza dev'essere premessa un'introduzione, in cui un posto determinato tra le altre dev'essere indicato, in cui, se essa dev'essere realmente una scienza e non semplicemente una raccolta di conoscenze empiriche, dev'essere dedotta la sua connessione con la filosofia, e devono essere fatti conoscere gli ausili di cui ha bisogno, gli strumenti di cui deve servirsi". Vedi a tal riguardo G. Cantillo, "Vita e sistema alle origini del pensiero hegeliano a Jena", in AA.VV., a cura di, *Lo storicismo e la sua storia,* Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 197-212; G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida Editore, Napoli, 1990, p. 41 e ss.; L. Ruggiu, *Logica metafisica politica, cit.,* p. 350 e ss.; P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, Cedam, Padova 1999, p. 150 e ss. e C. Belli, "Le prime lezioni di Hegel a Jena", in C. Belli-J.M.H. Mascat, a cura di, *Il bisogno di filosofia*, *cit*., pp. 87-94.

[24] *Nr*, p. 435; tr. it. p. 24.

della nostra trattazione, è importante in questo contesto sottolineare che nella prima fase jenese l'attenzione di Hegel è rivolta ad individuare la modalità attraverso la quale il pensiero speculativo possa superare la *Trennung*, ovvero comprendere il finito senza tuttavia contrapporsi ad esso: mentre l'intuizione permette di cogliere l'infinito, che include allo stesso tempo la determinatezza e la totalità, l'intelletto si limita a conoscere il fenomeno e si impone come forza della separazione e della divisione. Nel caso in cui si sostituisse la ragione con l'intelletto, si incapperebbe nella contraddizione propria della filosofie della riflessione, che pretendono di essere filosofie dell'Assoluto anche se restano in realtà prigioniere dell'antinomia. La partita hegeliana si gioca pertanto nel modo di concepire il rapporto fra intelletto e ragione, dal momento che scopo dell'autore è mostrare come la stessa riflessione possa assurgere a strumento del vero filosofare, in modo tale da subire un processo di *Vernichtung* e acquistare così un'efficacia segreta per la ragione stessa. Se l'intelletto manterrà nel corso della produzione hegeliana questo carattere ambiguo, essendo al contempo ciò che deve abdicare di fronte alla ragione e ciò attraverso cui si può accedere al pensiero speculativo, risultando un elemento nevralgico della dialettica hegeliana, costante rimarrà la sfera di competenza e la modalità del suo operare: in quanto procede astraendo dall'intero e limitando ciascuna determinatezza rispetto all'altra e in quanto ha come oggetto di indagine il sensibile, esso si distingue come espressione della scissione, giungendo così a rappresentare ogni forma di separazione propria della modernità. Queste stesse caratteristiche indicano contemporaneamente la sua capacità di organizzare il finito, elaborando e unendo le singole conoscenze, che lo rendono per questo principio di sistemazione delle scienze empiriche. Nella polemica contro la filosofia critica Hegel denuncia allora in primo luogo il fatto che essa è rea di aver ridotto la scienza a opinione empirica, estromettendola così dal campo filosofico, sottolineando che la distanza massima da tale impostazione è stata raggiunta proprio nel campo della scienza del diritto, alla quale si dovrà negare l'attributo scientifico, almeno per come è stata fino a quel momento trattata. Dal momento che il limite deve essere individuato nel fatto che le modalità di trattare il diritto naturale sono sempre rimaste invischiate "nell'opposizione e nella negatività, ma non tuttavia nell'assoluta negatività o nell'infinitezza, che solo esiste per la scienza"[25], egli intende collocare il fenomeno giuridico nell'ambito della filosofia pratica alla luce dell'idea dell'eticità, ovvero secondo un'idea dell'Assoluto che è "unità dell'indifferenza e del rapporto"[26]. Mentre, come si vedrà, l'eticità è l'elemento primo e positivo, unità dell'uno e dei molti nella quale la

[25] *Ivi*, p. 437; tr. it. p. 25.
[26] *Ivi*, p. 457; tr. it. p. 41.

differenza e la molteplicità sono poste negativamente, le scienze del diritto naturale prendono le mosse dalla coscienza empirica riducendo così l'intero a somma delle parti, senza riuscire a giustificare il passaggio dall'uno al tutto se non come imposizione eteronoma e legislazione universale e astratta. Lo scopo di Hegel ha una netta valenza pratico-politica che si manifesta nella presa di distanza da una nozione di libertà come arbitrio, dalla separazione tra moralità e diritto e dalla rappresentazione del potere come dominio e alienazione, ma arriva ad elaborare una concezione diversa mettendo in discussione una determinata configurazione del nesso fra universale e particolare, fra contenuto e forma e fra negativo e positivo. In questo senso la maniera di trattare il diritto dipende da un'impostazione più ampia che concerne il modo di intendere la relazione fra intuizione e concetto, cosicché la critica alle correnti precedenti nasce dal fatto che si servono di questi "ingredienti", ma intendono il rapporto tra di essi come una mera "mescolanza dell'intuizione empirica e dell'universale"[27]. Per questo il *Saggio sul diritto naturale* richiede quell'esercizio di critica nei confronti delle due impostazioni prese in esame, quella empirista e quella formale, al fine di poter accedere alla nozione di diritto propria del pensiero speculativo[28]: quella empirista assume infatti la "forma della rappresentazione" e si definisce tale in quanto opta arbitrariamente per una determinata qualità piuttosto che un'altra, come per esempio l'istinto di conservazione o quello alla socievolezza, innalzandola a principio di fondazione della scienza giuridica, in questo modo si limita al dato empirico e non riesce ad operare il passaggio all'universalità; quella formale invece si costituisce a partire dall'opposizione assoluta tra forma infinita e pura e contenuto finito e molteplice senza riuscire a comporre questi due ambiti in un'unità più alta e onnicomprensiva, se non attraverso la forma dell'astrazione, dal momento che sostiene una nozione di identità che pretende di rifiutare ogni differenza, ma che finisce in realtà per universalizzare il dato immediato. La trattazione di Hegel mira a manifestare la comune assenza dell'idea assoluta, in quanto entrambe le posizioni finiscono per limitarsi ad intuizioni empiriche e comprendono la sintesi solo come rimozione ed esclusione di una parte dell'opposizione, producendo in tal modo l'effetto di una concezione dell'organizzazione statale espressa in termini esclusivamente negativi e non positivi. Se in questo senso si può affermare che le tesi che difendono un diritto naturale risultano pertanto prodotto del pensiero astratto, ovvero di quell'intelletto riflettente che comporta conseguenze anche pratiche nell'ambito giuridico, è necessario mettere in luce le loro contraddizioni e carenze al fine di rifondare il diritto come scienza, ovvero sulla base di

[27] *Ivi*, pp. 439-440; tr. it. pp. 26-27.
[28] B. Bourgeois, *Le droit naturel, cit.*, p. 76.

una differente articolazione dei rapporto fra intero e parte e quindi fra comunità e individuo, secondo una concezione che, allontanandosi dall'impostazione giusnaturalistica, andrà a recuperare il nucleo teorico della filosofia politica classica. Questo è allora il programma del *Giornale Critico*, così come è annunciato dall'*Ankündigung*, ovvero garantire la "vera palingenesi di tutte le scienze attraverso la filosofia": se scopo della rivista è enunciare "l'essenza della filosofia in opposizione al carattere negativo della non filosofia", considerare nel modo più ampio possibile "tutti i punti di contatto della filosofia con la *gesammten Kultur*" e accogliere "ogni parte dell'*allgemeinen Bildung* nell'Assoluto", il *Saggio sul diritto naturale* riserverà in tale prospettiva un ruolo particolare alle implicazioni giuridiche di tale processo[29]. Per tanto la conclusione di Hegel sarà indirizzata a valutare il "rapporto delle scienze dell'elemento etico in quanto scienze filosofiche" e a indagare "il loro rapporto con ciò che viene chiamato scienza positiva del diritto", in quanto, anche se tale ambito può risultare estraneo alla filosofia, non si può "sottrarre alla sua critica" dal momento che la disamina del diritto naturale implicherà necessariamente un suo ancoraggio nella realtà effettiva e nella dimensione storica[30].

2. Il dibattito giuridico negli anni jenesi di Hegel

Al fine di inquadrare la posizione hegeliana nel dibattito di quegli anni risulta proficuo presentare, sia pure in forma sintetica, uno schema delle correnti maggioritarie che caratterizzavano il pensiero giuridico nella Germania a cavallo dei due secoli e individuare, senza la pretesa di esaustività, le linee di tendenza che all'epoca stavano maturando nell'ambito della riflessione sul diritto. Ciò risulta di particolare interesse non solo in quanto il *Saggio sul diritto naturale* ha come scopo principale la critica agli approcci più comuni e diffusi del diritto, ma anche perché in quel periodo il diritto si afferma come ambito privilegiato dell'indagine filosofica e si registra una vera e propria rivoluzione nel modo di considerare e valutare le sue origini e i suoi caratteri. Si consuma infatti un progressivo slittamento attraverso il quale, nel giro di qualche decennio, la fisionomia del diritto sarà profondamente mutata, poiché la tradizione giusnaturalistica dominante lascerà il posto ad un'impostazione di carattere storico, la quale a sua volta concorrerà in un certo modo all'affermazione del paradigma che in senso lato si è soliti chiamare giuspositivista, la cui fortuna è proporzionale alle molteplici versioni che di esso

[29] *Ank*, pp. 169-170. A tal proposito si rimanda a C. Sabbatini, *Una piramide di pietre tonde*, Emil, Bologna 2012, in particolare p. 39 e ss. e *Id*., *Lo spirito nelle leggi*, Emil, Bologna 2012.
[30] *Nr*, p. 440; tr. it. p. 27.

si sono sviluppate. Se allora Hegel si inserisce in questo processo esercitando indubbiamente un ruolo attivo, dal momento che la sua riflessione contribuisce in maniera decisiva alla crisi del giusnaturalismo, allo stesso tempo si può considerare il suo pensiero quale espressione di un'epoca, in quanto ne assorbe lo spirito e ne subisce le tendenze culturali.

Nel corso di tutto il secolo diciottesimo la scuola tedesca del diritto naturale aveva visto come protagonista assoluto Wolff, professore di Halle e allievo di Leibniz. Il carattere distintivo del suo pensiero emerge nella tesi secondo la quale il diritto è una scienza che deve seguire un metodo logico-aprioristico: come Cartesio ha riformato la filosofia teoretica, così la filosofia pratica deve rinnovarsi in maniera analoga, secondo un approccio che, per via deduttiva, dimostri i fenomeni giuridici a partire da principi fondamentali; in questo modo campi di indagine distinti adottano lo stesso *modus operandi* di matrice razionalistica e, ricalcando il procedimento matematico, raggiungono entrambi lo statuto di sapere esatto[31]. I tratti salienti del giusnaturalismo wolffiano sono dunque l'origine naturale dell'uomo e della legge che lo obbliga, la quale ha come destinazione la perfezione del singolo, è eterna, necessaria e universale e pertanto valida sempre e indipendente dall'autorità che la emana, in quanto tutte le leggi positive dipendono dalla legge naturale. Ne deriva un'impostazione che si riflette nella teoria dello stato propugnandone una concezione contrattualista, in quanto lo stato è fondato sulla base di un unico patto e a seguito di un reciproco accordo, con l'obiettivo di porre fine allo stato di natura, insicuro circa i pericoli e insufficiente a garantire una vita felice. Si presenta così una concezione gerarchica del diritto, il quale è comunque ricondotto, nonostante la sua molteplicità, alla legge di natura, in modo tale che viene chiaramente esclusa una separazione tra morale e diritto, in quanto entrambi attingono ad un'unica fonte: sebbene essi si distinguano per l'ambito di applicazione, privato la prima e pubblico il secondo, e per il carattere dell'obbligazione, laddove la prima si basa sull'intenzione e il secondo sulla legalità, la motivazione del dovere è in entrambi i casi il raggiungimento della perfezione.

Alcuni aspetti wolffiani risultano pertanto in continuità con quei pensatori stranieri che avevano fatto dello schema contrattualistico il nucleo delle loro teorie, come è evidente dalla rivendicazione di un diritto che appartiene all'uomo in quanto tale dalla sua nascita e dalla tensione verso lo Stato non solo come semplice assetto costituito, ma in quanto soggetto giuridico, riflesso di un modello ideale che per questo deve essere. La scuola

[31] Tale tema è affrontato già nella tesi di dottorato del 1703 *De philosophia pratica universali metodo matematica conscripta* nonché nelle sue opere maggiori, *Philosophia practica universalis metodo scientifica pertractata* del 1738-39 e *Ius naturae metodo scientifica pertractatum*, scritta tra il 1740 e il 1748. Vedi N. Bobbio, *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Giappichelli, Torino 1947, pp. 139-151.

tedesca del diritto naturale accoglieva e rielaborava dunque all'interno della cultura germanica i *topoi* classici della tradizione giusnaturalistica nel suo complesso, risultando in alcuni casi una nuova edizione di un pensiero che si era nel frattempo ampiamente diffuso nel resto dell'Europa, in Inghilterra e in Francia in modo particolare. Tuttavia il contesto determinato di nascita di tali filosofie germaniche comporta l'affermazione di alcune differenze nella ricezione del diritto naturale, le quali consistono nel diverso accento posto su alcuni aspetti piuttosto che su altri e soprattutto nella comparsa di elementi particolari assenti nel resto del continente, come per esempio la famiglia, le corporazioni e molteplici forme di pluralismo sociale che giocano un ruolo decisivo nello sviluppo della teoria del diritto tedesco[32]. La distinzione fondamentale tra il panorama europeo e la realtà della Germania può essere tuttavia individuata nella funzione che il pensiero giusnaturalista assolve rispetto allo *status quo*, poiché, mentre nel primo caso le teorie del diritto naturale contengono una forza eversiva e di rottura rispetto all'ordine costituito, tanto da essere considerate il focolaio ideologico e culturale in cui nacquero le rivoluzioni inglesi e francesi del XVII e XVIII secolo, le versioni tedesche avevano completamente perso tale potenziale, diventando spesso espressione di posizioni conservatrici. Nel caso di Wolff infatti l'etica dell'obbedienza sostiene una concezione paternalistica dello stato, che mira all'educazione degli uomini e alla loro perfezione, la cui ripercussione sul piano strettamente storico-politico è la difesa dell'assolutismo illuminato, dove il sovrano è una figura protettiva a cui affidarsi e da rispettare e non certo da sovvertire[33]. Sebbene quindi conservi una componente individualista, la versione tedesca del diritto naturale finisce per smorzarne i tratti più radicali, giungendo a valorizzare la socievolezza dell'uomo, le strutture intermedie e volontarie in seno al corpo collettivo e assumendo così un carattere essenzialmente eudaimonista e moralistico[34].

---

[32] Vedi P. Honigsheim, "La doctrine allemande du droit naturel au XVII et XVIII siècles", in *Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1-2, 1939, pp. 216-237, in particolare pp. 227-236. Per quanto riguarda l'evoluzione giuridica della cultura europea moderna, vedi G. Fassò, *Storia della filosofia del diritt*o, Il Mulino, Bologna, vol. II e M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, tr. it., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, a cura di F. D'Agostino, Jacabook, Milano 1984; in riferimento invece alla realtà tedesca si rimanda a E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Oldenbourg, München 1910 e a H. Thieme, "Die Zeit des späten Naturrechts", in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 56, 1936, pp. 203-263.

[33] Per una sintetica esposizione della situazione europea del diritto da Pufendorf a Hegel, con una particolare attenzione all'illuminismo, vedi P. Becchi, *Da Pufendorf a Hegel*, Aracne, Roma 2007, in particolare p. 50 e ss. Vedi inoltre G. Marini, *Savigny*, Guida Editori, Napoli 1977, in particolare pp. 11-71. Più in generale per una riflessione tematica sull'evoluzione della filosofia del diritto e sui problemi che implica, vedi H. Hofmann, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, tr. it. *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2007.

[34]H. Thieme, *op. cit.,* pp. 207-208. Vedi anche A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Cedam, Padova 1958, pp. 25-26.

Mentre il profilo del giusnaturalismo in Germania non eguaglia quello degli altri paesi per innovazione e originalità, la situazione tedesca risulta un caso molto più interessante in relazione agli esiti a cui la dottrina del diritto naturale conduce, in quanto pone le basi per ciò che si può chiamare una riforma giuridica che ha come fine l'elaborazione di un codice. Infatti quando nella Germania del Settecento il diritto dominante era ancora quello romano, secondo una lunga tradizione incentrata sulla recezione del *Corpus iuris civilis*, si afferma progressivamente l'esigenza di un corpo di leggi tedesco modellato sulla realtà sociale contemporanea, che rappresenti una sorta di aggiornamento del diritto e che abbia come obiettivo la stesura di un testo unitario, chiaro e onnicomprensivo, che si sostituisca alla varietà di situazioni e di fattispecie diffuse in tutto il territorio. In questa prospettiva l'illuminismo tedesco ha dal punto di vista giuridico, quale suo elemento decisivo, la battaglia in vista di una codificazione tesa ad uniformare la giurisprudenza, che si inserisce nella più ampia prospettiva concernente il destino politico dell'impero e il futuro della Germania come nazione. La riforma del diritto avrà una gestazione molto lunga e darà luogo a un dibattito acceso tra varie linee di pensiero, che attraversa il paese dalla metà del XVIII secolo per circa cento anni, essendo ancora vivo all'epoca in cui Hegel scrive i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Un primo tentativo di stesura risale infatti al 1746, quando Federico II incarica Samuel von Cocceji di elaborare un corpo di leggi secondo un'indicazione chiara che stabilisce che "deve essere ripudiato il diritto romano latino e deve essere approntato su base prussiana un diritto territoriale tedesco che deve fondarsi direttamente sulla ragione naturale e sulle costituzioni dei territori"[35], ma il progetto fallisce in primo luogo a causa delle forti resistenze incontrate da interessi di corporazione e dalla difficoltà di individuare un unico soggetto titolare di diritti, l'individuo, all'interno di una società ancora divisa in *Stände*; tuttavia nel 1794 si giunge alla promulgazione dell'*Allgemeines Landrecht für die Königlich-Preussischen Staaten*, codice prussiano che risulta a tutti gli effetti come un compromesso tra l'istanza riformatrice e le forti resistenze da parte di poteri privati, ma la cui incisività nel rinnovamento è minata dall'incapacità di attuare una vera e propria semplificazione e razionalizzazione delle materie giuridiche: in questo senso si può affermare che esso si presenta come un codice moderno in quanto sostituisce il diritto romano comune e riconduce il diritto ad un'unica fonte sovrana, ma allo stesso tempo conserva situazioni giuridiche antiche e mantiene valido il diritto particolare e i diritti privati feudatari, mescolando diritto pubblico e rapporti negoziali e riconoscendo come titolari del diritto

[35] I documenti a cui si fa riferimento si trovano in *Jahrbücher für die preussische Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtsverwaltung,* 59, 1842, p. 77.

una pluralità di classi e di soggetti collettivi[36]. Al di là delle caratteristiche specifiche del codice prussiano, sembra opportuno porre l'accento sul rapporto di reciprocità che si instaura in Germania fra diritto naturale e diritto positivo sulla base della convinzione che si possa arrivare ad elaborare un sistema onnicomprensivo del diritto: seguendo infatti un procedimento deduttivo, ogni forma di diritto viene ricondotta allo stesso fondamento naturale-razionale, cosicché il diritto positivo non solo non può contraddire quello naturale, ma è ad esso conforme e sua diretta emanazione.

Se la scuola di Wolff domina il panorama tedesco lungo tutto il Settecento, nel corso del quale epigoni ed allievi si richiamano alle tesi del suo fondatore, riproponendone nella sostanza lo stesso orientamento senza decisive innovazioni[37], è nell'ultimo ventennio del XVIII secolo che il diritto riceve una nuova spinta propulsiva, che metterà in discussione l'impostazione fino a quel momento dominante. In particolare si può affermare che tale periodo sancisca la definitiva crisi del paradigma giusnaturalistico e l'abbandono della nozione di diritto naturale intesa *sic et simpliciter*. L'origine di questo processo innovativo deve essere individuata nel pensiero critico kantiano che aveva rinnovato le basi della filosofia pratica, in quanto, concentrando l'attenzione sul concetto di libertà come autodeterminazione e sul ruolo della *Vernunft* quale nozione costruttiva, aveva scalfito la solidità dell'impostazione metafisica di stampo cartesiano e lasciato emergere tutta la complessità del rapporto fra ragione ed molteplicità. Senza poter entrare nel merito della ricca riflessione kantiana sul diritto, che ci allontanerebbe dallo scopo del nostro studio, è sufficiente sottolineare come l'indagine critica, nonostante si inserisca ancora all'interno della scuola del diritto naturale, avesse creato lo spazio per l'insorgenza di nuovi problemi. Orientato a interrogare le condizioni di possibilità del diritto e a costruire una scienza giuridica sulla base di principi puri, il pensiero di Kant aveva posto l'accento sul rapporto fra costruzione razionale e realtà empirica: distinguendo obbligazione interna ed esterna aveva sancito la separazione tra moralità e legalità, formulando una nozione di libertà allo

---

[36] Per quanto riguarda il codice prussiano vedi G. Solari, I*ndividualismo e diritto privato*, Giappichelli, Torino 1959; H. Thieme, *op. cit.*, R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, tr. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, a cura di M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna 1988 e G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976; D. Canale, *La costituzione delle differenze*, Giappichelli, Torino 2000. Il codice prussiano è diviso in due libri anticipati da un'introduzione che risulta interessante in quanto presenta principi generali che indicano l'ideologia implicita a cui il *Landrecht* si ispira. A tal proposito particolarmente significativo è il § 83, il quale afferma che i diritti degli uomini sono fondati sulla libertà naturale di ciascuno di perseguire il proprio bene senza nuocere al diritto altrui: sebbene questa frase possa sembrare una chiara derivazione di un'impostazione giusnaturalistica, tuttavia è bene sottolineare come i limiti alla libertà naturale comprendano non solo altri diritti naturali, come sosterebbe una dottrina del diritto naturale "pura", ma altri diritti in generale, ivi compresi quelli positivi. Vedi a tal proposito G. Tarello, *op. cit.,* pp. 496-497.

[37] Si fa riferimento tra i tanti a Johann Ulrich Cramer, Johann Adam Ickstatt, Joachim Georg Darjes, Daniel Nettelbladt, vedi G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano 1969, p. 86.

stesso tempo come autonomia e indipendenza, aveva sottolineato il conflitto tra ragion pura ed esperienza, dover essere ed essere. In questo modo il concetto di diritto viene compreso alla luce della tensione tra una forma costante e un contenuto variabile e si apre alla relazione con la storia e la contingenza. Se la rivoluzione kantiana pone le basi per la crisi della scuola classica del diritto naturale, è solo a partire dai suoi molteplici sviluppi che l'approccio giusnaturalistico verrà definitivamente superato, come mostra la diffusione del criticismo nell'ambito del dibattito giuridico. A partire dalla pubblicazione della *Metafisica dei costumi* del 1797 la maggior parte dei filosofi si richiama esplicitamente a Kant, presentandosi come suoi epigoni; da Königsberg a Berlino passando per Halle, da Lipsia a Bonn attraversando Marburgo emergono gruppi di studio e circoli culturali di ispirazione kantiana ed in particolare nel panorama tedesco notevole rilievo assumono Jena e Göttingen. Se a Jena si tratta della corrente più radicale del kantismo, che sfocerà nell'idealismo e di cui è sufficiente ricordare gli attori principali, quali Reinhold, Fichte, Schelling e lo stesso Hegel, la città di Göttingen si distingue proprio per la riflessione circa il diritto, grazie soprattutto agli scambi con la Francia e l'Inghilterra che permettevano la circolazione del pensiero tanto di Voltaire e Montesquieu che di Hume, Gibbon e Burke[38].

Nonostante la crisi attraversata dalla scuola del diritto giusnaturalista, le cui cause storiche sono da rinvenire principalmente nella permanenza in vita di vecchi istituti giuridici e nell'impotenza a cui si era ridotta la teoria del diritto naturale, il diritto assurgeva a tema privilegiato di dibattito e le cattedre di insegnamento della materia continuavano a riscuotere un certo seguito. Tuttavia si era consumata una rottura evidente nell'approccio al diritto, la quale si traduce nell'emergere di un nuovo paradigma, le cui parole d'ordine sono la sostituzione dell'empiria alla deduzione: il diritto scopre così come ambito di investigazione il rapporto fra ragione e storia e fra libertà individuale e libertà universale, attribuisce una considerazione sempre maggiore all'analisi di istituti storici, si dedica allo studio del diritto positivo e della pratiche consuetudinarie e infine, attraverso un metodo induttivo, mira a individuare un criterio onnicomprensivo e unificante[39]. Alla concezione razionalistica del diritto si affianca, in maniera sempre più significativa, una posizione volontaristica, che pone l'accento sul comando quale atto di un soggetto competente e quindi sul diritto quale esito di un'azione deliberata: in questo modo, da un lato, viene sancito una volta per tutte il nesso tra stato e diritto e, dall'altro, quest'ultimo perde i caratteri eterni e inviolabili, allorché il suo valore normativo dipende

[38] A tal proposito si rimanda a A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit.*, pp. 93-115. In particolare in merito al ruolo ricoperto dall'Università di Göttingen, vedi L. Marino, *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.
[39] H. Thieme, *op. cit.*, p. 230.

esclusivamente in quanto è posto, a prescindere dalla sua razionalità. Come è stato sottolineato da Negri, il proposito dell'editore della rivista *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, uno dei maggiori organi di diffusione della filosofia kantiana, non è più di difendere il pensiero critico, bensì di applicarlo e ciò si traduce nell'intendere la riflessione filosofica come schema operativo di indagine della positività[40]. Con la filosofia critica il diritto assurge dunque a tema privilegiato nella misura in cui esso costituisce il banco di prova dell'antinomia tra ragione e storia, cartina al tornasole che permette di mettere alla prova la relazione tra particolarità e universalità; allo stesso tempo il nesso di complementarità tra diritto naturale e diritto positivo, sostenuto da Kant, cede il passo a una teoria che, abbandonando gradualmente la nozione di diritto naturale, determina il progressivo allontanamento dal suo fondatore. La partita si gioca allora tutta all'interno della idea di ragione, in quanto la sfida del pensiero critico consiste nella definizione di un concetto di ragione nuovo, capace di smarcarsi dalla dicotomia astratto-concreto, di presentarsi come sintesi fra idealità e storicità e di sanare la distanza con la natura. Nonostante le pessime condizioni in cui versava la scuola giusnaturalistica, le università prevedevano ancora corsi di *Naturrecht*, proprio in quanto il dibattito sul tema era in quegli anni più vivo che mai; tuttavia l'insegnamento andava diversificandosi a seconda delle cattedre, comprendendo sotto la stessa etichetta metodi e contenuti differenti e si affacciava nel panorama accademico una nuova disciplina denominata *Rechtsphilosophie.* Mentre l'assenza del riferimento esplicito al diritto naturale era un chiaro segno del processo in corso nella cultura tedesca, la relazione con la dottrina classica è più complessa, in quanto, da un lato, l'avvento della filosofia del diritto contribuisce allo scioglimento della vecchia scuola, ma, dall'altro, per un lungo periodo le due espressioni convivranno in una relazione di influenza reciproca, fino a quando la *Rechtsphilosophie* non finirà per presentarsi come erede di quella stessa tradizione con un'esplicita funzione polemica nei confronti della scuola storica[41]. La compresenza tra *Naturrecht* e *Rechtsphilosophie* si registra dunque per un lungo periodo, tanto che l'opera principale di Hegel dedicata al diritto, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pubblicata nel 1820, presenta come sottotitolo *Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, utilizzando dunque entrambe le formule, a riprova di come la produzione hegeliana si inserisca in pieno nel solco di quel processo di cambiamento che attraversava la riflessione

[40] A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit*., pp. 107-115.
[41] D. Klippel, "Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälften des 19 Jahrhunderts", in O. Dann-D. Klippel, *Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, pp. 270-292, in particolare pp. 271-277 e pp. 290-292.

sul diritto, ne assuma la complessità teorica e ne costituisca al contempo un elemento di amplificazione[42].

Tuttavia all'epoca della stesura del *Saggio sul diritto naturale*, quando lo sviluppo del criticismo viveva il suo periodo di maggior gloria, prolificano diverse scuole – ciascuna a suo modo annunciandosi come epigono del pensiero kantiano e sua prosecutrice – che si costituiscono nell'ultimo decennio del Settecento, ma che continueranno a vivere per gran parte del secolo successivo: tra di esse si possono distinguere una corrente formalistica, che ripropone le linee generali del tardo giusnaturalismo, accentuando l'aspetto legalistico quale carattere dell'autonomia del diritto, e che dominerà il dibattito fino al 1795; una definibile in senso lato idealistica, il cui denominatore comune è una vocazione sistematica, all'interno della quale il diritto è inteso come sinonimo di libertà e la libertà assume una connotazione etica; e infine una storica, che affermatasi a partire dal 1798 avrà poi maggiore seguito, il cui tratto essenziale è l'attenzione riservata al diritto come consuetudine. Se ognuna avrà una parabola di sviluppo propria, temi e problemi saranno spesso comuni, dal momento che comune è l'orizzonte di fondo dal quale provengono e di cui intendono raccogliere l'eredità, mentre la differenza si riscontrerà proprio nel processo di rielaborazione di contenuti e metodi. Nell'ambito di questo panorama che coinvolge numerosi pensatori, si distinguono alcune figure di particolare rilievo, tra le quali è opportuno nominare Feuerbach, Hugo, Thibaut e Savigny, le cui riflessioni sul diritto segnano una tappa importante nel superamento del diritto naturale e si concentrano su aspetti che saranno discussi dallo stesso Hegel. L'unico tra questi ad essere esplicitamente citato nei *Lineamenti* sarà Hugo, contro il quale il filosofo di Stoccarda prende posizione proprio rispetto alla considerazione del diritto positivo; gli altri sono chiari interlocutori impliciti della polemica hegeliana, laddove la *querelle* tra Thibaut e Savigny assurge a paradigma del dibattito tedesco degli anni '20 a proposito della codificazione e Feuerbach risulta un punto di riferimento tacito nell'ambito della filosofia del diritto, in particolare grazie alle sue tesi sul diritto penale[43]. Dal momento che la natura della nostra trattazione ci impedisce di approfondire il pensiero di questi autori, può essere sufficiente elencare alcune opere pubblicate in questi anni, i cui titoli risultano già di per sé sufficientemente evocativi dell'orientamento generale: Flatt scrive nel 1785 *Ideen zur Revision des Naturrechts oder Prolegomena eines neuen Zwangsrechts*, Reinhold dà alle stampe nel 1791 una *Ehrenrettung des positiven Rechts*, Feuerbach pubblica nel 1798 *Anti Hobbes* e Hugo scrive nel 1819 il *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven*

[42] Vedi *infra*, cap. III.
[43] Vedi *infra*, capp. III-IV.

Rechts[44]. Al di là della specificità che si nasconde dietro ciascuno di questi lavori, ciò che si intende qui sottolineare è il fatto che il comune orientamento nei confronti del diritto positivo si presenta perciò come l'esito di un cambiamento di paradigma del metodo scientifico: l'abbandono dell'approccio sistematico-deduttivo su cui si basava il diritto naturale, a favore di un orientamento critico, empirista e induttivo conduce necessariamente a porre l'attenzione sul valore del diritto positivo e della sua origine. Come è stato sottolineato da Landsberg e da Thieme, l'idea di *Naturrecht* si traduce nel concetto di *Natur der Sache*, il quale è "*das Mittelglied, welches von dem Jahrhunderts zu den Konstruktionen unseres Jahrhunderts hinüberführt*"[45]: espressione coniata dal giurista Runde in riferimento al diritto privato, la nozione di "natura della cosa" non rimanda più ad una *ratio naturalis*, astratta ed eterna, ma al contrario ad una natura interna all'oggetto esaminato, che si comprende a partire dall'esperienza, la cui *ratio* si esaurisce tutta in una dimensione immanente e deve perciò essere cercata nel diritto vigente[46]. Il problema diventa perciò l'individuazione di un criterio di esame e di analisi del diritto positivo e, in seconda battuta, finirà per coinvolgere il tema della funzione giudicante, ovvero dell'applicazione di un diritto che, anche privo di una fonte trascendente, non risulti ingiusto. Allo stesso tempo se il diritto positivo implica la questione di una forma che deve essere universale a dispetto dei contenuti concreti, ciò implica un più vasto interrogativo circa il destino del diritto come scienza e il ruolo che la filosofia ricopre in relazione alla contingenza, al cambiamento e all'arbitrio per evitare il doppio limite di un diritto razionale e ideale che non esiste e di un diritto storico che risulti del tutto irrazionale.

Se l'analisi si sposta sulle condizioni della sua validità, la fisionomia del diritto muta perché esso si contraddistingue come prodotto dell'evoluzione storica, parte integrante delle dinamiche che concernono la società nel suo complesso, commistione di razionalità e caso, di volontà e destino. A partire dal tema dell'origine si delineano allora due linee di pensiero di differente tendenza: in un caso infatti si individuerà la genesi del diritto nella spontaneità, in quanto frutto della vita, delle tradizioni e delle consuetudini di un popolo, nell'altro invece l'accento sarà posto sul processo di statuizione che esso richiede. In questo modo la prima impostazione sottolinea il fatto che il diritto non si esaurisce nella legge, che è quindi solo una parte del diritto, il quale comprende altri principi ugualmente vigenti, seppur non scritti, formulando un efficace paragone con il linguaggio, nella misura in cui il diritto non può essere stabilito a priori, ma condivide quel

[44] Per quanto concerne la distinzione sopra riportata, vedi A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit.,* pp. 112-115. Vedi anche p. 90 e ss. e C. Sabbatini, *Una piramide di pietre tonde, cit*., p. 54 e ss.
[45] E. Landsberg, *op. cit.,* I, p. 452. Vedi anche H. Thieme, *op. cit*., pp. 253-261.
[46] Questo aspetto verrà approfondito a proposito del dibattito hegeliano con la scuola storica e dello stesso utilizzo da parte di Hegel della medesima espressione *Natur der Sache*, vedi *infra*, cap. III.

processo di formazione e trasformazione che contraddistingue la lingua[47]. Dall'altra parte invece si rafforza l'idea che, se il diritto è solo positivo, esso si debba ricondurre alla legge, che assurge così a unica fonte, e quindi allo stato quale autorità che dispone della legittimità per stabilirla. Questi due approcci caratterizzeranno dunque il dibattito dei primi decenni del Ottocento e oggetto di più acuto scontro sarà l'ipotesi di una eventuale raccolta di leggi in un unico testo, rispetto alla quale alcuni esprimeranno la loro contrarietà in nome dell'importanza da riservare alla consuetudine, mentre altri si dichiareranno assolutamente favorevoli sottolineando la necessità della codificazione quale strumento di razionalizzazione del diritto. La discussione, che coinvolgerà in seconda istanza anche il rapporto fra diritto pubblico e diritto privato, l'attualità del diritto romano, il ruolo del giudice che applica la legge al singolo caso e il valore dell'interpretazione giuridica, prende le mosse a partire dalla pubblicazione da parte di August Wilhelm Rehberg nel 1814 dell'opera *Über den Code Napoleon und dessen Einführung in Deutschland*, la quale sottolineava il carattere storico del diritto e denunciava l'assenza in Germania di un lavoro analogo a quello che in Francia aveva condotto alla stesura del codice[48]. E' possibile attribuire l'appellativo di scuola storica del diritto alla prima posizione, i cui maggiori rappresentanti sono Savigny e Hugo quale suo antesignano, mentre la seconda può essere caratterizzata da un approccio di matrice razionalista, individuando tra le sue schiere Thibaut e in una certa misura Feuerbach, in quanto espressioni di una visione illuminista e al contempo sistematica del diritto. Sebbene le due posizioni si siano a lungo osteggiate, entrambe possono essere ricondotte ad un'unica origine, nella misura in cui una netta e definitiva cesura si era già consumata con la scuola del diritto naturale, e confluiranno in un'unica tradizione, a cui verrà attribuito il nome di positivismo giuridico, a causa della comune attenzione conferita al diritto positivo e al suo carattere eminentemente storico. In questa prospettiva si realizza dunque quello che possiamo definire il paradosso della scuola storica, la quale, nata come alternativa alla razionalizzazione del diritto e avversaria indefessa della codificazione, uscirà vincitrice dallo scontro con i suoi oppositori e concorrerà a tutti gli effetti alla nascita della corrente positivista, di cui è considerata antesignana proprio a causa della sua opposizione contro l'astrazione razionalistica e l'universalità giusnaturalista.

---

[47] E' Hugo che formula questo paragone fra il *Recht* e la *Sprache*, vedi "Die Gesetze sind nicht die einzige Quelle der juristischen Wahreheiten", in *Civilistisches Magazin*, IV, Berlin, A. Mylius, 1815, pp. 89-133. Egli si chiede "Wie entsteht nun die Sprache?...eine Sprache sich von selbst bildet, und dass vollends auf ihre weiteren Fortschritte das Beispiel Einzelner, die einmal dafür angesehen werden, als sprächen oder schreiben sie gut, den grössten Einfluss hat", per concludere che, in modo analogo, il diritto si genera "durch Sprachgebrauch und Sitte", poiché "bei weitem das meiste von den Rechtsätzen, die bei einem Volke gelten, macht sich von selbst, wie eine Sprache und wie seine Sitten".

[48] G. Marini, *La polemica sulla codificazione*, Esi, Napoli 1982, pp. 16-38.

3. Il diritto nello stato tedesco: *La Costituzione della Germania*

Prima di entrare nel vivo dell'argomentazione hegeliana nel *Saggio sul diritto natural*e, può essere utile dedicare alcune riflessioni ad un testo coevo, *La Costituzione della Germania,* dal momento che anticipa alcuni temi che verranno sviluppati in seguito e rappresenta una chiave di accesso per capire la situazione politica ai tempi di Hegel. Tale scritto esibisce infatti in maniera esemplare quel rapporto di propulsione reciproca che si instaura nel pensiero hegeliano tra il piano del pensiero e la realtà che lo circonda: se infatti Hegel maturava un vivo interesse per la politica in senso lato, gli anni a cavallo dei due secoli rappresentano un'occasione di analisi e un banco di prova per una filosofia che ha l'ambizione di calarsi nel reale. Dal momento che lo sforzo sistematico che Hegel cerca di compiere in quel periodo si alimenta di un costante confronto con i processi storici, la lettura del *pamphlet* dedicato alle sorti del paese tedesco rappresenta allora un'interessante fucina per contestualizzare le tesi del giovane pensatore e comprendere come le posizioni teoriche non solo prendano forma a partire dalle dinamiche storiche, ma abbiano un'origine eminentemente politica allorché mirano a modificare i rapporti interni alla Germania[49]. In tal modo il saggio deve essere letto come lente di ingrandimento per capire l'influsso che gli eventi contemporanei ebbero in Hegel e nella gestazione della sua riflessione. Da questo punto di vista allora tale testo può essere a buon diritto considerato lo "squadernamento" di quei problemi reali a cui il *Saggio sul diritto naturale*, non a caso scritto in quegli stessi anni, tenterà di offrire una soluzione attraverso la loro rielaborazione sul piano puramente teorico: laddove il piano politico ripropone la scissione propria del suo tempo, il pensiero deve individuare gli strumenti filosofici che possano fornire una composizione di quei conflitti[50].

---

[49] *VD*, p. 503; tr. it. p. 43. Il saggio, che vide una prima stesura quando Hegel si trovava ancora a Francoforte e fu ripreso durante il primo periodo di Jena, rappresenta il naufragio del sogno coltivato dall'autore di un'unità politica sotto il segno degli ideali rivoluzionari francesi e la desolante constatazione del progressivo disfacimento del Sacro Romano Impero, sancito ancora una volta dalla ratifica della pace di Luneville del 1801.

[50] Maier sottolinea il fatto che negli scritti filosofici Hegel cerca il superamento dei problemi politici, mentre nel saggio dedicato alla *Costituzione della Germania* quegli stessi problemi restano aperti e insoluti, vedi H. Maier, "Lo scritto dell'ordinamento costituzionale dell'impero germanico", in C. Cesa, a cura di, *Il pensiero politico di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 340. La tesi, condivisa dallo stesso Cesa, è alternativa a quella di Th. Haering, il quale mostra invece come le questioni affrontate nella *Costituzione* siano le stesse degli altri scritti di Jena, vedi Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, Leipzig 1938, pp. 316-317 e C. Cesa, a cura di, *Scritti Politici di Hegel*, Einaudi, Torino 1972, p. XXII. Ci sembra che le posizioni dei due autori siano molto più affini di quanto sembra, in quanto affermare che gli scritti jenesi affrontino gli stessi problemi trattati nella *Costituzione* non significa necessariamente accettare che le soluzioni proposte siano le stesse, ma anzi esse dipenderanno dalla natura specifica di ciascun saggio. A tal proposito la prospettiva con la quale affrontiamo la questione si colloca sulla stessa linea di C. Sabbatini, il quale si propone di "ricucire lo strappo", vedi *Id*., *Una piramide di pietre tonde*, *cit*., pp. 16-17.

Nonostante il carattere incompiuto dell'opera, la tesi di fondo è abbastanza chiara e univoca: la Germania non è più uno stato e la sconfitta con la Francia è solo l'ultimo degli episodi che lo confermano. Riferendosi all'espressione utilizzata da Voltaire, Hegel prende le mosse dal fatto che il paese è ridotto ad anarchia[51], perché privo degli elementi che costituiscono una nazione come stato, i quali sono individuati in un esercito comune, che ne garantisca la difesa, e in un sistema fiscale unitario[52]; a seguito di una ricostruzione dei più recenti episodi salienti della storia tedesca, in cui Hegel dà prova di una lucida capacità di analisi dell'equilibrio geopolitico dell'Europa di fine secolo, il saggio si conclude invocando l'avvento di un novello Teseo, il quale costituisce l'unica possibilità di riscatto per la Germania, dal momento che il processo di unificazione non può avvenire attraverso un'opera di riforma graduale e cosciente, ma necessita l'intervento di un conquistatore, ovvero di un'azione violenta che faccia *tabula rasa* della situazione vigente[53]. Il nucleo fondamentale dell'intera trattazione è rappresentato dall'indagine delle cause e dei processi interni che hanno originato la situazione critica tedesca, fotografando la degenerazione degli istituti politici e della struttura sociale alla luce di una precisa concezione del procedere della storia, con il chiaro obiettivo, che troviamo già in questo testo ma che sarà una costante del pensiero hegeliano, di giungere alla "comprensione di ciò che è", intento che infatti sarà ugualmente alla base dell'impostazione dei *Lineamenti* [54]. L'attenzione che riserviamo all'analisi della *Costituzione della Germania* dipende quindi dall'importanza che vi è conferita al diritto, il quale è infatti la categoria decisiva attraverso la quale Hegel spiega il declino tedesco, nella misura in cui la semplice relazione fra pubblico e privato nasconde al suo interno una trama più complessa, legata al rapporto fra universale e particolare e allo scarto fra istituti giuridici e strutture economiche e sociali.

---

[51] *VD*, p. 452 ; tr. it. p. 4. L'espressione di Voltaire si trova in *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756), cap. 178.

[52] Numerosi sono i passi in cui Hegel sottolinea questi aspetti, vedi in particolare *VD*, pp. 472, 491, 503; tr. it. pp. 19, 33 e 43.

[53] In relazione alla lunga digressione relativa alla recente storia tedesca, vedi *VD*, p. 405 e ss.; tr. it. p. 37 e ss.; in merito alla necessità dell'intervento di un nuovo Teseo, vedi pp. 580-581; tr. it. pp. 104-106. Lukács sostiene che Hegel pensasse a Napoleone quale nuovo Teseo per la Germania, discostandosi così da Rosenkranz, vedi G. Lukács., *op. cit*., pp. 423-446. A tal proposito vedi anche J. D'Hondt, "Hegel et Napoleon", in H.-C. Lucas-O. Pöggeler, hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäische Verfassungsgeschichte,* Holzboog, Stuttgart 1986, pp. 37-69.

[54] Nella *Costituzione della Germania* Hegel afferma che "i pensieri contenuti in questo scritto non possono aver ancora nessun altro scopo né effetto, nella loro comunicazione al pubblico, che quello di favorire la comprensione di ciò che è, e di promuovere in questo modo un esame più pacato e una sopportazione moderata sua nel contatto reale con le cose sia nelle parole. Infatti la nostra impazienza e la nostra sofferenza non nascono da ciò che è, bensì dal fatto che esso non sia come deve essere; se invece riconosciamo che esso è com'è necessario che sia, ovvero non è frutto dell'arbitrio e del caso, riconosciamo anche che dev'essere così. E' difficile però, per gli uomini in genere, innalzarsi all'abitudine di cercar di conoscere la necessità e di pensarla" (*VD*, p. 463; tr. it. pp. 11-12). L'utilizzo della stessa espressione si ritrova nella prefazione dei *Lineamenti*, dove Hegel dichiara che "comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione" (*Rph*, p. 26; tr. it. p. 15).

L'elemento principale che contraddistingue la dissoluzione del paese viene pertanto individuato nel fatto che il diritto non trova più il suo fondamento nell'autorità statale, ma al contrario è il risultato dei privilegi che singoli soggetti sociali si sono conquistati; in questo modo il diritto non si presenta come un sistema, non è cioè improntato sulla base di principi comuni e unitari, ma risulta una raccolta incoerente e confusa, accozzaglia di immunità, dispense e potestà che si sono affastellate nel tempo[55]. Il rapporto fra intero e parti si è ribaltato, in quanto in una direzione contraria procede la relazione tra lo stato e i corpi interni: non è il primo a conferire diritti ai secondi, ma sono questi ultimi che se li attribuiscono da soli. Ne risulta che il potere statale è stato svuotato ed esautorato e i suoi membri si affermano come indipendenti e separati dall'intero. Da un punto di vista strettamente giuridico ciò significa che il diritto privato si è sostituito al diritto pubblico e che quello che assurge allo statuto di "legale" è in realtà semplicemente la descrizione dello stato di fatto[56]. Hegel ironizza allora sugli attributi conferiti al diritto, il quale è unanimemente considerato sacro e inviolabile, sebbene sancisca in realtà gli interessi particolari invece di quelli universali, determinando come unica prospettiva la dissoluzione dello stato. Egli sottolinea pertanto il carattere di inversione che contraddistingue la realtà giuridica tedesca, come mostra il motto *Fiat iustitia pereat Germania* che ben esprime la situazione in cui "tutto va in maniera diversa da quella prevista dalle leggi": ciò significa che il problema non è un sistema di diritto in cui domina la legge, come se essa "non sia necessaria" o sia "uno stato di illibertà", ma al contrario proprio "la forma assunta da queste leggi…il loro fondamento e la loro causa"[57]. Sulla base di tale analisi si giunge alla conclusione che l'ordinamento giuridico, nonostante sia ricco e articolato nelle singoli determinazioni, è *Unrecht*, perché espressione di una giustizia privata, cosicché il grado di sviluppo del diritto non costituisce necessariamente un pregio e l'ossequio riservatogli diventa perciò uno dei principali motivi di crisi. Per questo Hegel dichiara che "la natura dell'autorità statale è intaccata nella sua essenza" e pertanto si può concludere che "l'impero tedesco è un regno pari al regno della natura"[58].

La formazione del diritto deve essere ricondotta dunque alla composizione sociale interna alla Germania, lacerata dalla convivenza tra la vecchia nobiltà feudale attaccata ai suoi interessi e la nuova borghesia ancora troppo fragile per mettere in pratica un cambiamento politico così come è avvenuto negli altri paesi europei; portatrice di un modo di pensare che tende alla separazione e "si cura di un'individualità senza indipendenza e

[55] *VD*, p. 467 e ss.; tr. it. p. 14 e ss.
[56] *Ivi*, pp. 454-456; tr. it. pp. 5-7.
[57] *Ivi*, pp. 454 e 464; tr. it. pp. 5 e 12. In diversi passi Hegel utilizza l'espressione "diritto sacro" in senso o ironico o polemico, vedi, pp. 456 e 470; tr. it. pp. 7 e 17.
[58] *Ivi*, pp. 506 e 467; tr. it. pp. 45 e 15.

senza nessuna attenzione all'intero", la borghesia ricopre tuttavia quel ruolo di cesura tra *ancien régime* e modernità, che in Germania non ebbe il coraggio di svolgere fino in fondo. Ne risulta allora una convergenza di problemi: da un lato una struttura ancora legata al feudalesimo, che costringe al frazionamento tra piccoli poteri territoriali, dall'altro un'ulteriore spinta centrifuga generata dalla mentalità individualista che si era diffusa ad opera della borghesia, la quale pertanto concorre all'incremento di uno spirito privato e particolare. Nel corso del tempo sono emerse "cerchie di potere sovrapposte, senza riguardo all'interesse generale" che si sono così fissate e rafforzate non solo da impedire alla Germania di diventare uno stato, ma addirittura da creare un sistema di diritti opposto[59]. Una delle chiavi per comprendere la situazione tedesca risulta pertanto il rapporto tra sociale e politico, dal momento che coesistono al suo interno strutture di tipo feudale e protocapitaliste, mentre il potere statale è impotente a regolarne i conflitti e quindi ad affermarsi come sovrano: se Hegel matura progressivamente la consapevolezza che la distinzione tra sfera sociale e politica è un elemento centrale dell'epoca moderna, che non può perciò più essere sottovalutato e ignorato, la sua riflessione sarà in parte il tentativo di trovare le forme adeguate per evitare la loro contrapposizione, in modo tale che al sociale sia riconosciuta una certa autonomia e sia al contempo specificata la sua collocazione nell'ambito dello stato, secondo un rapporto gerarchico ben definito, in cui il sociale sia sempre subordinato al politico, pena la dissoluzione dello stato stesso[60].

Sottesa alla diagnosi della condizione dell'impero tedesco si profila pertanto una concezione della storia che lega determinati istituti sociali, politici e giuridici e l'epoca storica in cui si affermano. E' possibile illustrare tale tesi a partire dal concetto chiave di libertà, in quanto appartiene al popolo tedesco "un impulso alla libertà" che si è diffuso nel resto dell'Europa e ha permesso la rottura dei precedenti vincoli nobiliari e la caduta della costituzione feudale sostituita da un "sistema della rappresentanza". Hegel attribuisce allora alla sua nazione il merito di aver presentato al mondo la forma che gli stati moderni hanno assunto, ma allo stesso tempo denuncia il fatto che "il popolo dal quale il mondo riceve un nuovo slancio universale vada poi in rovina prima di tutti gli altri e che, alla fine, sopravviva solo il suo principio, ma non quel popolo stesso", poiché "la Germania non ha perfezionato per suo conto il principio che ha arrecato al mondo, e non ha saputo trovare in esso la sua conservazione"[61]. Il rimprovero che Hegel muove duramente ai tedeschi è infatti "l'ostinazione del carattere", in quanto causa del rifiuto a sottomettersi all'autorità

[59] *Ivi,* p. 467; tr. it. p. 14.
[60] Ha sottolineato questo aspetto R. Bodei, "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano", in *Studi Urbinat*i, 36, 1963, p. 220 e ss.
[61] *VD*, p. 537; tr. it. p. 71.

statale[62]: il valore della libertà individuale è stato deformato proprio nel suo luogo d'origine, perché compreso come opposizione a qualunque tipo di legame e di appartenenza. Quando Hegel afferma che la libertà avrebbe dovuto portare i tedeschi a sacrificare le loro qualità particolari per riunirsi in una volontà generale, implicita è una precisa concezione della libertà come vincolo universale e positivo, che è tale solo se ammette come necessario un governo, ovvero l'unione legale del popolo in uno stato e la formazione di un corpo rappresentativo[63].

A partire dal concetto di libertà tedesca, non solo è possibile dunque illustrare quel legame di conformità che sussiste tra le istituzioni e il carattere del popolo, ma anche individuare un criterio di valutazione dell'attualità delle strutture socio-politiche in relazione alla fase storica in cui esistono. Qui si nasconde il vero problema della Germania: lo stato tedesco non corrisponde al carattere della sua epoca e presenta una contraddizione fra il diritto che è e quello che dovrebbe essere, in quanto esso ha il suo fondamento nel passato e al suo interno continuano a persistere forme anacronistiche e superate. In questa prospettiva si delinea qui una lettura della situazione contemporanea sulla base dell'incrocio tra evoluzione storica e trasformazione politica, che emerge a partire da concetti chiave che compaiono nel saggio in esame, quali *Zeitgeist*, *Weltgeist* e *Weltgeschichte*[64]: Hegel comprende infatti la realtà giuridico-politica a partire dall'intersezione fra spirito del popolo e spirito del tempo, mostrando come la costituzione della Germania racchiuda uno scollamento tra i due. Egli dichiara allora che la libertà quale tratto proprio della nuova epoca "non è esistito nelle foreste della Germania, ma è uscito da esse; fa epoca nella storia del mondo. La concatenazione della cultura mondiale ha condotto il genere umano, dopo il dispotismo orientale e dopo la signoria di una repubblica sul mondo, dalla degenerazione di quest'ultima fino al punto medio fra quei due estremi, e i Tedeschi sono il popolo dal quale è nata questa terza figura universale dello spirito del mondo"[65]. Nella Germania rimasta immobile nell'*impasse* tra tradizione e cambiamento, tra dispotismo e anarchia, il diritto ha perso aderenza con la storia perché è rimasto legato al passato, non esiste più come realtà, in quanto costruito sulla base di un fondamento che non appartiene più a quell'epoca. Viene individuata quindi un'opposizione

[62] *Ivi,* p. 465; tr. it. p. 13.
[63] *Ibidem.*
[64] *Ivi*, rispettivamente pp. 453, 465, 533; tr. it. pp. 4, p. 13 e p. 68.
[65] *Ivi*, p. 533; tr. it. p. 68. In modo molto chiaro a riguardo si esprime Bobbio, il quale afferma che "occorre tener conto dell'importanza che nell'interpretazione hegeliana della storia ha accanto allo spirito del popolo (il *Volksgeist*), lo spirito del tempo (lo *Zeitgeist*)…quel che corrisponde allo spirito del popolo non è detto che corrisponda allo spirito del tempo, e viceversa, tanto che in determinati periodi, cioè nei periodi di crisi, di grandi trasformazioni, di accelerazione storica, com'è quello da Hegel vissuto, l'adeguamento dello spirito del tempo precede e in qualche modo forza il mutamento dello spirito del popolo", vedi N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit.*, pp. 80-81.

tra concetti cardine del pensiero hegeliano, quali idealità e realtà da una parte e forma e vita dall'altro, sui quali l'autore insiste nel corso di tutto il testo, concetti che permettono di comprendere come il diritto si riduca a mera forma morta, incapace di far presa su quella realtà che gli sfugge, perché "le leggi hanno perduto la loro antica vita" mentre "a sua volta la vitalità del presente non ha saputo esprimersi in leggi"[66]. Per questo il diritto ha perso il carattere di universalità ed è ridotto al punto di vista della particolarità, che ha esteso a pubblico il diritto privato, proprio in quanto ha posto la proprietà privata come condizione assoluta. Se l'operazione hegeliana mira a collocare la situazione tedesca alla luce di un confronto con le altre nazioni europee nell'ambito di un unico percorso di avanzamento dello spirito, il diritto diventa un termometro capace di rivelare che nello stato tedesco formalità e realtà si sono separate[67]. E' importante quindi sottolineare alcune espressioni che sono utilizzate da Hegel e che hanno particolare pregnanza se lette in continuità con il *Saggio sul diritto naturale*: tale situazione di contraddizione, generata dallo iato fra ciò che invece dovrebbe essere unito, viene definita come "arida vita dell'intelletto", in quanto il diritto pretende un'universalità che è solo apparenza, ma allo stesso tempo continua ad esistere, generando quel fenomeno che viene definito "positività della vita esistente"[68]. In questo contesto il diritto si intende alla luce del binomio *Macht-Gewalt*, nella misura in cui, avendo perso la sua potenza, esso si impone con violenza di fronte al nuovo che avanza[69]. In questa prospettiva è sufficiente per il momento mettere in luce che Hegel coglie il diritto alla luce di una precisa considerazione della storia, affrancandosi quindi da una valutazione aprioristica che lo intenda sulla base di assunti universalmente validi, in quanto esso è un fenomeno che incarna un più complesso rapporto con gli elementi sociali e culturali interni a uno stato e che pertanto si evolve e si modifica nel tempo. In maniera analoga tuttavia egli si smarca da quella concezione secondo la quale il diritto, in quanto prodotto spontaneo del divenire storico, si riduce a sancire e a confermare i rapporti esistenti, nel caso della Germania orientati all'interesse economico privato, e coincide con la tutela e la conservazione dello *status quo*. Come emergerà nel corso della trattazione, alla base di questa duplice distinzione giocherà un ruolo decisivo proprio il carattere di positività, in quanto esso cela quella precisa costellazione di rapporti che si instaura all'interno del fenomeno giuridico fra la razionalità e la storia. La questione teorica di fondo con cui Hegel si confronta nell'ambito della sua riflessione sul diritto può essere pertanto ben esemplificata dall'affermazione secondo la quale "alla positività della vita

[66] *Ivi*, p. 465; tr. it. p. 13.
[67] *Ivi ,* pp. 505 e ss.; tr. it. p. 44 e ss.
[68] *Ivi,* pp. 458-459; tr. it. pp. 8-9.
[69] Vedi A. Carcagni, "Lo 'Ständesstaat' di Hegel", in *Il pensiero politico*, 4, 1971, pp. 175-203, in particolare pp. 186-188. Vedi anche M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel*, PUF, Paris 1992, pp. 69-79.

esistente, sebbene sia una negazione della natura, è lasciato di affermare la verità che deve pur esserci un diritto": se infatti "nell'impero tedesco è svanito il potere dell'universalità come sorgente di ogni diritto, poiché l'universalità si è isolata, si è fatta particolare" – e dunque "sopravvive solo come pensiero, ma non esiste più come realtà" – ciò non implica il venir meno del diritto, ma comporta semplicemente che i diritti esistenti sono divenuti particolari in quanto "il loro fondamento non esiste più da molto tempo"[70].

Nell'ambito del saggio emergono riferimenti espliciti alle teorie contemporanee – quelle stesse correnti di cui il pensatore di Stoccarda discuterà i presupposti filosofici nel *Saggio sul diritto naturale* – dal momento che egli chiama in causa sia il formalismo giuridico che le cosiddette teorie sul diritto naturale. Al formalismo giuridico viene attribuita, come difetto, una certa "ostinazione" che si manifesta nella "resistenza alla realtà dell'unione, alla quale ci si oppone, affermando quel carattere formale e spacciando quest'immutabilità della forma per l'immutabilità della cosa"; questo significa che secondo tale interpretazione il diritto viene ridotto alla mera forma astratta indipendente dai contenuti e in questo modo finisce per sancire i rapporti esistenti, allorché, invece di essere integrato nell'ambito della totalità secondo un'idea di razionalità, il diritto costituzionale tedesco viene inteso "una teoria di questi rapporti vincolanti"[71]. Per quanto attiene alle teorie sul diritto naturale invece Hegel ne soprannomina i teorici "pretesi filosofi e professori dei diritti dell'umanità": sebbene essi abbiano dato luogo ad "esperimenti politici di portata colossale", attribuendo il potere unicamente all'autorità dello stato e vincolandola allo stesso tempo ad una legge naturale, il principale limite che viene rilevato dipende dall'esclusione dal concetto di diritto di elementi importanti quali la lingua, la cultura, i costumi e la religione; in questo modo viene misconosciuto il fatto che il diritto a più livelli "si è formato per impulso spontaneo, è cresciuto da sé e, da quando si è prodotto, si è anche conservato" e si pretende di costruire un ordinamento giuridico da zero unicamente sulla base di principi razionali[72].

La condanna hegeliana si rivolge pertanto a una precisa concezione del potere e risulta particolarmente interessante se si considera che nel saggio sulla *Costituzione della Germania* lo stato assurge ad oggetto principale di indagine filosofica. Bersaglio polemico sono dunque quelle concezioni che lo concepiscono come una macchina e sottendono un'inadeguata articolazione del rapporto fra individuo e stato e di conseguenza una parziale rappresentazione del concetto di libertà. Hegel afferma infatti che "nelle nuove

[70] *VD,* pp. 458-459; tr. it. pp. 8-9.
[71] *Ivi,* pp. 524-525; tr. it. pp. 60-61. Carcagni sottolinea come si possa scorgere qui un campanello d'allarme circa la posizione di Hegel sull'empirismo e il positivismo giuridico, in quanto queste critiche confluiranno nel *Saggio sul diritto naturale*, vedi A. Carcagni, *op. cit.,* pp. 190n e 192.
[72] *VD,* p. 480; tr. it. p. 24.

teorie, parzialmente attuate, il pregiudizio di fondo è…che uno Stato sia una macchina con un solo timone, il quale comunica il movimento a tutto l'infinito ingranaggio rimanente"[73]. Come tale nozione era all'epoca molto attuale, in quanto intorno ad essa ruotava una certo dibattito della pubblicistica rivoluzionaria e controrivoluzionaria[74], altrettanto nei primi anni jenesi la critica hegeliana è su questo punto costante, essendo presente in maniera trasversale non solo nel testo *La Costituzione della Germania*, ma anche nello scritto sulla *Differenza* e nel *Saggio sul diritto naturale*. E' opportuno sottolineare allora che la posizione dell'autore non deve essere intesa come se egli auspicasse l'abolizione dello stato in quanto tale, ma piuttosto come la denuncia di una modalità di relazione fra l'individuo e la collettività che considera inadeguato: lo stato macchina sottintende infatti una scissione tra stato e individuo, che ha come esito un doppio problema, dal momento che, da una parte, il primo è concepito come un universale astratto che domina e assoggetta il singolo, dall'altra quest'ultimo viene concepito esclusivamente in termini particolari e privati. Il limite che Hegel rinviene è pertanto questa forma di opposizione, allorché egli mira al contrario a concepire lo stato come un intero, il quale comprenda il soggetto come sua parte integrante. Ciò che in questo testo è un problema storico-politico interno alla Germania e in particolare alla Prussia, nazioni nei confronti delle quali l'autore non lesina le parole di biasimo, è affrontato negli altri saggi contemporanei in termini teorico-speculativi, cosicché la relazione individuo-stato sarà espressa nella forma di un rapporto fra universale e particolare, unità e molteplicità, infinito e finito. In ogni caso è evidente che Hegel assume nel saggio dedicato alla situazione tedesca tutta la complessità e la potenziale contraddittorietà propria del moderno, che si contraddistingue per quel nuovo spirito rappresentato dalla libertà individuale, cercando al contempo di individuare dal

---

[73] *Ivi,* p. 481; tr. it. p. 24.

[74] Impiegata da Kant, in qualche misura da Rousseau e riproposta anche da Fichte, l'espressione 'stato macchina' viene usata in un'accezione nient'affatto negativa per indicare l'organizzazione di uno stato come marchingegno complesso, costruito e organizzato sulla base di determinate regole, secondo le quali ogni parte ha un suo compito e contribuisce così al funzionamento dell'interesse comune; sul fronte controrivoluzionario invece il rifiuto di tale concezione è motivato sulla base del richiamo ad un ordine naturale, cosicché l'opposizione allo stato macchina risulta foriera di posizioni conservatrici, se non reazionarie, tese a difendere i privilegi dell'aristocrazia feudale. Tale concetto diviene presto negli anni a ridosso della rivoluzione francese un *topos*, affermandosi come motivo polemico reciproco, in quanto i rispettivi fronti tacciano l'altro di macchinismo, nella misura in cui, in un caso, si tratta di edificare un dispositivo che viola la molteplicità della vita, nell'altro meccanicista diventa l'assetto naturale, eterno e indisponibile che l'uomo subisce divenendo schiavo di un sistema che non può essere trasformato. Quando Hegel utilizza questa espressione ha dunque ben presente il dibattito che essa aveva generato e i riferimenti politici cui rimanda, anche perché il tema dello stato come ingranaggio era stato ampiamente evocato nel *Systemprogramm*, il quale aveva visto la luce dalla consonanza di ideali tra Hegel, Hölderlin e Schelling. Per quanto concerne la polemica dello stato macchina vedi L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., pp. 38-43 e 142-152. Interessante è la tesi di Losurdo, che inserisce il tema nell'ambito di un'argomentazione volta a sostenere la tesi inversa rispetto a quella maggioritaria tra gli interpreti di Hegel: se è infatti diffusa l'opinione secondo la quale il filosofo di Stoccarda sia diventato con il tempo più conservatore e reazionario, Losurdo afferma che è proprio lo Hegel berlinese quello più progressista, vedi anche D. Losurdo, *Hegel e Germania*, Guerini e Associati, Milano 1997, in particolare pp. 161-183.

punto di vista speculativo le possibili forme di mediazione. La critica nei confronti dello "stato macchina" costituisce dunque un momento fondamentale, che segnala la presa di distanza del filosofo dalle teorie politiche dominanti, anche se la configurazione dello stato in queste pagine presenta tratti non direttamente ascrivibili alla formulazione presente nel testo dedicato al diritto naturale: sebbene infatti Hegel abbia già abbandonato una concezione giusnaturalistica in senso stretto, l'accento viene posto in questo testo non tanto sullo stato come fattore essenziale all'integrazione e all'unificazione della comunità come intero, quanto piuttosto sulla libertà che esso deve riconoscere alla sfera individuale. Quando scrive dunque che "in quanto autorità statale, il governo, deve lasciare alla libertà dei cittadini tutto ciò che non serve a garantire la sua sicurezza all'interno e verso l'esterno, e che nulla dev'essere così sacro per il governo come la garanzia e la tutela della libera attività dei cittadini in tali affari, senza nessun riguardo all'utilità" poiché "questa libertà è sacra in se stessa", si potrebbe attribuire a Hegel l'adesione ad una certa forma di liberalismo. In realtà le sue parole devono essere contestualizzate all'interno della situazione politica tedesca, proprio perché egli intende presentare una concezione dello stato che, da un lato, sia il più possibile lontana da quella presente, sorretta dalle strutture feudali che egli ha sempre duramente combattuto, e, dall'altro, sia fondata su un potere unico e accentrato. Anche se l'intento è quello di assicurare la libertà personale, egli rifiuta la nozione di diritti naturali, che definisce "materia di grazia" e su cui si esprime in maniera contraria, sostenendo che "la grazia è solo arbitrio agli occhi del diritto"[75], e si oppone ad una visione della libertà unicamente in termini negativi, allorché il problema è garantire la libertà degli individui come cittadini. Il discorso hegeliano è inoltre condotto in riferimento ad un ambito specifico che riguarda il meccanismo fiscale e le risorse finanziarie che "devono trovarsi nelle mani dell'autorità statale ed essere stabilite da essa", mentre "è infinitamente forte un'autorità statale che possa essere sorretta dallo spirito più libero, e non divenuto pedantesco, del suo popolo"[76]: se gli obiettivi di Hegel sono dunque sia il monopolio del potere da parte dello stato che la libertà degli individui come partecipazione, "la gerarchia ispirata alla macchina, estremamente intellettuale e dedita a nobili fini, non dimostra nessuna fiducia nei suoi cittadini, dunque non può neanche

[75] *VD*, p. 519; tr. it. p. 56.
[76] *Ivi*, p. 485; tr. it. p. 28. Afferma Calcagni che "nella critica allo Stato prussiano e nella ricerca costruttiva di un nuovo assetto della realtà statale tedesca si affacciano in Hegel la crisi del giusnaturalismo e del diritto romano, fonte della concezione patrimoniale dello Stato ed i nuovi orizzonti della scienza giuridica tedesca che confluivano nella comunità popolare di partecipazione, l'antititesi basato sui presupposti giusnaturalistici e meccanicisti. Hegel rigetta decisamente il diritto naturale aprioristico con le sue tendenza illuministico-cosmopolitiche insieme con la sua motivazione debolmente razionalistica", vedi A. Carcagni, *op. cit.*, pp. 175-203.

aspettarsene da loro"[77]. Da un punto di vista storico-politico matura in Hegel dunque l'esigenza di pensare lo stato moderno come ciò che detiene il fondamento esclusivo del potere senza tuttavia negare la libertà politica dei cittadini, ma anzi accogliendo l'apporto delle forze sociali progressiste che venivano dalla società, mentre i casi della Francia e della Prussia, ai quali egli rivolge l'attenzione, mostrano soluzioni del tutto insoddisfacenti[78]. Questo bisogno lo spinge pertanto a rifiutare le soluzioni teoriche elaborate fino a quel momento, perché si tratta – come egli afferma nel saggio sulla *Differenza* – di comprendere lo stato non come macchina, ma come organizzazione[79]. In questa prospettiva assume un ruolo centrale il concetto di legge come elemento di composizione fra l'interesse soggettivo e quello universale, tanto che Hegel invoca il "bisogno di una riforma della Giustizia" così come era stata tentata da Giuseppe II senza successo, lamentando che le leggi della costituzione e dell'organizzazione dell'autorità statale hanno perso ogni valore[80]. È opportuno sottolineare che in questo modo la posizione hegeliana inizia a maturare una certa distanza dalle tesi che sono esposte nei cosiddetti *Scritti teologico giovanili*, laddove invece si sottolinea il potere negativo di estraneazione che esercita la legge in quanto strumento di separazione rispetto all'unità della vita e quindi della comunità. Questo è indice del fatto che Hegel stia elaborando una più profonda teoria della società, in cui l'unità della comunità non può prescindere da una forma di composizione di interessi conflittuali.

Secondo Hegel la Francia costituisce un modello per la Germania a causa dell'opera di unificazione e statalizzazione giuridica che l'ha caratterizzata, dal momento che prima della rivoluzione francese la materia era confusa e contraddittoria, vista la convivenza all'interno del paese, accanto al diritto romano, di molteplici diritti locali, in quanto ogni città aveva una legislazione a sé. Per questo se da un lato è irrilevante come siano promulgate le leggi, allo stesso tempo "per quel che riguarda le leggi civili vere e proprie e l'amministrazione della giustizia, l'uguaglianza delle leggi e della procedura giudiziaria servirebbe tanto poco a fare dell'Europa uno Stato": la tesi che Hegel sostiene è dunque che lo stato comprenda in sé tutte le determinazioni specifiche dei rapporti interni, perché le leggi sono derivate progressivamente dai costumi e contengono principi che si sono formati "per impulso spontaneo" secondo un procedere per cui ciò che si è prodotto, si è poi sviluppato e conservato[81]. Se nella Germania il rapporto fra privato e pubblico è invertito, come è stato prima mostrato, il problema dipende dal fatto che "il rapporto di

[77] *VD*, p. 483; tr. it. p. 27.
[78] *VD,* p. 484-485; tr. it. p. 28.
[79] *Diff*, p. 87; tr. it. p. 70.
[80] *VD*, pp. 511 e 499; tr. it. pp. 49 e 38.
[81] *Ivi,* pp. 474-480; tr. it. pp. 20-25.

ciascun corpo all'intero esiste come qualcosa di particolare, alla maniera dei diritti civili, sotto forma di proprietà", mentre invece la costituzione giuridica è ciò che forma un sistema di leggi, "che fissa nella maniera più precisa il rapporto costituzionale di ciascun corpo dell'impero e il carattere vincolante delle sue prestazioni" cosicché "il contributo individuale di ciascun corpo al bene comune" sia offerto "solo conformemente a queste norme giuridiche"[82]. Hegel denuncia pertanto come il diritto, che dovrebbe essere quel *medium* che forma le relazioni interne ad una comunità, venga in questo contesto neutralizzato e spogliato del suo potere, in quanto si riduce a registrare la situazione di fatto: fino a quando infatti la Germania non avrà una costituzione, esso non può far altro che riprodurre i rapporti di forza e constatare la situazione di fatto. La prolificità del diritto non è allora in nessun modo segno del suo prestigio, tanto è vero che una legislazione minuziosa e l'attribuzione di numerosi diritti particolari mostrano come esso si limiti a ratificare un potere ripartito tra personalismi e *status* privati, con il rischio che i diritti stessi entrino in contraddizione. Hegel è ben consapevole del rapporto di scarto che si instaura tra il piano normativo e quello della realtà, dal momento che "la legge non può contenere perfettamente in sé la regola dell'applicazione"; in questo modo si manifesta quella tensione interna alla legge tra universalità e particolarità, ovvero tra unicità del comando e molteplicità dei casi concreti che deve disciplinare[83]. Se queste parole devono essere lette come una persistenza del motivo giovanile, secondo il quale la critica alla legge era condotta in base al suo formalismo, incapace di penetrare il mondo della vita, Hegel esprime questa ambivalenza attraverso una metafora, per cui "la qualità che la materia ha in sé, in rapporto a una legge generale, è come una linea retta in rapporto a una circonferenza, cosi che vi è incompatibilità in anticipo fra la qualità della materia genericamente sottoposta all'autorità dello Stato e una legge statale"[84]. Nonostante dunque tale ambivalenza attraversi tutta la produzione hegeliana, essa diventerà un elemento sempre meno determinante all'interno di una concezione più matura della legge, che si affermerà definitivamente come strumento di unificazione più che di separazione: in questa prospettiva un ruolo determinante viene riconosciuto al potere giudiziario, che si occupa infatti dell'esecuzione della legge, e viene allo stesso tempo già nella *Costituzione della Germania* attribuito un ruolo particolare all'intelletto, in qualità di *modus operandi* dell'ambito giuridico, tanto che la collocazione dell'uno all'interno del sistema andrà di pari passo con la definizione dell'altro[85].

---

[82] *Ivi*, p. 505; tr. it. p. 45.
[83] *Ivi*, pp. 506-507; tr. it. p. 45.
[84] *Ivi*, p. 507; tr. it. p. 46 e ss.
[85] *Ivi*, p. 547; tr. it. p. 79.

Se la *Costituzione della Germania* può pertanto essere letta come la celebrazione dello stato quale depositario esclusivo della sovranità, il ruolo del diritto deve essere iscritto all'interno di una prospettiva più ampia che concerne il primato della politica, che assurge cosi a sua condizione in quanto forza che, assumendo il conflitto, decide dello stato di pace o di guerra[86]. Lontano da una visione irenica ed ingenua del potere, Hegel indica lo stato moderno come il detentore del monopolio della forza che agisce in funzione dell'ordine sociale e dell'equilibrio internazionale per impedire ogni forma di anarchia, tutelando la convivenza interna in caso di pace e combattendo per la propria esistenza in caso di guerra. In questo senso allora la presa di coscienza della situazione tedesca e la progressiva consapevolezza del divenire storico portano Hegel a individuare come pilastro della modernità lo stato inteso non come soggetto morale o etico in vista del benessere e della felicità dei cittadini, bensì come "universalità fornita di potenza".

4. La critica all'empirismo

La parte centrale del *Saggio sul diritto naturale* si occupa della critica alle concezioni empiristiche e formali che comprendono in senso lato la tradizione giusnaturalistica: se, nel caso del formalismo, è lo stesso Hegel che cita Kant e Fichte quali suoi rappresentanti, a proposito dell'empirismo, in assenza di riferimenti espliciti dell'autore, è possibile in modo univoco individuarne come protagonista tutta la scuola del diritto naturale antecedente, che include non solo teorici tedeschi come Pufendorf e Wolff, ma anche gli interlocutori francesi e inglesi, come Rousseau, Hobbes e Locke, solo per citare i nomi più celebri[87]. Come è stato anticipato, la ricostruzione presentata da Hegel unisce in un unico impianto polemico due ordini di discorso differenti, quello teorico e quello pratico, in quanto la critica prende le mosse da un'inadeguata impostazione metodologica, causa pertanto del carattere non scientifico delle teorie discusse, la cui conseguenza ha in realtà una valenza decisiva sul piano politico-sociale, allorché è foriera di una concezione della libertà e dello stato che finisce per essere repressiva e dispotica. L'intreccio di questi due aspetti contraddistingue l'intero saggio, sia nella sua parte offensiva, sia in quella propositiva, in quanto la stessa impostazione hegeliana sarà il risultato di un differente modo di intendere il ruolo della ragione. Tuttavia le obiezioni

[86] *Ivi,* p. 541; tr. it. p. 74. A tal proposito vedi A. Calcagni, *op. cit.,* p. 200 e R. Finelli, *Mito e critica delle forme, cit*., p. 245; per quanto riguarda le interpretazioni di Meinecke e Heller, secondo le quali Hegel era un sostenitore dello stato di potenza, vedi D. Losurdo, *Hegel e la Germania, cit.,* pp. 596-597.
[87] Vedi al riguardo B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit*., p. 99; più in generale pp. 99-150.

mosse all'empirismo e al formalismo nascono all'interno delle specifiche posizioni di ciascuna delle due correnti, tanto che non solo Hegel le distingue fermamente, ma le colloca su un ipotetica linea comune di sviluppo – secondo la quale il formalismo subentra all'empirismo sia sul piano cronologico che su quello filosofico – giungendo in questo modo a delineare una storia del pensiero giuridico moderno[88].

L'errore dell'empirismo si rivela dunque nel modo di intendere quella che Hegel definisce la totalità dell'organico, ovvero la sfera etico-sociale, in quanto opera individuando delle caratteristiche e innalzandole a principi ai quali ricondurre l'intera molteplicità. Il modo di procedere è dunque relativamente chiaro: esso fissa e astrae singoli aspetti, individua uno di questi elementi come essenza o fine di un determinato rapporto e in questo modo gli attribuisce il valore di legge, come risulta chiaro nell'esempio, fornito dallo stesso Hegel, secondo il quale l'essenza del rapporto matrimoniale si definisce a partire dalla procreazione dei figli o dalla comunione dei beni e così via[89]. In tal modo il procedimento risulta circolare, poiché prima viene scomposta e separata la molteplicità al fine di circoscrivere singole qualità e determinazioni, in seguito si ricostruisce l'unità determinando una di queste ultime come necessaria e fondativa dell'intero. L'errore è duplice perché innanzitutto l'empirismo separa la complessità del mondo etico, concependolo come somma di singoli componenti e in secondo luogo poiché, individuando i differenti principi, opera una scelta del tutto casuale e arbitraria nella classificazione. In luogo allora di quella che Hegel definisce la totalità organica e vivente, tale corrente giunge a elaborare solo un'"unità formale", che si fonda sul rapporto gerarchico di aspetti diversi, e quindi su un dominio esterno dell'uno sull'altro, cosicché alcuni si rivelano essenziali mentre altri vengono degradati ad accidentali. L'empirismo dunque, proprio perché procede separando, non riesce a tenere insieme la molteplicità e quindi ad accedere all'Assoluto. L'esito è allora chiaro per Hegel in quanto egli scrive che "la materia dell'unità formale, di cui si parla, non è la totalità degli opposti, ma soltanto l'*uno* degli opposti, cioè una determinatezza, così anche la necessità è soltanto una necessità analitica-formale"; in questo modo "tale scienza empirica si trova nella molteplicità di tali principi, leggi, fini, doveri, diritti, di cui nessuno è assoluto" mentre le determinazioni restano

[88] *Ivi*, p. 76 e ss. Bourgeois sottolinea come Hegel proceda parallelamente attraverso una giustificazione filosofica e storica, secondo le quali la condanna nei confronti dell'empirismo sarebbe molto più netta rispetto alla critica del formalismo, in quanto l'empirismo si collocherebbe secondo Hegel fuori della scientificità. Di parere contrario è invece Taminiaux, il quale ritiene che il giudizio di Hegel sia più duro nei confronti del formalismo, mentre le parole più morbide verso l'empirismo dipenderebbero da una maggiore vicinanza che lo stesso Hegel avrebbe riconosciuto fra il suo pensiero e quello di Hobbes, vedi J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état*, Payoy, Paris, 1984, pp. 84-107.
[89] *Nr*, p. 440; tr. it. p. 28.

"prive di connessione e di una necessità originaria semplice"[90]. Se l'unità dei molteplici viene ridotta ad uno di essi, ciò significa che mentre il contenuto è casuale e contingente, la forma, invece di assolvere un compito universalizzante, resta impigliata nell'opposizione. L'empirismo rivela così il suo statuto, in quanto non va al di là di un mero "sforzo scientifico" e si impegna in una "faticosa ricerca" che però non riesce a individuare una "connessione necessaria". Il carattere di "apparenza della necessità" proprio dell'empirismo nasce in assenza di un'adeguata sintesi delle determinatezze, le quali vengono promosse a fondamento dell'intero o retrocesse ad una posizione subordinata a seconda dei casi; in tal modo dunque esso opera una *Verkehrtheit*, uno stravolgimento dell'Assoluto senza discostarsi più di tanto dalla visione del senso comune[91].

Gli aspetti decisivi dell'empirismo sono dunque, da un lato, la differenza che non riesce a farsi unità, per cui la "totalità scientifica si presenta…come una totalità del molteplice", e, dall'altro, la casualità che domina il suo modo di procedere, il quale pertanto risulta privo del carattere della necessità, che è invece essenziale nell'ambito della scienza, in quanto "la scienza empirica può elevare come vuole le sue esperienze all'universalità e può, con le sue determinatezze pensate, spingere ben oltre la conseguenza, finché un'altra materia empirica, che contraddice la prima, ma che ugualmente ha il suo diritto ad essere pensata ed espressa come principio, non permette più quella conseguenza della determinatezza precedente, ma costringe ad abbandonarla"[92]. Inoltre l'impostazione empirista implica un rapporto di dominio, secondo il quale viene individuato un elemento che assurge a principio e a legge e che pone qualunque altro aspetto in posizione di subordinazione: se questo comporta, secondo Hegel, un approccio incongruente nella misura in cui un empirismo rigoroso dovrebbe ammettere un'analoga necessità e rilevanza per ciascuna determinazione, la mancanza più grave dipende dal fatto che viene operata tale selezione senza d'altronde seguire alcun criterio definito.

Come abbiamo già sottolineato, la trattazione hegeliana include, sotto l'etichetta empirista, concezioni filosofiche molto eterogenee, senza nessuna preoccupazione di distinguere l'una dall'altra e di entrare nel merito delle loro posizioni, al fine di soppesare in maniera diversa il giudizio a seconda del contesto teorico di ogni autore. Tale scelta, oltre a testimoniare l'intento esclusivamente critico che muove il filosofo di Stoccarda, dipende inoltre dal fatto che è sufficiente per Hegel individuare gli elementi condivisi che costituiscono il vero punto nevralgico delle teorie del diritto naturale: sulla base di una lettura che potremmo definire minimalista, in quanto tralascia alcune rilevanti differenze

[90] *Ivi*, pp. 441-442; tr. it. pp. 28-29.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ivi*, pp. 42-443; tr. it. p. 30.

per concentrarsi esclusivamente su ciò che accomuna i numerosi pensatori, egli riconosce, quale elemento specifico della posizione empirista, la nascita dello stato sulla base di un contratto, grazie al quale si abbandona lo stato di natura, condizione d'origine dell'uomo, nella quale gli individui godono della libertà e agiscono *uti singuli* in una situazione di uguaglianza. Al di là della specifica fisionomia di tale stato e delle ragioni che spingono gli uomini ad uscirne, aspetti che costituiscono d'altronde alcuni dei principali motivi di distinzione nel dibattito giusnaturalista, comune è la connotazione dello stato (o della società civile, dal momento che fino alla formulazione più matura ad opera dello stesso Hegel i due termini vengono utilizzati grosso modo come sinonimi) come una realtà artificiale e artefatta, che rompe con la dimensione più brutalmente naturale per volere dell'uomo stesso, il quale segue in questo modo la legge naturale che prescrive agli uomini di costituirsi come comunità statale. Una volta eretto il potere sovrano, i cittadini sudditi gli conferiscono una parte o tutti i diritti naturali di cui godevano nello stato di natura, i quali per natura spettano loro, cosicché tale potere legiferi e governi senza però violare quei diritti naturali che rappresentano la condizione di legittimità del potere sovrano stesso. In questo modo il diritto si suddivide in due macroambiti, di cui uno, quello positivo, è posteriore e subordinato a quello naturale ed è pertanto valido e legittimo nella misura in cui non contraddice il secondo. Sebbene questo schema fin qui delineato in maniera molto generale e approssimativa contraddistingua non solo l'empirismo, ma anche la posizione formalista, nel corso della trattazione Hegel porrà l'accento su aspetti diversi a seconda dei casi: il tema dello stato di natura, in quanto oggetto di discussione in relazione all'empirismo, risulterà analizzato in modo privilegiato, laddove nell'ambito dell'analisi delle tesi kantiane e fichtiane l'accento verrà posto sulla concezione della libertà vigente all'interno della società politica.

Dal momento che l'analisi hegeliana critica quali tratti peculiari dell'empirismo la differenza e la scissione, in questo contesto la separazione da cui l'autore prende le distanze diventa quella tra stato di natura e stato civile: quell'intero che l'Assoluto concepisce come identità viene infatti rappresentato dal giusnaturalismo come suddiviso in "unità semplice" o "originaria" e in "unità formale"[93]. L'espressione "unità originaria" indica infatti lo stato di natura, tratteggiato come quantità di differenti qualità, tra le quali ne viene scelta una che acquisisce il carattere della necessità, in quanto esemplificativa della condizione originaria. L'esito cui giunge tale impostazione viene indicato da Hegel quale *härteste Widerspruch* poiché lo stato di natura è, da una parte, riconosciuto come una finzione, ovvero come un oggetto di pensiero irreale, raffigurato sulla base dei possibili e

[93] *Nr*, p. 444; tr. it. pp. 30-31.

molteplici caratteri che si immagina possano appartenere all'uomo naturale, ma tuttavia è allo stesso tempo considerato indispensabile perché prescrive e determina la genesi dello stato, cosicché ciò che sembra contingente e ideale si rivela contemporaneamente come necessario[94]. Ancora una volta è all'opera lo stesso procedimento, in quanto in maniera arbitraria si presenta un ritratto dell'uomo sulla base dell'astrazione, in modo tale da sottrarre ciò che pertiene a cultura e costumi storicamente determinati fino a quando esso non resta spogliato e denudato di tutte le sue caratteristiche reali. Hegel riconosce tuttavia all'empirismo di giungere ad un "torbido presentimento" dell'Assoluto nella tensione che esso manifesta nel cercare di pensare la totalità, nonostante non riesca a penetrare "l'unità negativa assoluta" e si limiti a negare e annullare quella stessa molteplicità di caratteristiche che aveva supposto nello stato di natura, descritto pertanto come un caos secondo il libero corso della fantasia[95]. Poiché questa moltiplicazione di caratteri che convivono nello stato di natura comporta la loro opposizione reciproca, tale stato non può essere pensato se non come una condizione di guerra. Implicito, ma altrettanto manifesto, risulta allora il pensatore che in modo più immediato si nasconde dietro a tali riflessioni hegeliane, il filosofo inglese Hobbes – con il quale non a caso l'intera riflessione hegeliana manterrà un rapporto che si potrebbe definire di distante affinità – a cui deve essere attribuito il *topos* del *bellum omnium contra omnes*, ovvero, secondo le sue stesse parole, l'idea secondo la quale "per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra e questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo"; senza tuttavia che ciò implichi lo scoppio del conflitto o l'atto della battaglia realmente combattuta, la natura della guerra deve essere intesa come la natura del clima tempestoso, in quanto, come quest'ultimo non si esaurisce nello scroscio di pioggia, così la situazione bellicosa deve essere interpretata quale "disposizione a combattere per cui per tutto il tempo non c'è assicurazione del contrario"[96].

---

[94] *Ivi,* p. 445; tr. it. p. 31.

[95] Scrive Hegel che "questo torbido presentimento di una unità originaria e assoluta, che si manifesta nel caos dello stato di natura e nell'astrazione di facoltà e inclinazioni, non porta fino all'unità negativa assoluta, ma perviene soltanto alla cancellazione di una grande quantità di particolarità e di opposizioni. Tuttavia rimane ancora nel caos una quantità indefinibile di determinatezze qualitative, le quali non hanno, per sé, nessun'altra necessità se non quella empirica, e non hanno, le une per le altre, nessuna interiore necessità" (*Nr*, p. 446; tr. it. p. 32). Tale passo viene interpretato da Taminiaux come un riconoscimento di Hegel all'empirismo, in quanto "il torbido presentimento dell'assoluto" comporta una minore distanza con l'assoluto stesso, in quanto esprime in fondo il nucleo di ciò che è veramente etico, vedi J. Taminiaux, *op. cit.*, pp. 99-100.

[96] T. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2004, p. 207. Nonostante le molteplici interpretazioni del pensiero hobbesiano che hanno portato a considerarlo sia il primo giusnaturalista, sia l'antesignano del positivismo, sia espressione di una concezione dello stato totalitaria, non si può non convenire sul fatto che sia stato propugnatore di diritti inalienabili, quali il diritto all'autoconservazione, dal momento che lo stato nasce per garantire la sicurezza dei cittadini, anche qualora il sovrano decidesse la condanna a morte, l'individuo è detentore del diritto di sottrarvisi con tutti i mezzi che ha a disposizione.

Nel mostrare i punti deboli dell'empirismo, l'indagine di Hegel prosegue nella stessa direzione: quando allora egli dichiara che "secondo la finzione dello stato di natura, esso sarà abbandonato a causa dei mali che porta in sé", si riferisce alla descrizione hobbesiana secondo la quale la condizione di incertezza, insicurezza e precarietà che contraddistingue la vita naturale, dovuta principalmente alla scarsità di beni e al dominio delle passioni, conduce alla ricerca della pace che si raggiunge, secondo i dettami della legge naturale formulata dalla ragione, nello stato civile. Pur nella sua specificità, il pensiero hobbesiano inaugura la tradizione del giusnaturalismo in quanto espone una concezione razionalistica dell'origine dello stato e una visione individualistica della sua struttura, finalizzata, da una parte, a radicare il potere nel consenso dei soggetti su cui si esercita e, dall'altra, a garantire l'unità dello stato davanti alle numerose forze centrifughe che convivono al suo interno.

Nonostante allora Hegel condivida in una certa misura gli obiettivi hobbesiani e faccia propri alcuni suoi motivi, come sarà evidente nella costruzione dell'edificio statale quale potere esclusivo e sovrano, completamente differente è l'impostazione seguita. Egli continua allora denunciando che "sebbene questa unità – sia essa per sé o, in una relazione empirica, secondo la sua nascita – sia rappresentata come assoluta, ricevendo da Dio la sua origine immediata, e sebbene nel suo sussistere il punto centrale e l'essenza interiore siano rappresentati come divini, tuttavia questa rappresentazione resta di nuovo qualcosa di formale, qualcosa che ondeggia al di sopra della pluralità, senza peraltro penetrarla". Il riferimento è in questo contesto al diritto di natura, ovvero a prescrizioni universali che rimandano ad un ordine razionale ed eterno; tali prescrizioni come afferma Hobbes, "possono essere chiamate leggi con tutto rigore in quanto sono promulgate da Dio" e sono valide nello stato di natura, ma non sono efficaci, dal momento che obbligano solo in foro interno e pertanto necessitano di un potere sovrano che, emanando leggi civili, detenga il monopolio del diritto positivo[97]. Hegel rifiuta il modo in cui viene individuato il nesso che lega i singoli soggetti, in quanto il punto di partenza individualistico implica che lo stato sia affetto da un tratto di separazione e alienazione: quando egli afferma che "lo stato di natura e la maestà e la divinità – estranea agli individui e, proprio per questo, essa stessa singola e particolare – del tutto dello stato del diritto…sono le forme, in cui i momenti spezzettati dell'eticità organica…sono fissati come delle essenzialità particolari", intende denunciare il fatto che l'intero viene in questo modo ridotto a somma di parti e per questo lo stato è pensato come un elemento che si impone dall'esterno e che esercita una violenza

[97] T. Hobbes, *Elementa Philosophica. De Cive*, tr. it., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 113, III, 33. Confronta due diverse interpretazioni sul rapporto fra Hobbes e Hegel, B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit.*, pp. 129-131 e J. Taminiaux, *op. cit*., pp. 89-92.

sugli individui[98]. L'empirismo non riesce a cogliere la totalità organica perché, da una parte, ne pensa l'origine a partire dal singolo, secondo una finzione che descrive l'individuo al di fuori della comunità e non come membro di un popolo, dall'altra, mette in campo un concetto di natura ambiguo e contraddittorio, in quanto è contemporaneamente ciò che deve essere difeso e che deve essere negato: mentre da una parte l'idea di natura assume una valenza normativa rispetto alla costituzione dello stato, dal momento che esso si costituisce sulla base di una legge di natura, essa risulta allo stesso tempo ciò che deve essere abbandonato o negato, nella misura in cui la società civile è rappresentata come la sua antitesi. La critica mossa da Hegel lascia dunque già emergere come il solo modo di pensare un'unità positiva dipenda dal considerare l'ambito naturale e quello etico come non contrapposti, elaborando, come in seguito cercherà di fare, un concetto di eticità che si innesti all'interno della natura, laddove l'empirismo, sostenendo la loro reciproca esteriorità, finisce per proiettare la dimensione naturale in un periodo circoscritto dal punto di vista temporale e spaziale come avviene nella formulazione di uno stato di natura; in questo modo l'identità originaria dell'uomo è ricondotta a un ordine indisponibile a cui egli non può che adeguarsi, ma contemporaneamente non è mai univoca, in quanto molteplicità di qualità e facoltà continuamente cangianti. Dal punto di vista del metodo scientifico il difetto più ampio attribuito all'empirismo dipende dal fatto che "il principio direttivo di quell'apriori è l'aposteriori"[99], ovvero che, a seconda della fisionomia dello stato di diritto, si offrirà una descrizione dello stato di natura, in modo tale che quest'ultimo risulti funzionale a legittimare ciò che si intende far valere nella società civile: viene infatti presupposto ciò a cui si intende arrivare, trasferendolo in un passato atemporale, in modo tale che, attribuendogli il carattere di originario, si avvalori il suo statuto di necessità[100]. Questo aspetto conferma l'elemento di circolarità che contraddistingue l'approccio empirista, poiché ciò che costituisce il fondamento risulta in realtà fondato da ciò che dovrebbe fondare, in quanto è a partire dallo stato di diritto che viene descritto lo stato di natura e non viceversa. Come è stato sostenuto, in questo modo viene messa in atto un'inversione, poiché l'origine si rivela nella fine, dal momento che, mentre lo stato di natura presenta un carattere paradossale, in quanto si afferma come positività assoluta negando lo stato di diritto grazie al quale sussiste, è in realtà quest'ultimo che, solo in quanto esiste da sempre, può essere negato dallo stato di natura[101]. Quando allora Hegel afferma che "secondo la maniera delle scienze derivanti

[98] *Nr*, p. 448; tr. it. p. 34.
[99] *Ivi*, pp. 445-446; tr. it. p. 32.
[100] *Ibidem*.
[101] B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit.*, pp. 124-125.

dall'empirico in generale, bisogna fare, in vista della cosiddetta spiegazione della realtà effettiva, delle ipotesi nelle quali questa realtà effettiva è posta nella stessa determinatezza soltanto nella figura del tutto formale-ideale, come forza, materia, facoltà", sottolinea il fatto che illustrare lo stato di diritto come dipendente dallo stato di natura significa svincolare una qualsiasi determinazione positiva, considerata completamente estranea e indipendente dal contesto, che viene attribuita ad una dimensione originaria solo in quanto "deve essere". Se dunque lo stato di diritto, che doveva in principio essere dimostrato, risulta in realtà privo di giustificazione legittima, ciò implica in maniera decisiva che l'impostazione empirista non risponde ai criteri di scientificità che pretendeva di possedere. Da questo punto di vista l'approccio empirista comporta la reificazione di natura ed eticità, nel senso che rende sussistente per sé ciò che è in realtà solamente un'astrazione: in questo modo ciò che compete alla natura, come la libertà naturale definita assoluta, finisce per essere poi sottratto al rapporto etico, proprio perché, essendo attribuito alla dimensione naturale, non può contemporaneamente perdurare nello stato civile. Hegel presenta allora già *in nuce* quella posizione che svilupperà in seguito allorché dichiara che, a dispetto dell'empirismo, "l'idea assoluta dell'eticità contiene invece lo stato di natura e la maestà come assolutamente identici, in quanto quest'ultima non è nient'altro che la natura etica assoluta e che non si può pensare a nessuna perdita della libertà assoluta che si dovrebbe comprendere sotto la libertà naturale", dal momento la dimensione etica non ha che "in minima parte" un rapporto di originarietà con l'elemento naturale, ma si costituisce come tale solo in quanto lo comprende come suo momento interno[102].

E' necessario infine porre l'attenzione sulle diverse forme di empirismo che vengono distinte nel discorso hegeliano, in particolare quella antica, pura, ma per certi versi ingenua, e quella scientifica, di cui si è effettivamente fino ad ora discusso. L'empirismo puro è espressione dello stesso atteggiamento che il bambino assume quando è alla scoperta del mondo, dal momento che non riesce a operare una vera e propria selezione o ad elaborare una gerarchia del molteplice, poiché ogni singolo elemento trovato presenta lo stesso diritto e la stessa realtà di un altro[103]. Nonostante ciò, il principale merito consiste nel riuscire ad accedere ad un'intuizione della totalità, perché esprime l'eticità secondo l'aspetto di una rappresentazione anche senza essere in grado di riunire sotto la forma della necessità e secondo un principio di unità il molteplice che si presenta disperso e frammentato. Tale modo di accedere alla realtà è allora tanto la sua forza che il suo limite, in quanto da un lato "abbraccia e penetra" l'effettività, mentre

[102] *Nr*, pp. 448-449; tr. it. p. 34.
[103] *Ivi*, p. 443-444; tr. it. p. 30.

dall'altro non ne è cosciente e pertanto soffre dell'"incapacità della ragione a non sapere elevare alla forma ideale" il molteplice[104]. Diverso è invece il caso dell'empirismo scientifico. Esso mette in pratica una sorta di violenza sull'originaria intuizione, riducendola ad una "totalità interiore": capace di distinguere il molteplice in determinatezze, leggi e principi e di ordinarlo secondo rapporti di subordinazione, risulta tuttavia inefficace e inattendibile, in quanto accorda, come è stato mostrato, importanza ad un elemento e poi a quello opposto, giungendo così a confondere il necessario e l'accidentale e distinguendosi solo per la "nullità positiva e l'infondatezza" dei suoi concetti. Se allora l'empiria ingenua non può essere considerata scientifica, l'abilità che le è propria di intravedere uno spirito razionale, inteso come intuizione dell'intero, le conferisce un vantaggio, grazie al quale conserva una superiorità anche sull'empirismo scientifico. La distinzione fra queste due forme di empirismo presenta un interesse nell'ambito della nostra trattazione nella misura in cui ciò che interviene nell'empirismo scientifico, e che è perciò del tutto assente in quello puro, è l'intelletto, tratto distintivo dell'impostazione giusnaturalista in materia del diritto naturale[105]. Se l'empirismo scientifico infatti procede separando e opponendo, come mostrano le dicotomie diritto naturale-diritto positivo, stato naturale-stato civile, nonché diritto privato-diritto pubblico e individuo-stato, ciò avviene proprio a causa dell'intelletto che, incapace di cogliere l'etico come momento dell'Assoluto, presiede alla conoscenza sulla base dell'astrazione: l'operazione condotta consiste dunque nell'identificazione, a partire dalla totalità, di determinazioni singole, in cui viene scomposto il molteplice, le quali sono a loro volta messe insieme e collegate al fine di ritrovare quello stesso intero, che però si riduce così a una riunione di elementi che restano separati. In questo modo si conferma quella circolarità propria dell'empirismo. Separando l'unità razionale in infinito e finito, soggetto e oggetto e così via, l'intelletto presenta concetti vuoti o aggregati di determinazioni particolari, perché l'unica modalità di universalizzazione del finito che è in grado di praticare non è che la

[104] *Ivi*, p. 450; tr. it. pp. 35-36. Afferma Hegel che "si deve discolpare la vecchia empiria del tutto inconseguente, non in rapporto alla scienza assoluta come tale, ma in rapporto alla consequenzialità empirica di cui si è parlato finora. Una grande e pura intuizione può, in questo modo, esprimere il vero etico nel mero aspetto architettonico della sua rappresentazione, in cui il nesso di necessità e il dominio della forma non vengono alla luce".

[105] *Ivi,* pp. 450-451; tr. it. p. 36. Prosegue l'autore: "Per l'intelletto non c'è qui nulla di più facile del gettarsi addosso a questa empiria, di opporre a quei goffi fondamenti degli altri fondamenti, di mostrare la confusione e la contraddizione dei concetti, di trarre, da proposizioni isolate, conseguenze che esprimono quanto c'è di più difficile e irrazionale, e di esporre, in maniere diverse, la non scientificità dell'empiria, in cui questa viene giustamente a trovarsi particolarmente quando o essa ha la pretesa di essere scientifica o è polemica contro la scienza come tale. Viceversa quando si fissano delle determinatezze e la loro legge viene eseguita con conseguenza attraverso i lati scoperti dell'empiria, e l'intuizione viene sottomessa ad essi, costituendosi così in generale ciò che si suole chiamare teoria, con istanze, ad un'universalità che diviene del tutto vuota".

mera negazione o l'immediata positività[106]. Come scrive Hegel in *Fede e Sapere*, "a questa assolutezza dell'essere empirico e finito, il concetto o l'infinitezza si oppone tanto immediatamente che l'uno è condizionato dall'altro e l'uno con l'altro, e poiché l'uno è assoluto nel suo esser-per-sé, lo è anche l'altro…L'infinito, il concetto, in quanto in sé vuoto, il nulla, riceve il suo contenuto da ciò a cui è riferito nella sua opposizione" in modo tale che rimane in queste filosofie dell'intelletto "l'esser-assoluto del finito e della realtà empirica, e l'assoluto esser opposto dell'infinito e del finito, e l'ideale è inteso solo come concetto"[107]. Prosegue allora l'autore spiegando che "l'empirico non è posto come negatività per il concetto, né il concetto come negatività per l'empirico, né il concetto come negativo in sé", ma "nella compiutezza dell'astrazione la riflessione su questa opposizione, ovvero l'opposizione ideale, è oggettiva, e ogni termine è posto come qualcosa che non è ciò che l'altro è; l'unità e la molteplicità si presentano qui come astrazioni reciproche in contrapposizione, per cui, di fatto, gli opposti hanno di fronte reciprocamente i due aspetti della positività e della negatività; in modo tale che, quindi, l'empirico è contemporaneamente per il concetto sia un assoluto qualcosa, sia un assoluto nulla"[108]. Chiariti i suoi limiti, bisogna però riconoscere che l'intelletto contraddistingue le scienze empiriche in quanto consente di passare dall'identità indifferenziata alla differenza, permettendo così un progresso decisivo nell'ambito della cultura e affermandosi come strumento di generalizzazione e organizzazione del molteplice. In questa prospettiva si gioca la critica esercitata da Hegel, che, nella misura in cui mette in discussione un uso autonomo e incondizionato dell'intelletto, mira a riconoscergli un ruolo costruttivo nell'ambito di una filosofia dell'Assoluto, prospettando un diverso modo di intendere la relazione tra *Verstand* e *Vernunft*, in quanto "la riflessione come facoltà del finito e l'infinito ad essa opposto sono sintetizzati nella ragione, la cui infinitezza comprende in sé il finito"[109]. All'interno di un orizzonte in cui il conoscere richiede il superamento della riflessione, la ragione deve ammettere che essa può affermarsi come "strumento del filosofare"[110], in modo tale che mentre l'intelletto indica "gli opposti del suo posto, i suoi confini, fondamento e condizione", la ragione "unifica questi contraddicenti, li pone entrambi e nello stesso tempo li toglie"[111]. In questa prospettiva allora è opportuno sottolineare l'affermazione di Hegel secondo la quale "il sapere speculativo deve essere compreso come identità della riflessione e dell'intuizione", poiché questo significa

[106] Vedi G. Gérard, *op. cit.*, pp. 36-44.
[107] *GuW*, pp. 293-294; tr. it. pp. 128-129.
[108] *Ivi*, p. 295; tr. it. p. 130.
[109] *Diff*, p. 28; tr. it. 20. Vedi R. Finelli, *Mito e critica delle forme, cit.,* p. 156.
[110] *Ivi*, p. 25 e ss.; tr. it. p. 18 e ss.
[111] *Ivi*, p. 36; tr. it. p. 26.

riconoscere l'intelletto come una forza propulsiva anche per la ragione stessa, il cui compito è impedire che la riflessione sia isolata, unificando e sintetizzando le opposizioni[112].

Da questo punto di vista dunque la distinzione tra empirismo scientifico ed empirismo puro, operata da Hegel nel *Saggio sul diritto naturale*, chiama in causa il ruolo attribuito all'intelletto nell'opera sulla *Differenza* in quanto si intreccia con la distinzione tra la riflessione assoluta, la riflessione razionale e il senso comune[113]. Se infatti l'intelletto viene definito goffo quando oppone principi contro altri principi perché rischia di "esporre, in maniere diverse, la non scientificità dell'empiria, in cui questa viene giustamente a trovarsi particolarmente quando o essa ha la pretesa di essere scientifica o è polemica contro la scienza come tale", è alla stessa empiria che bisogna ritornare per evitare che la teoria si macchi di unilateralità e sostenga una "universalità che diviene del tutto vuota"[114]. Ciò che viene qui presentato come un conflitto tra intelletto ed empiria, è in realtà un dissidio interno all'intelletto, di cui Hegel denuncia le pretese nell'ambito della teoria del diritto naturale: infatti egli sostiene che "quella limitatezza dei concetti, la fissazione delle determinatezze, l'innalzare di un lato – che è stato colto – del fenomeno dell'universalità, e il dominio accordatogli sugli altri, è ciò che, negli ultimi tempi, non si è più chiamato teoria, ma filosofia", la quale "ha creduto, tanto nel diritto naturale quanto in particolare nel diritto *statuale* e nel diritto penale, di aver prodotto delle rivoluzioni filosofiche", quando "con astrazioni prive di essenza e con tali negazioni espresse positivamente come libertà, uguaglianza, stato puro, etc. o con delle determinatezze accolte dall'empiria comune…ha tirato queste scienze di qua e di là, e, concetti siffatti e nulli essa li ha, ugualmente, in quanto assoluti fini della ragione, principi della ragione e leggi, fatti entrare a forza, con più o meno conseguenza, in una scienza"[115]. L'empirismo puro svolge allora il compito di scalfire la certezza dell'empirismo scientifico, in quanto riconduce l'impalcatura di principi innalzata dall'intelletto alla sua origine, la quale affonda le proprie radici nell'esperienza: tale empirismo offre infatti al concetto un contenuto confuso e ingarbugliato, ma vivo, a cui perviene attraverso l'intuizione ingenua, e conferisce in tal modo nuova linfa all'intelletto stesso, impedendo che le determinazioni e le opposizioni si fossilizzino. Per questo Hegel accorda alla prima forma di empirismo un *relatives Recht*, il cui ruolo consiste nel mettere in evidenza i limiti che contraddistinguono la riflessione,

---

[112] *Ivi*, p. 43; tr. it. p. 33.
[113] Nel saggio sulla differenza Hegel non distingue chiaramente tra senso comune e buon senso, la cui differenza è approfondita nel saggio *Come il senso comune comprende la filosofia in riferimento alle opere di Krug.*
[114] *Nr*, pp. 450-451; tr. it. p. 36.
[115] *Ibidem*.

permettendo di scorgere, per quanto in maniera oscura e informe, l'eticità, la moralità e la legalità come aspetti inerenti a un tutto a dispetto della rappresentazione che ne fornisce l'intelletto nelle teorie del diritto naturale[116]. Emerge dunque in questo contesto il nesso che lega la genesi del diritto moderno e lo statuto dell'intelletto, nella misura in cui è quest'ultimo, in quanto forza della separazione che distingue forma e contenuto, a produrre la disgiunzione tra legge etica e naturale, tra legalità e moralità o tra diritti individuali e sovranità statale. Se l'impianto giusnaturalistico riflette dunque sul piano dell'evoluzione filosofico-giuridica quella scissione che Hegel individua come tratto peculiare dell'epoca storica, è possibile sostenere a tutti gli effetti che gli stati moderni siano "stati dell'intelletto", non solo nell'esposizione fornita dall'empirismo, ma, come si vedrà, in modo altrettanto netto anche secondo l'impostazione formalista.

5. La critica al formalismo

Il formalismo, secondo bersaglio polemico della trattazione hegeliana, presenta delle caratteristiche apparentemente antitetiche rispetto all'empirismo, anche se l'approccio critico mostrerà come entrambi finiscano per incappare nelle stesse contraddizioni: mentre l'empirismo implica una combinazione fra finito e infinito, in cui l'universale resta impigliato nella differenza e nella particolarità, il formalismo si distingue perché assume come costitutivo il principio opposto, ovvero "il lato dell'infinitezza", in quanto negazione della pluralità e della finitezza[117]. Dietro la corrente formalista si nasconde infatti, secondo le caratteristiche delineate da Kant e contemporaneamente fatte proprie dall'idealismo soggettivo di matrice fichtiana, la nozione di ragion pura, la quale si definisce come facoltà pratica che si occupa dei criteri di determinazione universale della volontà[118]. Come esposto dalla *Critica della ragion pura*, la ragione deve essere considerata non in relazione agli oggetti cui si riferisce, ma semplicemente in rapporto alla sua capacità di legiferare, stabilendo leggi pratiche valide per ogni essere razionale, vale a dire gli imperativi, quali regole oggettive che indicano il dovere come necessario e che sono indipendenti dalle condizioni soggettive e accidentali che spingono ad agire: in questo modo tali leggi si riferiscono solo alla volontà, senza considerare ciò che concerne l'ambito delle motivazioni materiali di un essere razionale, poiché astraggono dal mondo empirico e

[116] *Ivi*, p. 453; tr. it. p. 38.
[117] Bourgeois sostiene che Hegel presenti la teorie formaliste "*comme la vérité des théories empiriques*", vedi B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, *cit.*, p. 15. Vedi anche *Nr,* pp. 453-454; tr. it. p. 39.
[118] I. Kant, *Kritik der praktische Vernunft,* tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 27-29.

sensibile e pertanto sono sia *a priori* sia, per l'appunto, formali[119]. Per questo Hegel sottolinea come la ragion pratica sia unità negativa e identità pura, poiché concepisce l'opposto come qualcosa da negare: in quanto "la legge assoluta della ragion pratica sta nell'elevare quella determinatezza nella forma dell'unità pura; e l'espressione di questa determinatezza, assunta nella forma, è la legge" si può dedurre che, "se è possibile che la determinatezza venga assunta nella forma del concetto e che essa non si sopprima grazie a questa forma, allora essa è giustificata e, per mezzo dell'assolutezza negativa, è divenuta essa stessa assoluta, legge e diritto o dovere"[120].

Mentre allora il formalismo sembra costituire un progresso, in quanto presenta quell'unità che l'empirismo non era riuscito a raggiungere, viene subito smascherato il malinteso su cui si costituisce, che nasce dal fraintendimento di un concetto di ragione in verità analitico e tautologico. Nonostante infatti tale ragione si presenti come identità assoluta dell'ideale e del reale, essa presuppone invece una distinzione tra l'uno e il molteplice che non riesce a superare, restando affetta da un'infondata differenza: definire la ragione esclusivamente come unità significa concepire il rapporto con la pluralità in termini dualistici, cosicché l'unità è in realtà distinzione e la ragione risulta impotente di fronte alla sensibilità e alla realtà. Il problema che Hegel coglie nasce da una falsa infinitizzazione del finito, a cui non si può pervenire attraverso una nozione di ragione esclusivamente negativa, perché, se essa è un principio compreso solo in termini di identità, non può porre essa stessa le differenze, ma è costretta a presupporle, in modo tale che è negato il carattere di assolutezza con il quale era stata definita. La filosofia critica ha creduto allora di trovare il vero assoluto nell'infinitezza, ma ha separato ragione e sensibilità e in questo modo ha elaborato un concetto di ragione che pretende di pervenire all'universalità della volontà tralasciando gli impulsi e le passioni; pertanto essa non opera una sintesi, ma resta un principio analitico, che, distinguendo noumenico ed empirico, formula l'imperativo categorico secondo criteri unicamente formali come negazione di ogni contenuto molteplice. La separazione sulla quale si costituisce allora la ragion pratica sfocia nell'opposizione tra forma e contenuto, tra soggetto e oggetto, tra libertà e natura.

---

[119] Chiarisce infatti Kant che "la ragion pura deve poter determinare la volontà mediante la semplice forma delle regole pratiche senza la presupposizione di un sentimento, e quindi senza le rappresentazioni del piacevole o dello spiacevole come materia della facoltà di desiderare, la quale materia è sempre una condizione empirica dei principi"; in questo modo la ragione, determinando per se stessa la volontà, prescinde dalla "minima mescolanza degli impulsi", i quali nocerebbero alla sua forza e alla sua supremazia "allo stesso modo che il minimo elemento empirico, come condizione, in una dimostrazione matematica, diminuisce e annulla il suo valore e la sua efficacia. La ragione in una legge pratica determina la volontà immediatamente, non mediante l'intervento di un sentimento di piacere o dispiacere, neanche di un sentimento per questa legge; e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere legislatrice", vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica*, *cit.*, p. 49.

[120] *Nr*, p. 460; tr. it. p. 43.

Hegel riscontra pertanto una contraddizione decisiva: se il progetto kantiano mira a individuare le condizioni di possibilità per una ragione pura, il carattere meramente ideale di essa mette in discussione la possibilità di una effettiva unità con il molteplice e mina alla base il suo statuto normativo: infatti "sebbene in questa ragion pratica l'ideale e il reale siano identici, tuttavia il reale resta assolutamente opposto", perché "posto essenzialmente fuori dalla ragione"[121]. In questo modo si incorre in un duplice paradosso, perché da una parte la ragione, non disponendo di alcun contenuto, non ha alcuna possibilità di legiferare e di provvedere all'autonomia della volontà, risultando così esautorata della sua funzione, mentre dall'altra parte esprime qualsivoglia contenuto come universale, in quanto non dispone di nessun criterio per discriminare le determinazioni, finendo così per essere eterodiretta[122].

Secondo l'andamento dell'argomentazione hegeliana si profila dunque un passo avanti centrale: se infatti ogni determinatezza è ugualmente legittimata a essere stabilita come norma, ciò che deve essere prescritto risulta del tutto indeterminato; con ciò però diventa chiaro che il contenuto, qualunque esso sia, resta in ogni caso particolare e non universale. In questo modo la distanza con l'empirismo si riduce, poiché in entrambi i casi avviene un'illegittima universalizzazione di un particolare a scapito dell'intero, a causa di un rapporto di separazione-opposizione-giustapposizione tra forma e contenuto, nel quale una determinazione empirica viene riconosciuta in maniera ingiustificata come necessaria: mentre l'empirismo si trincerava dietro la differenza, l'assolutizzazione dell'identità da parte del formalismo si rovescia in un'analoga separazione, nella misura in cui, questo, incapace di sussumere l'empirico, sostiene un'universalità vuota e priva di contenuto per poi essere costretta ad affermare una qualsiasi determinazione. In tal modo si delinea allora una concezione secondo la quale l'Assoluto non è né solo differenza, né mera identità, bensì identità dell'identità e della differenza e si riconosce allo stesso tempo il comune denominatore dell'empirismo e del formalismo costituito dall'essere entrambi filosofie della riflessione.

Dal momento che l'infinitezza kantiana si limita all'astrazione della forma e alla negazione della pluralità, perde la sua vocazione assoluta e si riduce a qualcosa di parziale che comporta l'affermazione della scissione tra io empirico e io noumenico e tra natura e etica, cosicché si presenta da una parte un "pensare vuoto", "universalità interamente separata dalla particolarità" e dall'altra "un regno di empiria senza unità e di molteplicità puramente contingente": il principio dell'idealismo infatti, ponendo l'identità distinta e

[121] *Ivi*, p. 456; tr. it. p. 40.
[122] *Ivi*, pp. 460-461; tr. it. pp. 44-45.

opposta alla differenza, si uniforma al pensiero unilaterale della riflessione in quanto opera secondo quell'astrazione che implica il dominio di uno dei termini della contrapposizione, in modo tale che l'infinito è negazione della particolarità ed è positiva solo formalmente[123]. Se l'empirismo veniva criticato per l'incapacità di astrarre dalla molteplicità e dall'esperienza e per un procedimento orientato a partire dall'*a posteriori*, il formalismo kantiano pecca invece di un eccesso di attaccamento ad un *a priori* secondo il quale il rapporto con la dimensione empirica viene inteso solo nei termini di un dover essere. In questo modo dunque anche il formalismo si contraddistingue per un'inversione, in quanto l'esito cui conduce contraddice le sue stesse premesse e l'unità della ragion pratica resta affetta da una differenza, dal momento che l'infinità viene compresa quale altro dal finito, come nelle filosofie che procedono per separazione e opposizione: se dunque la ragion pratica resta ancora una modalità di pensiero intellettualistica, secondo la tesi che intende l'infinito come il negativo astratto del finito, e quindi come negazione del molteplice, la concezione hegeliana presenta un processo di autonegazione del finito, per cui l'Assoluto è contemporaneamente identità e, in quanto differenza, manifestazione di se stesso nella molteplicità fenomenica. Un elemento centrale in relazione alla presa di distanza di Hegel dal formalismo concerne il rapporto che esso instaura con la natura, in quanto il dualismo kantiano si sostiene a partire dalla separazione tra natura e libertà. Mentre infatti le leggi pratiche universali prescrivono il motivo determinante della volontà esclusivamente secondo la forma, esse prescindono dal mondo dei sensi e sono completamente indipendenti dalla legge naturale, poiché solo così la volontà può essere autonoma; in tal modo si distinguono due ordini di realtà, quello naturale fenomenico e quello noumenico razionale, e solo quest'ultimo ammette la possibilità della libertà quale condizione della legge morale[124]. Ciò significa, secondo le parole di Hegel, che "quel molto irrazionale, come la natura è posta di contro alla ragione in quanto la pura unità, è irrazionale soltanto perché essa la natura è posta come astrazione priva di essenza del molto, mentre invece la ragione è posta come l'astrazione priva di essenza dell'uno"[125].

Mentre l'empirismo, incapace di derivare un'unità positiva a partire dalle determinatezze naturali, si distingue in questa prospettiva per lo sforzo di pensare una modalità di relazione tra natura e società civile, seppur confusa e inadeguata come mostrano i concetti di legge naturale e stato di natura, il formalismo prende invece le mosse da una netta contrapposizione, secondo la quale la ragion pratica e di conseguenza l'ambito morale e giuridico si elevano al di sopra della natura. Tale tematica lascia

[123] *GuW*, p. 405; tr. it. pp. 227-230.
[124] I. Kant, *Critica della ragion pratica, cit.*, pp. 3-25 e 55-67.
[125] *Nr*, p. 455; tr. it. p. 40.

emergere ancora una volta la continuità che contraddistingue la riflessione presente nel *Saggio sul diritto naturale* e i testi immediatamente precedenti, quali *Differenza* e *Fede e sapere*, tanto che in alcuni casi vengono riprese le stesse argomentazioni. Scrive infatti Hegel che "la natura ha, in questo supremo punto di vista, il carattere dell'assoluta oggettività o della morte" così come "la ragione rimane nel punto di vista pratico nient'altro che la morta e mortificante regola dell'unità formale"[126]; mentre allora, proprio per il "completo annientamento della ragione ed il relativo giubilo dell'intelletto e della finitezza, che hanno decretato la propria assolutezza, la finitezza si presenta anche nella sua forma positiva, come la suprema astrazione della soggettività ossia della finitezza cosciente", emergono tutti i problemi di un concetto di ragion pratica che, a partire da un principio vuoto in contrasto con la pienezza empirica, si faccia sistema[127]. In tale discorso il pensiero kantiano viene presentato in continuità con Fichte, che secondo Hegel radicalizza la posizione del filosofo di Königsberg: se l'Assoluto fichtiano è un soggetto-oggetto soggettivo, in quanto l'assoluta identità resta un'esigenza, è proprio nella relazione dell'io con la natura e nella deduzione della natura che si palesa lo scacco del progetto fichtiano. Infatti, sottolinea Hegel, "il punto di vista trascendentale e la ragione sono subordinati al punto di vista della mera riflessione e dell'intelletto, il quale è riuscito a fissare il razionale nella forma di un'idea in quanto assolutamente-opposto", mentre "alla ragione non è rimasto altro che l'impotenza di un'esigenza che toglie se stessa e l'apparenza di una mediazione – intellettuale, però formale – della natura e della libertà nella semplice idea di togliere i contrasti, nell'idea dell'indipendenza dell'io e dell'assoluto esser-determinato della natura, la quale è posta come un elemento che deve essere negato, come elemento assolutamente dipendente" cosicché il carattere della natura "è quello di essere soggetto=oggetto...mera apparenza e la sua essenza diviene assoluta oggettività"[128].

La divaricazione fra natura e ragione si riflette anche nella concezione del diritto, in quanto la ragion pratica prescrive imperativi che comandano o proibiscono, venendo così a formulare l'ambito delle leggi della libertà, che sono definite morali, distinte appunto dalle leggi della natura: Kant differenzia allora una dottrina della virtù e una dottrina del diritto, ovvero norme etiche e norme giuridiche e quindi separa l'ambito morale da quello legale, perché, se le azioni etiche "esigono di essere considerate esse stesse come principi determinanti delle azioni", le azioni giuridiche sono tali "in quanto riguardano soltanto le

[126] *Diff*, pp. 77 e 79; tr. it. pp. 62 e 64.
[127] *GuW*, p. 321; tr. it. p. 154.
[128] *Diff*, p. 77; tr. it. p. 62. Più in generale vedi p. 52 e ss.; tr. it. p. 41 e ss.. Vedi a tal proposito Lukács, *op. cit.,* pp. 368-401.

azioni esterne e la loro conformità alla legge"[129]. Sulla scorta della distinzione tra concetto puro e casistica empirica, Kant elabora una teoria dei principi metafisici della dottrina del diritto, nella quale questo viene presentato come un sistema a priori distinto dalla sua applicazione specifica che trova il suo fondamento, come del resto anche la morale, nella libertà come libero arbitrio, il quale è indipendente dalle inclinazioni e dagli impulsi sensibili e sottoposto alla legge morale in quanto capace di determinarsi da sé[130]. Dal punto di vista morale, ciò che contraddistingue la ragion pratica come facoltà legislatrice deve essere individuato nell'imperativo categorico quale legge che comanda l'azione come necessaria, prescrivendo al soggetto di agire in conformità con esso: definito da Kant oggettivo in quanto è universalmente valido perché prescinde da quelle condizioni soggettive e accidentali che distinguono gli individui gli uni dagli altri e astrae dalla dimensione empirica e sensibile, esso è una regola permissiva o proibitiva che rende obbligatoria un'azione soggettivamente possibile[131]. Il nesso tra imperativo e interesse soggettivo si innesta allora nella massima, principio che contiene il motivo determinante della volontà, la quale deve uniformarsi alla legislazione universale. Tale massima è allora una legge pratica che si costituisce a partire da motivi soggettivi e che testimonia la libertà dell'individuo, come facoltà umana che è necessario ammettere anche a prescindere da una vera e propria dimostrazione: mentre l'imperativo categorico si riferisce immediatamente alla volontà, la massima chiama in causa l'arbitrio e costituisce il principio soggettivo dell'azione che l'individuo erige a propria regola, dal momento che l'imperativo categorico obbliga ad agire secondo una massima che possa valere anche come una legge universale[132].

Dopo aver criticato il concetto di ragione poiché affetto dalla differenza e pertanto esautorato del suo potere normativo, nella misura in cui la sua capacità imperativa elude l'ambito fenomenico e la dimensione fisico-naturale, Hegel entra nel vivo

---

[129] I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, tr. it. *Metafisica dei Costumi*, in *Id.*, *Scritti politici*, a cura di AA.VV., Utet, Torino 1995, pp. 393-404.

[130] A partire dalla separazione fra ragione e natura si generano a cascata ulteriori divisioni, che coinvolgono l'intera dimensione pratica e che si mostrano in maniera evidente nella distinzione tra etica e diritto, massima e imperativo e diritto e dovere. La ragion pratica si fonda sull'autonomia della volontà, che è libera nella misura in cui è indipendente da ogni materia, e si manifesta attraverso la formulazione di una legge che erige un'azione a dovere, resa pertanto necessaria e obbligatoria, in quanto costringe il soggetto ad uniformarvisi: mentre allora la legislazione morale pone l'agire come dovere, il quale a sua volta si distingue come impulso all'azione, preoccupandosi di determinare come si debba agire, la legislazione giuridica si limita a stabilire un dovere indipendentemente dall'impulso e stabilisce cosa si debba fare verificando l'accordo tra legge e azione a prescindere dai moventi del soggetto, cosicché i due ambiti si distinguono in relazione alla natura dell'obbligazione. Vedi I. Kant, *Metafisica dei Costumi, cit.*, pp. 378-389 e 394-402.

[131] Kant dichiara che "imperativo è regola caratterizzata mediante mediante un dovere esprimente la necessità oggettiva dell'azione", vedi I. Kant, *Critica della ragion pratica, cit.*, p. 37; vedi anche pp. 39-41 e *Id.*, *Metafisica dei Costumi*, *cit.*, p. 398.

[132] *Id.*, *Metafisica dei Costumi, cit*., p. 401.

dell'argomentazione kantiana, occupandosi proprio dell'imperativo categorico. Il suo obiettivo è mostrare come la ragione concepita in questi termini sia in verità "una non identità dell'ideale e del reale"[133], sottolineando innanzitutto la difficoltà di derivare da una nozione esclusivamente negativa un qualche sistema positivo, in quanto l'astrazione della legge e il concetto di dovere, inteso come negazione della particolarità, implicano che qualunque contenuto venga prescritto sia inevitabilmente tacciato di eteronomia. In questo senso dunque il filosofo di Stoccarda ribadisce che la filosofia kantiana entra in una spirale circolare in particolare nella formulazione del concetto di massima, dal momento che una legislazione morale che fornisca determinazioni concrete incorre in contraddizione, in quanto il suo carattere peculiare è proprio l'assenza di ogni materia positiva[134]. Riprendendo dunque da vicino l'argomentazione kantiana, Hegel mostra da un lato che la massima non può che restare una determinazione singolare e dall'altro che tale impostazione non permette di rispondere alla domanda relativa a "cos'è il diritto e il dovere", perché essa richiede la ricerca di un contenuto, per definizione negato dalla ragione formale. Sostenere dunque che la massima implica che un contenuto della volontà può essere ammesso solo se universalizzabile, non contribuisce a definire quali siano i contenuti meritevoli di essere universalizzati. Sebbene Kant affermi che anche l'intelletto comune sia in grado di operare tale distinzione, è proprio sulla base dell'esempio che egli fornisce, ovvero il deposito, che Hegel mette a segno un'ulteriore critica. Mentre la tesi kantiana mira a mostrare la contraddizione di una massima che ammetta che "ognuno può negar di avere un deposito, la cui consegna nessuno può provare", dal momento che un "tale principio, come legge, distruggerebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sarebbe più nessun deposito"[135], Hegel mette in evidenza che tale ragionamento non prescrive in alcun modo la necessità che vi sia un deposito, palesando come l'impostazione kantiana proceda ammettendo che sia indispensabile la proprietà per poi mostrare la contraddizione in cui si incorrerebbe qualora non vi fossero proprietà. In altre parole il ragionamento kantiano non dimostra la proprietà, ma la presuppone: se in questo modo la ragion pratica risulta tautologica in quanto sostiene che "la proprietà è proprietà", ma non si occupa minimamente di spiegare le ragioni per le quali essa deve essere accettata, l'esempio del deposito nell'ottica hegeliana finisce per suggellare la tesi secondo la quale la legislazione

---

[133] *Nr*, p. 456; tr. it. p. 40.

[134] *Ivi,* p. 460; tr. it. p. 44. Dichiara Hegel che "la natura della massima resta ciò che essa è, cioè una determinatezza o una singolarità; e l'universalità che le è accordata per essere assunta nella forma è, quindi, una unità semplicemente analitica e se l'unità che le è accordata viene espressa puramente come ciò che essa è in una proposizione, la proposizione è una proposizione analitica e una tautologia", la quale si presenta come il vero prodotto della legislazione della ragion pratica pura, la quale "è assoluta astrazione da ogni materia della volontà" e dunque "da ogni contenuto".

[135] I. Kant, *Critica della ragion pratica*, *cit*., p. 57.

pratica non è in grado di distinguere tra determinatezze opposte, ovvero tra proprietà e non proprietà[136].

Ancora una volta la critica della filosofia kantiana è prima di tutto una discussione del procedimento che essa segue, allorché ciò che interessa Hegel è mettere in questione l'impostazione del formalismo, così come dell'empirismo, per stabilire se possono essere considerati "maniere scientifiche" di affrontare le questioni pratiche. Come è stato opportunamente sottolineato, il *Saggio sul diritto naturale* è un manifesto originale dell'hegelismo, non tanto per la formulazione dell'eticità assoluta, che rappresenta una prima tappa di una ricerca ancora *in fieri* verso l'elaborazione di quello che diventerà lo spirito oggettivo, quanto piuttosto poiché costituisce una sorta di "discorso sul metodo"[137]: proprio perché la maggior parte della trattazione, più che entrare, come ci si aspetterebbe, nel merito del nucleo pratico-politico propugnato da empirismo e formalismo, si sofferma sui principi adottati per evidenziare, solo in seconda battuta, le conseguenze nell'ambito etico-sociale, è possibile considerare il *Saggio sul diritto naturale* come la dimostrazione paradigmatica della stretta relazione che la filosofia hegeliana instaura tra l'ambito gnoseologico e quello politico. Infatti quando Hegel giunge alla conclusione che la ragion pratica "non è soltanto qualcosa di superfluo, ma, nella piega che essa prende, è qualcosa di falso" per cui deve essere riconosciuta quale "principio della non eticità", ciò avviene proprio in ragione del rapporto che essa presuppone tra condizione e condizionato e tra contenuto e forma. Il ragionamento indica in un primo momento che "l'assolutezza, che è nella proposizione secondo la sua forma, ottiene, però, nella ragion pratica tutt'altro significato" dal momento che "viene trasferita anche nel contenuto, che è, secondo la sua natura, un qualcosa di condizionato" che viene a sua volta elevato a un assoluto[138]. La ragion pratica mette in atto un "gioco di prestigio", dal momento che scambia forma assoluta e materia condizionata, come risulta evidente dal passaggio che sostituisce all'identità della ragione un contenuto determinato, la proprietà, spacciandolo come puro dovere e quindi come forma nonostante sia una materia particolare: se in un primo tempo si rileva una confusione, in quanto la determinatezza viene assunta dal concetto come se fosse qualcosa di formale, ciò comporta in seguito l'insorgere di una contraddizione allorché, qualora la determinatezza come contenuto fosse davvero uguale alla forma, non si potrebbe derivare nessuna legislazione positiva per la ragion pratica se non la soppressione

[136] *Nr,* p. 463 ; tr. it. pp. 45-46.
[137] B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes*, Puf, Paris 1992, p. 64.
[138] *Nr*, p. 464; tr. it. p. 46.

della determinatezza stessa[139]. Queste sono le argomentazioni in base alle quali Hegel conclude che una tale proposizione "non dice nulla", come risulta evidente nel caso in cui "una massima, che secondo il suo principio è immorale (giacchè contraddice se stessa), è – poiché esprime la soppressione di una determinatezza – assolutamente razionale, e quindi, assolutamente morale"[140].

La distinzione tra forma e contenuto, che Hegel considera foriera di fraintendimenti, si sostiene a partire dalla dicotomia negativo e positivo, in quanto il limite primo dell'imperativo categorico, e di conseguenza della ragion pura, è di essere considerato razionale in virtù del suo carattere negativo, che pertanto non discrimina la possibilità di una massima, e quindi di un dovere, dalla sua necessità[141]. Ancora una volta il nucleo problematico consiste dunque nel concepire la ragion pura come una pseudo infinitezza, in quanto "poiché l'infinitezza è fissata e separata dall'assoluto, essa si rivela, nella sua essenza, di essere il contrario di se stessa e si prende gioco della riflessione che vuole tenerla ferma e cogliere in essa una unità assoluta, per il fatto che essa provoca semplicemente anche il suo contrario, cioè una differenza e una pluralità, e, così, in mezzo a questa opposizione, che si riproduce all'infinito, essa permette soltanto un'identità relativa, e, quindi, essa stessa, in questa infinitezza, è il contrario di se stessa, cioè assoluta finitezza"[142]. In questa prospettiva anche il formalismo risulta afferire al *modus operandi* della riflessione, così come abbiamo visto descritta da Hegel nel testo sulla *Differenza*: se infatti "sotto l'aspetto della semplice riflessione, l'identità assoluta si manifesta in sintesi di opposti, dunque in antinomie", ecco che "le identità relative, nella quali l'identità assoluta si differenzia, sono invero limitate e come tali sono per l'intelletto"[143]. In questo passaggio Hegel mostra i limiti della riflessione quando viene concepita in contrasto con l'intuizione trascendentale: mentre infatti "dal punto di vista di questo rapporto, anche ogni limitato è una (relativa) identità, e come tale è un antinomico per la riflessione – e questo è il lato negativo del sapere, il formale", il lato positivo di quello stesso sapere deve essere attribuito all'intuizione, la quale permette di cogliere "l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, consentendo l'accesso ad un sapere trascendentale che "non pone semplicemente il concetto e la sua condizione … ma anche nello stesso tempo l'oggettivo, l'essere"[144]. L'impostazione critica allora viene tacciata di formalismo in quanto rifiuta

[139] *Ivi*, pp. 464-467; tr. it. pp. 47-49. B. Bourgeois sottolinea come la critica all'imperativo categorico si articoli in tre momenti, B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit.*, p. 182 e ss.
[140] *Ivi*, p. 465; tr. it. p. 48.
[141] Vedi a tal proposito le considerazioni di B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit.*, pp. 203-212.
[142] *Nr*, p. 468; tr. it. p. 50.
[143] *Diff*, p. 41; tr. it. p. 31.
[144] *Ivi*, p. 42; tr. it. p. 32.

l'intuizione trascendentale, ammettendo unicamente quella empirica e incorre così in una serie di opposizioni finite in cui viene scomposto l'Assoluto, tanto che la ragione viene definita da Hegel come "forma senza forza"[145]. L'elemento distintivo tra i due differenti saperi consiste dunque eminentemente nella relazione che instaurano con la finitezza: da una parte infatti "il filosofare formale presuppone la distruzione dell'intuizione trascendentale, un'opposizione assoluta dell'essere e del concetto, e se parla dell'incondizionato lo rende a sua volta un formale, quasi nella forma di un'idea che sia opposta all'essere", dall'altra invece "nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è tolta, è annullata ogni distinzione della costruzione dell'universo mediante l'intelligenza e per essa e della sua organizzazione, che si manifesta indipendente, intuita in quanto un oggettivo", cosicché "il produrre della coscienza di questa identità è la speculazione, e poiché idealità e realtà sono in essa uno, essa è intuizione"[146].

L'intento di Hegel è mettere in evidenza come l'impostazione kantiana non permetta di determinare cosa sia il diritto e abbia come risultato di scomporre la totalità etica in moralità e legalità, dividendo la dottrina della virtù da quella del diritto, sulla base della dicotomia interno-esterno, secondo la quale il diritto si distingue a dispetto della morale come legislazione esteriore ed eteronoma, a sua volta articolata in leggi naturali e in leggi positive[147]. Se tale divaricazione ha in Kant il suo iniziatore, è Fichte che risolve le ambiguità ancora presenti nel suo predecessore, tirandone tutte le conseguenze e separando completamente la deduzione del diritto da quella della morale, come emerge dal testo *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* apparso nel 1796, quando i volumi kantiani di cui si compone la *Metafisica dei costumi* non erano ancora stati dati alle stampe. In quanto legge permissiva, infatti il diritto non può derivare dalla legge morale, che al contrario comanda categoricamente il dovere, e pertanto deve essere dimostrato a partire dal concetto di relazione, in quanto individui liberi e razionali che entrano in rapporto di azione reciproca sono costretti a limitare la propria libertà sulla base della possibilità della libertà altrui[148]. Se è dunque proprio lo stesso Fichte a porsi in stretta continuità con le tesi kantiane, proponendo la propria opera come il compimento del

---

[145] *Nr*, p. 469; tr. it. p. 50.
[146] *Ibidem*.
[147] I. Kant, *Critica della ragion pratica, cit.*, pp. 400 e 405.
[148] Per un commento da parte di Fichte alle tesi kantiane relative al rapporto fra legge morale e legge giuridica e per l'esplicita presa di posizione dello stesso Fichte, il quale dichiara che la sua teoria del diritto naturale è in pieno accordo con la concezione esposta da Kant, vedi J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza,* Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 12-13. Fichte afferma che il diritto come "rapporto tra esseri razionali" è dedotto "a priori, vale a dire dalla pura forma della ragione, dall'Io" e dunque dal concetto di autocoscienza come sua condizione; pertanto il concetto di diritto si distingue completamente dalla legge morale e dunque dal concetto di dovere, giacché "la legge giuridica permette soltanto, ma non comanda mai" (*Id.*, *op. cit.*, pp. 47-48). Sul tema della fondazione del diritto in Fichte si tornerà nel prossimo capitolo in relazione al tema dell'*Anerkennung.*

suo predecessore, è allora ancor più pertinente l'operazione hegeliana che li presenta come esponenti di uno stesso comune paradigma. Il rifiuto della separazione tra ambito morale e giuridico dipende infatti dalla conseguente indipendenza di diritto e dovere che genera una contraddizione interna allo stesso diritto, il quale nasce per garantire la libertà dell'individuo ma non può che esercitarsi sotto forma di impedimento e coercizione. Secondo il sistema della legalità infatti "da un lato l'Io è una condizione della pura coscienza di sé, e questa pura coscienza di sé, l'Io appunto, è la vera essenza e l'assoluto, ma dall'altro, nonostante ciò, essa è condizionata, e la sua condizione è che essa proceda verso una coscienza reale – quindi due forme della coscienza le quali, in questo rapporto dell'esser condizionato, restano assolutamente opposte l'una all'altra" cosicché "quella pura coscienza di sé, l'unità pura o la vuota legge morale, l'universale libertà di tutti è opposta alla coscienza reale, cioè al soggetto, all'essere razionale, alla singola libertà"[149].

In poche righe Hegel ha sintetizzato il nucleo teorico sotteso all'impostazione fichtiana evidenziandone l'aporia: mentre infatti la trattazione prende le mosse dall'io come autocoscienza, definito soggetto in quanto essere libero, ovvero spontanea attività pratico-causale sul mondo sensibile, la necessità di ammettere la convivenza tra individui conduce il filosofo a teorizzare una legge giuridica fondamentale che vincola i soggetti reciprocamente attraverso la limitazione della libertà inizialmente postulata[150]. Nonostante quindi il diritto sia costitutivo dell'autocoscienza, tanto che la nozione di individuo e di persona quale soggetto giuridico sono coestensivi, e coincida con il rapporto intersoggettivo di una pluralità di soggetti in società, la legge giuridica comporta un "diritto di coazione": in tal modo la possibilità di un rapporto giuridico si rivela dunque dipendente dall'onestà e dalla fiducia reciproca, aspetti del tutto estranei all'impostazione puramente razionale-formale fino a questo punto seguita, che rimandano ad una matrice antropologico-empirica, la cui conseguenza è che l'instaurazione del diritto è in realtà condizionata da una legge di coazione, garante della sicurezza reciproca[151]. La critica hegeliana coglie dunque un limite interno all'impostazione fichtiana, la cui ambizione iniziale di fornire una deduzione del diritto, esclusivamente razionale fondata sulla libertà, finisce per lasciare il posto ad un sistema spurio e contraddittorio che fa della nozione di *Zwang* il perno decisivo[152]. Ciò che Hegel rifiuta è il modo in cui viene presentata la

[149] *Nr*, p. 471; tr. it. p. 52.
[150] Vedi J. G. Fichte, *op. cit*., p. 79 e ss.
[151] *Ivi*, p. 86-130. in particolare p. 91.
[152] In questo senso il pensiero fichtiano è in stretta continuità con la tesi espressa da Kant, il quale, dopo aver definito il diritto come "l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà", dichiara che "il diritto stretto si fonda senza dubbio sulla coscienza dell'obbligazione di ognuno di conformarsi alla legge" tanto che "diritto e facoltà di costringere significano, dunque, una cosa sola. La legge di una coazione reciproca, necessariamente

nozione di libertà, che viene concepita a partire da polarità dicotomiche: da una parte la separazione fra la libertà originaria, assoluta e universale, e quella invece limitata e circoscritta che contraddistingue la società, e dall'altra parte la conseguente differenza tra la libertà individuale e quella collettiva, che induce allo stesso modo a concepire in termini di opposizione il rapporto fra singolo e comunità. Egli specifica infatti che "viene fuori in primo luogo la vana astrazione di un concetto dell'universale libertà di tutti, che sarebbe separata dalla libertà dei singoli; poi, dall'altro lato, proprio questa libertà del singolo, altrettanto separata"; ne consegue che "si dovrà limitare la libertà naturale o originaria mediante il concetto della libertà universale. Ma quella libertà che può essere posta come limitabile non è, a sua volta, proprio per questo, niente di assoluto; e, quindi, è in sé contraddittorio costruire un'idea che la libertà del singolo sia con assoluta necessità, conforme al concetto della libertà universale mediante l'esteriorità della costrizione"[153]. Se la dicotomia libertà-costrizione si innesta sulle corrispondenti polarità di individuo-comunità e natura-società, ognuna di queste coppie è il conseguente risultato di una concezione di libertà intesa come libero arbitrio, ovvero come scelta tra determinatezze opposte[154].

La strategia hegeliana consiste nel mostrare che il risultato inevitabile della libertà come libero arbitrio è quella di produrre coppie di opposizioni, come è stato mostrato, il cui rapporto interno si risolve attraverso il prevalere di un termine sull'altro, vale a dire attraverso una relazione di dominio. Le critiche che Hegel muove nel *Saggio sul diritto naturale* a Fichte sono in realtà un'ulteriore versione di quelle che si ritrovano, anche in una forma più sviluppata, nei saggi *Fede e Sapere* e *Differenza*. In quest'ultimo Hegel riconosce al filosofo coevo il merito di aver stabilito che "la libertà è ciò che caratterizza la razionalità, è ciò che in sé toglie ogni limitazione", per poi sottolineare come tale principio venga di fatto smentito, nella misura in cui si è costretti alla rinuncia di tale libertà. Il motivo qui sviluppato contraddistingue il pensiero hegeliano fino alla maturità, in quanto esprime il rifiuto di una concezione individualistica e astratta della libertà che nasce quando il punto di avvio viene individuato nell'io empirico[155]: se prendere le mosse dal singolo individuo comporta postulare una libertà assoluta poi necessariamente negata al fine di garantire la convivenza di più soggetti, ciò implica concepire il nesso tra cittadino e comunità come una forma di dover essere, e quindi di costrizione.

---

accordantesi colla libertà di ognuno, secondo il principio della libertà universale, è, per così dire, la costruzione del concetto di diritto", vedi I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, *cit.*, pp. 407-410.

[153] *Nr,* p. 476; tr. it. p. 56.

[154] *Ivi*, pp. 476-477; tr. it. p. 57.

[155] *Diff*, p. 83; tr. it. p. 67.

La critica al soggettivismo si riflette sul piano politico nella denuncia di un individualismo che tradisce il presupposto astratto e finito da cui partiva la riflessione fichtiana, il cui risultato è una teoria del diritto che, pur prendendo le mosse dal puro porre dell'io, si conclude con l'imposizione di un potere dispotico e totalitario, uno stato di polizia, che presiede, attraverso la "costrizione e la vigilanza" all'omologazione della volontà singola alla volontà generale[156]. L'argomentazione esposta nella *Differenza*, secondo la quale l'io=io resta nel pensiero fichtiano un'esigenza, che ripropone il rapporto con il non-io come uno *Streben*, un dover essere, ovvero un'unità solo pensata, ha dunque una precisa ripercussione nella formulazione della libertà in ambito politico: Hegel utilizza infatti l'espressione "libertà negativa", che avrà così tanta fortuna nella riflessione politica, affermandosi come marca fondamentale di ogni pensiero di matrice liberale, per designare una libertà che resta affetta dall'opposizione e che pertanto deve essere limitata. L'impostazione è allora chiara nella misura in cui segue un preciso schema: se la libertà si presenta come assoluta indeterminatezza e l'individuo deve rinunciarvi per vivere in comunità, perché diminuendo la propria libertà permette il rispetto di quella altrui, quella stessa società non può essere che l'opposto dell'individuo e come tale il loro rapporto è concepito nella forma di un dominio della prima sul secondo[157]. Ancora una volta allora "la costruzione della comunità è edificata dalla riflessione", stabilità cioè secondo l'intelletto, perché lo stato fichtiano si preoccupa di determinare e disciplinare ogni aspetto della vita comune nei suoi aspetti più accidentali sulla base di regolamenti e norme, tanto che il diritto diventa un elemento centrale nella costruzione dell'organizzazione politica. Mentre Hegel usa dunque l'espressione *Notstaat*, Stato della necessità, per indicare "il determinare senza fine" e il "dominare mediante il concetto" a cui presiede l'intelletto nell'ambito dello stato giuridico fichtiano, più in generale afferma che "il diritto naturale diviene un'esposizione della completa signoria dell'intelletto e della servitù del vivente, una costruzione alla quale la ragione non partecipa affatto e che la ragione perciò respinge"; tale stato dell'intelletto non è un'organizzazione, bensì una macchina", entro la quale il popolo è "una pluralità atomistica e povera di vita...il cui legame un dominare senza fine", cosicché Fichte "fonda un sistema dell'atomistica della filosofia pratica, nel quale, come nell'atomistica della natura, un intelletto estraneo agli atomi diviene legge, legge che nel campo pratico si chiama diritto"[158].

Emerge qui quel concetto centrale di "stato macchina" contro il quale Hegel si batte in questi anni, il quale si definisce a partire da una concezione atomistica e individualista

[156] *Nr*, pp. 472-477; tr. it. pp. 53-56, Fichte, *op. cit.,* p. 135 e ss. Vedi G. Lukács, *op. cit.,* pp. 401-422.
[157] *Diff*, p. 69 e pp. 82-83; tr. it. 55 e pp. 66-67.
[158] *Ivi*, pp. 81-88; tr. it. pp. 66-71.

della comunità politica e dalla presenza pervasiva del diritto in quanto l'elemento caratteristico è l'assoluta affermazione del diritto che domina incondizionatamente su ogni altro ambito dello stato, producendo una molteplicità di diritti. Non a caso ritorna qui lo stesso motto che Hegel aveva citato nella *Costituzione della Germania*: *fiat iustitia pereat mundus*. Il giudizio sul diritto che emerge in questi passi sembra allora una condanna senza appello, la cui origine deve essere individuata nel nesso che Hegel instaura, da una parte, tra diritto e intelletto sul piano logico-epistemologico e, dall'altra, tra diritto e individualismo nell'ambito più strettamente pratico-politico, dal momento che, in un caso, il diritto consiste in quel determinare, fissare e separare cui presiede l'intelletto, mentre, nel secondo caso, esso è espressione diretta del punto di vista soggettivista, in quanto si è imposto in conseguenza dell'avvento di quel "principio del Nord" sorto grazie al protestantesimo e fatto proprio dalle concezioni socio-politiche moderne. Il limite del diritto dipende dunque dal fatto che è l'universale distinto dal particolare, forma separata dal contenuto, in quanto si definisce come astrazione e come sussunzione. Scrive Hegel in *Fede e Sapere*, che "secondo il principio del sistema, per cui il concetto, nella forma immutabile dell'opposizione, è assoluto, la sfera giuridica e la costruzione di questa sfera giuridica in uno stato è qualcosa di esistente per sé, di assolutamente opposto alla vitalità e all'individualità", dal momento che "non è il vivente stesso che si pone nella legge nello stesso tempo come universale e si oggettiva veramente nel popolo, ma è l'universale che si contrappone direttamente a lui, l'universale fissato per sé come legge, e l'individualità si trova sottoposta ad un'assoluta tirannia". Perciò, conclude Hegel, nella filosofia fichtiana "il diritto deve compiersi, ma non come libertà interiore, bensì come libertà esteriore degli individui, che è una loro sussunzione sotto un concetto ad essi estraneo. Il concetto diventa qui un qualcosa di meramente oggettivo ed assume la figura di una cosa assoluta, il dipendere dalla quale costituisce l'annientamento di ogni libertà"[159].

6. Hegel e il diritto naturale

Sembra importante sottolineare che la critica alle concezioni empiristiche e formalistiche non si concentra in primo luogo, come ci si potrebbe aspettare, sulla dicotomia diritto naturale-diritto positivo, distintiva della tradizione giusnaturalistica. L'intento hegeliano è infatti quello di considerare tale ripartizione come una conseguenza di premesse maggiori, di cui la coppia naturale-positivo è una conseguenza. Ciò che

[159] *GuW*, p. 425; tr. it. p. 245.

assurge a elemento caratterizzante è l'impostazione individualista del diritto moderno, a partire dalla quale si genera la separazione fra natura e diritto, di cui la distinzione tra diritto statale e originario è allora solo un aspetto. Come sarà evidente nella concezione speculativa dell'etica, che egli esporrà nella terza sezione del saggio, il modello di riferimento è quello classico, platonico-aristotelico, che si fonda sulla nozione di popolo come originaria, di cui gli individui sono membri, secondo quel modello di relazione tra il tutto e le parti, che prevede che i cittadini non siano separabili dall'intero se non sulla base di un'astrazione. L'empirismo e il formalismo illustrano una concezione secondo la quale il diritto è inizialmente e fondamentalmente diritto soggettivo al fine di garantire la libertà della persona, mentre Hegel concepisce ancora il diritto come diritto di un popolo organizzato in uno stato, perché solo nell'ambito di esso l'individuo può essere libero. Ciò che accomuna dunque le due concezioni è un'impostazione dualistica che, assunta sul piano teoretico, determina anche la visione pratico-politica, dal momento che lo stato sarà pensato secondo un modello meccanico, finché l'idealismo adotta un pensiero dicotomico, nel quale la relazione fra i due termini viene intesa come *Herrschaft* di un termine sull'altro, dell'io sul non io, o del concetto sulla natura: proprio in quanto la riflessione presuppone una dualità di opposti che sono messi in rapporto sulla base del principio causa-effetto, la relazione individui-stato sarà intesa secondo una dinamica di assoggettamento e negazione.

In questa fase del suo pensiero Hegel ha già maturato una distanza rispetto alla tradizione precedente a partire dalla critica all'atomismo e all'astrattismo, rivolta alla scuola giusnaturalista, che comporta una concezione della libertà come limitazione. Come la disamina hegeliana stessa di empirismo e formalismo ha ben mostrato, la scuola del diritto naturale accoglie al suo interno posizioni eterogenee, in alcuni casi anche opposte, che rendono difficile presentarne un ritratto completo, senza il rischio di operare semplificazioni e forzature sulla base di criteri esterni. E' possibile tuttavia, come è stato ampiamente fatto, individuare alcuni elementi che contraddistinguono tale corrente a partire dalla recezione che essa ha avuto, nella misura in cui ha segnato una tappa significativa nel pensiero giusfilosofico, tanto che ogni teorico del diritto posteriore non ha potuto non confrontarsi con essa, sia nel caso abbia voluto presentarsi come suo prosecutore sia nell'ipotesi in cui abbia invece inteso prenderne nettamente le distanze. In questa prospettiva è opportuno sottolineare che il confronto intrapreso da Hegel con tale tradizione nasce in primo luogo in relazione al carattere di scienza rivendicato dalle concezioni di diritto naturale, che, sulla base di un metodo razionalista, ambivano alla costruzione di un sistema di norme costituenti un ordine analogo a quelle delle scienze

della natura. Se da un lato la concezione giusnaturalistica del diritto affonda le proprie origini in un ordine naturale indisponibile, universale ed eterno, d'altra parte sviluppa una teoria dualista in cui l'ordine politico è la negazione della natura, in quanto frutto di una convenzione e di un artificio. La critica hegeliana richiamerà questo impianto per rovesciarne i presupposti, perché, da una parte, il diritto in quanto dimensione spirituale è prodotto dell'attività umana e non è riducibile alla natura né è immutabile, dall'altra, però, non è risultato di un accordo né di un contratto. Sebbene in questa fase Hegel non abbia ancora maturato la nozione di Spirito oggettivo, la presa di distanza nei confronti della tradizione moderna del diritto è già consumata. Si può affermare infatti che, se nel periodo più maturo il distacco dal giusnaturalismo avviene sulla base della concezione della storia che egli elabora – non a caso dimensione non sufficientemente assunta dai teorici del diritto naturale –, lo stesso rifiuto di tale impostazione nasce nel *Saggio sul diritto naturale* attraverso il recupero della concezione politica classica. Tuttavia alcuni punti fermi sono stabiliti e resteranno invariati nel corso di tutta la produzione hegeliana. Se infatti si possono individuare tre elementi come aspetti cardine del pensiero giusnaturalista moderno, ovvero la teorizzazione di diritti naturali soggettivi che si impongono sullo stesso diritto naturale oggettivo, la definizione dello stato come prodotto della libera creazione degli individui a protezione dei propri diritti naturali e la concezione del diritto positivo in virtù del diritto naturale, il quale diventa così suo metodo di elaborazione nonché criterio di legittimità, si può altrettanto dire che già nel *Saggio sul diritto naturale* Hegel ricusa tutti e tre questi presupposti. Sebbene il rapporto fra il filosofo di Stoccarda e le teorie del diritto naturale non sia in realtà esclusivamente di rifiuto, tanto che è stato descritto come "attraversamento critico" o insieme come "dissoluzione e compimento"[160], il motivo fondamentale di biasimo da parte di Hegel deve essere individuato nella concezione di libertà sottesa al giusnaturalismo. Ciò che viene contestato è quell'impostazione, comune sia all'empirismo che al formalismo, secondo la quale si sostiene la libertà assoluta dell'individuo al di fuori del contesto sociale, mentre lo stato, nato in teoria per garantire quella stessa libertà, non può che rivelarsi come causa della sua limitazione. In questo modo, separando la libertà individuale dalla libertà collettiva, si ammette una frattura fra singolo e intero, che non è più possibile ricomporre definitivamente. Il diritto naturale allora cade in contraddizione in quanto lo stato si rivela limitante e addirittura coercitivo,

[160] Vedi N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*. e L. Fonnesu-B. Henry, a cura di, *Diritto Naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000. Per quanto riguarda l'ampia bibliografia sul rapporto fra Hegel e il giusnaturalismo, si segnalano anche G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Toti, Laterza, Bari 1975 e J.L. Vieillard-Baron-Y.C. Zarka, *Hegel et le droit naturel moderne,* Vrin, Paris 2006.

perché per realizzare la libertà individuale è obbligato a circoscriverla e poiché l'unico modo di rendere la libertà individuale conforme a quella universale è la costrizione. Se questo è il ragionamento in base al quale Hegel ha condotto la critica a Fichte, paradigmatico da questo punto nella sua teorizzazione di uno stato di polizia come esito necessario della libertà dell'io, esso si può estendere a tutta la teoria del diritto in quanto analoga è l'impostazione secondo la quale la libertà è prima di tutto del singolo e in secondo luogo assoluta solo finché al di fuori della comunità.

Come è stato giustamente sottolineato il problema sotteso alla scienza moderna del diritto concerne il modo di pensare il nesso molti-uno[161], perché non può che determinare un potere universale che si eserciti nei confronti dei singoli quale *Herrschaft* e *Zwang;* ciò risulta espressione di un'impostazione logica di matrice intellettualistica, così come emerso nella lettura del *Saggio sul diritto naturale* attraverso la lente costituita dal testo sulla *Differenza*. Tuttavia dietro alla relazione singolo-collettività si nasconde il nodo cruciale del pensiero hegeliano, che riguarda le condizioni necessarie attraverso le quali garantire il vero concetto di libertà o, in altri termini, la possibilità per la libertà di essere veramente attuata. Mentre allora la domanda che Hegel si pone riguarda il modo in cui si deve pensare la libertà perché sia realizzabile, proprio al fine di evitare lo stato meccanico e dispotico, la risposta concerne la necessità di pensare una nozione di libertà che, invece di prendere le mosse dall'individuo, parta dalla comunità stessa e che, al posto di avere nello stato la sua limitazione, sia compresa secondo un movimento di progressivo ampliamento. A tal fine è necessario rompere con la tradizione che concepisce la libertà come indeterminatezza o come libero arbitrio, che può avere come contro altare solo la limitazione o non può che restare sul piano del *Sollen*, e pensare la libertà come "la possibilità…di entrare in altri rapporti"[162]. Pertanto, afferma Hegel, "è assolutamente da respingere quella visione della libertà secondo la quale essa deve essere una scelta tra opposte determinatezze, di modo che, se +A e -A fossero poste, essa consisterebbe nel determinarsi *o* come +A *o* come -A, e resterebbe del tutto vincolata a questo *aut-aut*"[163], in quanto "è libertà soltanto in quanto riunisce, positivamente -A con +A". Analogamente concepire la libertà come indeterminatezza, come è proprio del formalismo, vuol dire decretare da subito il suo scacco, perché, come è stato mostrato, ogni infinitezza finisce necessariamente per assumere una determinazione. La problematica generale che emerge

[161] Vedi G. Duso, "Crisi e Compimento del diritto naturale", in L. Fonnesu-B. Henry, *op. cit*., p. 182.
[162] *Diff*, p. 82; tr. it. p. 67.
[163] *Nr*, p. 477; tr. it. p. 57. A tal proposito vedi G. Faraklas, "Critica della dominazione. Politica e filosofia nella *Differenzschrift*" e R. Racinaro, "Critica del pensiero astratto: contro il giacobinismo e lo stato di polizia", in M. Cingoli, a cura di, *L'esordio pubblico di Hege*l, Guerini e Associati, Milano 2004, rispettivamente pp. 199-216 e pp. 193-198.

allora nel *Saggio sul diritto naturale* resterà costante nell'arco di tutta la riflessione hegeliana, in quanto vengono elaborate questioni di fondo che saranno riformulate in altri contesti, mantenendo un immutato significato, tanto che si può considerare questo periodo come un grande fucina teorica, fonte da cui lo stesso Hegel attingerà[164].

Il rifiuto netto di un'impostazione contrattualistica e di un impianto individualista è ben chiaro a causa dell'incoerenza che tali posizioni implicano nella concezione dello stato, che non può che risultare come estraneazione e imposizione, e dell'astrazione su cui si fondano, che conduce a postulare l'individuo al di fuori di legami originari, come un *Gedankending*, qualcosa di irreale che nega all'origine la possibilità della socializzazione se non come violenza. In opposizione al "principio del Nord"[165] Hegel recupera allora la concezione classica, sovrapponendo al concetto di stato quello di eticità e fornendone una descrizione tale per cui la forma politica greca ricomprenda, quali sue interne articolazioni, anche quegli aspetti che contraddistinguono la modernità come l'economia politica e il diritto. Da questo punto di vista lo stato come eticità incarna l'Assoluto, in quanto totalità onnicomprensiva nella quale, come per l'idea, la singolarità è sua manifestazione. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel scrive che quello che è ancora attuale di Platone è "l'idea che egli ha della natura etica dell'uomo", che egli indaga a dispetto del "diritto di natura, astrazione triviale di una vera realtà pratica"[166] giacché "l'eticità in generale è in sé sostanziale, e quindi, deve esser conservata come divina", mentre ad Aristotele riconosce il merito di aver affermato il principio secondo il quale l'individuo "non può realizzarsi compiutamente se non in seno al popolo"[167]. Pertanto lo stato è prioritario dal punto di vista logico e cronologico e l'individuo è per natura sociale, secondo l'idea che l'intero è presupposto e fondamento di ogni determinatezza e singolarità e che la separazione prospettata dal diritto naturale fra natura e stato viene superata in base a una concezione dello stato come sostanza, di cui gli individui sono attribuiti. Attraverso una convergenza del disegno antico e del pensiero spinoziano, Hegel si smarca dalla concezione della natura sottesa al giusnaturalismo: mentre la natura per l'empirismo è "qualcosa a cui bisogna rinunciare"[168] e secondo il formalismo è "astrazione priva di essenza" del molteplice di

---

[164]A tal proposito è interessante sottolineare che è lo stesso Hegel che cita il *Saggio sul diritto naturale* nei *Lineamenti di filosofia del diritto* all'interno della sovranità esterna dello stato, vedi *Rph*, § 324, p. 257. Bourgeois afferma che è possibile rilevare in tale saggio un "germe actif de l'hégelianisme definitif", vedi B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, *cit.*, p. 49.

[165]*GuW*, p. 289; tr. it. p. 125. Hegel afferma che "la grande forma dello spirito del mondo che si è riconosciuta in quelle filosofie è il principio del Nord e (per ciò che concerne l'aspetto religioso) del protestantesimo, ossia la soggettività, nella quale bellezza e verità si rappresentano nel sentimento e nelle disposizioni d'animo, nell'amore e nell'intelletto".

[166] *VGP*, vol. II, p. 105 e ss; tr. it. vol. II, p. 248 e ss.

[167] *Ivi*, vol. II, p. 226; tr. it. vol. II, p. 370.

[168] *Nr*, p. 449; tr. it. p. 34.

fronte alla ragion pura[169], per l'autore della *Differenza*, essa riflette una concezione teleologica, per cui è *physis*.

In questa prospettiva allora la tradizione classica che Hegel plasma nella sua rielaborazione dell'eticità permette di superare il binomio legge naturale e legge positiva, in quanto ad essere positivo è lo stato stesso, che per natura viene prima dell'individuo ed è suo compimento, mentre il diritto naturale viene riformulato come diritto della natura etica al fine di far emergere la continuità tra natura e stato, e non la loro contrapposizione, e la priorità dell'intero sulla parte. Il rapporto fra individuo e stato viene riformulato in termini di negatività-positività: mentre dunque il popolo è l'universale, "il positivo...l'assoluta totalità etica", l'individuo è il negativo, la differenza, l'astrazione che esiste solo all'interno dello stato, giacché "la singolarità come tale non è nulla ed essa è assolutamente una cosa sola con l'assoluta maestà etica, il quale esser-uno vivente vero, non sottomesso è esso solo l'eticità autentica del singolo"[170]. Come è stato affermato in un saggio fondamentale di Riedel, Hegel critica allora il diritto naturale sulla base della concezione politica classica attraverso un concetto di natura che deve essere inteso come totalità, secondo l'accezione *deus sive natura* spinoziana, e contemporaneamente come essenza, nel senso aristotelico, per cui costitutiva dell'individuo è la *polis*, tanto che è proprio a partire da questo concetto classico di natura che elaborerà la nozione di stato in quanto organismo, configurazione di singole parti che concorrono alla vita dell'intero[171]. Ciò significa di fatto il rifiuto dell'intera impostazione del giusnaturalismo e la riaffermazione del politico come orizzonte ultimo a dispetto della dimensione moderna, rappresentata dall'economia e dal diritto. Quest'ultimo sembra perciò essere liquidato in quanto determina astrattamente e fissa le differenze, è espressione del soggettivismo contemporaneo e si afferma come universale che si applica meccanicamente separando e comparando, tanto che la critica al diritto moderno pare coincidere con una critica al diritto *tout court,* che può ricevere un ruolo solo nella misura in cui è ricompreso nell'eticità e superato in quanto tale. Mentre infatti la natura etica è l'unità immanente alle differenze, il diritto rappresenta quella attività dell'intelletto che le separa[172]. In questa fase iniziale Hegel riconosce il diritto come ambito di pertinenza di uno dei ceti nel quale lo stato etico è ripartito, ma la ricerca che lo condurrà a individuare i caratteri di un'eticità definitivamente moderna, attraverso la definizione dello spirito oggettivo, coinciderà con una progressiva rivalutazione del diritto:

---

[169] *Ivi*, p. 455; tr. it. p. 40.
[170] *Ivi*, p. 449; tr. it. pp. 34-35.
[171] Vedi M. Riedel, *Tra tradizione e rivoluzione*, *cit.*, p. 41. Confronta anche *Id*., "Natura e libertà nella filosofia del diritto di Hegel", in C. Cesa, a cura di, *Il pensiero politico di Hegel, cit*., pp. 37-56.
[172] Bourgeois ha parlato a tal proposito di rifondazione antica della modernità, vedi B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes, cit.* p. 67 e ss.

sebbene infatti sia costante il giudizio su di esso, in quanto elemento ambivalente, così come emerso dalle critiche fino ad ora mosse, tanto che rimarranno grosso modo invariate, la sua riabilitazione coinciderà con il diverso ruolo attribuito all'individuo nell'economia dello stato e con la funzione positiva riconosciuta all'intelletto[173].

Durante gli anni jenesi si consuma allora progressivamente la presa d'atto che le condizioni della modernità sono radicalmente differenti da quelle antiche e pertanto quel modello non può più essere riproposto, in quanto completamente mutato è l'orizzonte entro cui l'individuo agisce. Da questo punto di vista infatti il rapporto tra singolo e totalità politica si è modificato perché è cambiata la fisionomia del lavoro, non più circoscrivibile all'ambito della famiglia, come risulta evidente da quella scienza tutta moderna che è l'economia politica, espressione di una nuova dimensione che si frappone tra l'*oikos* e la *polis*. Mentre allora l'eticità assoluta dei primi scritti jenesi attribuisce il carattere economico ad un ceto particolare, lo stesso a cui veniva assegnato il diritto, la necessità di ripensare il modello classico sarà il frutto di una più radicale assunzione delle contraddizioni proprie del moderno. Come emergerà nel corso di questa trattazione, l'attenzione conferita al mondo dei bisogni comporterà una nuova articolazione della struttura politico-giuridica, tanto che economia politica e diritto seguono nell'ambito del pensiero hegeliano uno stesso destino che coincide con il loro graduale accoglimento all'interno della sfera etica e comporta però contemporaneamente la necessità di individuare nuove forme di mediazione politiche che garantiscano ugualmente la salvaguardia dello stato come totalità universale. Mentre allora l'adozione del modello classico coincide con il tentativo di circoscrivere tali fenomeni, secondo uno schema per cui economia e diritto afferiscono ad un unico ceto che convive accanto a quello degli uomini liberi, lo spirito oggettivo sancirà la presenza di una nuova dimensione interna allo stato, la società civile, grazie alla quale tutti gli individui sono ugualmente liberi in quanto ciascuno è contemporaneamente *citoyen* e *bourgeois*, cittadino e uomo economico. L'emergere allora del sistema dei bisogni coinciderà con un nuovo ruolo conferito al diritto quale elemento formale di regolazione e disciplinamento del mercato – in cui spicca il valore della legge in quanto mediazione – che implica l'accettazione dell'ambito particolare e della dimensione privata. Il diritto resta comunque di pertinenza dell'intelletto, ma all'interno di un nuova articolazione del rapporto tra *Vernunft* e *Verstand*, in cui quest'ultimo, per usare la terminologia della *Differenza*, non è opposto alla ragione, ma al

[173] Da questo punto di vista la nostra posizione risulta più vicina a quella espressa da Bobbio, secondo il quale il diritto viene rivalutato da Hegel man mano che elabora lo spirito oggettivo, mentre non condivide la tesi espressa da Bourgeois, secondo il quale il giudizio del filosofo in materia resta comunque negativo, vedi N. Bobbio, *Studi hegeliani, cit*. e B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes,cit.* p. 77.

suo servizio. In questo modo nel corso dello sviluppo del suo pensiero, tenute ferme le differenze maturate già nella critica all'empirismo e al formalismo, Hegel recupera motivi propri della teoria del diritto naturale, contribuendo a riformulare quei contenuti secondo una concezione che sfugge alla dicotomia diritto soggettivo-diritto oggettivo e diritto naturale-diritto positivo. Una volta prese le distanze dall'idea di un diritto originario, valido al di fuori dello stato e sulla base del quale valutare il diritto statuale, la relazione tra diritto naturale e diritto positivo diventa una questione relativa alla positivizzazione del diritto, che, come vedremo nel corso della trattazione, non solo comprende la relazione fra il diritto, in quanto sapere positivo, e la filosofia, ma soprattutto concerne il ruolo della storia e della ragione che in essa si incarna e la funzione dell'autorità che emana il diritto, o, per dirla in termini hegeliani, lo pone.

Prima di esaminare più da vicino la concezione speculativa del diritto, così come emerge nella terza parte del *Saggio sul diritto naturale*, sembra opportuno mettere in evidenza alcuni punti. Innanzitutto bisogna sottolineare che la critica che Hegel muove alla *Dottrina del diritto naturale* di Fichte, soffermandosi principalmente sulla separazione del diritto dalla morale e sul ruolo dello stato in quanto *Macht der Herrschaft*, tralascia alcuni aspetti della concezione fichtiana che risultano significativi sia nell'ottica dell'evoluzione del pensiero giusnaturalistico, sia in relazione al rapporto che lega i due autori. La novità rappresentata infatti dal pensiero di Fichte consiste nel definire il diritto come "concetto di un rapporto tra esseri razionali"[174], dal momento che in tal modo viene operato un leggero slittamento che nasconde in realtà un significato più profondo. L'operazione fichtiana introduce infatti un cambiamento rilevante rispetto all'impostazione classica secondo la quale i diritti naturali sono certamente universali e pertanto uguali per tutti, ma individuali nel senso che spettano ad ogni singolo al di fuori e indipendentemente dal contesto: mentre dal punto di vista del giusnaturalismo classico la negazione del diritto altrui non ha alcuna ripercussione sul mio diritto, che infatti non per questo diventa meno legittimo, la tesi fichtiana afferma che il diritto non si costituisce come attributo del singolo, perchè "l'intero oggetto del concetto di diritto" è "una comunità tra esseri liberi"[175]. Nonostante quindi, come giustamente sottolineato da Hegel, egli intenda la legge giuridica come comando che prescrive la limitazione della libertà originaria al fine di permettere la convivenza, secondo lo schema rigorosamente dominante, in realtà innesta all'interno del diritto, come suo carattere costitutivo, la relazione e la reciprocità, cosicchè c'è diritto solo all'interno di una

[174] J. G. Fichte, *op. cit.,* p. 49.
[175] *Ivi,* p. 9.

dimensione intersoggettiva[176]. La conclusione cui si può far giungere Fichte, forzando un po' le sue posizioni e nonostante un linguaggio e un'impostazione generale conformi alla tradizione giusnaturalistica, è allora molto vicina alla negazione di un diritto concepito esclusivamente come naturale: poiché infatti "di diritti si può parlare solo a condizione che una persona venga pensata come individuo...quindi in relazione con altri individui" e poiché "non sarebbe..possibile riflettere sui diritti come diritti originari, cioè senza riguardo alle necessarie limitazioni mediante i diritti di altri", si può arrivare a concludere che "non esiste uno stato di diritti originari, né esistono diritti originari dell'uomo[177]. Ciò che Hegel non ha ancora adeguatamente considerato – ma su cui tornerà più tardi, quando si servirà di Fichte come fonte di elaborazione principale grazie alla quale scardinare l'impostazione rigida della concezione dell'eticità greca – è che l'operazione fichtiana di sovrapporre la genesi del diritto all'instaurazione del reciproco riconoscimento significa di fatto esautorare il diritto naturale, in quanto il diritto risulta fondato non più a partire da un ordine dato e indisponibile all'individuo, ma esclusivamente sulla base della volontà e della ragione, tanto che, sostiene l'autore del *Fondamento del diritto naturale*, "non esiste quindi nessun *diritto naturale*, nel senso in cui si è spesso intesa la parola, non è possibile nessun rapporto giuridico positivo tra uomini se non in una *res publica*, e sotto leggi positive"[178].

Se il testo fichtiano preso in esame viene stampato prima della *Metafisica dei Costumi*, pur mirando a raccogliere l'eredità kantiana e presentandosi come sua prosecuzione, la sua pubblicazione è anticipata da un altro saggio, la *Nuova Deduzione del Diritto Naturale*, scritto da Schelling, su cui vale la pena soffermarsi brevemente, non solo in quanto ulteriore testo significativo del dibattito sul diritto nell'ambito dell'idealismo tedesco, ma anche poiché rinomata è la vicinanza in quegli anni tra Hegel e Schelling. Bisogna innanzitutto precisare, come lo stesso Schelling si premura di fare, che al momento della stesura del testo, uscito sul *Philosophisches Journal* in due parti nel 1796 e 1797, l'autore non era a conoscenza delle recenti trattazioni sul diritto naturale di Fichte e Kant, in quanto queste furono edite proprio nel lasso di tempo intercorso tra la scrittura e la pubblicazione dell'opera di Schelling[179]. La questione di fondo affrontata nel saggio,

---

[176] *Ivi,* p. 50 e p. 75.
[177] *Ivi,* pp. 99-100.
[178] *Ivi,,* p. 132. La posizione su questi temi subirà nel corso degli anni un'evoluzione, tanto che nel corso universitario del 1812 egli avanzò l'ipotesi, seppure con cautela, di un diritto naturale più ampio del diritto positivo.
[179] Scrive infatti Schelling nel poscritto all'opera: "i presenti aforismi non devono essere nulla più che aforismi. Tanto più che l'autore si riserva il commento su di essi, in quanto le più recenti elaborazioni del diritto naturale, che egli non poté utilizzare per questo lavoro, gli daranno ricca materia per più mature considerazioni e varia occasione per svolgere più compiutamente i suoi principi", vedi F.W.J. Schelling, *Die neue Deduktion des Naturrechts*, tr. it. *Nuova deduzione del diritto naturale*, in *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze, pp. 158-159.

composto di brevi aforismi suddivisi in paragrafi numerati, concerne il tema classico relativo alla possibilità di conciliare la libertà individuale con la dimensione sociale e collettiva e cerca di affrontarlo a partire dalle premesse contenute nella dottrina della scienza fichtiana: una volta postulata allora la libertà assoluta dell'io come originaria, la conclusione raggiunta da Schelling è che non si può dedurre una forma di legame sociale, in quanto contraddittorio è il rapporto fra volere individuale e universale etico. In una recensione del testo scritta da Schlegel viene messa in luce la problematica comune dell'epoca, che da un lato consiste nella fondazione del diritto a partire dall'idea di una comunità di esseri liberi, dall'altro si imbatte nella difficoltà, per una tale impostazione, di tradursi in un concetto positivo, in quanto il principio del diritto è indipendente dalla morale, gode di una necessità pratica e assoluta, ma allo stesso tempo si può attuare solo in quanto costrizione e limitazione[180]. Il saggio di Schelling prende le mosse dalla differenza tra la relazione uomo-mondo da un lato e uomo-uomo dall'altro: mentre secondo la prima il singolo individuo, assoggettando e dominando la natura, si scopre assolutamente libero e si determina come autonomo, dipendente cioè solo da se stesso, il rapporto interumano, ammettendo una pluralità di soggetti, pone al contrario l'esigenza della limitazione reciproca di quella libertà che si era costituita come illimitata. L'aspirazione all'incondizionatezza è tuttavia contraddittoria nel tendere empirico di un soggetto fenomenico, che deve pertanto accettare la costrizione e la rinuncia alla libertà assoluta, poiché unica condizione che permette la coesistenza dei voleri[181]. In questa prospettiva Schelling espone la distinzione tra morale ed etica, per cui la prima si dirige all'individuo, la seconda invece è indirizzata al volere generale e presuppone pertanto un regno di esseri morali. L'impostazione prevede una gerarchia che subordina l'etica alla morale, sulla base della tesi, che risulterà decisiva nell'incedere fichtiano, che la volontà generale è condizionata da quella individuale, cioè è funzionale a garantirla. Attraverso una serrata argomentazione che procede sulla base della dicotomia materia-forma, viene sostenuto che la volontà generale è determinata dalla forma del volere individuale, ovvero dalla libertà, giungendo così alla conclusione per cui solo in quanto si vuole essere liberi, bisogna essere morali. Nonostante il ragionamento complicato, il problema di fondo concerne il tema etico relativo al modo attraverso il quale mantenere la libertà individuale mediante quella generale, ovvero rendere concordanti la volontà empirica del singolo e quella empirica di

[180]Vedi P. Savarese, *Schelling filosofo del diritto*, Giappichelli, Torino 1996, p. 14 e A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, *cit*., p. 301. Vedi anche C. Sabbatini, *Lo spirito nelle leggi*, *cit*., pp. 60-64; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling,* Laterza, Bari 1969; L. Fonnesu-B. Henry, a cura di, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca, cit*., pp. 101-134; X. Tilliette, *Attualità di Schelling,* Mursia, Milano 1972 e A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1957.
[181] F.W.J. Schelling, *Nuova deduzione del diritto naturale*, *cit.*, §§ 1-30, pp. 103-112.

tutti. L'impianto definito del rapporto fra etica e morale e tra forma e contenuto conduce ad un esito aporetico: mentre l'ipotesi, secondo la quale la volontà di tutti diventa uguale a quella singola, si contraddice perché implica che la volontà generale non è condizionata da quella individuale, al contrario la tesi, in base alla quale la volontà individuale è determinata da quella degli altri, comporta che la volontà individuale sia condizionata da quella generale, così da essere ugualmente inaccettabile. Lo scacco dell'etica dipende infatti dall'impossibilità di accordare volontà individuale e volontà generale, se non a patto di sacrificare la libertà dell'individuo e di negare quindi il suo stesso presupposto, giacché il comando su cui si basa, che ricalca l'imperativo categorico kantiano "agisci in modo che la tua volontà sa assoluta", declinandolo però appunto sul piano etico, introduce un nuovo concetto di volontà che tuttavia non può aggirare l'elemento di fondo, che resta il condizionamento della volontà individuale, in quanto, anche ammettendo la reciprocità della limitazione, richiede in ogni caso che l'individualità sia rinnegata[182].

In tale contesto il diritto viene definito allora come "ciò che non è in modo necessario praticamente reale, ma appunto per questo non sta sotto la determinata condizione di un comando" nonché come "tutto ciò che è in accordo.. con la forma della volontà generale"[183]. Se la scienza del diritto si distingue in quanto ambito del *Dürfen*, in opposizione al dovere, essa si presenta in una determinata costellazione di rapporti con etica e morale: si distingue dalla morale perché si occupa della molteplicità degli individui e si differenzia dall'etica perché, mentre questa rende la volontà individuale identica con quella generale, il diritto fa esattamente il contrario, rendendo la volontà generale identica con quella individuale. La tesi di Schelling si pone allora in continuità con le posizioni di Kant e Fichte, in quanto da una parte distingue diritto e morale, dall'altra diritto ed etica, poiché, mentre l'etica è subordinata alla morale occupandosi del conflitto empirico tra la volontà di un singolo e quella degli altri in nome della libertà dell'individuo, essa è opposta al diritto in quanto dottrina del dovere, pur avendo in comune lo stesso obiettivo. Dal punto di vista del rapporto fra materia e forma, invece, non vi è, nell'ambito del diritto, alcuna differenza, dal momento che il diritto "non è altro secondo la materia che quanto accade attraverso la mera forma della volontà individuale indipendentemente, anzi nell'opposizione alla volontà generale", cosicché "materia di ogni diritto è l'indipendenza della volontà generale"[184]. L'obiettivo del diritto è allora affermare la forma della volontà individuale, dal momento che il principio su cui si fonda è la libertà, preoccupandosi di adeguare la volontà generale a quella individuale, laddove l'operazione opposta ad opera

[182] *Ivi*, §§ 31-57, pp. 112-121.
[183] *Ivi*, §§ 65 e 67, pp. 124-125.
[184] *Ivi*, § 77, p. 129.

dell'etica si era mostrata contraddittoria. Da questo punto di vista la tesi presentata da Schelling, separando etica e diritto, esclude qualunque curvatura deontologica del diritto, vale a dire che rifiuta una concezione giuridica contenutistico-sostanzialista. La coppia forma-materia resta tuttavia comunque significativa poiché, dal punto di vista della prima, il diritto è facoltà di agire *tout court*, mentre, dal punto di vista della seconda, esso implica la facoltà di fare qualcosa, nonostante in entrambi i casi ciò si traduca come indipendenza della volontà individuale da quella generale, tanto che principio del diritto è che "io posso tutto ciò per cui affermo il potere in generale"[185]; tale ripartizione assume in realtà un significato più rilevante poiché la forma della facoltà di agire esprime il punto di vista del libero arbitrio, ovvero la possibilità di scegliere e di determinarsi, mentre il contenuto indica l'atto di volontà attraverso il quale la libertà si determina volendo un oggetto particolare. Pertanto "io posso affermare la materia del mio volere solo in quanto affermo nello stesso tempo la forma del volere", vale a dire che posso fare qualcosa unicamente se essa non contraddice la facoltà di agire in quanto tale, perché essere libero significa avere la possibilità di determinarsi autonomamente, senza costrizioni né interferenze esterne, tanto che "tutti i problemi della filosofia giuridica vengono dedotti dall'interno della contrapposizione del mio volere a ogni altra causalità determinante"[186].

Mostrando di nuovo la sua ascendenza kantiana, Schelling intende procedere in maniera analitica, deducendo dal concetto di diritto in generale, così come è stato affermato, tutti i diritti originari, ovvero il diritto della libertà morale, il diritto dell'eguaglianza formale e il diritto naturale in senso stretto. Se allora il primo indica l'assoluta libertà che spetta all'individuo contro la volontà comune, ponendo l'accento sull'illimitato ambito di liceità proprio del diritto, che permette anche azioni immorali in quanto non ledono la libertà individuale, il secondo coincide con il principio di non interferenza e di non aggressione, mentre il terzo rivendica la possibilità di appropriazione e di possesso di tutto ciò che non appartiene a nessuno come ambito di pertinenza della libertà in generale[187]. L'impianto schellinghiano si conclude allora con la necessaria ammissione di uno *Zwangsrecht*, un diritto di coazione definito come diritto naturale, che interviene sopprimendo la volontà altrui qualora abbia leso la volontà individuale, perchè

[185] *Ivi*, § 80, p. 131.
[186] *Ivi*, §§ 89 e 93, pp. 133-134.
[187] *Ivi*, §§ 105-131, pp. 139-147. Schelling ricapitola che "i singoli diritti, in base all'analisi che abbiamo fatta del supremo principio giuridico, sono i seguenti: 1. *nella opposizione alla volontà generale, diritto della libertà morale*, cioè *diritto* della piena libertà del volere individuale in riferimento ad azioni tanto materialmente legali quanto materialmente illegali; 2. *diritto dell'opposizione alla volontà individuale,* diritto *dell'eguaglianza* formale – diritto di affermare la mia individualità nella opposizione a ogni altra (secondo forma e materia); 3. diritto nella opposizione alla volontà in generale – diritto sul *mondo fenomenico*, sulle *cose*, sugli *oggetti* in generale, *diritto naturale* in sens stretto". (§ 140, p. 150).

"ogni essere, in quanto sopprime in me la forma del volere, diventa per me un mero oggetto, entra nei limiti del fenomeno e diventa mero essere di natura"[188]. L'epilogo allora decreta che il diritto naturale, in quanto diventa diritto di coazione, si nega in quanto diritto, perché finisce per sovrapporre il diritto alla violenza e la libertà alla forza. Sebbene l'intera trattazione di fatto riproponga motivi della dottrina giusnaturalistica secondo l'impostazione canonica, non aggiungendo elementi innovativi di particolare rilievo, è interessante in quanto rovescia le premessa da cui era partito: prendendo infatti le mosse dalla questione relativa a cos'è il diritto al fine di presentarne una nuova deduzione, si conclude sancendo la sua disfatta e formulando un altro interrogativo che, occupandosi di come garantire al diritto che la forza fisica sia sempre dalla sua parte e mai in opposizione, esce dall'ambito della teoria giuridica e apre al ruolo della politica come monopolio della forza e gestione del conflitto. Se, come è stato sostenuto, questo testo costituisce una cerniera tra lo Schelling fichtiano e lo Schelling filosofo della natura e dell'identità[189], è opportuno sottolineare, in linea con quanto è stato già detto, come il diritto costituisca un banco di prova decisivo per l'idealismo e per un pensiero della ragione che, incarnandosi nella realtà, si faccia totalità. Da questo punto di vista allora la *Nuova deduzione del diritto*, pur essendo espressione di una fase acerba del pensiero schellinghiano, risulta paradigmatica proprio nell'aporeticità, nella misura in cui espone nella sua complessità e sfaccettatura i problemi intrinseci alla riflessione giuridica e le difficoltà che questa sollevava. Sembra allora doveroso sottolineare che l'esposizione matura del concetto di diritto deve essere rinvenuta in Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, dove diventa un elemento cardine del sistema, anche grazie alla lezione fichtiana di cui lo stesso Schelling recupera alcuni aspetti, allorché, solo attraverso l'abbandono dell'io empirico quale unica prospettiva di riferimento, si può affermare, a dispetto della conclusione della *Nuova Deduzione*, che "la costituzione giuridica è una condizione necessaria all'esistenza della libertà nel mondo esterno"[190]. Mentre è allora opportuno porre l'attenzione sul fatto che è nel *Sistema*, e soprattutto in riferimento alla dottrina del diritto definita come "scienza puramente teorica", che Schelling adotta l'espressione aristotelica "seconda natura", ripresa in seguito dallo stesso Hegel per definire lo spirito oggettivo[191], sembra allo stesso modo interessante mettere l'accento sul fatto che nel 1796, solo pochi anni prima del comune progetto editoriale del K*ritisches Journal*, la posizione di Schelling è

[188] *Ivi*, §§ 160, p. 157.
[189] Vedi G. Semarari, "Introduzione", in F.W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, Sansoni, Firenze, pp. IX-XLI.
[190] F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2006, p. 495.
[191] *Ivi, cit*., p. 493. Per quanto concerne il concetto di seconda natura hegeliano, si rimanda al cap. III.

molto distante dalle riflessioni hegeliane esposte nel *Saggio sul diritto naturale*, come risulta evidente da temi quali la separazione di diritto, etica e morale, la nozione di libertà intesa come libero arbitrio nonché l'individualismo esasperato, che emergono dalla *Nuova deduzione*.

7. La *Sittliche Natur*: eticità assoluta ed eticità relativa

Nell'ambito della critica all'empirismo e al formalismo, quali modi inadeguati di trattare la scienza del diritto, Hegel accenna ad una prima formulazione positiva di una concezione politica, che, seppur ancora frammentaria e messa in discussione negli anni successivi, costituisce un momento significativo nell'ottica di una ricostruzione genealogica di quello che nella fase più matura diventerà lo spirito oggettivo. Sebbene si debba far risalire a pochi mesi più tardi il primo autonomo tentativo di abbozzo elaborato nel 1802 come *Sistema dell'eticità*[192], quest'ultimo testo si presenta in forte continuità con il *Saggio sul diritto naturale*, in quanto la nozione di eticità si costituisce attraverso il recupero della suddivisione cetuale del pensiero classico in funzione antimoderna, declinata in un quadro più ampio di influenze spinoziane e schellinghiane[193]. La scommessa hegeliana consiste infatti nel delineare un'articolazione politico-sociale a partire dai risultati a cui si è arrivati nel saggio sulla *Differenza*, dove si è affermata la necessità di ricomporre la separazione fra filosofia trascendentale e filosofia della natura, ovvero tra la scienza del soggetto-oggetto soggettivo e quella del soggetto-oggetto oggettivo, di matrice fichtiana l'una, schellinghiana l'altra. Se la filosofia dell'Assoluto ricomprende insieme ambito teoretico e pratico, natura e spirito, ciò avviene a partire da una nuova comprensione del rapporto fra libertà e necessità sulla scorta delle riflessioni del *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling, grazie alle quali abbandonare la duplice separazione tra libertà e natura di Kant e Fichte. Come abbiamo visto infatti, Hegel prende le distanze dalla concezione che trova il suo più chiaro teorizzatore in Fichte, secondo la

[192] Composto fra il 1802 e il 1803, il *Sistema dell'Eticità* rimase inedito fino ad una prima parziale pubblicazione nel 1893. A tal proposito Rosenzweig afferma che esso è "la prima versione a noi pervenuta di quella parte del sistema che Hegel in seguito denominerà spirito oggettivo", vedi K. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, tr. it. *Hegel e lo stato,* a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1986, p. 143.

[193] Per quanto riguarda il rapporto di Hegel con la filosofia classica rimandiamo, tra i tanti, a J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, tr. it. *Metafisica e politica*, a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983; K. Ilting, "Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-64, pp. 38-58; F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966; L. Ruggiu, *Logica metafisica poltica*, *cit*. Riedel è stato il primo a sottolineare una posizione poi largamente condivisa secondo la quale è l'emergere dell'economia politica che segna il distacco dall'ideale classico, vedi M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, *cit.*, pp. 56 e ss.

quale deve intendersi con libertà il libero arbitrio, ovvero una scelta tra due alternative o la possibilità di una scelta astratta da ogni determinatezza concreta, sul modello delle filosofie della riflessione che oppongono ad una libertà soggettiva assoluta e originaria, ogni elemento esterno come limite e che appiattiscono la relazione di libertà ad un rapporto di causa e effetto. Tale impostazione, che può essere estesa all'intera tradizione del diritto naturale precedente a Fichte e in una certa misura anche al giovane Schelling, definisce il diritto sulla base del carattere di terzietà, in quanto esso si distingue come costrizione perché interviene redimendo conflitti interindividuali, dividendo e quantificando l'ambito di libertà di pertinenza di ognuno dei contendenti. Hegel rifiuta invece tali caratteri del diritto innanzitutto come conseguenza del rifiuto della dinamica logico-cronologica che prevede in successione libertà-determinazione-costrizione. La concezione hegeliana si fonda su un concetto di Assoluto che è unità di indifferenza e di rapporto, laddove l'indifferenza indica l'unità e la libertà, mentre il rapporto coincide con la necessità e l'identità relativa. L'unione di indifferenza e rapporto si basa su una duplice accezione di rapporto: nel caso in cui l'elemento primo, ovvero positivo, sia il molto, si avrà a che fare con la natura fisica, mentre, nel caso in cui ad essere primo e positivo sia l'unità, si tratterà della natura etica. Si giunge così alla seguente conclusione: "poiché nella natura etica, persino nel suo rapporto, l'unità è l'elemento primo, essa è libera anche in questa identità relativa, cioè nella sua necessità; o, poiché l'identità relativa per il fatto che l'unità è l'elemento primo, non è soppressa, questa seconda libertà è determinata in modo tale che il necessario è sì per la natura etica, ma è posto negativamente"; al contrario invece "se noi isolassimo questo lato dell'identità relativa della natura etica e non riconoscessimo l'unità assoluta della differenza e di questa identità relativa per l'essenza della natura etica, ma il lato del rapporto o della necessità, ci troveremmo nel medesimo punto in cui l'essenza della ragion pratica è determinata come causalità assoluta"[194].

Il complesso ragionamento, che Hegel svolge nel *Saggio sul diritto naturale*, riformula concetti che aveva già espresso nella *Differenza*, laddove dichiara che "ogni sistema è al tempo stesso un sistema della libertà e della necessità": se allora "libertà e necessità sono fattori ideali, quindi non in opposizione reale" ciò significa che "l'assoluto non può perciò porsi come assoluto in alcuna delle due forme e le scienze della filosofia non possono essere l'una un sistema della libertà e l'altra un sistema della necessità"[195]. In conclusione bisogna sottolineare dunque che la concezione hegeliana definisce l'Assoluto come libertà e necessità insieme sulla base della coppia interiorità-esteriorità. Si potrebbe

[194] *Nr*, pp. 457-458; tr. it. pp. 41-42.
[195] *Diff*, pp. 107-108; tr. it. p. 88.

chiarire tale dicotomia riconducendola ad una questione di prospettiva, laddove l'esteriorità emerge da uno sguardo generale e complessivo, mentre l'interno da una visione particolare e circoscritta: se infatti l'Assoluto è necessità come "totalità oggettiva", ovvero come intero, esso si scopre libero "in una forma limitata in determinati punti della totalità oggettiva" in quanto divenire che passa da una manifestazione all'altra. Libertà e necessità definiscono allora due modalità dell'Assoluto, in quanto la prima viene a coincidere con la possibilità di sviluppo, esprime l'elemento di trasformazione e di cambiamento, ovvero il carattere proprio dell'Assoluto di farsi altro, di passare da una forma all'altra, mentre la seconda indica l'insieme dei singoli mutamenti, l'intero processo del divenire che include la successione di tutte le figure. Tale conquista presenta allora significativi riflessi sia nell'ambito della relazione fra libertà e natura, sia per ciò che concerne la dinamica individuo e collettività. Poiché infatti la natura non è ciò che è esclusivamente meccanico, strutturato secondo una finalità esterna, e come tale materia bruta su cui l'uomo esercita il suo dominio, ma è insieme di processi di differenziazione e articolazione, viene superata la distinzione tra *nomos* e *physis* tanto che il mondo della libertà si rivela quello della *Sittliche Natur* ed instaura una rapporto con la natura che, lungi dall'essere oppositivo, si caratterizza invece per una relazione di continuità, in modo tale che "la libertà cede parte della sua purezza, la natura parte della sua impurità"[196]. Il diritto della natura etica subentra così al concetto di stato di natura, risolvendo l'antinomia giusnaturalistica, cosicché, accogliendo la natura come sua parte integrante, la dimensione politica si afferma come ambito onnicomprensivo che non esclude nulla fuori di sé. Hegel elabora così un modello che potremmo definire gradualista del reale, il quale è articolato in potenze sulla base di un principio progressivo e inclusivo, in modo tale da risolvere la dicotomia della riflessione e restituire la dinamicità di quel concetto che è la vita, così caro al pensiero hegeliano. Se in questo modo Hegel sembra aver elaborato in maniera compiuta la critica a Fichte, includendo nello stesso concetto di natura sia il soggetto-oggetto soggettivo sia il soggetto-oggetto oggettivo sulla base dell'influenza schellingiana, egli introduce già in questo scritto una distinzione che è destinata a diventare l'asse portante della sua filosofia, ovvero quella fra natura e spirito, la cui relazione, seppur appena accennata, può essere già compresa come gerarchica secondo il modello più maturo. Scrive allora Hegel che "se la natura è l'assoluta intuizione di sé e la realtà effettiva della mediazione e dello sviluppo infinitamente differenziati, lo spirito, che è intuizione di sè in quanto se stesso ovvero coscienza assoluta, è, nel ritorno dell'universo in sé stesso, tanto la scompigliata totalità di questa pluralità, su cui esso si posa, quanto anche l'assoluta idealità della stessa, in quanto

[196] *Diff*, p. 75; tr. it. p. 60.

punto di unità non mediato dal concetto infinito": si profila allora quella che sarà la distinzione matura in quanto mentre la natura è esteriorità e incoscienza, lo spirito è autocoscienza e, tornando in sé, memoria, tanto che Hegel già può concludere, che *der Geist ist höher als die Natur*[197].

In questa prospettiva devono allora essere esaminate le conseguenze dell'impostazione hegeliana nell'ambito della più stretta teoria politica per poter mettere in evidenza il ruolo conferito al diritto. Il primo elemento da sottolineare è allora il rovesciamento di prospettiva rispetto al giusnaturalismo poiché la libertà è un attributo che non afferisce al singolo, ma al popolo in quanto tale come totalità. L'operazione hegeliana consiste, da una parte, nel riformulare la celebre espressione aristotelica, dichiarando che il popolo è per natura, dall'altra, sovrappone al concetto di popolo quello di stato, sostenendo che un popolo non può non organizzarsi in uno stato, cosicché arriva ad affermare che l'individuo è libero solo come membro dello stato, in quanto riflesso dell'eticità[198]. In questo modo in opposizione alle dicotomie moderne, l'eticità assurge a concetto onnicomprensivo, in quanto esprime una concezione organica del politico che assorbe la morale e il diritto quali ambiti separati, tanto che Hegel afferma che "soltanto nell'organizzazione vi è totalità", cosa che corrisponde al *Positive der Sittlichkeit*[199]. Pertanto la riabilitazione del modello classico ha un chiaro intento polemico nei confronti del diritto, che Hegel costruisce ricorrendo ad una particolare radice etimologica della parola tedesca *Sitten*. La tesi originale del pensatore riguarda allora il nesso che intercorre tra il nome germanico e il termine greco *ethos*, dal momento che, egli afferma, è proprio al concetto greco di eticità che bisogna far risalire la nozione tedesca, la quale viene così ad indicare i costumi nel senso di tradizioni e di consuetudini radicate nella storia di un popolo in opposizione alla moralità e al diritto moderno, che nella polemica di questo periodo sono spesso associati perché hanno in comune gli stessi limiti: dal momento che il diritto eleva a suo principio la singolarità individuale e in quanto astrazione uccide la vitalità propria delle abitudini di una collettività, l'essere etico non significherà sottomettersi alla legge universale, bensì vivere secondo i costumi della propria terra.

Se allora la libertà appartiene al popolo, l'individuo esiste come "pulsazione dell'intero sistema" secondo una relazione che si articola, ancora una volta, sulla base della coppia positivo-negativo, in modo tale che "l'eticità del singolo si esprime sotto la forma della negazione". Sulla base allora del riferimento continuo ad Aristotele e Platone, di cui

---

[197] *Nr*, p. 503, tr. it. p. 79.
[198] A tal proposito vedi L. Lugarini, "Le problème du peuple libre et la genèse de l'idée hégélienne de la vie éthique", in G. Planty-Bonjour, a cura di, *Droit et liberté selon Hegel,* Puf, Paris 1986, pp. 125-164.
[199] *Nr*, p. 478; tr. it. p. 58.

cita interi passi a suggello della filiazione greca della sua concezione politica, Hegel sembra costruire l'intera argomentazione in costante confronto con i teorici del diritto naturale, tanto da rimarcare ad ogni punto la distanza che si frappone tra la sua posizione e quella dei suoi contemporanei. Pertanto infatti il diritto naturale diviene positivo solo a patto di mutare il significato, allorché il suo compito sia "costruire come la natura etica perviene al suo vero diritto", mentre, qualora indicasse "l'astrazione della esteriorità, della legge formale morale, della volontà pura e della volontà del singolo – e inoltre le sintesi di queste astrazioni come la costrizione, la limitazione della libertà del singolo mediante il concetto della libertà universale etc.", esso sarebbe un elemento negativo, che pone negazioni astratte a fondamento della realtà. In questo modo Hegel esautora di fatto il diritto naturale, spogliandolo dei caratteri che lo costituiscono in quanto fenomeno proprio della modernità. D'altra parte egli gioca su un elemento che ha contraddistinto la polemica nei confronti di Fichte, in quanto in luogo della *Zwang*, ovvero della costrizione, introduce la *Bezwingung*, l'assoggettamento che determina il paradigma della relazione fra individuo ed eticità. Mentre infatti la costrizione è l'esito di un rapporto fra libertà universale e libertà individuale impostato secondo il carattere dell'esteriorità, allorché la libertà del singolo ha origine in lui stesso e pertanto è antitetica rispetto allo stato in quanto universale, l'assoggettamento indica il processo attraverso il quale il singolo è ricompreso nella totalità e collocato nel ruolo che gli compete in quanto membro di un'organizzazione articolata. Per comprendere la differenza fra *Zwang* e *Bezwingung* bisogna risalire al concetto di libertà che è dietro entrambi, laddove nel primo caso si tratta di libertà come alternativa tra opposte determinatezze, nel secondo di libertà come indifferenza, in quanto da una parte essa è ridotta ad astrazione, dall'altra può vedersi riconosciuta una realtà concreta. Chiarisce infatti lo stesso Hegel che "l'individuo è una singolarità, e la libertà è una nullificazione della singolarità; per la sua singolarità l'individuo è immediatamente soggetto a determinatezze, quindi qualcosa di esteriore è presente per lui, e quindi è possibile una costrizione. Ma una cosa è porre delle determinatezze nell'individuo sotto la forma dell'infinitezza, un'altra porle in lui assolutamente"[200]. Definire la libertà come indifferenza significa intenderla come l'insieme delle determinatezze, le quali sono negate in quanto differenze interne che esistono solo come relazione; dal punto di vista di queste ultime essa è assoluto negativo, in quanto movimento che produce la differenza, ma la riassorbe all'interno e pertanto la riconduce ad unità, mentre dal punto di vista dello sviluppo unitario è identità. In questo senso la libertà è opposizione di sé poiché mette in

[200] *Ivi*, p. 478 ; tr. it. pp. 57-58.

atto un processo continuo di differenziazione e superamento della differenza[201]. Nell'ambito del rapporto con lo stato allora l'individuo è libero in quanto "indifferenza negativa", negazione sia di +A che di -A, cosicché, in tal modo, egli è "soggiogato, ma non costretto", giacché "subirebbe una costrizione soltanto se +A fosse fissato in lui assolutamente, per cui ad esso, come a una determinatezza, potrebbe essere legata una catena infinita di altre determinatezze"[202]. Al contrario il concetto di *Bezwingung* che Hegel sta qui descrivendo assume il carattere di essere per la morte, poiché la morte è quel soggiogamento che, negando tutte le determinatezze opposte, permette all'individuo di assurgere all'universalità: assunto allora che la libertà è la possibilità di astrarre dalle determinatezze, perché nessuna di esse è assoluta, l'individuo è libero solo come "capacità della morte", che rappresenta così quella che Hegel definisce l'apparenza della libertà pura, in quanto assenza di determinatezza e quindi di costrizione e come tratto distintivo del rapporto che lega l'individuo all'intero, poiché è attraverso il rischio della morte che l'individuo si mostra come tutt'uno con lo stato[203]. Allo stesso modo invece la libertà come identità appartiene al popolo in quanto positivo, così come è stato definito precedentemente, dal momento che esso è una totalità etica, che si costituisce come organismo a partire da un principio peculiare, tanto che ogni popolo si presenta come *Gestalt*, come singolarità e figura unitaria, che include un'articolazione interna. Dichiarando che ogni popolo assume il carattere dell'individualità, Hegel sta qui delineando quella nozione di *Volksgeist* che abbiamo visto anticipata nella *Costituzione della Germania*, la quale risulta decisiva in quanto concetto che scandisce l'intero movimento del divenire storico, ovvero della *Weltgeschichte*, che a sua volta è l'orizzonte a partire dal quale comprendere il passaggio da un popolo a un altro. In questa prospettiva infatti egli specifica che, come ogni individualità si rapporta ad un altra individualità, così fanno i popoli tra loro secondo una relazione definita duplicata, dal momento che comprende da una parte le condizioni di pace, durante la quale essi convivono, dall'altra quelle di guerra, che implica una dinamica di esclusione reciproca.

Sebbene si tratti di una distinzione ancora non chiaramente strutturata, Hegel sta qui ponendo le basi per quell'articolazione, che definirà in maniera più precisa nei *Lineamenti*, secondo la quale ogni stato presenta sia un diritto interno, che indica la costituzione propria del popolo, ovvero le istituzioni che garantiscono la vita dello stato, sia un diritto esterno, il quale rappresenta la condizione di coesistenza tra una pluralità di

---

[201] Vedi P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena,* Cedam, Padova 1994, p. 370 e ss.
[202] *Ivi*, pp. 478-478; tr. it. p. 58-59.
[203] *Ibidem*. Il concetto di "esser per la morte" è stato ripreso, accentuandone i tratti heideggeriani, da Kojève, "La dialettica e l'idea della morte in Hegel" ora in A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel,* a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1966, pp. 656-717.

stati indipendenti, dal momento che ognuno è autonomo e sovrano e contemporaneamente in relazione con gli altri secondo un rapporto che è potenzialmente di perenne conflitto. E' allora proprio l'opposizione tra gli stati il momento in cui è richiesta all'individuo la rinuncia della vita al fine di garantire la salvaguardia dell'eticità assoluta, dal momento che è il sacrificio in nome della comunità il più alto e nobile servizio del cittadino; se la guerra è l'occasione per l'individuo di elevarsi all'universale, la condizione di onnipresente lotta garantisce la vitalità del popolo, impedendo ai cittadini di adagiarsi sulla ricchezza e sui bisogni, e si afferma come strumento attraverso cui avanza il motore della storia, a dispetto delle concezioni ireniche che preconizzano una società regolata dal diritto. La funzione della guerra è qui giustificata in base a un movimento di negazione della negazione: poiché prospetta il pericolo della dissoluzione del popolo, è negazione dell'eticità, ma, richiamando all'unità le potenziali forze centrifughe interne allo stato in nome della tutela dell'intero, ha una funzione positiva, che si manifesta nell'attitudine al coraggio dell'individuo, il cui intervento riafferma il positivo dello stato[204].

Dal punto di vista della costituzione interna dell'eticità Hegel distingue tre stati[205]. Il primo è proprio quello di coloro ai quali è richiesto il sacrificio della vita, vale a dire degli uomini liberi, che vivono insieme e per l'intero, secondo il significato incluso nel concetto classico di *politeuein*, ovvero si fanno carico di preservare il buon andamento della vita della comunità, amministrando in caso di pace e combattendo fino alla morte in caso di guerra; il secondo corrisponde agli uomini non liberi, esclusi dalla leva militare, definito come il ceto che "è nella differenza del bisogno e del lavoro così come nel diritto e nella giustizia del possesso e della proprietà, uno stato il cui lavoro mira alla singolarità"; infine il terzo può essere senza difficoltà compreso come stato degli agricoltori, di coloro cioè che hanno un rapporto diretto e immediato con la terra, il cui compito è il sostentamento degli uomini liberi[206]. La condizione di pace rappresenta perciò il regno della soddisfazione dei bisogni contraddistinto dalla dimensione privata e individuale, alla quale viene pertanto riconosciuto uno spazio nell'ambito dell'eticità. E' in questo modo che Hegel cerca di inscrivere quei fenomeni moderni entro un orizzonte inclusivo, in modo tale da smorzarne il potenziale disgregante, nonostante la gerarchia dei ceti riveli la chiara tesi, secondo cui la vera libertà è la partecipazione diretta e immediata all'intero che è conferita

---

[204] Per comprendere l'importanza della guerra in Hegel mettendo a confronto le pagine del *Saggio sul diritto naturale* con quelle della *Costituzione della Germania*, vedi M. Tomba, "La comprensione hegeliana della guerra nella frattura rivoluzionaria. Note sulla '*Verfassung Deutschlands*'" in G. Rametta, a cura di, *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Angeli, Milano 2003, pp. 175-195.

[205] H. Kimmerle, "Die Staatsverfassung als 'Konstituierung der absoluten sittliche Identität' in der Jenaer konzeption des 'Naturrechts'", in *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäische Verfassungsgeschichte, cit.*, pp. 175-220.

[206] *Nr*, p. 489 e ss; tr. it. p. 68 e ss.

al primo stato. L'eticità assoluta che esprime la vera idea etica ammette al suo interno due ambiti fondamentali della vita della comunità, quali il sistema giuridico e quello economico, che costituiscono l'eticità relativa, in quanto lo stato deve permettere al suo interno "l'indipendenza dal sistema puramente reale e l'affermazione di un ordine negativo e restrittivo"[207]. La sfera del diritto rappresenta allora la sfera "soltanto formale", nella quale "il reale viene posto nella relazione dei rapporti" e "la particolarità è determinata come universale", dal momento che attraverso il diritto "il possesso diviene proprietà" e si stabilisce "un'uguaglianza esteriore"[208]. Il compito del diritto consiste così nel disciplinare i rapporti tra gli individui in quanto uomini economici, che producono e scambiano, ovvero si preoccupa di regolare tutto quel campo di relazioni che riguardano il lavoro e il sistema dei bisogni e dei consumi. Proprio in quanto il diritto procede all'"equiparazione e valutazione delle ineguaglianze", si sviluppa la critica di Hegel: dal momento che il diritto interviene secondo astrazioni e determinazioni fisse, comparando e misurando, da una parte sancisce le differenze e mantiene le opposizioni, dall'altro, sottomettendo le determinatezze ad un principio, pretende di penetrare e unificare la complessità e molteplicità delle singole situazioni. Il limite principale del diritto consiste infatti nel porre norme che prevedono uno stesso trattamento per materie differenti e che sono stabilite una volta per tutte indipendentemente dall'evoluzione dei tempi, cosicché, proprio quando si gloria di dominare il reale, catalogando e quantificando le differenze, in realtà il diritto sprofonda in un'inevitabile impotenza, giacché conserva inevitabilmente una distanza e uno scarto rispetto al mondo della vita.

La critica si dispiega qui per bocca di Platone, di cui Hegel cita un intero passo del *Politico* denunciando il carattere "ostinato e rozzo" della legge, ma si colloca nel solco di un'antica polemica dell'autore tedesco, tanto che si può individuare un'esplicita ripresa dei temi affrontati nella *Costituzione della Germania* e si può con ciò sostenere che il giudizio sul diritto prende forma a partire dal riferimento alla situazione tedesca contemporanea. Non a caso due si rivelano i punti nevralgici dei limiti del diritto: da un lato la pretesa della legge di poter coprire l'intera totalità dei casi possibili come se l'ampliamento della legislazione fosse garanzia di giustizia, dall'altro il ruolo del giudice che opera in base alla mera applicazione di un principio. In questo secondo caso infatti Hegel distingue tra l'attività meccanica del giudice, che si rivela fallimentare, e un intervento condotto in base all'intuizione, grazie alla quale egli coglie lo spirito della legge, superando così la rigidità della norma, e interpreta la lettera della prescrizione, inscrivendo la particolarità del caso

[207] *Ivi*, p. 483; tr. it. p. 63.
[208] *Ivi*, p. 483-484; tr. it. pp. 63-64.

nell'ambito della totalità[209]. Secondo la stessa impostazione critica Hegel formula il giudizio in merito all'ambito economico a partire dallo schema classico, in cui la distinzione tra uomini liberi e lavoratori riflette una ripartizione tra politica ed economia, secondo la quale quest'ultima si caratterizza come ambito non autonomo, in quanto il lavoro è subordinato al rapporto trasformativo della natura. Come è stato ampiamente evidenziato, i presupposti aristotelici si identificano con il paradigma che distingue *poiesis* e *praxis*, sulla base dell'idea che solo quest'ultima rende liberi, mentre l'attività poietica è subordinata alla relazione con l'oggetto del produrre. La distinzione tra i ceti riposa infatti proprio su questa separazione, secondo la quale coloro che si dedicano all'amministrazione politica sono esonerati dal lavoro produttivo, in base alla gerarchia che considera la *praxis* superiore alla *poiesis*, in quanto attività che ha il fine in sé stessa ed esonera dalla dipendenza e dall'asservimento nei confronti di altri, al contrario del lavoro che ha il fine nel prodotto e quindi fuori dell'uomo che opera. In questo modo il cittadino è colui che si occupa del *politeuein*, cioè dell'attività politica che tende all'universale, mentre i lavoratori sono coloro che, occupandosi del particolare, restano schiavi ma producono i mezzi di sostentamento e di consumo del ceto più alto[210].

Tale concezione implica dunque una chiara inferiorità dell'economia rispetto alla politica, sostenendo non solo che la dimensione economica sia subordinata all'eticità quale orizzonte inclusivo, ma anche che essa sia di pertinenza di un ceto preciso, che occupa nella gerarchia sociale la posizione più bassa. L'attenzione conferita all'economia politica moderna e lo studio degli economisti quali Ricardo e Smith comporta in questa fase l'assunzione dell'importanza di questa sfera che Hegel descrive come "l'elemento reale pratico" per l'incidenza che ha nell'ambito della vita comunitaria e per la funzione di determinare la costituzione del tessuto sociale, in quanto definisce sia il campo della produzione che quello del consumo, comprendendo la modalità di dispiegamento

---

[209] *Ivi*, p. 486; tr. it. p. 66. A tal proposito Sabbatini mette in relazione tali posizioni hegeliane con l'*epieikeia* di Aristotele e sottolinea come l'esigenza di equità espressa da Hegel confermi la distanza tra il filosofo e il formalismo, che aveva del tutto abbandonato tale prospettiva, vedi C. Sabbatini, *Lo spirito nelle leggi, cit*., pp. 28-32.

[210] Vedi su questo punto il classico saggio di M. Riedel, "Hegel e l'economia politica moderna" in *Id*., *Hegel tra tradizione e rivoluzione, cit.* Vedi anche L. Ruggiu, *Logica metafisica politica, cit.,* in particolare pp. 414-421. In generale sul tema del lavoro, vedi P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel,* Dalloz, Paris 1963; *Id.,* "La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail", in *Hegel Studien,* Beiheft, 4, 1969, pp. 146-159; *Id,* "Les origines de la pensée économique de Hegel", in *Hegel Studien,* 3, 1965*,* pp. 225-261; G. Lukács, *op. cit*., pp. 447-554; R. Plant, "Hegel and the political economy", in W. Maker, a cura di, *Hegel on economics and freedom*, Mercer University Press, Macon 1987, pp. 95-126; R. Bodei, "Hegel e l'economia politica", in S. Veca, a cura di, *Hegel e l'economia politica,* Mazzotta, Milano 1965, pp. 29-77; F. Consiglio, "Sul pensiero economico di Hegel", in *Studi Urbinati,* 43, 1969, pp. 183-242; G. Di Tommaso, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenese di Hegel,* Zonno, Bari 1980; *Id.,* "Il concetto hegeliano di lavoro in alcuni scritti jenesi", in *Il Pensiero*, 1974, pp. 97-115 e M. Fornaro, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel,* Pubblicazioni Università Cattolica, Milano 1978.

dell'attività lavorativa, l'attribuzione del possesso e della proprietà e infine la soddisfazione dei bisogni. Hegel è pertanto cosciente della necessità di governare tali processi, in modo che l'eticità sottometta la sfera economica al suo dominio, ma non ha ancora individuato gli strumenti concettuali adeguati a quel fenomeno moderno rappresentato da un'economia incentrata sul libero scambio e sulla moltiplicazione dei consumi. Se, come è stato affermato giustamente da Riedel, è proprio la consapevolezza della radicale novità del paradigma economico moderno rispetto a quell'antico che spingerà Hegel ad abbandonare il modello classico diventato anacronistico, tanto che si può affermare che il fallimento dell'eticità greca dipende dalla presa in carico della lezione di Smith, in questa fase egli cerca di contenere la forza propulsiva e potenzialmente disgregante dell'economia attribuendola ad un unico ceto, nel quale possa radicarsi e svilupparsi autonomamente, restando tuttavia subordinata rispetto all'universalità dello stato. Come vedremo, un concetto moderno di eticità sarà definito quando Hegel si renderà conto che il lavoro non è più quello antico e pertanto lo stato moderno non può più adottare la divisione cetuale classica: una volta elaborato un concetto di lavoro come processo di soggettivazione, oltre che di oggettivazione, secondo l'idea che non è solo un rapporto dell'uomo con la natura, ma anche dell'uomo con l'altro uomo, allora l'operazione successiva consisterà nella distinzione tra *citoyen* e *bourgeois* come dimensioni compresenti nello stesso individuo e nella separazione tra società civile e stato. Se gli interpreti si sono giustamente focalizzati sul ruolo decisivo dell'economia nell'ambito del sistema, è bene tuttavia porre allo stesso modo l'accento anche sul diritto, interessato da un analogo destino, dal momento che economia e diritto sono legati a doppio filo in quanto entrambi sono caratteristiche del moderno che in questa fase restano di pertinenza dello stato dei non liberi. Sembra in quest'ottica rilevante sottolineare che il ceto dei non liberi viene indicato come "stato dell'intelletto", espressione non molto diversa da quella che Hegel utilizzerà nei *Lineamenti* a proposito della società civile, definita infatti *Not- und Verstandesstaat*, in quanto presiederà alle stesse funzioni.

La difficoltà teorica di conciliare i caratteri dell'epoca moderna con gli attributi dell'idea etica induce Hegel a distinguere l'eticità relativa dall'eticità assoluta quale ambito negativo e formale che rappresenta la "natura inorganica dell'etico", giacché "l'organizzazione etica non può mantenersi pura nella realtà in altro modo se non facendo sì che la diffusione del negativo sia in essa frenata e messa da un lato"[211]. La presenza di

[211]*Nr*, p. 488; tr. it. p. 67. Taminiaux sembra estremizzare le posizioni hegeliane senza collocarle adeguatamente nel contesto politico di riferimento quando sostiene che in questo caso la filosofia politica greca è utilizzata per giustificare una struttura caratteristica dell'*ancien régime*, nella quale il terzo stato è

questa eticità relativa è tuttavia il segno che Hegel ha già chiaramente compreso la radicale estraneità della struttura sociale moderna rispetto a quella antica e ciò implica l'impossibilità del ritorno ad un modello platonico-aristotelico puro, nonostante tale differenza venga ora colta solo nel suo lato negativo, come contraddizione, destino tragico a cui è andata incontro la *polis*. Come Hegel dichiara sulla scorta dell'influenza di Gibbon, tale processo viene compreso quale fenomeno storico che si è affermato sotto l'impero romano, a partire dal quale si è esaurita l'istituzione della schiavitù ed è stata soppressa la divisione in ceti. In questo modo il mondo successivo alla caduta dell'impero latino si è costituito secondo i caratteri "dell'unità formale e dell'uguaglianza", mentre il rapporto tra gli stati si è risolto in una dipendenza reciproca di tutti i singoli tra loro, dal momento che "il principio dell'universalità e dell'uguaglianza ha dovuto innanzitutto impadronirsi del tutto in modo da porre, in luogo della separazione, una mescolanza di entrambi gli stati". Lungi dall'esser colto come un progresso, tale cambiamento ha comportato "la perdita dell'eticità assoluta", dovuta alla perdita del "coraggio pubblico" e ad una progressiva omologazione di attitudini e disposizioni che ha permesso l'universalizzazione della "vita privata" e del rapporto giuridico formale, che "fissa e pone assolutamente l'essere singolo"come paradigma di relazione: se si può dire allora che con Roma l'intero popolo ha assunto i caratteri del secondo stato, sviluppando "il sistema della proprietà e del diritto", è invece opportuno conservare la separazione tra i ceti, in modo tale che solo una parte dell'eticità sia destinata a vivere "nel possesso e nella giustizia", perché, anche se a prezzo della nullità politica, gli individui non liberi divengono cittadini come *bourgeois*, vivono nel godimento, nella sicurezza e nel guadagno e rendono possibile la libertà come partecipazione alla vita pubblica di altri. Se la presa d'atto dell'irriducibilità della sfera di interessi privati implica la necessità per l'eticità assoluta di ammettere al suo interno questa dimensione, impedendo la sua generalizzazione e la conseguente degenerazione dell'eticità, si può affermare che è l'eticità stessa a dover mettere in atto un'operazione di *Bezwingung* nei confronti del diritto e dell'economia[212].

Ad ogni modo questa tensione che Hegel descrive all'interno dell'eticità è il segno di una persistenza della particolarità e della negatività insiti nell'Assoluto, il quale deve accettare la differenza come suo tratto costitutivo. In questa prospettiva deve essere allora intesa l'accezione politica della *Entzweiung* quale elemento moderno che viene denunciato nel saggio sulla *Differenza* e in *Fede e Sapere;* tuttavia va rilevato che, mentre in quei testi egli cercava la possibilità di sanare tale scissione in virtù dell'identità e dell'unità, il

---

subordinato a una nobiltà alla quale le fasce contadine erano completamente asservite, vedi J. Taminiaux, *op. cit.,* p. 117.

[212] *Ivi,* p. 118.

confronto con l'economia e con il diritto nell'ambito politico sancisce la consapevolezza che la scissione non è cancellabile, ma è il risultato dell'evoluzione storica che ha emancipato la dimensione privata e particolare e pertanto non solo non può essere rimossa, ma deve essere assunta per trovare gli strumenti politici di mediazione[213]. Perciò l'etico ha un carattere tragico, in quanto accoglie al suo interno il potenziale conflittuale legato al mondo dell'individualità che non può rimuovere, ma può cercare di sussumere e circoscrivere, riaffermando continuamente l'unità. Il rapporto assoluto concerne allora la relazione tra l'universalità etica e la particolarità individuale secondo un movimento ciclico che prevede l'unificazione solo a seguito dell'opposizione, in quanto l'Assoluto è il continuo riproprorsi della lacerazione e del suo risanamento. Scrive infatti Hegel che "la natura etica separa da sé e pone di fronte a sé, affinché essa vi resti intricata, la sua natura inorganica come un destino e, mediante il riconoscimento di questo destino nella lotta, si riconcilia con l'essenza divina in quanto unità di entrambe"[214].

Proprio perché si consuma allora quella che Hegel definisce la tragedia dell'etico[215], dovuta alla necessità che la conciliazione ospiti il conflitto e la lotta, maturando così un'unità che è sempre parziale e mai definitiva, viene presentato come paradigma di tale dinamica il dramma scritto da Eschilo, le *Eumenidi*, in cui le divinità antiche si scontrano con le divinità moderne del pantheon greco. Quando nell'estetica Hegel dichiara che Eschilo ha scoperto "un'opposizione del tutto essenziale", si riferisce infatti al rapporto fra la razionalità della legge pubblica dello stato e ciò che simboleggia il sentimento, l'amore e i legami familiari[216]. In questo senso le *Eumenidi* segnano la genesi dell'eticità quale dimensione politica, che implica cioè l'instaurazione di istituti come la proprietà, la legge etc. e si erge pertanto su quella meramente naturale, a cui presiedono le Erinni[217].

---

[213]A tal proposito risultano chiare le tesi di L. Ruggiu, *Logica metafisica politica, cit.,* p. 425-426 e G. Lukács, *op. cit.*, pp. 560-561.
[214] *Nr*, p. 496; tr. it. p. 73.
[215] H. Glockner sottolinea che la tesi della filosofia della tragedia, secondo la quale l'assoluto gioca con se stesso è la cosa più profonda che Hegel abbia mai pensato, vedi H. Glockner., *Hegel. Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie,* Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1958, vol. II, p. 333.
[216] *Äst.*, vol. I, p. 355 e ss.
[217]A tal proposito vedi il saggio R. Caputo, "Genealogia tragica dell'eticità hegeliana", in *Polemos. La serie delle azioni. Percorsi della filosofia pratica hegeliana. Materiali di filosofia e critica sociale*, I, Roma 2006, pp. 156-185. Dello stesso autore vedi anche *Id., Il tragico nella formazione del primo Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2006. In generale vedi O. Pöggler, "Hegel e la tragedia", in *Id., Hegel. Idee di una fenomenologia dello Spirito*, Guida, Napoli 1986, pp. 111-134; R. Pozzo, "I primi anni di Hegel a Jena (1801-1804): pantragismo o dialettica della conciliazione?", in F. Carmagnola, a cura di, *Tragico e modernità*, Angeli, Milano 1985, pp. 50-67; D. Goldoni, *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1992; F. Chiereghin, "Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel", in *Verifiche*, 1980; *Id.,* "Gli anni di Jena e la 'Fenomenologia'" in C. Cesa, a cura di, *Guida a Hegel,* Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37; C. Sabbatini, *Lo spirito nelle leggi, cit.*, pp. 97-125, il quale parla a tal proposito di un "valore ancipite del diritto"; A. Negri, "La tragedia nell'etico" in *Giornale critico della filosofia italiano*, 41, 1962, pp. 65-86 e A. Nuzzo, "La critica di Hegel al concetto kantiano di

Nell'ambito del *Saggio sul diritto naturale* la tragedia assurge a paradigma dell'opera dell'Assoluto, nella misura in cui quest'ultimo accoglie al suo interno le potenze sotterranee e la natura inorganica come momento negativo che l'eticità non può semplicemente espungere, ma deve accogliere rinunciando alla sua purezza perché solo in tal modo può dominarlo. Quella che sembra una conclusione aporetica, che sancisce l'impossibilità di aggirare la contraddizione, è in realtà l'archetipo del processo dell'Assoluto quale alienazione e superamento dell'alienazione, movimento del farsi altro, ovvero del relazionarsi a ciò che è da lui più distante, per poi ritrovarvisi e in tal modo avanzare ad un livello più alto. Si tratta quindi di un sacrificio necessario: come Apollo, simbolo della luce, deve sacrificare la sua trasparenza accettando la convivenza con le divinità della notte, così l'eticità assoluta deve autonegarsi in quanto è anche eticità relativa; ciò significa che l'identità non può prescindere dalla differenza, che il popolo vive attraverso l'individuo e che la libertà politica non può essere separata dall'economico e dal giuridico, secondo una dinamica che prevede la negazione dei reciproci termini in conflitto, tanto dell'Assoluto che del finito. Dietro queste considerazioni si avverte che Hegel è ormai convinto dell'impossibilità di disconoscere i tratti propri della modernità, anche se essa assume le sembianze di un tragico destino, inteso come processo storico in cui le contraddizioni interne all'eticità greca preludono alla disgregazione di quella forma politica e richiedono l'elaborazione di nuove modalità di mediazione.

Da questo punto di vista la tragedia si definisce per differenza rispetto alla commedia, di cui Hegel si serve come paradigma di una diversa fisionomia dell'eticità, distinguendo commedia antica e commedia moderna: se entrambe sono "senza destino e senza vera lotta", mentre quella antica è "senza opposizione", quella moderna "separa l'una dall'altra le due zone dell'etico in modo che essa lascia che ciascuna faccia liberamente per sé". Il discorso hegeliano è particolarmente rilevante proprio perché il riferimento alla commedia esibisce una relazione interna all'eticità che da una parte corrisponde alla *polis* antica, priva della resistenza dell'economia politica e del diritto, dall'altra invece sembra incarnare il modello capitalista-liberale radicale, dove tra l'altro "l'impulso etico...deve, per dirla in breve, trasformare ciò che sussiste nell'assolutezza formale e negativa del diritto". In altre parole mentre nella commedia antica l'individuo si identifica immediatamente con la sostanza etica e la sfera della particolarità è appiattita sull'universalità politica, nella commedia moderna la differenza viene ridotta ad opposizione e l'individuo si ripiega nel

---

ragion pratica: la tragedia dell'assoluto" in *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 540-555.

privato e assurge così a modello negativo, in cui l'eticità è astratta perché poggia sulla separazione della sfera dei bisogni e del possesso.

8. La positività del diritto

L'ultima parte del *Saggio sul diritto naturale* è dedicata al rapporto che intercorre fra il diritto naturale e le scienze giuridiche positive e sviluppa tale tema alla luce dell'esposizione dell'idea etica, vale a dire dell'assoluta totalità del popolo che è stata precedentemente esposta. In questa prospettiva infatti i termini coinvolti ricevono una nuova formulazione giacché, assunto il concetto di Assoluto come totalità, ovvero come processo di autodifferenziazione dell'identità, il diritto naturale è stato ricompreso, in quanto elemento formale e negativo, all'interno dell'eticità assoluta ed è stata rimossa la separazione tra la scienza del diritto naturale e la morale come risultato di un'astrazione. Se apparentemente infatti Hegel sembra riproporre il problema del nesso che intercorre tra diritto naturale e diritto positivo, ancora una volta egli rifiuta l'impostazione giusnaturalistica che distingue i due ambiti per poi stabilire tra i due una relazione sulla base di un rapporto di causa-effetto, secondo il quale il diritto positivo è vincolato a quello naturale vigente nello stato di natura. Al contrario la questione è inscritta nell'ambito dell'argomento di fondo del saggio che concerne il rapporto tra la filosofia e le scienze empiriche, di cui la scienza giuridica è un esempio. Hegel afferma che "la filosofia mediante l'universalità del concetto di una determinatezza o di una potenza si pone arbitrariamente i propri limiti in rapporto ad una scienza determinata", mentre quest'ultima "non è nient'altro che la rappresentazione progressiva e l'analisi...della maniera in cui ciò che la filosofia lascia senza sviluppo in quanto semplice determinatezza, si ramifica a sua volta ed è esso stesso totalità"[218]. Ciò significa che la filosofia è l'orizzonte entro cui le scienze particolari trovano la loro integrazione e le scienze particolari presiedono all'elaborazione e all'approfondimento di quello che è già interno alla filosofia in quanto idea della totalità. In questo contesto Hegel introduce le scienze giuridiche positive, sostenendo che gran parte di esse "cadrebbe nella filosofia ove essa fosse pienamente sviluppata ed estesa, e che esse, poiché si costituiscono come delle scienze proprie, non sono né escluse dalla filosofia, né opposte ad essa"[219]. Il rapporto che intercorre tra

[218] *Nr*, p. 509; tr. it. p. 84.
[219] *Ivi,* p. 510; tr. it. p. 85. E' necessario segnalare che la traduzione italiana riporta in questo passo l'espressione "scienze positive", laddove il testo hegeliano è *positiven Rechtswissenschaften*, come d'altronde compare nel titolo dell'opera. Sebbene il fatto che si tratti delle scienze giuridiche è indubbio, perché lo stesso

filosofia e scienze empiriche diventa allora una questione più specifica che concerne le scienze giuridiche, a cui viene attribuito lo statuto di positive a causa di alcuni caratteri che le contraddistinguono: in primo luogo, infatti, esse si riferiscono a ciò che è storico e a ciò che è presente nella realtà senza però per questo tener fuori "i concetti, i principi, i rapporti e, in generale, la gran quantità di cose che appartengono in sé alla ragione"; in secondo luogo esse operano "nell'opposizione" fissando e tenendo "ben ferme delle determinatezze", secondo quel metodo che può essere definito sperimentale in quanto procedono stabilendo collegamenti e individuando principi di causa ed effetto. La relazione fra la filosofia e le scienze deve essere intesa alla luce del concetto di esperienza quale comun denominatore tra i due ambiti, cui Hegel attribuisce una natura ambigua, in quanto l'esperienza indica "non l'immediata intuizione stessa, ma l'intuizione elevata nell'elemento intellettuale, pensata e spiegata, l'intuizione tolta dalla sua singolarità"[220]. Se con "immediata intuizione" si intende qui l'opinione come soggettiva e contingente, che si esprime nel senso comune ed è pertanto al di fuori del dominio della scienza, l'esperienza è invece il campo in cui la scienza si esercita, in quanto presenta un valore oggettivo e necessario di cui l'opinione è priva. L'elemento di connessione tra filosofia e scienze dipende dal fatto che "è impossibile che ciò che la filosofia dimostra come non reale si presenti come vero nell'esperienza"[221].

Affermare allora che tra scienze empiriche e filosofia c'è un rapporto di gerarchia, ma non di estraneità significa attribuire alla filosofia un valore di apertura nei confronti dell'esperienza e di tutto ciò che concerne i fenomeni empirici in opposizione ad una concezione della filosofia come autosufficienza, ridotta unicamente al piano del pensiero. In alternativa rispetto alle posizioni dualistiche precedentemente criticate, Hegel prende le distanze dalla separazione fra filosofia come scienza delle determinazioni universali e scienze empiriche come determinazioni particolari, presentando invece un pensiero che sia immanente alla realtà e pertanto aperto alla finitezza e alla contingenza. Se la filosofia è pensiero della totalità, non può ammettere una separazione con le scienze se non negandosi come sapere dell'Assoluto; allo stesso modo essa non può essere ricondotta al sapere empirico perché in tal modo si limiterebbe alla dimensione finita. Si può infatti sostenere

---

traduttore scrive poche righe prima "il rapporto del diritto naturale con le scienze giuridiche positive" sembra opportuno sottolineare che anche in questo caso Hegel si riferisce alle scienze giuridiche. Per quanto concerne un'analisi più dettagliata del rapporto tra Hegel e la *positive Rechtswissenschaft*, si rimanda a C. Sabbatini, *Una piramide di pietre tonde*, *cit*., p. 72 e ss., il quale afferma che Hegel "tocca un momento decisivo dell'epistemologia giuridica tra XVIII e XIX secolo, tanto che per esso si è parlato di una vera e propria 'fondazione della scienza positiva del diritto' che nel giro di pochi anni assumerà una consapevolezza tematica con Savigny e la scuola storica".

[220] *Nr*, p. 511-512; tr. it. p. 86.

[221] *Ivi*, p. 511; tr. it. p. 85.

che, sebbene entrambe condividano lo stesso campo, l'esperienza, si distinguono in quanto il compito affidato alla filosofia consiste nel provare o meno la realtà di quel concetto affermato dall'esperienza, presiedendo alla valutazione dei contenuti propugnati dalla scienza empirica, distinguendo ciò che è oggetto del pensiero da ciò che è accidentale, poiché "se qualcosa sia una veduta soggettiva o una rappresentazione oggettiva, una opinione o una verità, questo lo può stabilire solo la filosofia"[222]. Tra filosofia e scienze vige un rapporto sia di identità sia di differenza, dal momento che si occupano entrambe dello stesso ambito del sapere, ma la filosofia si pone su un piano superiore, in quanto criterio di validità del sapere empirico, si afferma come *meta-*, come condizione di possibilità e di valutazione, come "attraversamento critico" di quella stessa conoscenza. La relazione fra i due ambiti di sapere rimanda così a ciò che veniva descritto nel saggio sulla *Differenza* come rapporto fra intelletto e ragione, poiché mentre quest'ultima è l'ambito di pertinenza della filosofia, la scienze empiriche operano secondo le modalità dell'intelletto. Ecco dunque in cosa consiste la riflessione come "partecipazione e segreta efficacia della ragione", giacché è vero che solo se essa "è in rapporto all'assoluto, è ragione, e la sua azione è sapere"[223], ma vale anche l'inverso, poiché se la ragione si innalza al di sopra delle finitezze e delle opposizioni dell'intelletto, non si oppone "all'opposizione e alla limitazione in quanto tali", ma "all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto": in questo modo si può concludere che "la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni" e la filosofia come totalità "è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione"[224].

In questa prospettiva, che coglie le scienze empiriche come espressione dell'intelletto, può allora essere letta l'affermazione di Hegel secondo la quale deve essere considerato inammissibile da parte di queste scienze tener fermo ciò che concerne la realtà effettiva e l'esperienza "come un che di positivo di contro alla filosofia"[225]. Il ragionamento hegeliano è dunque il seguente: dal momento che l'esperienza è contemporaneamente ciò a cui si riferisce la scienza e ciò che non può contraddire la filosofia, il compito a cui presiede la filosofia consiste nel provare la realtà o la "non realtà" di un concetto affermato dalla scienza, ovvero di confermare o meno ciò che la scienza crede di trovare a partire dall'esperienza. Quel rapporto di consonanza tra filosofia e scienze empiriche si rompe quando la scienza si afferma come opposizione e vuole svincolarsi dal nesso vitale che la

[222] *Ibidem.*
[223] *Diff*, pp. 26 e 30; tr. it. pp. 19 e 21.
[224] *Ivi*, p. 21-22; tr. it. p. 14.
[225] *Nr*, p. 511; tr. it. p. 85.

lega alla filosofia, ovvero quando pretende di far valere i propri contenuti in maniera assoluta e separata dalla totalità e opera come intelletto contro la ragione, generando così quel fenomeno che Hegel chiama positività. Finché infatti la scienza si colloca sul terreno della filosofia, viene riconosciuto il suo ambito di legittimità, quando invece pretende di far valere l'esperienza contro la filosofia stessa, arroccandosi nel tentativo di rendere unitario e vitale ciò che proviene dal mondo sensibile, diviene positiva.

Questa breve riflessione risulta importante nell'economia del discorso sul diritto perché sposta il piano della riflessione rispetto a quello giusnaturalistico, in quanto il rapporto del diritto naturale con il diritto positivo diventa il rapporto del diritto naturale con le scienze giuridiche positive, definendo la scienza del diritto come positiva "per il fatto che essa si attiene all'opinione e ad astrazioni, prive di essenza", ovvero "non ha il minimo senso il suo richiamo all'esperienza o alla sua determinazione dell'applicabilità alla realtà effettiva e al buon senso e alla maniera universale di rappresentare le cose o addirittura il richiamo alla filosofia"[226]. Tale impostazione suffraga la nostra tesi iniziale secondo la quale l'intero saggio affronta il tema del diritto alla luce di un discorso più ampio sul ruolo e sul valore della filosofia, in cui l'analisi del fenomeno giuridico sembra in alcuni casi addirittura un pretesto per definire l'articolazione del sistema del sapere nella sua interezza[227]. Se allora si può affermare che il diritto è qui inserito nell'ambito della questione relativa allo statuto epistemologico del sapere, il rapporto fra diritto naturale e diritto positivo si trasforma nella relazione tra filosofia e scienze particolari, tra ragione e intelletto, aprendo la prospettiva al tema della realizzazione storica della ragione e della sua manifestazione nell'ambito della realtà empirica, tanto che l'origine del diritto positivo viene inteso qui come natura del processo di positivizzazione.

Nel pensiero hegeliano le radici del concetto di positività affondano negli anni di Tübingen e prendono corpo a Berna e Francoforte dove la questione emerge in relazione a problemi di matrice storica sulla scorta del dibattito illuminista relativo al rapporto tra la religione naturale e la religione rivelata. Il concetto di positività matura infatti in Hegel insieme a quello di *Schicksal* a proposito del confronto tra cristianesimo e religione popolare: ancora una volta profondamente influenzato dalle tesi di Gibbon, egli manifesta un atteggiamento nostalgico nei confronti di quel concetto greco di *Volksreligion*, quale religione pubblica che esprime i valori della collettività e per questo favorisce la vitalità del

[226] *Ivi*, p. 516; tr. it. p. 89.
[227] A proposito del commento dell'ultima parte del *Saggio sul diritto naturale*, Bourgeois parla di una "première anticipation explicite de l'encyclopédie philosophique hégélienne", sostenendo che il pensatore di Stoccarda espone in questo testo "pour la première fois, de façon explicite, les principes de sa théorie ultérieure de la philosophie comme encyclopédie des sciences philosophiques", vedi B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, *cit*., p. 562.

popolo, distinto dalla religione positiva, il cristianesimo appunto, il quale è creduto solo a causa dell'ossequio nei confronti dell'autorità e della legge e, imponendosi dall'esterno come eteronomia, mette in atto un processo di alienazione dell'individuo. Sebbene i limiti della nostra trattazione impediscano di approfondire l'origine del concetto di positività, che implicherebbe anche una riflessione sullo sviluppo dei rapporti con Kant[228] e ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema, è necessario soffermarci brevemente su alcune considerazioni. Innanzitutto i frammenti, raccolti da Nohl sotto il nome di *Theologische Jugendschriften*, sono stati ribattezzati da Bourgeois come *Ecrits théologiques à destination politique*, al fine di porre l'attenzione sul comune orizzonte della riflessione hegeliana, dal momento che la discussione relativa a temi teologici assume fin da subito un'evidente connotazione politica, in quanto il problema della religione nasce come manifestazione dello spirito di un popolo, in particolare in relazione al carattere della libertà e al tramonto dell'eticità classica[229]. Inoltre è opportuno sottolineare che la prima occorrenza del termine "positivo" è testimoniata in un frammento degli anni di Stoccarda, e quindi precedente al successivo sviluppo che il termine riceverà a partire da Tübingen, dove compare all'interno di un breve scritto di carattere giuridico, in cui è affrontato il tema dei legami tra lo stato e il diritto positivo e in cui la giurisprudenza è definita come *willkürliche Gesetze*, suggerendo così la forte convergenza tra positività e arbitrio[230].

In questo senso sembra che la discussione sulla positività all'interno del *Saggio sul diritto naturale* recuperi l'originaria riflessione giovanile, inscrivendo tale fenomeno nell'ambito del diritto e individuandone i caratteri a partire dalle scienze giuridiche[231].

---

[228] Su questo aspetto si rimanda a G. Lukács, *op. cit.;* B. Bourgeois, *Hegel à Francfort,* Vrin, Paris 1970; *Id*., *Etudes hégéliennes*, *cit.* pp. 33-62; A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye 1960; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel,* Pubblications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1953.

[229] Scrive Hegel che "spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica non possono essere considerati separatamente", in quanto "formare lo spirito del popolo è invece per verso cosa della religione popolare, per un altro dei rapporti politici", vedi *TJ*, p. 42; tr. it. p. 83.

[230] Hegel, *Exz 14*, pp. 121-125. Vedi a tal proposito C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sanzoni, Firenze 1965, p. 102. L'autore sottolinea come Hegel traduca l'espressione *ius positivum* con *willkürliches Recht* ed opponga un *willkürliches Recht* al *natürliches Gesellschaftsrecht*, il primo considerato come diritto positivo, l'altro come diritto naturale sociale e civile universale, il quale espone principi propri della natura della società civile in generale, comuni a tutti gli stati. Secondo Lacorte tale passo mostra come Hegel familiarizzasse all'epoca con i principi del giusnaturalismo, ma al contempo esibisce il complesso di questioni che ruotano attorno al termine positivo, il cui significato andrà variando e sviluppandosi in una tematica sempre più ricca.

[231] Il tema dell'evoluzione e dello sviluppo del concetto di positività nel corso degli anni è oggetto di discussione da parte degli interpreti. Bourgeois sostiene che è proprio il *Saggio sul diritto naturale* che ne fissa il significato definitivo nell'hegelismo, prendendo le distanze da coloro che hanno distinto nel periodo giovanile del filosofo una positività in senso buono da una in senso cattivo, poiché "non c'è e non ci sarà mai per Hegel una buona positività" in quanto "le parole positivo e positività hanno sempre un senso peggiorativo", vedi B. Bourgeois, *Droit naturel de Hegel*, *cit*., p. 556 e *Id*., *Hegel à Francfort, cit.,* p. 109. Vedi a tal proposito le posizioni di Bourgeois e di P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel, cit*., p. 184, i quali prendono le distanze dalla divisione di Haering circa una buona e una cattiva positività, vedi Th. Haering, *op. cit.*, pp. 137-138. Per una sintetica esposizione della questione, vedi l'introduzione al testo di Hegel di E. Mirri, *Introduzione*, in *TJ*, pp. 191-218.

Prima di entrare nel merito della definizione che Hegel fornisce della positività nel *Saggio sul diritto naturale*, può essere di aiuto, al fine di comprendere la posizione dell'autore, spendere pertanto alcune parole su un saggio scritto a Francoforte, che rappresenta l'ultima rielaborazione del concetto precedente al testo principale preso da noi in esame, se si escludono i frammenti sulla *Costituzione della Germania*. Si tratta della Prefazione redatta nel 1800 al testo di circa quattro anni prima, *La positività della religione cristiana*, dove, sebbene il contesto di riferimento sia rimasto immutato, ovvero il fenomeno della positivizzazione della religione cristiana nel corso dei secoli, è abbastanza condivisa dagli studiosi la tesi di un significativo mutamento nella prospettiva di Hegel[232]. La prima ragione di questa evoluzione dipende dal fatto che si è ormai consumato lo strappo con Kant, in quanto la ragion pura pratica è contraddistinta da un universalismo astratto e affetta da formalismo, tanto che Hegel prende le mosse dal rifiuto di un "concetto semplice" di natura umana, che sarebbe improntato alla ragion pura e pertanto astratto e inadeguato a cogliere "la varietà di costumi, abitudini ed opinioni dei popoli o dei singoli individui"[233]. La religione naturale subisce infatti un processo di positivizzazione, il quale si rivela condizione della sua stessa esistenza, in quanto "è ora naturalmente divenuta positiva, ma lo è soltanto divenuta", poiché "essa rimane solo come eredità dei tempi trascorsi" dal momento che non è "adeguata alla natura della sua epoca". Positivo qui non indica allora ciò che è determinato e accidentale, quali caratteri che afferiscono alla sensibilità umana e non possono pertanto essere cancellati; al contrario il diritto della ragione a parlare di positività nasce quando "l'accidentale come tale, come ciò che è tale per l'intelletto, avanza pretesa all'imperituro, alla santità e alla venerazione". Rispetto alla religione allora il significato di tal affermazione deve essere individuato non tanto nel "contenuto della sua dottrina e dei suoi comandamenti" quanto piuttosto nella "forma sotto cui essa autentica la verità della sua dottrina e richiede l'esecuzione dei suoi comandamenti"; vale a dire che "ogni dottrina, ogni comandamento può divenire positivo, perché ognuno di essi può essere annunziato in modo violento, con la soppressione della libertà"[234].

---

[232] Afferma Luckacs che "il suo ultimo lavoro del periodo di Francoforte è una nuova introduzione allo scritto principale del periodo di Berna, la Positività della religione cristiana, anche se...la concezione della positività ha subito una trasformazione fondamentale nel corso di questi anni" (G. Luckacs. *op. cit*., p. 162). Di parere più cauto è Bourgeois, che sostiene che "les théories de la positivité élaborées à Francfort et à Iéna ne constituent donc pas une novation totale par rapport à celle qui, impliquée dans le Fragment de Tübingen, a été explicitée dans les textes bernois", (B Bourgeois, *Etudes hégéliennes, cit*., p. 62). Per il contesto storico-culturale nel quale prendono forma le riflessioni hegeliane, vedi A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit.,* pp. 189-265.

[233] *TJ*, pp. 217-218; tr. it. p. 219.

[234] *Ivi*, p. 221; tr. it. p. 223.

Vediamo dunque che la positività non ha a che fare precipuamente né con l'empirico né con il razionale e non concerne nemmeno la distinzione fra contingenza e necessità, ma si comprende a partire dalla storicità dei fenomeni, in quanto rimanda al rapporto fra forma e contenuto, e indica una persistenza di forme divenute anacronistiche. Non si tratta cioè di contenuti che dispongono di un contenuto razionale più basso allorché mischiati a elementi sensibili e accidentali, ma al contrario dell'adeguamento alla propria epoca, cosicché è positivo ciò che persiste come modalità unilaterale di universalizzazione di un particolare storicamente determinato. Come vedremo, il problema si definisce in relazione allo spirito di un popolo, dal momento che positivo risulta quel carattere estraneo ad un'epoca, che, non corrispondendo più alla vita della comunità, si afferma non come *Macht*, ma come *Gewalt*. In questa prospettiva tale elemento si comprende alla luce del rapporto intero-parte, giacché pretende di affermarsi rispetto alla totalità, sancendo una *Entzweiung* interna che pone le basi per ulteriori scissioni, in quanto ha perso il legame immanente con il proprio tempo. Quando Hegel afferma che "l'ideale ammette benissimo particolarità, determinatezza, richiede anzi peculiari azioni religiose, sentimenti, usi, un sovrappiù, una folla di sovrappiù" e che "solo se il sovrappiù annulla la libertà diviene positivo, solo cioè se avanza pretese contro l'intelletto e la ragione e contraddice alle loro leggi necessarie"[235], il nodo centrale della questione non è la ragion pura che si contamina con il contingente, cosa che implicherebbe un canone astratto e astorico di valutazione, ma la necessità di un rapporto di compenetrazione tra ragione e realtà. E' infatti proprio a partire da questo nesso immanente che la storia assurge a elemento decisivo, giacché se la razionalità appare nella storia, è quest'ultima che, scandendo il corso del mondo, diviene l'orizzonte in base al quale si definisce la positività: in questo senso interrogarsi su cosa è la positività diventa una questione relativa alla modalità attraverso la quale una religione diviene positiva, in quanto risultato di una "falsa forma di unificazione", che assurge a criterio di analisi dei fenomeni storici. In luogo di un concetto trascendentale di umanità prodotto della ragion pura, Hegel elabora invece un concetto storico e dinamico di natura umana, dichiarando infatti che "il concetto universale di natura umana consente infinite modificazioni", le quali "sono necessarie", poiché "la natura umana non è mai stata presente come pura", ma è "natura vivente", ovvero "eternamente altro che il suo concetto per cui quello che per il concetto era semplice modificazione, pura accidentalità, qualcosa di superfluo, diviene necessario, vivente forse ciò che unicamente è naturale e bello"[236].

[235] *Ivi*, p. 220; tr. it. p. 222.
[236] *Ivi*, pp. 218-219 ; tr. it. pp. 220-221.

Se ciò implica che il fenomeno della positivizzazione non è un inconveniente che può essere evitato, come se dipendesse da cause esterne, ma costituisce un elemento essenziale del processo di vita della stessa religione, i termini della questione devono essere riformulati per individuare il criterio di razionalità immanente alla storia che permette di riconoscere l'attualità del fenomeno. Non si tratta quindi di un determinato contenuto che può essere identificato come positivo, ma della relazione che tale contenuto istituisce nell'ambito della totalità, poiché, qualora si affermi per sé, pretendendo di scindere il suo legame con l'intero e di sostituirsi all'universale, si impone grazie all'intervento dell'autorità, come è avvenuto per il cristianesimo. Questo significa che nessuna forma di vita può sottrarsi a tale dinamica, dal momento che la positività si caratterizza come un destino che appartiene ad ogni istituto: se per Lukács la positività viene a coincidere con l'alienazione[237], si può affermare che la concezione della positività in Hegel chiama in causa una questione più ampia legata alla concezione dell'oggettività. E' allora indubbio che la riflessione in merito nasce nell'ambito di un discorso teologico, ma altrettanto vero risulta che il carattere di positività oltrepassa i confini della religione in quanto accomuna ogni manifestazione dello spirito di un popolo. Tale concetto risulta particolarmente significativo nell'economia del pensiero hegeliano poiché apre la strada in primo luogo a quella sovrapposizione naturale-razionale da una parte e positivo-storico dall'altra, grazie alla quale viene superato il dualismo kantiano, fondato su un concetto normativo di ragione quale canone esteriore e trascendente il mondo empirico, e vengono poste le basi per uno statuto differente della *Vernunft*, la quale si definisce come immanente, sprofonda nel campo dei fenomeni e si dispiega nell'ambito della storia come divenire positivo del naturale[238].

Nel *Saggio sul diritto naturale* il concetto di positività vede confluire allora i risultati degli studi precedenti sulla religione, assurgendo a categoria ermeneutica della realtà, ma nell'ambito di un discorso più ampio che include, come è stato visto, lo statuto della scienza. Pertanto la nozione di positività in quanto universalizzazione astratta del particolare permette di sovrapporre il discorso gnoseologico e quello politico, poiché essa si definisce a partire dalla forma che viene assunta sia dal sapere che dalle istituzioni

[237] G. Lukács, *op. cit*., p. 121.

[238] Spiega bene Bourgeois, affermando che "or, le hégélianisme va reunir, dans le traitement des formes positives de la culture, particulièrement dans la religion, l'usage pratique et théorique de la raison, la justification et l'explication, la norme et la cause, la raison universelle de la philosophie et les esprits particuliers de l'histoire. Cette réunion de la raison et de l'histoire, qui s'affermera d'une manière encore seulement historique-factuelle à Francfort, avant de s'établir d'une façon rationelle-spéculative à Iéna, se prépare déjà à Tübingen, puis, surtout, à Berne, en ce sens que, se libérant progressivement de la problématique traditionnelle du naturel-rationnel et du positif-historique, le jeune Hegel appréhende de plus en plus la raison et l'histoire d'une manière telle qu'elle rendra possible la thèse future de leur identité", (B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes, cit.,* p. 35, vedi anche p. 45 e ss).

sociali. Se è positivo un contenuto che risulta anacronistico nell'ambito dello spirito del popolo, allo stesso modo è positiva una rappresentazione separata ed opposta rispetto alla totalità del sapere. Perciò la positività riguarda sia la scienza del diritto che la pratica del diritto, dal momento che, in quanto astrazione, si afferma sia sul piano della conoscenza in relazione alla questione della verità che come fenomeno storico sul piano della realtà. In tal modo Hegel distingue nel saggio che stiamo esaminando la positività secondo la forma dalla positività secondo la materia. Il fondamento per cui la scienza diviene positiva deve essere rinvenuto innanzitutto nella forma, in quanto, specifica Hegel, può succedere sia che "ciò che è ideale, un elemento opposto, unilaterale, e che ha realtà soltanto nell'identità assoluta con l'opposto, è posto isolato, essente per sé ed è espresso come qualcosa di reale", sia che "una vera idea e un principio autentico non vengono riconosciuti tenendo conto del loro limite e quindi posti al di fuori della potenza in cui soltanto hanno la loro verità perdono completamente questa loro verità"[239]. Definendo la realtà come "sistema di potenze", ciascuna delle quali è una possibilità che può rimanere allo stato embrionale, in quanto non sviluppata, e allo stesso tempo può raggiungere il suo pieno dispiegamento, secondo un ciclo vitale che procede dalla nascita e si conclude con la morte, Hegel presenta la realtà come dinamica e mutevole, organizzata secondo principi disposti su diversi livelli, ciascuno dei quali si colloca in relazione agli altri in un ordine ben preciso che rende il sistema necessario nella sua totalità. Per questo la nozione di potenza permette di formulare il concetto di positività, poiché una potenza perde la sua verità quando perde la propria collocazione nell'ambito dell'intero, dal momento che viene resa assoluta ed assume un valore arbitrario e separato, diviene una parte privata del suo legame con il tutto. La questione non concerne pertanto la verità o la giustezza della singola potenza, quanto piuttosto il ruolo che essa ricopre nella relazione con le altre, così come può chiarire l'esempio degli organi vitali, giacché un corpo diviene malato quando, per esempio, il fegato pretende di svolgere funzioni che non gli competono e smette di presiedere al suo compito specifico[240]. L'esempio che Hegel fornisce per chiarire il suo discorso si collega direttamente alle riflessioni esposte nella *Costituzione della Germania*. Infatti si tratta di una forma di positività nel caso in cui il diritto privato, che si occupa del possesso e della proprietà, si afferma come incondizionato pretendendo di sostituirsi al diritto pubblico. Questo dato storico che contraddistingue la situazione tedesca rimanda, sul piano della scienza, alle posizioni formalistiche ed empiristiche che estendono un istituto privato, il contratto, a strumento fondante lo stato, sostituendosi appunto

[239] *Nr*, pp 516-517; tr. it. p. 90.
[240] A tal proposito si rimanda alla chiara ricostruzione di P. Valenza, *op. cit.,* p. 366 e ss.

all'assoluta maestà etica, ossia estendendo un rapporto subordinato a condizione dell'intero ed attribuendo in tal modo a un elemento finito e parziale un carattere che non gli compete. In tal modo la scienza giuridica produce un'inversione, sovvertendo quella gerarchia, che dovrebbe prevedere una relazione di dipendenza del diritto privato da quello pubblico, sulla base di una specie di prepotenza che è attribuita al diritto privato, il quale si separa dalla totalità ed esige di rendersi autonomo.

Alla positività della forma si accompagna dunque quella legata alla materia, poiché sebbene entrambe siano legate al ruolo del particolare, mentre la forma mette in questione il rapporto del particolare con l'universalità, oggetto della materia è il particolare considerato in quanto tale. Spiega infatti Hegel che tale positività "pone l'astrazione dell'universale e del particolare l'una di fronte all'altra, e ciò che esso può escludere da quella vacuità, ma sussumere sotto l'astrazione della particolarità, lo considera come positivo – senza riflettere che, mediante questa opposizione, l'universale diviene altrettanto un positivo quanto il particolare"[241]. Si tratta cioè di una positività che pertiene esclusivamente all'universale, quando questo si pone come opposto, risultando pertanto un astratto, poiché anch'esso cade in un'analoga forma di assolutizzazione aspirando a svincolarsi dalla relazione con il particolare. Questo è il tipo di positività che più si avvicina a ciò che è stato detto a proposito della positività della religione, in quanto chiama in causa lo spirito di un popolo come individualità, come identità di universalità e particolarità, insieme di costumi, leggi, religione e cultura. Si può affermare infatti che un popolo è una totalità costituita da potenze che si sviluppa nell'ambito della storia e che la positività si genera qualora una determinatezza pretenda di sopravvivere ad un'epoca ormai passata. Come nella dimensione naturale ogni forma di vita abita in un proprio ambiente, per cui il polipo si distingue dall'usignolo perché il primo esiste nell'acqua e il secondo nell'aria, così ogni popolo costituisce una *Gestalt* in sé compiuta che compare nella storia come totalità di leggi e costumi. Questa compresenza di elementi ha pertanto uno sviluppo diacronico, nella misura in cui la classificazione degli esseri viventi prevede che la pianta sia una forma di vita inferiore al polipo che lo è a sua volta dell'insetto. Se allora rispetto al ciclo della vita non è possibile scorgere nel polipo la forma di vita superiore, allo stesso modo è necessario accettare che anche lo spirito di un popolo si sviluppa secondo una parabola che lo conduce alla propria dissoluzione[242]. In questo senso allora la positività è

[241] *Nr*, pp. 520-521; tr. it. pp. 92-93. Per una sintetica ricostruzione del concetto di positività a Jena alla luce della sua genesi e in rapporto al ruolo dell'intelletto, vedi J.M.H. Mascat, *op. cit*., pp. 191-237.

[242] *Nr,* p. 522-523; tr. it. p. 94. Scrive lo stesso Hegel poco più avanti: "mentre l'individuo cresce in questa maniera e una potenza si fa innanzi più forte e l'altra indietreggia, accade che le parti che si sono organizzate in quest'ultima si trovano come superate e come morte...Non è dunque la filosofia che prende per positivo il particolare per il fatto che esso è un particolare, ma soltanto in quanto esso ha raggiunto, in quanto parte

un elemento superato che ha esaurito la propria potenzialità, ma che resta in vita anche nel ciclo di vita successivo: rispetto alla totalità vivente del popolo, essa risulta un carattere morto che cerca di imporre la propria universalità anteriore. La positività emerge quindi dalla frizione fra *Volksgeist* e *Zeitgeist*, in quanto il primo non è adeguato al secondo. Anche in questo caso la *Costituzione della Germania* fornisce un quadro abbastanza chiaro del fenomeno che Hegel sta descrivendo. Da un certo punto di vista si può affermare infatti che l'ordinamento feudale, nonostante abbia rappresentato per lungo tempo lo spirito dei popoli germanici, è diventato anacronistico perché non è più radicato nei costumi, ma si impone attraverso un sistema di leggi e risulta così appartenente ad un'epoca ormai scomparsa. Tuttavia, specifica Hegel facendo riferimento proprio alla situazione in cui versa la Germania, può accadere che le condizioni di un popolo non possano tollerare il principio dell'epoca successiva e quindi che, anche nel caso in cui le istituzioni appartengano ad un tempo concluso, esse restino l'unica forma possibile di eticità, come avviene per la nazione tedesca dove la costituzione feudale e la schiavitù non diventano positive in quanto lo spirito è ancora legato al "principio della personalità".

La positività concerne quindi il rapporto di opposizione di un elemento particolare rispetto alla totalità etica, emergendo, come forma, da una relazione squilibrata nell'ambito del nesso parti-intero e, come materia, in quanto risultato di un anacronismo. L'argomentazione hegeliana è allora una critica all'universalismo astratto e formale, che coglie le determinazioni come separate e opposte. Da questo punto di vista infatti la concezione intellettualistica della vita e del sapere pone le condizioni dell'emergere della positività, in quanto, smembrando l'unità etica, favorisce l'emergere della scissione, fissando in modo assoluto uno specifico contenuto. Se è vero, come è stato affermato, che Hegel fornisce una lettura circolare della produzione della positività[243], la nozione di popolo come individualità che incarna un determinato spirito assurge a criterio che orienta l'argomentazione. Per chiarire tale concetto l'autore fa esplicito riferimento a Montesquieu che ha espresso una concezione organicista del popolo, in netta distanza con l'operazione condotta da formalismo ed empirismo. Costui infatti "ha fondato la sua opera immortale nella intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli e, se egli non si è elevato all'idea più viva, tuttavia non ha dedotto in modo assoluto le singole intuizioni e leggi dalla

---

propria, un'indipendenza al di fuori della connessione assoluta del tutto. La totalità assoluta si arresta, come necessità, in ciascuna delle sue potenze, si produce in esse come totalità, e ripete qui non solo le potenze precedenti, ma anche anticipa quelle seguenti; ma una di esse è la potenza più grande, nel cui colore e nella cui determinatezza appare la totalità, senza tuttavia essere qualcosa di limitante per la vita, quanto poco lo è l'acqua per il pesce, l'aria per l'uccello. E' al tempo stesso necessario che l'individualità progredisca, si metamorfizzi e che ciò che appartiene alla potenza dominante si indebolisca e muoia, affinché tutti i gradi della necessità appaiano in essa come tali" (*Ivi,* p. 525 e ss.; tr. it. p. 96 e ss.).

[243]B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel, cit.,* p. 586.

cosiddetta ragione, né le ha astratte dalla esperienza e le ha poi elevate a qualcosa di universale, ma come i rapporti superiori delle parti relative al diritto statuale, così anche le determinazioni inferiori dei rapporti civili fino ai testamenti, leggi matrimoniali etc, egli li ha concepiti solamente a partire dal carattere del tutto e della sua individualità"[244]. Pertanto la forma costituzionale di uno stato o il sistema delle leggi non sono prodotte dall'intelletto a priori, ma sono concepite secondo una necessità universale inerente al popolo come totalità, unità sintetica di elementi collegati tra loro, espressione di un peculiare carattere che non è prodotto dalla ragione formalista né in modo meccanico dedotto dall'esperienza. Montesquieu ha allora intuito questa connessione immanente, permettendo di definire un popolo come figura in quanto organizzazione complessa nella quale elementi necessari e razionali si combinano con aspetti contingenti e accidentali, che tuttavia concorrono in maniera analoga a definire un determinato spirito, così come Hegel aveva già affermato nella Prefazione alla *Positività della religione*. In questo modo l'autore usa la teoria dei popoli di Montesquieu come strumento polemico contro i teorici della riflessione, sottolineando come la dimensione vivente di una comunità si definisca non separando la dimensione empirica da quella razionale, ma cogliendo l'insieme dei suoi caratteri come elementi connessi nell'ambito di una totalità. Proprio perché la positività si genera dalla separazione e dall'assolutizzazione formale di una particolarità, al contrario l'individualità di un popolo si definisce come unità vivente e concreta solo in quanto insieme di universalità e determinatezza, razionalità e accidentalità.

A questo punto Hegel può concludere che "come più sopra, in relazione alla scienza, è stato mostrato che ogni singola potenza può essere fissata e per questo la scienza può divenire positiva, così ora la stessa cosa può essere affermata dell'individuo etico e del popolo"[245]. Le ultime pagine del *Saggio sul diritto naturale* ripetono i concetti relativi alla positività che erano già emersi nel corso della trattazione, ma seguendo un procedimento che progressivamente restringe l'ambito di discussione, in modo tale da esaminare il tema del diritto più da vicino. Definito infatti il quadro generale nel quale si può collocare la positività, si tratta di individuare cosa implichi tale fenomeno per quanto riguarda la scienza del diritto, cosa che coinciderà con la discussione dei caratteri della legge. Infatti afferma lapidario Hegel, "quando costume e legge erano tutt'uno, la determinatezza non era nulla di positivo" viceversa allorché "il tutto non progredisce in maniera uniforme, allora legge e costume si separano, l'unità vivente, che unifica i membri si infiacchisce, e nella

[244] *Nr*, pp. 524-525; tr. it. pp. 95-96. In generale sulla relazione fra i due pensatori si tornerà più avanti nel cap. III.
[245] *Nr*, p. 525; tr. it. p. 96.

presenzialità del tutto non vi è più alcuna assoluta connessione e necessità"[246]. La teoria della positività diventa allora il problema del diritto positivo, ovvero della legge, permettendo al contempo di riformulare i termini della questione. Innanzitutto è evidente come tale impostazione rifletta il rifiuto del giusnaturalismo, dal momento che ciò che definisce il carattere della legge è la compenetrazione con l'eticità assoluta e quindi la sua corrispondenza allo spirito di un popolo e non un elenco di principi astratti dai quali dedurre una serie di norme che resterebbero estrinseche e decontestualizzate. Non è insomma il diritto naturale la condizione di legittimità di quello positivo, ma il legame che il diritto instaura con una determinata epoca. Attraverso la definizione della legge, Hegel introduce allora un terzo ed ultimo criterio che concorre a definire la positività, poiché ciò che appartiene al passato e ciò che viene separato dalla totalità etica può continuare ad essere vigente in quanto espressione di un'autorità. In questo modo l'ordinamento giuridico di un popolo rappresenta una spia attraverso la quale poter comprendere il suo stato di salute, poiché, se le leggi possono avere significato solo per il passato, riferirsi ad un'individualità ormai morta e favorire gli interessi di un parte in luogo dell'intero, ciò dipende dal fatto che non si presentano più come "vivente relazione col tutto", ma come "autorità e un dominio ad esso estraneo"[247]. Ancora una volta Hegel sta qui teorizzando ciò di cui si era occupato esclusivamente nei termini dell'attualità politica nella *Costituzione della Germania*, dove le leggi erano presentate quale potere che si è pervertito in violenza perché impone il perpetuarsi di costumi che appartengono ad una vita passata. Tuttavia il filosofo ci tiene a precisare che, così come emerso nelle pagine precedenti, ciò non significa che si possa fare a meno della legge in quanto istituto del diritto. Si tratta insomma da un lato di collocarla all'interno dell'eticità assoluta, in quanto "vitalità formale", ovvero come "una parte della necessità, non l'assoluta totale necessità stessa", dall'altro di comprendere che sia in sintonia con il suo tempo e non contrasti con l'individualità del popolo, ma ne esprima i caratteri[248]. Da questo punto di vista allora i criteri per valutare la legge come istituto positivo rimandano alle categorie in base alle quali è stata definita la positività, vale a dire il rapporto parti-intero e il carattere di adeguamento con lo spirito di un popolo in un certo tempo.

---

[246] *Ibidem*.
[247] *Ivi*, p. 527; tr. it. p. 98.
[248] *Ivi*, p. 529; tr. it. p. 99. Dichiara infatti Hegel che "se ora la filosofia dell'eticità insegna a comprendere questa necessità e a riconoscere la connessione del suo contenuto così come la determinatezza come assolutamente congiunti con lo spirito e come suo corpo vivente e se essa si oppone al formalismo che considera come accidentale e come morto ciò che esso può assumere sotto il concetto della particolarità, la filosofia dell'eticità conosce al tempo stesso che questa vitalità dell'individualità in generale – quale che sia la sua figura – è una vitalità formale. Infatti la limitatezza di ciò che appartiene alla necessità, sebbene assolutamente assunto nell'indifferenza, è soltanto una parte della necessità, non l'assoluta totale necessità stessa, e quindi sempre una non concordanza dello spirito assoluto e della sua figura".

La concezione della positività rafforza allora la critica nei confronti di empirismo e formalismo, giacché rende esplicita la formulazione di un concetto di ragione incarnato nella storia e pertanto ammette la necessità che il diritto naturale incorra nell'inevitabile compromissione con la contingenza, dal momento che non si può parlare di diritto se non all'interno dell'eticità; per questo devono essere rifiutate quelle concezioni formalistiche, espressione di una ragione *a prioristica*, che sostengono, per esempio, la difesa dei diritti dell'umanità o di un diritto cosmopolitico, in quanto sono vuote astrazioni che non offrono determinazioni di contenuti concreti e dimenticano che il diritto è parte integrante di quel processo di metamorfosi e di sviluppo che inerisce a ciascun popolo. A partire da questo stesso discorso, vengono poste anche le condizioni grazie alle quali Hegel prende le distanze da una corrente del tutto antitetica rispetto a quella del diritto naturale, vale a dire quella dello storicismo giuridico, che assolutizza il contenuto giuridico storicamente determinato di un popolo, trasferendolo su un piano normativo e universale. Dichiara infatti Hegel che "l'effetto della spiegazione puramente storica delle leggi e delle istituzioni non va più lontano di questo scopo cui tende la conoscenza; essa oltrepasserà la sua destinazione e verità se da essa deve essere giustificata per il presente quella legge che soltanto in una vita passata ebbe verità"[249]. Il problema sollevato da Hegel concerne infatti l'errore cui incorrono le scienze positive del diritto, che, trascurando il carattere condizionato delle potenze che permettono al popolo di costituirsi come individualità, tendono a perpetuare la validità di istituti che sono al contrario storicamente circoscritti e in quanto tali destinati ad essere superati[250]. Come è tipico del suo modo di procedere, Hegel rivolge contro tali posizioni gli argomenti giusnaturalistici mostrando come l'approccio storicista coincida con la giustificazione dell'ordinamento vigente, qualunque esso sia, solo per il fatto che esiste, legittimando in questo modo ciò che era costume vivente in un passato, ma è ora divenuto morta positività. Sebbene infatti egli apprezzi una certa diffidenza che lo storicismo nutre nei confronti della legge, in virtù del concetto di totalità vivente che per certi versi condividono – nonostante la posizione hegeliana muti nel corso del tempo – il limite della scuola storica consiste nell'incapacità di sapere circoscrivere ad un ambito temporale definito il carattere di un dato popolo, dal momento che essa "sa indicare il suo fondamento soltanto nei costumi perduti e in una vita ormai conclusa"[251]. Hegel sta qui cercando di mettere a punto una modalità di relazione differente del rapporto fra ragione e storia – che potrebbe essere definito già dialettico, anche in

[249] *Ivi*, p. 526; tr. it. p. 97.
[250] Vedi C. Sabbatini, *Una piramide di pietre, cit.,* pp. 35-53 e A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit*., p. 278.
[251] *Nr*, p. 526; tr. it. p. 97.

ragione del fatto che è proprio in questo testo che il termine compare per la prima volta – che si smarchi dalla distinzione per la quale la ragione è esclusivamente il piano dell'universalità e la storia della particolarità contingente: superare l'astrattezza del diritto naturale e il conservatorismo dello storicismo è possibile solo ipotizzando che l'idea razionale non possa non apparire nella realtà e che la realtà debba adeguarsi all'idea secondo una dinamica di reciproco sviluppo.

II
IL DIRITTO NELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO:
soggettività, riconoscimento e socialità

1. La riflessione giuridica nell'ambito dell'elaborazione del sistema: diritto ed eticità

Conclusa nel 1803 l'esperienza del *Kritisches Journal*, l'attività di Hegel viene assorbita completamente dall'insegnamento: avendo già ottenuto da più di un anno la carica di *Privatdozent*, il suo impegno presso l'Università di Jena si protrae fino al settembre del 1806, quando terrà la sua ultima lezione[1]. Questi anni segnano, come è noto, una tappa fondamentale nell'evoluzione del pensiero del giovane filosofo, il cui lavoro di professore costituisce l'orizzonte entro il quale il sistema filosofico viene elaborato e prende progressivamente forma: non a caso infatti gli avvisi delle lezioni documentano l'alternarsi principalmente di corsi di logica e metafisica, di diritto naturale e di filosofia della natura, permettendo così di ricostruire la *Entwicklungsgechichte* della riflessione di quel periodo. L'importanza di questa fase deve essere individuata nel fatto che essa costituisce una sorta di spartiacque tra il *Giornale critico* e la *Fenomenologia dello Spirito*: dopo gli interventi contenuti nella rivista, trascorrono infatti quattro lunghi anni durante i quali Hegel non pubblica nulla, tanto da essere considerati un periodo di gestazione silenzioso e privato, nel quale la struttura del sistema viene sviluppata attraverso la preparazione di corsi e di lezioni. In una lettera del 1805, indirizzata al collega Voss, Hegel ripercorre il suo breve itinerario intellettuale, affermando di non aver pubblicato "niente di nuovo da tre anni", ma di aver tenuto tuttavia corsi "sull'intera storia della filosofia – filosofia speculativa, filosofia della natura, filosofia dello spirito, diritto naturale". Le sue stesse parole manifestano così una certa consapevolezza dell'importanza di quegli anni, i quali si inseriscono fra i suoi lavori precedenti e l'uscita della *Fenomenologia*. Infatti nella lettera Hegel afferma di considerare le prime pubblicazioni come "sortite che un giudice equo dovrebbe considerare come primi tentativi" e che dovrebbero pertanto essere esaminati "per vedere se in essi è presente un seme dal quale uscirà qualcosa di maturo", mentre annuncia allo stesso tempo la pubblicazione di un nuovo lavoro, il quale si presenterà "sotto forma di un sistema di filosofia" con lo scopo di marcare una netta

[1]Vedi a tal proposito K. Rosenkranz, *op. cit*., p. 176 e ss.

distanza dall'"eccesso di formalismo" dominante[2]. Una volta esaurito infatti il confronto con le filosofie della riflessione, l'*iter* filosofico hegeliano è contrassegnato da un'esigenza di sistematicità e organicità, che troverà soddisfazione non senza difficoltà, come dimostra il continuo procrastinare l'uscita della nuova opera. Questo periodo acquista inoltre un'importanza decisiva, perché segna una nuova fase del pensiero hegeliano che fino a quel momento aveva preso forma a stretto contatto con Schelling: se il *Giornale critico* rappresenta infatti il momento di maggiore condivisione e comunanza filosofica con l'amico, un vero e proprio sodalizio intellettuale, la partenza di quest'ultimo da Jena nel 1803 contribuisce ad una presa di distanza da parte di Hegel e si riflette nella sua elaborazione teorica, come mostra il progressivo allontanamento tra i due, che sfocerà nella definitiva rottura sancita proprio con la *Fenomenologia dello Spirito*[3].

Il sistema filosofico non è dunque il risultato di un progresso unitario e continuativo, ma si delinea al contrario attraverso un lavoro di costante revisione e modifica, le cui varie fasi possono essere ricostruite grazie agli scritti a noi pervenuti, tanto che si può parlare a buon diritto di "diversi progetti di sistema" che si susseguono e si avvicendano[4]. I manoscritti e i frammenti contemporanei ai corsi rappresentano dunque le testimonianze dell'evoluzione del pensiero di Hegel e costituiscono una sorta di preistoria della *Fenomenologia*, un "laboratorio del filosofo", per utilizzare l'espressione di Lukács, in cui risulta necessario scavare per cogliere la filosofia hegeliana *in statu nascendi*[5]. Senza entrare nel merito di una dettagliata ricognizione filologica dei singoli sviluppi, è sufficiente tener presente che l'articolazione del sistema nella sua versione compiuta, ovvero la scansione in logica e metafisica, filosofia della natura e dello spirito, viene stabilita solo a partire dal 1804-1805[6]. Nella prospettiva della nostra ricerca tuttavia la riflessione hegeliana sul diritto non solo non può che essere contestualizzata all'interno della gestazione filosofica dell'autore, ma soprattutto deve essere compresa proprio alla luce della collocazione e del ruolo che vengono attribuiti al diritto nell'ambito del *Gesamtsystem*. Gli avvisi delle lezioni tenute all'università mostrano allora che nel semestre estivo del 1803 e in quello invernale del 1803-1804 il diritto naturale è ancora

---

[2] *Briefe*, vol. I, pp. 96-98; tr. it. pp. 67-68.

[3] Esemplificativa della distanza maturata da Hegel nei confronti di Schelling è la famosa affermazione presente della prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*, nella quale l'autore definisce la concezione schellingiana dell'Assoluto in quanto identità come una "notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere…ingenuità di una coscienza fatua" che, fondandosi sull'intuizione, pretende di raggiungere il sapere assoluto con "un colpo di pistola" (*PdG*, pp. 22 e 31; tr. it. vol. I, pp. 13 e 22).

[4] Vedi a tal proposito, H. Kimmerle, "Zur Entwicklung des hegelschen Denkens in Jena", in *Hegel Studien*, 4, 1969, pp. 33-47, in particolare pp. 46-47 e *Id*., "Zur Chrononologie von Hegels Jenaer Schriften", in *Hegel Studien*, 2, 1963, pp. 111-159, in particolare p. 128.

5 G. Lukács, *op. cit.,* p. 361.

[6] Per quanto concerne una dettagliata ricostruzione delle diverse fasi del sistema si rimanda a G. Cantillo, *Le forme dell'umano*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli, 1996, in particolare pp. 61-118.

oggetto di un corso particolare, condotto in modo dettagliato sulla base di appunti e distinto dalla trattazione di ciò che Hegel chiama *Philosophiae universae delineatio*; l'anno successivo invece esso non è più presente tra gli argomenti affrontati a lezione, ma ritorna un'ultima volta, nell'estate del 1805, quando il docente tiene lo stesso corso del semestre precedente dedicato all'intera scienza della filosofia, ovvero alla filosofia speculativa, della natura e dello spirito, integrandolo questa volta con una seconda parte esplicitamente consacrata allo *ius naturae*.

In ogni caso il corso successivo del 1805-1806 presenta molteplici elementi di novità: oltre a essere il primo anno in cui Hegel non tiene lezioni sulla logica e la metafisica e si occupa invece di storia della filosofia, è anche la prima volta in cui compare nell'avviso per le lezioni il termine *Realphilosophie*, espressione che indica l'esposizione della filosofia della natura e dello spirito. Questo elemento spinge a mettere in evidenza come l'abbandono di corsi dedicati esclusivamente al diritto naturale coincida con la presentazione autonoma e completa di una parte del sistema. Tale data segna dunque una tappa importante per quanto concerne non solo l'evoluzione del pensiero hegeliano nel suo complesso, ma in modo particolare la riflessione di carattere giuridico ed è pertanto necessario comprenderne le ragioni e indagarne gli esiti, soprattutto in virtù del fatto che costituisce l'immediato preludio di ciò che sarà la *Fenomenologia dello Spirito*. In questa prospettiva tali circostanze devono essere messe in relazione con quella "crisi fenomenologica" raccontata da Rosenkranz, il quale utilizza l'espressione per indicare le difficoltà e gli sforzi di Hegel nel collegare la scientificità della filosofia, in quanto sapere, con le forme di vita sociale e collettiva, ovvero con tutto ciò che esula dalla logica, ma anche dalla natura. Proprio perché l'avvicinamento alla filosofia aveva preso le mosse dall'esigenza di comprendere i bisogni dell'uomo, la sistematizzazione del sapere non può che compiersi sulla strada di ciò che possiamo definire una progressiva "presa di coscienza"[7], la quale indica la necessità di comprendere lo sviluppo dello spirito a partire dall'esperienza individuale, tanto che Hegel giunge a rifondare l'intero ambito della filosofia pratica attraverso la riformulazione del concetto di soggettività[8].

Le fasi di stesura del *Gesamtsystem* rivelano infatti come la definizione del concetto di spirito si intrecci con la riflessione sulla costituzione dell'individualità, nella misura in cui elemento comune è la struttura dell'io, medio tra universale e particolare. Emerge così

[7] Vedi a tal proposito A. Koyre, "Hegel à Iéna", tr. it. *Hegel a Jena*, in R. Salvadori, a cura di, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 133-167, in particolare p. 137.
[8] Per quanto riguarda il concetto di soggettività nella filosofia hegeliana, si rimanda, fra gli altri, a M. Moneti, "La nozione di soggetto in Hegel", in *Filosofia e politica: scritti dedicati a Cesare Luporini,* La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 77-94 e L. Di Carlo, "La teoria hegeliana della soggettività", in *Il pensiero*, 41, 2002, pp. 57-75.

la centralità del concetto di Autocoscienza sulla base del quale Hegel costruisce l'intero sistema e che acquista non a caso uno spazio sempre maggiore nelle differenti fasi di elaborazione: in quanto punto di raccordo fra la coscienza e lo spirito, tale nozione permette di superare il divario fra empirico e assoluto, finito e infinito e consente di mostrare non solo che l'autonomia soggettiva non è antitetica ad un ordine sociale, ma anche che l'autocomprensione individuale si genera nell'ambito di quella collettiva, poiché la costituzione dell'individuo è legata a nessi sociali di interazione e a forme di vita spirituali. Il problema su cui Hegel si interroga concerne infatti la modalità attraverso cui pensare il rapporto fra individualità e comunità, cosicché esso sia compreso alla luce di un diverso concetto di ragione. Quest'ultima non deve essere pertanto considerata una facoltà soggettiva, ma al contrario una modalità di relazione capace di permeare l'intera oggettività e di rendere lo stesso individuo funzione dell'universalità sociale. Mentre da una parte Hegel cerca di trovare strumenti di unificazione per sanare le opposizioni e le astrazioni proprie della tradizione del diritto naturale, dall'altra diviene sempre più consapevole degli elementi strutturali della modernità che richiedono di reimpostare le forme di convivenza politica[9]. In questa prospettiva il diritto non solo risulta uno degli ambiti che subisce una trasformazione maggiore per quanto concerne la definizione, lo statuto e la funzione a cui presiedere, in quanto, al pari dell'economia e della morale, è travolto nel processo di riorganizzazione dell'intero ambito pratico della filosofia, ma può esserne considerato l'elemento motore che condurrà al distacco dal modello classico: pensare il sistema, in particolare per quanto riguarda la filosofia dello spirito, significherà infatti ripensare il diritto, dal momento che il destino di quest'ultimo è legato a doppio filo a quello della libertà e dell'individualità da un lato e a quello dell'eticità e dello stato dall'altro.

Se l'impostazione giusnaturalistica si è rivelata inadeguata nell'ottica di una filosofia dell'Assoluto, che propone come modello politico la *polis* greca, il tentativo di pensare un'eticità moderna tuttavia non comporterà automaticamente la riabilitazione della tradizione del diritto naturale. Senza dubbio la rinuncia all'ideale classico si riflette nel fatto che Hegel assume in maniera più esplicita le questioni di fondo della scuola del diritto moderno e ne fa propri alcuni problemi attraverso un recupero che è in realtà una trasfigurazione. Tuttavia resta nelle pagine hegeliane una diffidenza legata proprio al diritto in quanto tale. Il limite che il pensatore gli attribuisce concerne quindi quello che

[9] Per una breve ricostruzione dell'evoluzione del concetto di diritto, tesa a mostrarne l'evoluzione e il ruolo di crescente importanza in Hegel, in particolare a partire dalla *Filosofia dello spirito* del 1805-06, vedi G. Calabrò, "Il mondo del diritto", in AA.VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 69-88.

potremmo definire il suo statuto ontologico, in quanto, a prescindere dalle tesi dei giusnaturalisti, il diritto non può non essere formalismo, resta incagliato nella differenza, è fonte di divisione e separazione e soprattutto "fissa il morto", nella misura in cui produce positività a discapito della vita e della spontaneità dei costumi di un popolo. Proprio per questo l'indagine sul ruolo e sul valore del diritto in Hegel richiede di collocare le riflessioni del filosofo all'interno dell'orizzonte della filosofia speculativa in senso lato, giacché non è possibile circoscrivere una vera e propria filosofia del diritto hegeliana separandola dagli altri ambiti del sapere, in particolare dalla sfera della filosofia dello spirito *tout court*.

I tre manoscritti risalenti al periodo jenese di cui disponiamo, vale a dire il *Sistema dell'eticità* datato tra il 1802-03 e le lezioni sulla *Filosofia dello spirito* del 1803-04 e del 1805-06, mostrano la gestazione dell'eticità e risultano pertanto rilevanti nella prospettiva di comprendere la riflessione hegeliana sul diritto, consentendo di scorgere *in fieri* la trasformazione del concetto di Assoluto, il quale assume la fisionomia dello spirito perdendo il carattere indifferenziato e sostanziale. Se negli scritti precedenti Hegel aveva esposto i fondamenti della sua filosofia attraverso un dialogo continuo con gli attori principali del panorama filosofico contemporaneo, si tratta ora per il pensatore di sviluppare e articolare il proprio punto di vista in maniera autonoma, tanto che i riferimenti e le citazioni di posizioni avverse sono in questi testi molto limitati. In questa prospettiva infatti il *Sistema dell'eticità*, in quanto "forma più antica e originaria del sistema hegeliano", può essere considerata l'approfondimento e l'elaborazione dell'ultima parte del *Saggio sul diritto naturale,* quale *pars costruens* della critica alla tradizione giusnaturalistica ed espressione organica di una filosofia politica articolata sulla base dell'idea di eticità assoluta. Al di là delle differenze che emergeranno nel corso della nostra trattazione, è bene mettere in evidenza come le differenti stesure corrispondano a differenti formulazioni della *Sittlichkeit* che anticipano, per quanto riguarda i contenuti e la struttura di massima, i *Lineamenti*, quali materiali che confluiranno nell'opera dedicata allo spirito oggettivo[10]. Ciò con cui Hegel deve fare i conti è il ruolo del particolare nell'ambito della dimensione etica, individuando un ruolo produttivo per il negativo e le modalità di integrazione della singolarità. Al fine di mostrare l'inadeguatezza del punto di vista atomistico, la riflessione hegeliana si concentrerà sempre di più sulla nozione di individualità. Quello che sembrerebbe un paradosso trova invece la sua spiegazione

[10] A tal proposito Avineri dichiara che "chiunque consideri questi primi abbozzi di una trattazione sistematica della teoria politica non può non giungere alla conclusione che Hegel fu costantemente assillato dallo stesso ordine di problemi, ma, in un certo modo, non cessò mai di tentar di scrivere lo stesso libro: abbiamo quindi di fronte a noi i primi abbozzi, per così dire, della Filosofia del diritto" (S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, tr. it. *La teoria hegeliana dello Stato*, a cura di B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 101).

nell'intento hegeliano di approfondire la costituzione dell'io e le condizioni del suo inserimento nella totalità comunitaria: come verrà messo in luce nel corso di questo lavoro, finché l'idea etica presuppone il sacrificio e l'annullamento del singolo, il diritto sarà circoscritto ad ambito di pertinenza di un determinato ceto con l'obiettivo di smorzarne il potenziale disgregante; quando, al contrario, Hegel definirà l'orizzonte di una positiva integrazione della volontà particolare in seno all'universale, il diritto giocherà un ruolo decisivo per l'eticità. Proprio per questo egli si concentra su ciò che possiamo definire il "lato soggettivo" del sistema, tanto che la sua definitiva elaborazione assume le vesti di una "scienza dell'esperienza della coscienza", laddove le versioni precedenti si distinguono per un approfondimento sempre maggiore della genealogia dell'individuo, ne seguono lo sviluppo dalla dimensione antropologica fino a quella più strettamente politica, mostrando così il passaggio da un'esistenza meramente naturale a quella propriamente etica, in cui l'individuo è tale in quanto membro dello stato. Nel corso di questa evoluzione il diritto assurgerà a funzione di universalità della coscienza e allo stesso tempo a istituto di mediazione all'interno dello stato: mentre da un lato esso definisce l'individualità quale soggetto giuridico, concorrendo così all'affermazione della volontà universale, dall'altro contribuisce alla genesi della dimensione oggettiva, in quanto rende possibile l'intreccio di quelle trame familiari, economiche e sociali di cui si compone la vita di un popolo. Il diritto permetterà infatti di sanare lo iato fra individuo e stato, nella misura in cui mostra come la società non sia qualcosa di esterno o imposto ad un individuo già formato, ma si costituisce attraverso l'attività degli stessi uomini, in quanto è la prassi intersoggettiva che istituisce la stessa soggettività. Il compimento di questo percorso viene sancito dalla *Fenomenologia*, in cui lo sviluppo dell'autocoscienza procede parallelamente alla genesi di una realtà sociale e storica, governata da una razionalità immanente alla dimensione oggettiva, in modo tale che nel soggetto emerga la consapevolezza che la propria attività ha un carattere sociale e che la società è risultato complessivo dell'agire umano.

Nell'ambito della filosofia dello spirito il passaggio dalla soggettività individuale all'eticità statale diviene pertanto cruciale e il diritto rappresenta l'elemento che congiunge i due estremi, rivelando che il destino ultimo della coscienza individuale si compie nell'oggettività sociale ed esprimendo una normatività che non è trascendente la realtà effettiva, in quanto non ha il suo fondamento né nella natura né in una ragione astorica. Se questo emerge in modo definitivo nella *Fenomenologia*, proprio quale esito del periodo jenese, il *Sistema dell'eticità* rappresenta al contrario il punto di avvio della riflessione hegeliana in tal senso ed è in ciò che consiste principalmente il suo interesse: seppure un terzo dell'opera è volto a illustrare lo stato, inteso come articolazione di poteri e struttura

organizzativa, affrontando così per la prima volta la questione relativa alla forma politica che assume la *Sittlichkeit*, l'intera esposizione ricalca ancora l'impostazione schellinghiana e risulta permeata da un'oscillazione tra il paradigma classico e le forme di libertà moderne. Definita da Marcuse "una delle opere più difficili della filosofia tedesca"[11], tale opera si distingue per la presenza implicita di numerosi riferimenti filosofici e di influenze teoriche di varia natura, in quanto nella sue pagine si coglie l'eco non solo di posizioni schellinghiane, ma anche di Aristotele e Platone, nonché delle dottrine giusnaturalistiche e della scienza dell'economia politica, che appare agli occhi di Hegel un aspetto sempre meno marginale dell'eticità[12]. Tale orizzonte conduce a sottolineare la natura anfibia del testo, che cerca di tenere insieme impostazioni differenti se non antitetiche e che, alla luce degli sviluppi successivi, può essere considerato lo squadernamento dei problemi che impegneranno Hegel negli anni a venire, più che una risposta adeguata per una teoria dell'eticità: non a caso infatti vi fanno la comparsa temi e questioni che risulteranno decisivi nell'articolazione della sfera etica e più in generale nella filosofia hegeliana, quali per esempio il valore del bisogno e del lavoro, la funzione del linguaggio o il concetto di *Gesinnung* e il ruolo del riconoscimento, che permettono di leggere il *Sistema dell'eticità* come una sorta di materiale di lavoro per lo stesso autore[13].

La struttura dell'opera mostra il processo di evoluzione del singolo che instaura relazioni sempre più numerose e complesse, cosicché si consumi l'abbandono degli impulsi e delle pulsioni proprie dell'esistenza naturale e immediata a vantaggio dell'instaurazione della dimensione sociale e spirituale. L'opera si articola sulla base della rapporto che si stabilisce tra due poli, l'intuizione e il concetto, i quali rappresentano rispettivamente la forma dell'universalità e quello della particolarità, in modo tale che ciascuno dei due termini sia sussunto sotto l'altro e si realizzi così la loro progressiva integrazione. E' pertanto evidente l'impostazione schellinghiana che fa da cornice alla scansione dell'opera, poiché si tratta dell'identità e dell'unità dell'Assoluto colto attraverso l'intuizione, la sola modalità di accesso all'universale. Da questo punto di vista se

---

[11] H. Marcuse, *Reason and Revolution*, tr. it. *Ragione e rivoluzione*, a cura di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966, p. 76.

[12] Per quanto riguarda tali aspetti vedi, fra i tanti, L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., pp. 452 e ss., J. Taminiaux, *op. cit*.; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, tr. it. *La lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002; A. Danese, *Il cammino verso l'eticità in Hegel*, Idee e vita, Teramo 1975; R. Finelli, *Mito e critica delle forme*, *cit*., p. 149 e ss.; J.M.H. Mascat, *op. cit*., pp. 293-296, I. Testa, *La natura del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 189-221.

[13] A tal proposito Honneth afferma che Hegel a Jena delinea "il problema principale con cui d'ora in avanti dovrà misurarsi. Essendo cioè emerso che la filosofia sociale moderna non è in grado di spiegare una forma così alta di comunità sociale perché rimane legata a premesse atomistiche...ne consegue anzitutto che deve essere sviluppato un nuovo e diverso sistema di concetti fondamentali": Hegel si interroga sulla "formazione di un'organizzazione sociale" e tutti "i problemi sistematici dischiusi da tale questione" sono l'oggetto di "tutti i diversi progetti che egli elabora nel quadro del nascente sistema della logica dello spirito umano", vedi A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit.*, p. 24.

l'intuizione indica la totalità del popolo e il concetto designa il lato della singolarità dell'individuo, l'eticità è l'idea dell'identità di entrambi, la quale tuttavia è mostrata da Hegel nella sua genesi, giacché l'intera trattazione mira a mostrare che l'unità del popolo e del singolo uomo è qualcosa che si produce e risulta dalla differenza[14]. Il passaggio dall'eticità naturale all'eticità vera avviene in tre momenti: *L'assoluta eticità secondo il rapporto*, la quale tratta del sentimento pratico e dell'intelligenza, ovvero delle prime forme di vita coscienziale, muovendo dal bisogno e dal suo appagamento per mezzo del lavoro fino allo sviluppo di una dimensione intersoggettiva, rappresentata prima dal linguaggio e poi dalla famiglia; *Il negativo, ovvero la libertà, ovvero il crimine*, che, secondo il classico schema hegeliano, rappresenta il momento di massima estraneità tra universale e particolare ed infine *L'eticità* che si presenta sia in uno stato di quiete, quale sistema di ordini e di virtù legate al sorgere degli *Stände*, sia come assoluto movimento in quanto forma di governo vero e proprio.

Sebbene non sia possibile in questo contesto approfondire in maniera dettagliata il testo, si ritiene interessante, soprattutto nella prospettiva di un'indagine più specifica della *Filosofia dello spirito del 1805-06*, soffermarsi esclusivamente su alcune occorrenze del vocabolo diritto, per inquadrare brevemente il contesto e le questioni ad esso sottese. Il termine diritto compare innanzitutto nell'ambito della seconda parte della prima sezione, la quale è infatti suddivisa in *Prima potenza della natura, sussunzione del concetto nell'intuizione* e in *Seconda potenza dell'infinitezza, idealità, nel formale oppure nel rapporto*, corrispondente alla sussunzione dell'intuizione nel concetto[15]. Il tratto peculiare di tale passaggio consiste nell'universalizzazione del soggetto, che avviene quando gli individui entrano in relazione fra loro: l'incoscienza, la spontaneità e l'immediatezza naturale lasciano il posto all'instaurazione di una dimensione di uguaglianza reciproca, in cui il soggetto non è più solo e irrelato[16]. In questo contesto gli individui sono considerati come indifferenziati, assimilabili e interscambiabili: tutti lavoratori che producono in sovrabbondanza, e non per appagare il vitale bisogno del sostentamento, e tutti proprietari che godono dei loro prodotti e della possibilità di utilizzarli. Il diritto emerge quindi in seno alla dinamica propria della relazione intersoggettiva ed è definito da Hegel come "astrazione dell'universalità"; esso "è qualcosa di affatto formale: a) nella sua molteplicità, infinito e privo di totalità; b) e senza alcun contenuto in sé"[17]. Analogamente il soggetto così descritto diviene "indifferenza di tutti gli stati di determinazione, e in quanto tale

[14] *SdS*, pp. 279-280; tr. it. pp. 163-164. Su questo punto vedi R. Finelli, *Mito e critica delle forme*, *cit.*, p. 340.
[15] *SdS*, p. 296; tr. it. p. 193.
[16] *Ivi*, p. 296; tr. it. p. 194.
[17] *Ivi*, p. 28; tr. it. pp. 197-198.

qualcosa di formalmente vivente", che "considerato in questa assoluta astrazione, è la persona" la quale è "il suo puro concetto ed invero questo puro concetto è lo stesso concetto assoluto"[18]. Il passo citato si colloca in un momento chiave dell'intera articolazione dell'opera, il quale mostra il nesso fra la natura, primo grado dell'eticità, e l'origine di dinamiche sociali: mentre l'eticità naturale è impulso irriflesso, che si manifesta in primo luogo nel bisogno, originaria modalità di separazione fra l'io e l'oggetto appetito, e in secondo luogo nelle relazioni affettive e intime come l'amore uomo-donna e genitori-figli, il diritto emerge in una dimensione intermedia in cui le relazioni perdono il carattere familiare, ma non sono del tutto estranee alla sfera naturale.

Il diritto si inserisce pertanto al crocevia tra l'immediatezza del particolare e la sussunzione di quest'ultimo all'interno dell'eticità, tra l'organicità primitiva e indistinta e l'emergere di separazioni e differenze, serbando in sé una doppia valenza, in quanto l'affermazione dell'universalità rappresentata dal diritto è meramente quantitativa, tralascia la molteplicità e la diversità ed è un'unità di particolari. Dal momento che il diritto si occupa di regolare il possesso accumulato dall'individuo per mezzo del lavoro, assume i caratteri di un diritto privato che confronta il valore dei beni e ne autorizza la fruizione, tanto che viene sancita l'equazione per cui "diritto alla proprietà è diritto al diritto"[19]. In questa fase dell'opera esso risulta associato a concetti quali riconoscimento, contratto e scambio che costituiscono il primo livello dell'eticità, tuttavia il carattere ancora incipiente di quest'ultima si rivela nella fragilità della relazione giuridica, essendo esposta fin da subito alla violazione: l'universalità raggiunta è infatti precaria perché si traduce nella violenza, dà origine al conflitto e allo scontro che nasce per la lesione della proprietà, dell'onore e della vita stessa, confermando così la debolezza dell'uguaglianza imposta dal diritto di fronte alla potenza e alla forza della vita naturale[20]. La coppia signoria-servitù, che drammatizza la lotta che si instaura tra persone formalmente uguali, rappresenta così il precipitare in una situazione di violenza, ovvero di assenza del diritto, in cui gli individui sono reciprocamente in opposizione, tanto che, dichiara Hegel, "signoria e servitù appartengono alla natura" e l'individualità in questo caso "appare come natura – non come un'identità che soggioga un'opposizione ovvero come natura etica in cui quell'opposizione

[18] *Ivi*, p. 304; tr. it. pp. 207-208.
[19] *Ivi*, p. 298; tr. it. p. 198. Hegel dichiara che "questa pura infinitezza del diritto, la sua indivisibilità, riflessa nella cosa, nel particolare stesso, è la sua uguaglianza con altre cose, e l'astrazione di questa uguaglianza di una cosa con altre, la concreta unità ed il concreto diritto è valore…Nel superamento della relazione individuale permangono: a) il diritto, b) il diritto che si manifesta in cose determinate nella forma dell'uguaglianza, ovvero il valore; c) però il corrispondente oggetto individuale perde questa correlazione e d) entra al suo posto qualcosa di realmente determinato, riferito al desiderio" (*Ivi*, pp. 300-301; tr. it. pp. 201-202).
[20] *Ivi*, p. 306; tr. it. p. 210.

verrà parimenti soppressa, però in maniera che la particolarità e l'individualità divengono il sussunto"[21]. La sezione centrale del *Sistema dell'Eticità* è dedicata così all'infrazione del diritto e costituisce il momento di passaggio, all'interno del quale la particolarità viene assunta nell'universale etico attraverso una dinamica di annullamento dell'opposizione: la casistica di crimini illustrati da Hegel, che comprendono forme molteplici, dalla devastazione, al furto e all'omicidio, esibisce il ruolo produttivo che il negativo ricopre in seno alla *Sittlichkeit*, dove il particolare, in quanto determinatezza, risulta "assolutamente positivo e reale" e l'universalità non coincide più con l'indifferenza. Ancora una volta Hegel indaga le resistenze che si incontrano nell'oltrepassare la naturalità, la quale si rivolge contro ogni forma di differenziazione, educazione e cultura[22]. In questa prospettiva risulta particolarmente rilevante il momento definito da Hegel come propriamente dialettico, in quanto il negativo mette in opera il processo di *Aufhebung*, ha come oggetto principale aspetti di diritto penale, in cui la posta in gioco è il significato della libertà individuale in seno all'universale, dal momento che l'individuo reo è colui che lede l'universale e lo riduce al soggettivo e come tale è "cattiva coscienza"[23].

Il diritto si presenta inoltre nell'ultima sezione dedicata alla *Sittlichkeit* vera e propria: se essa si divide in *L'eticità come sistema, quieta* e *Governo*, il diritto è trattato innanzitutto nella prima parte in qualità di *eticità relativa* e *stato della rettitudine*, il quale, insieme allo *stato assoluto* e allo *stato della rozza eticità*, costituisce il tessuto sociale di un popolo. Questo aspetto rappresenta il punto di maggiore contatto del *Sistema dell'eticità* con il *Saggio sul diritto naturale* e ripropone l'analoga tesi della tragedia della vita etica. Hegel illustra infatti la stessa concezione degli *Stände* come potenze dell'eticità, in modo tale che i ceti costituiscano nel loro insieme l'intera articolazione dell'eticità, ma ciascuno di essi sia predisposto ad una funzione specifica e sia in una posizione gerarchica rispetto all'altro[24]. Sebbene quindi oggetto di tale sezione sia il popolo inteso come totalità e realtà, il filosofo sottolinea come l'attività lavorativa, a cui ogni ceto è destinato, definisca una specifica forma di coscienza, educhi cioè ogni singolo ad una precisa inclinazione nei confronti della totalità e favorisca il sorgere di una specifica attitudine, la virtù, che rende in tal modo il soggetto "un vero individuo e una persona"[25]. A tal proposito Hegel afferma che l'eticità relativa "lascia sussistere lo stato di determinazione…però portandolo ad uguaglianza con l'opposto" e "produce quindi il diritto": definita pertanto come *Rechtsbeschaffenheit*, l'eticità relativa "attiene al diritto che ognuno spetti il suo, ed invero

[21] *Ivi*, pp. 306-307; tr. it. pp. 210-212.
[22] *Ivi*, p. 314; tr. it. p. 224.
[23] *Ivi*, pp. 217-218 e p. 222.
[24] Su questo aspetto si rimanda a J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, Puf, Paris 1992, p. 239 e ss.
[25] *SdS*, p. 334; tr. it. p. 258.

non secondo leggi scritte, bensì essa prende in considerazione la totalità del caso e parla secondo l'equità, quando il diritto non è certo, altrimenti deve attenersi a questo. Nell'equità mitiga anche l'oggettività del diritto secondo bisogni urgenti, per circostanze empiriche della necessità"[26]**.** In questo contesto lo stato della rettitudine è quello che "si costituisce nel lavoro del bisogno, nel possesso e nell'acquisto e nella proprietà", che rappresenta "in generale la forza astratta, priva di contenuto" e grazie al quale "l'universale, il giuridico di questi rapporti diviene reale, potenza fisica, contro la particolarità, che per contro vuol essere negativa": mentre l'individuo è *bourgeois*, cittadino riconosciuto come universale, ma fissato nella sua singolarità, nella sua esistenza empirica e nella differenza, l'universale è ridotto all'applicazione del principio giuridico dell'uguaglianza e della reciprocità e l'assoluto dell'eticità rappresenta per questo stato unicamente "un pensiero", restando pertanto "sotto il dominio dell'intelletto"[27].

In un'accezione differente compare infine il diritto all'interno dell'ultima parte dell'*Eticità*, ovvero nel *Governo universale*, che insieme al *Governo assoluto* rappresenta uno dei due poteri in cui si distingue la costituzione politica. Poiché il suo compito risiede nella reciproca sussunzione dell'universale e del particolare, nella mediazione fra organico e inorganico, la *Regierung* si articola in tre sistemi, uno dei quali è *Rechtspflege*, ovvero *Sistema della giustizia*, a cui afferisce per l'appunto il diritto: secondo le parole di Hegel quest'ultima "costituisce la totalità dei diritti, però con completa indifferenza per l'interesse della relazione della cosa col bisogno di questo individuo determinato"[28]. Come strumento di governo, il diritto opera dal lato dell'universale, lasciando perciò da parte la specificità dei bisogni e l'unicità di ogni individuo, il quale non può che essere considerato "una persona affatto indifferente, universale"[29]. In questa nuova veste il diritto è "nella forma della coscienza" e pertanto si costituisce "come legge", alla quale spetta il compito di "riconoscere precisamente i limiti della particolarità da annullare"[30]. Se lo scopo del diritto è la sussunzione del particolare sotto l'universale, ciò avviene attraverso la "congiunzione della forma e del contenuto": il diritto risulta così in bilico tra "l'astrazione della legge" e la "conformità alla realtà effettuale"[31], in quanto l'attività di legiferare è qualcosa in sé "completamente formale, vuoto e privo di contenuto", che deve allo stesso tempo garantire "un adeguamento" della legge "in vista della soddisfazione delle parti stesse..vale a dire un adeguamento che consideri il complesso di queste come

[26] *Ivi*, p. pp. 331-332 ; tr. it. p. 253.
[27] *Ivi*, pp. 332 e 336; tr. it. pp. 262 e 254.
[28] *Ivi*, p. 357; tr. it. p. 296.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ivi*, pp. 357 e 341; tr. it. pp. 270 e 296.
[31] *Ivi*, pp. 347-348 e 358-359; tr. it. pp. 281 e 297-298.

individualità". La funzione di *medium* consiste dunque nel fatto che il diritto è "l'astrazione dell'universalità", ma allo stesso tempo "conduce alla singolarità", la quale "deve sussistere in esso": in questa prospettiva il diritto deve certamente considerare l'universale, ma per evitare di ridursi a "pura giustizia" deve accogliere al suo interno anche la particolarità, poiché l'individuo è non solo una persona, ovvero ciò che Hegel chiama anche "relativa identità", che presuppone l'uguaglianza formale, ma anche "vivente identità", nella misura in cui è unico, singolare e distinto. Se il diritto è così espressione del "principio della libertà nella sua costituzione meccanica", in quanto prescrive un determinato comportamento come universalmente valido, esso si differenzia in una giurisdizione civile e in una penale al fine di prendere in esame i singoli casi.

Il *Sistema dell'eticità* costituisce in sostanza l'anello di congiunzione tra il *Saggio sul diritto naturale* e la *Realphilosophie*, poiché espone un modello in cui la società non è, come per le filosofie della riflessione discusse nell'articolo del *Giornale critico*, il prodotto di un patto politico, né la somma o l'associazione di individui liberi e non ha un obiettivo utilitaristico, secondo il quale il suo scopo consisterebbe nel garantire bisogni e tutelare interessi personali. L'intera esposizione contiene d'altra parte già *in nuce* molti degli elementi che troveranno negli anni successivi un'ulteriore elaborazione, poiché la riflessione hegeliana è tesa ad individuare una modalità di socializzazione e di universalizzazione del particolare, e quindi dell'individuo, attraverso la quale interrogare contemporaneamente la struttura della soggettività e le caratteristiche del vivere comune. Il diritto in questo contesto mette pertanto in opera tale processo di universalizzazione, mostrando come esso avvenga per mezzo di un analogo movimento di astrazione, che rappresenta il tratto peculiare del mondo moderno[32]. Il fatto che l'ambito giuridico non sia oggetto di un'esposizione organica, ma, come è stato mostrato, sia presente in molteplici contesti e si dipani in differenti momenti dell'eticità, significa che questa dinamica di universalizzazione si produce a più livelli, necessitando una progressiva assimilazione e integrazione della soggettività singolare in seno alla totalità della vita etica.

Da questo punto di vista il *Sistema dell'eticità* costituisce un testo di cerniera, che esplora la possibilità di un paradigma diverso rispetto a quello giusnaturalistico, il cui

[32] Tale aspetto è messo in luce da R. Finelli, *Mito e critica delle forme*, *cit.*, p. 345 e ss. Su questo punto vedi anche J.M.H. Mascat, *op. cit.*, pp. 254-262. Quest'ultima sottolinea il ruolo e l'evoluzione del diritto nel passaggio dal distacco dal giusnaturalismo all'elaborazione del concetto di natura etica, dichiarando che nel *Sistema dell'eticità* il diritto è "una forma imperfetta e incompiuta di universalizzazione". In questo caso nella nostra prospettiva il punto rilevante non è che il ruolo del diritto risulti ancora limitato, aspetto che è evidente dalla natura specifica del testo, quanto piuttosto che per la prima volta Hegel sembra individuare un nesso fra diritto e universalizzazione.

sviluppo dipenderà dall'approfondimento del nesso tra modernità e individualità[33]. La ricerca di un modello altro dal diritto naturale si manifesta innanzitutto nella relazione che si instaura tra eticità e natura. Sebbene infatti l'opera non presenti un'autonoma trattazione della natura, Hegel ne parla per sottrazione e per differenza rispetto all'eticità. Egli afferma infatti che "l'assoluta natura non è però presente in alcun oggetto in forma spirituale e quindi neppure come eticità; né la famiglia, né ancor meno le potenze subordinate e meno di tutti il negativo sono etici. L'eticità deve essere identità assoluta dell'intelligenza, grazie al pieno annullamento della particolarità e dell'identità relativa di cui, soltanto il rapporto naturale è capace; ovvero l'assoluta identità della natura deve essere accettata nell'unità dell'assoluto concetto ed esistere positivamente nella forma di questa unità, essere un'essenza chiara e assolutamente ricca, poi un incompleto essere oggettivo e un intuirsi dell'individuo nello straniero, quindi il superamento della determinatezza naturale e della sua configurazione, piena indifferenza del godimento di sé"[34]. A differenza di quanto sostiene la tradizione giusnaturalistica, la natura rappresenta in questo caso il momento di massima distanza dall'eticità, in cui il singolo è rinchiuso nella sua particolarità, in quanto orientato solo a se stesso, mentre l'universale resta qualcosa di estraneo, opposto all'individuo, che quest'ultimo subisce o di cui si serve in vista della propria autoriproduzione. L'orizzonte, in cui si delinea la relazione fra natura ed eticità, è quindi quello del nesso che si instaura tra universale e particolare: man mano che l'individuo allarga il proprio ambito di riferimento acquista un ruolo come parte di un intero ed entra in relazione con altri individui, nei confronti dei quali il suo rapporto è definito in termini di partecipazione.

Hegel intende pertanto comprendere le modalità attraverso cui si instaura il passaggio dalla coscienza empirica a quella assoluta, perché mentre per la prima "il concetto è posto soltanto come rapporto", la vera coscienza è "l'infinità, l'assoluto concetto nella forma dell'unità"[35]. L'influenza schellingiana fa sì che Hegel descriva il divenir conforme dell'individuo al concetto come un'intuizione o una contemplazione: egli sostiene infatti che l'"intuire è immediatamente anche esser uno", perché la coscienza empirica "riconosce nell'opposto, nell'oggetto, assolutamente ciò che l'oggetto è; essa

[33] A tal proposito Galli dichiara: "E' questo il problema centrale – la sfida – intorno a cui si costituisce il moderno: quello che appare il fenomeno più vistoso e caratteristico della modernità, cioè l'invenzione del soggetto come nuovo punto di osservazione della realtà, trova la propria collocazione e spiegazione all'interno del presentarsi dell'ordine non come un dato ma come un problema – cioè come assenza della trascendenza e della sua mediazione tradizionale, e al contempo come esigenza di una nuova mediazione", vedi G. Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 4.
[34] *SdS*, p. 324; tr. it. pp. 240-241.
[35] *Ivi*, p. 326; tr. it. pp. 243-244.

intuisce la medesimezza"[36]. Non a caso infatti l'idea etica si articola grazie al primato dell'intuizione sul concetto, rimandando ad una concezione sostanzialistica della *Sittlichkeit*, all'interno della quale il processo genetico della singolarità sembra interrompersi, quando si scontra con un modello politico calato dall'alto, tanto che si coglie una distonia tra le prime due sezione del *Sistema dell'eticità* e la terza[37]. Il filosofo si interroga così sul modo in cui avviene il distacco dall'uniformità e dall'incoscienza naturale ed è proprio tale riflessione che lo spingerà a considerare i limiti dell'*Anschauung*: se la natura si manifesta in quanto vita, la coscienza guadagna il piano dell'eticità attraverso quel processo di *Bildung* che permette la liberazione del singolo dalla propria particolarità e che non a caso diventerà un tema centrale negli anni successivi. La coscienza diviene pertanto autocoscienza non perché intuisce l'universale, ma perché è soggetta ad un lavoro di educazione, formazione e cultura grazie al quale rinuncia all'incondizionata affermazione di sé come particolarità. Il *Sistema dell'eticità* illustra quindi il percorso che prende le mosse dalla nuda vita e che termina con l'instaurarsi della totalità etica, tratteggiando in maniera ancora non definita la tesi per cui l'individualità non è solo natura, ma si costituisce attraverso sacrificio, violenza e perdita. Per questo l'eticità è qualcosa che non si riduce alla natura, ma che si innesta su di essa, come risulta dalle stesse parole di Hegel, il quale afferma che "secondo la natura l'uomo vede nella donna carne della sua carne, ma solo secondo l'eticità vede nell'essere etico, e grazie a questo, spirito del suo spirito". Mentre allora la coscienza empirica non è etica, nella misura in cui pone una qualsiasi particolarità a fondamento dell'unione di universale e particolare, l'eticità implica che "è emersa nella coscienza l'assoluta identità, quella proprio che prima era nella natura ed alcunché interiore": ciò significa che alla moltitudine di individui come mera pluralità, aggregato di esseri viventi si sostituisce il popolo, nel quale "si annulla ogni differenza naturale, l'individuo si contempla in ogni cosa come in sé stesso e perviene alla più alta soggettività"[38].

Sulla base di queste considerazioni si può sostenere che Hegel ha intrapreso un percorso che lo condurrà negli anni successivi ad approfondire il momento della differenza all'interno della relazione tra particolare e universale, in quanto decisivo per comprendere il movimento di universalizzazione del particolare. E' proprio in questo contesto che il diritto guadagnerà un ruolo sempre più ampio e sarà progressivamente riabilitato, al pari

---

[36] *Ivi*, p. 326; tr. it. p. 245.

[37] Di opinione contraria è Schmidt, il quale non vede una discontinuità tra la prima e la terza parte del sistema, S. Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007, pp. 36-40.

[38] *Ivi*, p. 325; tr. it. pp. 242-243. Vedi a riguardo L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, tr. it. *Il riconoscimento come principio di filosofia pratica*, a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007, p. 210.

del lavoro, della sfera dei bisogni e dell'interazione economica, laddove nel *Sistema dell'eticità* Hegel presenta ancora un modello in cui questa dimensione è appannaggio di un solo ceto, l'eticità relativa, che è opportuno circoscrivere e di cui è necessario neutralizzare il potenziale disgregante.

2. Dalla *sittliche Natur* alla *Geistesphilosophie*: coscienza, spirito e natura

Gli anni successivi al *Sistema dell'eticità* rappresentano un punto di svolta all'interno della riflessione hegeliana, allorché il concetto di *Geist* guadagna un ruolo decisivo, sostituendo la concezione anteriore elaborata intorno alla nozione di *Sittliche Natur*[39]. Sebbene infatti il termine spirito sia già presente negli scritti precedenti finora analizzati, in particolare in coppia con il termine popolo[40], è solo in questa fase successiva che intorno a tale concetto Hegel costruisce la sua intera filosofia, facendo in tal modo assurgere lo spirito ad asse portante del suo pensiero, categoria onnicomprensiva in base alla quale articolare il sistema. Se tale mutamento implica l'abbandono della dicotomia intuizione-concetto, ciò dipende dal fatto che la *Geistesphilosophie* si definisce attraverso la nozione di soggettività, come è chiaramente espresso in quelle ben note pagine introduttive della *Fenomenologia*, secondo le quali è come soggetto e non come sostanza che deve essere concepito lo spirito, e quindi l'Assoluto[41]. Questo passaggio si consuma durante i corsi tenuti tra il 1803 e il 1805 e dal punto di vista della concezione politica hegeliana ciò implica un diverso impianto, in cui l'individualità non è più costretta alla *Vernichtung*, ma assume una funzione positiva, perché viene ripensato l'intero rapporto della singolarità con la totalità etica[42]. Se, come è stato già affermato, è nelle lezioni del 1805-06 che Hegel espone in modo compiuto le conseguenze che questo nuovo approccio avrà nell'ambito della sfera pratica, all'interno della quale il diritto sarà messo in una luce nuova, le lezioni del 1803-04 ne anticipano per certi versi la struttura, in quanto è lì che si delinea la filosofia hegeliana come filosofia dello spirito.

---

[39] Si veda tra gli altri M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, *cit*., pp. 48-56; K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung*, *cit*., pp. 38-58 e J.M.H. Mascat, *op. cit*., pp. 254-262.

[40] Hegel utilizza spesso il termine spirito riferendosi alla vita, come troviamo nel *Systemfragment*, quando l'autore afferma che "la vita infinita può essere chiamata spirito...Lo spirito è la legge vivente in unione con il molteplice che ne è vivificato" (*SyF*, p. 421; tr. it. pp. 498-499).

[41] "Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*". (*PdG*, pp. 22-23; tr. it., vol. I, p. 13).

[42] Vedi L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 217.

L'elaborazione del concetto di spirito avviene attraverso un ripensamento della coscienza, che costituisce una ripresa di quella distinzione tra coscienza empirica e coscienza assoluta che Hegel aveva già esposto nel *Sistema dell'eticità* senza tuttavia approfondirne le implicazioni, tanto che il passaggio all'eticità non rifletteva un'esplicita evoluzione della coscienza stessa. Nei frammenti sulla *Filosofia dello spirito* del 1803-4 lo spirito emerge alla fine della "filosofia dell'organico", segnando in tal modo il passaggio dalla vita animale alla vita spirituale, ovvero da una dimensione unicamente biologica a quella più propriamente umana. Lo spirito è definito attraverso la coscienza, cosicché, dichiara Hegel, "il concetto così determinato dello spirito è la *coscienza*, in quanto il concetto dell'esser-uno del semplice e della infinità", mentre invece "nella filosofia dello spirito l'esser-uno esiste in quanto riprendentesi nell'assoluta universalità, come ciò che è reale in quanto assoluto divenire l'assoluto essere-uno"[43]. Il punto di vista assunto da Hegel è dunque quello del *Bewusstsein* al fine di mostrare come le forme di vita spirituali emergano attraverso il suo processo di formazione, in modo che il divenire della coscienza coincida con la genesi dello spirito. Si ribalta così la prospettiva, giacché si pone l'accento sullo sviluppo della totalità etica, in quanto vengono indagate le condizioni della costituzione di quell'eticità, che negli scritti precedenti era assunta come presupposta, orizzonte inglobante la singolarità. Tuttavia ciò non implica l'adesione ad un punto di vista individualistico, non significa un ritorno all'ipostatizzazione del soggetto così come, secondo la ricostruzione hegeliana, le filosofie della riflessione avevano sostenuto. Al contrario la vera rivoluzione hegeliana consiste nello statuto attribuito alla coscienza, perché è proprio attraverso la nuova concezione dell'individualità che il filosofo sancirà il distacco dalla tradizione precedente e definirà l'Assoluto come spirito, orizzonte all'interno del quale le dinamiche di interazione e di individualizzazione prendono corpo.

La coscienza è presentata allora come il "semplice contrario di se stessa: una volta è l'opposto ad un altro di cui è cosciente, scindendosi così in un attivo e in un passivo, e l'altra volta è il contrario di questa scissione, l'assoluto essere-uno della distinzione; l'essere-uno della distinzione che è e della distinzione tolta"[44]. Essa si contraddistingue dunque in quanto è insieme scissione e rapporto, essendo contemporaneamente relazione a sé e all'altro, unità di singolarità e molteplicità; si costituisce come un processo che prende le mosse dalla differenza, poiché essa pone la separazione e, in quanto soggetto, si oppone all'oggetto, ma in un secondo momento rimuove tale differenza, riconoscendo se stessa

[43] *JS I,* pp. 265-268; tr. it. pp. 3-6, vedi anche p. 307; tr. it. p. 44. Più in generale sul tema della coscienza nelle lezioni del 1803-04 vedi G. Planty-Bonjour, "Introduction", in G.W.F. Hegel, *La première philosophie de l'esprit*, Puf, Paris 1969, pp. 5-48 e M. Bienenstock, *La première philosophie de l'esprit*, in G.W.F. Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, Puf, Paris 1999, pp. 127-173.
[44] *Ivi*, pp. 266-267; tr. it. p. 4.

come uguale a ciò che considerava distinto. Tale struttura rappresenta il principio interno che scandisce il percorso della coscienza nel corso di tutta l'opera, la quale assume un andamento fenomenologico, nella misura in cui lo spirito si manifesta nelle sue forme attraverso i differenti gradi di sviluppo della coscienza[45]. Nel frammento 18 del *Systementwurf* Hegel sintetizza le caratteristiche della coscienza, la cui essenza è delineata come *Einheit des Gegensatzes*: sebbene infatti l'opposizione si presenti nello scarto che emerge tra il soggetto come essente cosciente e l'oggetto come ciò di cui è cosciente, il *Bewusstsein* si rivela quale "esser tolto di entrambi"[46]. Ora il passaggio dalla coscienza empirica alla coscienza assoluta si compie proprio quando si realizza l'unità tra se stessa e l'oggetto, quando essa pone l'oggetto come uguale a sé, ovvero solo quando essa riconosce che l'esser altro è in lei e in questo modo è rimossa la distinzione. L'espressione usata da Hegel è allora particolarmente eloquente allorché egli afferma che "questa *coscienza empirica* deve essere però coscienza assoluta" e ciò significa che questo è lo scopo della filosofia dello spirito: mostrare le condizioni che permettono di guadagnare "l'assoluta realtà della coscienza cui noi dobbiamo sollevare il concetto"[47].

Descrivendo così l'essenza della coscienza, Hegel spiega che essa è "l'idealità dell'universalità e dell'infinità del semplice nella forma dell'opposizione; come universale essa è unità assolutamente indifferenziata dei due termini; ma come infinità è l'idealità in cui è la sua opposizione; e i due termini distinti nella coscienza sono l'uno fuori dell'altro, si separano; la loro unità appare perciò *come un medio* tra essi, come l'*opera* di entrambi"[48]. Tale passo è decisivo perché mostra la vera natura della coscienza, la quale è l'unità di opposizioni, in quanto ha la capacità di tenere insieme semplicità e infinità, soggettività e oggettività, attività e passività. Se il termine medio indica la funzione di raccordo fra i due estremi che permette appunto di stabilire la relazione, la coscienza è medio in quanto è essa stessa sintesi, congiunge entrambi i lati dell'opposizione. Ciò significa che non è un dato, né qualcosa che esiste come presupposto identico a sé stesso, stabilmente saldato ad un piano naturale e immediato, ma al contrario la sua vera essenza è quella di essere "il *movimento* stesso" tanto che, in quanto medio, è "momento

[45] Ruggiu mette in evidenza come Hegel anticipi qui l'andamento fenomenologico, vedi L. Ruggiu, *Logica metafisica politica, cit*., p. 449 e ss. Seelmann mette in luce come le lezione della filosofia dello spirito del 1803-04 riflettano la struttura posteriore della Fenomenologia dello Spirito, laddove le lezioni del 1805-06 anticiperebbero l'impostazione dei *Lineamenti* (K. Seelmann, *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion*, Freiburg-München, p. 14).
[46] *JS I*, 273; tr. it p. 11.
[47] *JS I*, 274; tr. it p. 12. Hegel scrive che "la coscienza è l'essere semplice dell'infinità, ma, in quanto è coscienza, deve essere per se stessa questo togliere l'opposizione; deve cioè, dal suo concetto, diventare dapprima per sé coscienza reale" (*Ivi*, pp. 274-275; tr. it. p. 13).
[48] *Ivi*, p. 275; tr. it. p. 13.

dell'articolazione della sua totalità"[49]. Non si tratta quindi di considerare la coscienza kantianamente come appercezione originaria, pura attività o insieme di facoltà, né, seguendo le orme cartesiane, come sostanza pensante distinta da una sostanza esterna e materiale, ma al contrario di coglierne l'essenza a partire dalle opposizioni e dalle scissioni che continuamente la attraversano, giacché essa esiste solo come movimento di distinzione e unificazione, come attività concreta di mediazione. Dunque, per evitare di definire la coscienza come sostrato, non si può che parlare dell'"*articolazione* della coscienza", dal momento che "la conosciamo come è a sé in quanto momento", e non si può che comprenderla in quanto *Organisation*, ovvero in quanto "l'organizzazione della coscienza nella realtà dei suoi momenti è *una organizzazione delle sue forme* come medi"[50]. La coscienza dunque non è né solo soggettività o esclusivo autoriferimento, né fondamento ultimo o principio trascendentale, ma semplicemente sintesi e mediazione, ovvero essa è in quanto attività continua, insieme di medi.

Il programma filosofico che Hegel aveva definito nel saggio sulla *Differenza*, il quale consisteva nel "costruire l'Assoluto per la coscienza", si traduce in questi passi nel mostrare come la coscienza pervenga ad essere coscienza assoluta. Hegel intende infatti presentare il percorso attraverso il quale "la coscienza diventa per se stessa coscienza", mettendo subito in chiaro che il concetto della coscienza appena descritto non corrisponde a ciò che definisce "il punto di vista della coscienza comune", il quale infatti "considera la coscienza sempre e soltanto come un lato dell'opposizione, e si rappresenta che l'individuo nella determinatezza come attivo sia l'essenza", il quale ha davanti un contenuto contingente qualsiasi di cui egli è padrone[51]. Il punto di vista della coscienza comune corrisponde infatti alla posizione della coscienza empirica, la quale, in quanto si definisce come un termine dell'opposizione, si rivela affetta dalla scissione, tanto da assurgere ad espressione delle filosofie della riflessione. La descrizione hegeliana si sviluppa per contrasto: mentre la coscienza empirica è "solo coscienza singola, formale, negativa", "coscienza soggettiva, ovvero coscienza come singolarità assoluta", perché "ha l'uguaglianza a se stessa soltanto nella forma negativa, per cui toglie questo di cui è cosciente, come un non uguale a sé", la coscienza assoluta è "perfetta" e "reale", in quanto "questo altro da ciò che essa è, è la sua vera coscienza", senza "alcun esser per sé, senza alcuna vera distinzione"[52].

---

[49] *Ivi*, p. 291; tr. it. p. 27.
[50] *Ivi*, p. 276; tr. it. p. 14.
[51] *Ivi*, p. 291; tr. it. p. 28.
[52] *Ivi*, p. 274; tr. it. p. 12.

L'intento di Hegel è mostrare le condizioni che permettono il passaggio alla coscienza assoluta, in modo tale che la prospettiva individuale sia ricompresa in quella universale, dal momento che la coscienza diviene assoluta solo come spirito di un popolo, all'interno di quello spazio sociale, costituito da dinamiche di interazioni, che permette l'unità dell'Io e del Noi. Ciò significa che la coscienza "deve realizzarsi", deve diventare "singolarità assoluta" o, che è lo stesso, "universalità" e "totalità". Ricostruendo il percorso tracciato da Hegel è possibile fugare ogni dubbio circa l'eventualità che egli sia ricaduto in un'impostazione individualistica, che assuma il punto di vista del soggetto singolo come orizzonte ultimo di riferimento. Al contrario infatti egli specifica che la coscienza dell'individuo è coscienza della singolarità e pertanto è una mera astrazione, mentre nella filosofia dello spirito è in gioco il "formare-se-stesso dell'individuo", il quale è appunto *sich selbstgestalten*, in modo tale che lo spirito del popolo si costituisca come "un grande individuo universale…medio degli individui"[53]: l'individuo compare innanzitutto come esistenza animale e solo in quanto sottomette a sé questa dimensione si costituisce come coscienza assoluta. Tale processo di formazione della coscienza richiede dunque uno sviluppo, che si realizza per gradi attraverso dinamiche di relazione, momenti di opposizione e forme di unificazione. Hegel presenta un duplice schema in quanto, da un lato distingue, tre potenze, vale a dire memoria e linguaggio, lavoro e strumento e infine famiglia e possesso, dall'altro, riconduce tale scansione ad una più netta distinzione fra un ambito teorico e uno pratico. Se infatti la prima potenza permette alla coscienza di essere assoluta riflessione in se stessa e di ricongiungere a se stessa la molteplicità, le altre le consentono di guadagnare il piano effettivo, allorché attraverso l'azione essa domina la natura e instituisce relazioni stabili e durevoli, superando l'ambito circoscritto della singolarità e del puro riferimento a sé. Da questo punto di vista la prima parte esibisce quel processo teoretico che culmina nell'intelligenza e segna la coscienza come "*ragione* formale, astrazione assoluta, vuotezza assoluta, singolarità", laddove invece la dimensione pratica richiede alla singolarità di porsi in maniera attiva davanti all'oggetto, agire per soddisfare i propri desideri e lavorare in vista del proprio compimento e della propria soddisfazione[54]. Sebbene Hegel distingua i due processi nel loro dispiegamento, risulta evidente una netta preminenza conferita all'ambito pratico, in quanto è grazie a questo che la coscienza accede al piano universale tanto da innalzare "se stessa praticamente fino alla totalità assoluta[55].

---

[53] *Ivi*, pp. 270-271; tr. it. p. 9. Vedi a riguardo G. Varnier, *Ragione, dialettica e autocoscienz*a, Guida, Napoli 1990, p. 189.
[54] *JS I*, p. 281; tr. it. p. 19.
[55] *Ivi*, pp. 280-281; tr. it. pp. 18-19.

Hegel descrive infatti l'intero percorso che mostra il divenire dell'individualità come un *Gestalten*, sottolineando come sia attraverso il "pratico formare se stessa" che la coscienza diviene da *ein seyendes gegen die Natur* a *für es selbst wedendes*, ovvero *für sich diese absolute Einzelnheit*[56]. Sebbene si giunga così a delineare una coscienza formata, in realtà entrambi questi momenti sono definiti come "*potenze ideali*" o "momenti ideali dell'esistenza dello spirito", in quanto "ognuna pone la coscienza soltanto nell'astrazione di una forma"[57]: tali potenze descrivono lo spirito esclusivamente in termini negativi, in quanto sono il modo in cui lo spirito si relaziona verso la natura, mentre invece esso si manifesta come essenza etica e si dispiega positivamente solo in quanto "organizzazione di un popolo"[58]. Tale osservazione permette di mettere meglio in luce il rapporto che lega la coscienza allo spirito, poiché è solo nell'ambito dello spirito che la coscienza si genera: se quest'ultima si costituisce attraverso continue forme di relazione e loro negazioni, si può sostenere che tale processo sia contestualmente un progresso, nella misura in cui in tal modo la coscienza finita raggiunge l'universalità e si identifica con lo spirito. L'esposizione della filosofia dello spirito infatti si dispiega nello spazio che separa la coscienza naturale dallo spirito assoluto, denunciando l'illusione di un soggetto naturalmente formato e compiuto e mostrando invece come esso divenga tale attraverso dinamiche di partecipazione e processi di trasformazione all'interno di una dimensione pratico-teoretica collettiva. Come è stato messo in luce, tale concezione investe sia il piano ontologico che quello epistemologico, poiché la filosofia comincia a delinearsi quale "sapere critico-distruttivo" che si rivolge contro ciò che è presupposto e immediato e che si presenterà nella sua veste compiuta nella *Fenomenologia dello Spirito*[59]. Se tale ribaltamento significa che il soggetto non può più essere definito se non nell'ambito di quei contenuti e quelle pratiche che esperisce, ciò avrà delle conseguenze fondamentali anche sul piano della normatività, poiché norme, prassi e consuetudini saranno risultato della razionalità storico culturale e prodotto della complessità culturale in cui si generano.

Mentre Hegel definisce la coscienza come "prima forma dell'esistenza dello spirito", il "primo momento" in cui lo spirito si manifesta, lo spirito assoluto è definito la "totalità in quanto assolutamente universale" vale a dire l'"essere-tolto della singolarità"[60], il quale prende le distanze dalla natura e contiene i singoli momenti della coscienza attraverso i quali si costituisce. Il filosofo intende sottolineare l'impostazione inadeguata, comune a realismo e idealismo, basata sull'opposizione tra soggetto e oggetto, da cui si

[56] *Ivi*, p. 304; tr. it. pp. 41-42.
[57] *Ivi*, pp. 281 e 298; tr. it. pp. 19 e 34.
[58] *Ivi*, p. 281; tr. it. p. 19.
[59] Vedi a questo riguardo G. Varnier, *op. cit.*, p. 233 e ss.
[60] *JS I*, pp. 280 e 313; tr. it. pp. 18 e 50.

genera la *vexata quaestio* se la verità risieda nel soggetto o nell'oggetto e quindi se la conoscenza richieda da parte della coscienza un atteggiamento di passività o di attività. Se, come abbiamo mostrato, la coscienza presenta la peculiarità di avere in se stessa entrambi i lati dell'opposizione, è perché "in senso proprio non si deve parlare né di un tale soggetto, né di oggetto, bensì dello spirito", il quale, in quanto totalità, è "il processo attraverso cui la coscienza diventa per se stessa coscienza…attraverso cui il concetto interno della coscienza pone se stesso come coscienza"[61]. In una parola sola lo spirito è *Werden*, ma poiché esso si manifesta attraverso la coscienza quale medio, cioè si presenta sempre come un determinato spirito del popolo che ha costumi, leggi e pratiche determinate, esso si distingue come già sempre *geworden*. Si instaura così un'identificazione tra coscienza e spirito, perché entrambi sono processo e mediazione e si generano attraverso quei medi rappresentati da linguaggio, lavoro e famiglia: lo spirito si eleva dalla natura e si presenta inizialmente come senziente, quando la coscienza è singolarità assoluta che nega e riconduce a sé la molteplicità, per poi mostrarsi come "spirito vivente del popolo". Hegel specifica allora che "in quanto la coscienza esiste come un medio assoluto, essa esiste altrettanto assolutamente come un essente negli individui, come un che di opposto ad essi, essa esiste come oggetto della loro coscienza, come un esteriore. Essa è il medio universale degli individui, ma essa è l'essente negli individui e ad un tempo ciò in cui essi sono idealmente, posti come tolti"; infine prosegue l'autore "la coscienza assoluta esiste parimenti come un che di diverso da essi, di intuibile da essi" tanto che possiamo concludere "la coscienza è parimenti una coscienza tale che, mentre è la coscienza degli individui, è l'esser tolto degli individui"[62].

Analogamente lo spirito di un popolo è "in modo assoluto come un essente negli individui", i quali sono descritti come i suoi organi, ma allo stesso tempo "è anche l'opposto ad essi", i quali possono essere "assolutamente uno in lui", ma possono anche separarsi ed essere per sé[63]. Questo passo mostra allora che, come la coscienza non è una forma a priori priva di contenuti, allo stesso modo per spirito non si deve intendere un soggetto metafisico o un ente ideale trascendente, ma niente di più che la struttura all'interno della quale si danno i rapporti intersoggettivi, comunitari, sociali e politici, un *ethos* originario e condiviso nell'ambito del quale si costruiscono il tessuto di relazioni e le forme culturali di un popolo[64]. Infatti Hegel scrive che "lo spirito del popolo è in sé la coscienza di ognuno", poiché l'individuo si genera all'interno di una determinata *Gestalt*

[61] *Ivi*, pp. 293-294; tr. it. p. 30.
[62] *Ivi*, p. 271; tr. it. p. 9.
[63] *Ibidem*.
[64] A tal proposito vedi L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., in particolare pp. 473 e 600.

del popolo e per questo non può che formarsi entro lo spirito a cui appartiene e non può che essere espressione di esso, ma contemporaneamente lo spirito del popolo "esiste ad un tempo come un che di diverso dagli individui, un che di intuibile…in modo tale però che questo loro essere-altro è per loro stessi assolutamente universale", poiché la coscienza empirica deve diventare coscienza assoluta[65]. Da questo punto di vista, in quanto coacervo di passioni, impulsi e inclinazioni, la coscienza, dichiara Hegel è, "semplicemente nella forma dell'individuo", il quale è un lato della coscienza assoluta, che invece è unità degli opposti e per questo essenza tanto dell'individuo che dello spirito[66]. E' bene inoltre porre l'accento sul fatto che, ancora una volta nello stesso modo in cui definisce la coscienza, Hegel descrive allora lo spirito come *Organisation*, come totalità organizzata, opera comune in cui si oggettiva un determinato popolo. In tal modo egli ha già posto in questo periodo, sebbene in una forma ancora incipiente e non sviluppata, le basi del rapporto Io-Noi, in quanto poli isomorfi di una relazione in cui ognuno dei due termini presenta la stessa struttura dell'altro.

Oltre che in riferimento alla coscienza, lo spirito viene descritto da Hegel anche attraverso il confronto con la natura, ma, se per comprendere la dinamica che si instaura tra spirito e coscienza, il luogo privilegiato è parso la *Filosofia dello spirito* del 1803-04, per illustrare questo secondo aspetto sembra opportuno rivolgersi ad un altro breve testo, meno noto, che risale allo stesso periodo: come infatti, all'interno del *Sistementwurf*, il frammento 18 è intitolato *Das Wesen des Bewusstseins*, significativamente il frammento risalente al 1803 reca l'intestazione *Das Wesen des Geistes*. Hegel scrive allora che "lo spirito non è, o non è un essere, ma un esser divenuto", poiché la sua essenza consiste nell'essere opposto alla natura, combattere tale opposizione e giungere a se stesso come vincitore del conflitto[67]. Pertanto lo spirito viene definito come un movimento di differenziazione rispetto alla natura, cosicché può essere spiegato come "un provenire dall'annientare", il quale è il "togliere del suo esser altro", vale a dire la natura[68]. Pertanto il suo tratto peculiare è di essere processualità, di non avere alcun fondamento metafisico presupposto, ma di dispiegarsi unicamente come procedere, tanto che non risponde alla definizione di *Sichselbestgleichheit*, non è cioè uguaglianza con se stesso, bensì è ciò che da questo esser altro si fa uguale a se stesso[69]. In poche righe si ripetono le stesse espressioni, che testimoniano come in questa fase si definisca una volta per tutte il vocabolario proprio della filosofia hegeliana, il quale ruota intorno a parole chiavi

[65] *JS I*, p. 271; tr. it. p. 10.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ms,* p. 370.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ibidem*.

specifiche, che avranno man mano una valenza sempre più tecnica: la natura è definita quale *Anderssein* dello spirito, il rapporto tra spirito e natura è descritto nei termini di un *Aufheben*, mentre l'opposizione è, come era già emerso a proposito della coscienza, *Entgegensetz*[70]. Lo spirito dunque toglie la natura che è il proprio altro, "riconoscendo in questo modo che questo suo esser altro è lui stesso", nella misura in cui esso è *gesetzt als ein entgegengesetztes*, posto come un contrapposto. In questo modo la relazione fra natura e spirito si fa più articolata, in quanto non può essere definita esclusivamente in termini di estraneità.

Hegel prosegue infatti affermando che "attraverso questo riconoscimento lo spirito diventa libero, o attraverso questa liberazione solamente è spirito", perché, "in quanto lo spirito riconosce la natura come sé, e supera la sua opposizione, esso trova in lei se stesso, perviene a se stesso". Quando Hegel afferma che lo spirito trova se stesso nella natura, mette in guardia dall'intendere tale aspetto come un elemento superfluo, come se questo trovare se stesso non fosse altro che una conferma di ciò che esso è già in sé. Al contrario invece esso non è pura identità, né statico o immobile, ma è definito *Energie des Charakters*, poiché, in quanto spirito singolo, consegue la sua libertà grazie ad un'attitudine negativa contro la natura e, in quanto individualità determinata, è disprezzo di essa. Tuttavia l'attitudine che lo spirito ha nei confronti della natura non si limita a questo, giacché in tal modo non sarebbe *wahrhaffter Geist*: se infatti la natura è altro dallo spirito, lo spirito è altro dalla natura e si riduce a una particolarità di contro ad un'altra particolarità, laddove esso è invece *das absolut allgemeine*[71]. Proprio perché dunque "la liberazione dalla natura è la liberazione dalla determinatezza in generale", Hegel descrive il movimento dello spirito attraverso la coppia avverbiale *ausser*/*zurück*, specificando, secondo la celebre formula, che lo spirito per essere presso di sé deve tornare a sé dopo essere stato fuori di sé, ma ciò che esso è fuori di sé non è altro che natura[72]. Sarebbe allora un errore considerare lo spirito come astrazione dalla natura o quale mera negazione di essa, come se fosse esclusivamente un'identità che tralascia la particolarità e la molteplicità del mondo naturale; al contrario esso deve attraversare la particolarità per diventare se stesso, cioè deve farsi alterità, e quindi natura, perché, fin quando si limita a negare la natura, è natura esso stesso. La differenza tra natura e spirito emerge anche attraverso l'opposizione *Fremdheit*/*Selbstgleicheit*, perché, mentre la natura è uguaglianza con se stessa, lo spirito è questo diventare altro da se stesso e, mentre la natura non sa, lo

[70] Henrich mette in luce come già dal 1802 le espressioni come *Gegenteil seiner selbst e Andersein* si presentino quali concetti chiave della logica che accompagnano la definizione di *Geist*, vedi D. Henrich, "Absoluter Geist und Logik des Endlichen", in *Hegel-Studien*, 20, 1980, pp. 103-118.
[71] *Ms*, p. 371.
[72] *Ibidem*.

spirito conosce e sa che l'essere altro è se stesso, cioè che la natura non è altro che se stesso posto come un opposto. Il frammento prosegue allora con le seguenti parole: "l'immagine di se stesso, che lo spirito intuisce nella natura, è perciò solo la sua liberazione dalla natura, proprio perché esso pone se stesso di contro a sé e in ciò cessa di essere natura; esso in questo modo perde se stesso in quanto è a sé un altro; esso è il vuoto che ha davanti l'intera pienezza dell'universo e attraverso ciò è posto il negativo della liberazione"[73].

Lo spirito viene ritratto come un divenire, come un continuo processo di farsi altro e tornare a sé, che consiste nel rimuovere ogni contrapposizione, in quanto si fa identico a sé solo grazie al rapporto con ciò che è altro da lui ed in questo modo diviene l'assoluto universale che accoglie in sé la particolarità e la molteplicità. Esso è infinito solo perché non si limita o non si oppone alla finitezza, ma in quanto è "infinitamente processuale"[74], negatività e non mera negazione. Lo spirito è descritto in quanto è *sich frei bewegen* e *geniessen*, ma anche quale *frei* e *lebendig*, nella misura in cui diviene il vuoto che ha contro di sé l'intera natura e in quanto pone questo intero come uguale a se stesso[75]. Viceversa la natura, definita da Hegel il limite dello spirito, è per lui l'altro in generale nella forma della necessità empirica, un insieme sconnesso e disunito di idealità casuali una per l'altra, che appaiono prive di spirito come una moltitudine singolarizzata. Pertanto sembra importante sottolineare come per il filosofo la natura stessa, intesa quale unità e quale intero, "resta qualcosa di sconosciuto, un aldilà che è indifferente chiamare Dio o natura". La differenza consiste dunque nel fatto che lo spirito è sapere e libertà, o meglio liberazione da una natura che resta invece esteriorità, ma che è parimenti essenziale al divenire dello spirito, in quanto è attraverso il movimento di estraneazione nella natura che esso giunge a conoscere e quindi ad autoconoscersi.

La definizione del concetto di spirito chiama in causa il rapporto che intercorre tra finito e infinito, nella misura in cui il *Geist*, in quanto assoluto, implica una relazione con l'alterità, sia essa natura o coscienza individuale, che non sia concepita esclusivamente in termini di scissione: se dunque è divenire, lo spirito si costituisce come totalità solo a patto di accogliere al suo interno la finitezza, ma per far ciò deve andare oltre sé, porre sé come un altro, oggettivarsi. Non bisogna dimenticare infatti che in questo contesto Hegel sta lavorando alla definizione di un sistema tripartito, che prevede lo spirito come idea, come filosofia della natura e come filosofia dello spirito, in modo tale che l'idea nella sua unità si distingua come divenire e attività, manifestandosi nell'esteriorità, in primo luogo nella

[73] *Ibidem*.
[74] Vedi G. Vernier, *op. cit*., p. 158.
[75] *Ms*, p. 371.

natura, dove l'essere assoluto "si disgregava completamente" e in secondo luogo nello spirito, quando "l'essere uno esiste in quanto riprendentesi nell'assoluta universalità, come ciò che è reale"[76]. La configurazione del sistema e dell'Assoluto concepito quale spirito nasce attraverso un processo di liberazione dalla natura e dalla determinatezza che essa rappresenta, cosicché essa indica il momento dell'esteriorità e della separazione, della disgregazione e della dispersione – Hegel usa le espressioni *sich trennen* e *auseinanderfallen* – ma allo stesso tempo quel piano dell'esistenza immediata costituito dalla vita da cui emerge e si eleva – il termine è in questo caso *herausheben* – la sfera culturale, sociale e politica.

Da questo punto di vista Hegel sviluppa in queste pagine quella laconica espressione presente nel *Saggio sul diritto naturale*, secondo la quale "lo spirito è più alto della natura", mettendo così in crisi una volta per tutte la superiorità della natura e il suo primato in termini ontologici e assiologici. Egli scrive infatti che "con la sua parvenza di essere per sé, o di essere opposta allo spirito, la natura perde il suo potere (*Macht*), poiché essa ha potere solo in quanto essa è per lui qualcosa di estraneo (*Fremd*)"[77]. Mentre lo spirito toglie alla natura il suo esser altro, quest'ultima si rivela "spirito nascosto" e diviene un momento necessario ad uno spirito concepito non più come identità o come sostanza assoluta, ma come teoria della coscienza e principio dell'automovimento, nell'ambito del quale tra natura e spirito non c'è più né immediata identità né totale estraneità. In questo modo viene meno la coincidenza tra dimensione spirituale e dimensione naturale, perché lo spirito non è interamente subordinato o vincolato alla natura; ciò comporta innanzitutto il fatto che la sfera etica e quella naturale siano affrontate in maniera distinta, tanto che, nel corso delle lezioni, la filosofia dello spirito riceve una trattazione autonoma, che indica il rifiuto di ogni ancoraggio dell'ambito etico-politico a quello naturale. Se questo elemento indica già di per sé il superamento del paradigma giusnaturalistico, e quindi delle filosofie della riflessione, bisogna sottolineare in secondo luogo che tale impostazione implica per lo spirito l'apertura di una nuova ulteriore dimensione che sarà parimenti essenziale alla sua formazione, vale a dire la storia, la quale si afferma come terreno su cui si produce il divenire dello spirito ed entra perciò a pieno titolo all'interno della considerazione filosofica, in quanto non è più solo il regno dell'accidentalità e della contingenza.

Nelle pagine conclusive della *Filosofia dello spirito* del 1803-04 Hegel si occupa di chiarire meglio la nozione di spirito del popolo, definito quale "ideale essere-uno dei singoli", che egli definisce come un *Werk*, che si realizza a partire dalla *Tätigkeit* degli

[76] *JS I*, p. 268; tr. it. p. 6.
[77] *Ms*, p. 370.

individui. Tale concetto indica infatti l'operosità dello spirito quale attivo e passivo, dal momento che un popolo si costituisce come tale attraverso l'operare e il lavoro dei suoi membri, ma contemporaneamente si oggettiva in un prodotto universale che esula dal loro stesso agire, giacché è un "universale per sé essente", che non appartiene singolarmente ai suoi membri, non è la somma delle azioni individuali e non è riconducibile che all'operato della comunità considerata nella sua interezza. Si tratta quindi "di un'opera comune di tutti", che è "l'opera di essi essenti-coscienti", i quali in questo modo "si trasformano in un che di esteriore"; quest'ultimo tuttavia è "il prodotto del loro operare, è soltanto quale essi lo hanno fatto, sono essi stessi in quanto attivi e tolti", che pertanto "intuiscono se stessi come un popolo; e questa loro opera è quindi il loro stesso spirito"[78]. Hegel si preoccupa di specificare che lo spirito del popolo non è altro che il risultato dell'agire collettivo, i costumi sedimentati in seno ad una collettività, sebbene esso ecceda l'azione di ogni singolo, assumendo così un aspetto autonomo; pertanto non è una realtà metafisica e non ha un fondamento trascendente, se non nella misura in cui ciò che trascende sono le singolarità dei suoi membri. Questi ultimi infatti "lo generano, e tuttavia lo venerano come un essente per se stesso; ed esso è per se stesso perché la loro attività mediante cui lo generano, è il togliersi di loro stessi"[79]. Si instaura pertanto un "movimento circolare" di attività e passività e di separazione e unione: dal momento che i singoli si riconoscono nello spirito in quanto loro medio, tale processo prevede il "separarsi dall'opera come un che di morto e porsi come singoli attivi, e porre l'opera come opera universale", ma allo stesso tempo ciò implica il "togliersi in ciò, ed essere per sé come un'attività tolta, come una singolarità tolta"[80].

Come emergerà nel corso di questa trattazione, ciò che Hegel sta delineando è una concezione dello spirito ben precisa, che possiamo definire istituzionale, poiché da un lato esso prende forma all'interno delle interazioni degli individui e dei processi sociali e collettivi a cui essi danno vita, ma d'altra parte esso si costituisce come insieme di istituzioni oggettive esistenti indipendentemente dal volere dei singoli e dotate di una

---

[78] *JS I*, pp. 315-316; tr. it. pp. 52-53. In un frammento risalente agli stessi anni Hegel scrive: "la relazione vivente sarebbe che un popolo, presentandosi come la coscienza nella forma della singolarità produrrebbe un'opera universale, in cui le coscienze singole contemplerebbero la loro coscienza assoluta come figura, in cui esse vedrebbero se stesse come tolte in questa proprio in quanto è la loro opera, cioè in quanto esse sono viventi in quest'opera" (*Frammento sulla fine del sistema*, in G. Cantillo, *Le forme dell'umano, cit*., p. 117).
[79] *JS I*, p. 316; tr. it. p. 53. In un frammento dal titolo *Ist auf das allgemeine* Hegel afferma: "se l'intero di determinati costumi e leggi, e modi di vita, e della loro religione, si insedia in quell'opposizione, e questa scissione sussisterà nella massa più grande del popolo, che costituisce l'organizzazione vivente di un tale spirito, allora i ceti e le leggi, i costumi e la religione sono spacciati e l'intero della pura coesione, la costituzione è perduto; lo spirito della vita vivente, che si è ritirato dalle sue membra, deve cercarsi una nuova figura e darsi una nuova organizzazione" (*Ms*, pp. 368-369). Il passo tradotto in italiano si trova in R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, p. 259).
[80] *JS I*, p. 316; tr. it. p. 54.

struttura autonoma. Se in questo passo l'intento dell'autore è indagare la relazione che si instaura tra individuo e spirito del popolo, la configurazione di quest'ultimo come "opera etica" non può non chiamare in causa il rapporto con la natura. In questo contesto specifico relativo all'eticità, Hegel richiama ciò che si è visto nel frammento *Das wesen des Geistes*, poiché il divenire dello spirito etico di un popolo prende le mosse da ciò che Hegel chiama natura inorganica: anche qui allora lo spirito è considerato come "il negativo infinito, il togliere la natura in cui esso *è divenuto a sé un che di altro*, il *porre la natura come se stesso* e poi l'assoluto godimento di se stesso, giacchè ha ripreso in sé la natura"[81]. L'eticità emerge dalla natura, si eleva come dimensione ulteriore che non è riconducibile a quella naturale, ma si genera attraverso una condotta negativa nei confronti della natura; rendendo così possibile l'apertura di uno spazio autonomo e autoorganizzato. Da questo punto di vista lo spirito è trasfigurazione della natura, affrancamento da un piano determinato e meccanico e, attraverso la negazione del dato naturale, istituzione di una dimensione specificamente umana, sociale, culturale ed etica, ovvero di un ambito di universalità e libertà. Per questo, come vedremo, si pongono le basi perché lo spirito si definisca non attraverso il suo carattere naturale, ma, secondo le parole di Hegel, come "il prodotto della ragione", in cui il passaggio dall'io al noi procede di pari passo con il divenire dello spirito dalla natura.

3. La *Filosofia dello spirito* del 1805-06 e la struttura sillogistica dell'io

E' all'interno del contesto generale appena delineato che deve essere collocata la *Realphilosophie* del 1805-1806, la quale si presenta come lo sviluppo delle riflessioni degli anni immediatamente precedenti, venendo a sancire il compimento definitivo di una filosofia dello spirito e l'abbandono della nozione di natura etica, a vantaggio di una teoria dell'eticità sviluppata a partire dalla figura della coscienza[82]. Non a caso, secondo la periodizzazione condotta da Riedel, tali lezioni aprono la seconda fase della filosofia hegeliana, circoscritta agli anni che intercorrono tra il 1805 e il 1807, durante i quali il filosofo si occupa di chiarire i fondamenti della propria filosofia con una particolare attenzione rivolta alla sfera pratica. L'importanza di queste pagine risiede dunque non solo

[81] *Ivi*, p. 317; tr. it. p. 54.
[82] Scrive a tal proposito Siep che "soltanto nel *Systementwurf* del 1803-04 Hegel possiede i mezzi per la realizzazione di una filosofia pratica che corrisponde alle intenzioni dei primi anni jenesi. Ma questa realizzazione ha luogo solo nella Realphilosophie del 1805-06" (L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit.,* p. 217). Dello stesso autore vedi anche *Id*., "Zum Freiheitsbegriff in der praktischen Philosophie Hegels in Jena", in D. Henrich-K. Düsing, hrsg. von, *Hegel in Jena*. *Hegel-Studien Beiheft*, 1980, pp. 217-228.

nel fatto che in esse si consuma in maniera irrevocabile il passaggio dalla sostanza al soggetto, ma anche in quanto possono essere considerate una sorta di anticipazione dei *Lineamenti*, laddove concorrono alla prefigurazione dello spirito oggettivo, tanto che si può rimarcare come per Hegel la filosofia pratica sia filosofia dello spirito[83].

Dal punto di vista della nostra trattazione le lezioni del 1805-06 ricoprono un interesse nettamente maggiore rispetto a quelle del 1803-04 non tanto per ragioni legate all'articolazione e allo sviluppo del sistema, quanto piuttosto perché in queste ultime non si rileva alcuna occorrenza del termine diritto. Sebbene si è portati a ricondurre tale lacuna alla frammentarietà del testo così come ci è pervenuto più che a motivazioni intrinseche, nel *Systementwurf* il diritto non emerge come ambito specifico, in quanto le potenze del linguaggio, della famiglia e dello strumento sono immediatamente seguite dalle pagine dedicate allo spirito del popolo[84]. Come vedremo, le lezioni più tarde presentano una struttura che dal punto di vista dei contenuti ripropone temi analoghi, riorganizzati e ridefiniti secondo uno sviluppo consequenziale, tuttavia esse si distinguono per lo spazio consacrato ad individuare forme di mediazione tra la coscienza e l'eticità: se la novità delle lezioni del 1805-06 consiste dunque nell'approfondimento e nell'ampliamento di una vera e propria sfera intermedia tra la dimensione prettamente individuale e l'ambito universale dello stato, è bene sottolineare sin da subito che è esattamente questo il luogo in cui viene collocato il diritto, il quale assume così per la prima volta un ruolo essenziale. Da un punto di vista generale la *Filosofia dello spirito* del 1805-06 presenta alcuni elementi di novità importanti, come l'introduzione della nozione di volontà e l'emergere del fenomeno di *Entäusserung*, che permettono di mettere sotto una nuova luce altri elementi invece già presenti nelle versioni precedenti del sistema, come l'ambito del lavoro e soprattutto il

---

[83] Vedi M. Riedel, *Fra tradizione e rivoluzione*, *cit*., p. 56; L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 218 e J. Taminiaux, *op. cit*., p. 155 e ss., il quale pone l'accento sul passaggio da una filosofia della natura alla filosofia dell'io. Di parere differente è Bienenstock che individua già nella filosofia dello spirito del 1803-04 un punto di svolta rispetto al *Sistema dell'Eticità*, vedi M. Bienenstock, *La politique du jeune Hegel, cit*., pp. 175-176, mentre Pinkard sostiene che la filosofia dello spirito del 1803-04 presenti molti aspetti di continuità con il *Sistema dell'eticità*, vedi T. Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 172. Secondo D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 120, le lezioni del 1803-04 costituirebbero un progetto incompiuto. Infine per quanto concerne la tesi secondo cui, con il passare degli anni, la filosofia hegeliana perde il carattere di intersoggettività che distingue i primi scritti jenesi a vantaggio di un'impostazione monologica e coscienziale, vedi J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser philosophisches Geistes'*, in F.K. Löwith, hrsg. von, *Natur und Geschichte*, tr. it., *Lavoro e interazione*, a cura di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975 e A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit.*

[84] A tal proposito si rimanda a F. Livigni, *op. cit.,* pp. 161-183 e F. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 192 e 195. Di Carlo si sofferma sulla filosofia dello spirito del 1803-04 per mettere in evidenza come il diritto rappresenti il medio dell'interazione fra i differenti sottosistemi sociali e sia condizione di possibilità di ogni interazione. Il diritto svolge pertanto secondo l'autore una duplice funzione, in base alla quale costituisce l'intersoggettività e corregge le deviazione degli altri sottosistemi interni, e si struttura intorno alla duplice coppia di riconoscimento e consenso politico, vedi L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale*, Edizioni Ets, Pisa 2006, pp. 17-44.

concetto di *Anerkennung*, i quali ricevono una più ampia trattazione e guadagnano così una nuova centralità.

L'opera si apre con la sezione *Lo spirito secondo il suo concetto* che si distingue in *Intelligenza* e *Volontà*: l'intento hegeliano è mostrare la dimensione teoretica e quella pratica come un processo unitario, rintracciando una linea di sviluppo fra due modi di porsi del soggetto, in cui l'attività epistemica e l'attitudine alla conoscenza concorrono, insieme alla capacità di fare e agire, ad esaurire l'ambito esperienziale dell'individuo. La parte centrale del testo, *Spirito reale,* è dedicata all'illustrazione di quell'ambito di relazioni intersoggettive che si dipanano principalmente nella sfera economica e costituiscono il terreno concreto entro cui la coscienza prende forma; infine la parte conclusiva ha come tema la *Costituzione*, vale a dire le istituzioni sociali e politiche in cui si oggettiva la volontà universale, la quale si incarna nell'organizzazione statale. Tale scansione si colloca all'interno di una concezione dello spirito che prevede, da un lato, la capacità di scindersi e farsi altro, tanto da permettere il pieno dispiegamento della dimensione individuale e da assicurare l'emergere della soggettività, dall'altro la forza per riunificarsi e ricondurre l'immediatezza all'universalità. In questo senso lo sviluppo del piano coscienziale viene inscritto nell'ambito del *Geist* quale orizzonte ultimo che sottende il processo singolare: se in questo modo si ribadisce il legame tra esperienza dell'individuo finito e divenire dello spirito assoluto, poiché la prima non può che essere compresa nel processo del secondo, è importante sottolineare che Hegel definisce per la prima volta esplicitamente lo spirito come un *Selbst*, poiché esso è "il Sé, di fronte a se stesso"[85]. Mentre nel 1803-04 l'accento è posto sulla coscienza, che, come abbiamo visto, Hegel considera già concetto dello spirito, in questa seconda versione della *Geistesphilosophie* il punto di vista proprio del filosofo è quello dello spirito, come dimensione socializzata, di cui le diverse figure assunte dalla coscienza costituiscono la trama. L'assenza di una trattazione esplicita della coscienza che si rileva rispetto al testo precedente, laddove essa rappresentava il filo conduttore dell'intera trattazione, deve essere motivata allora esclusivamente dalla volontà di mettere in evidenza il nesso tra la coscienza e lo spirito, mostrando l'emergere dell'io all'interno di quella struttura di automovimento e di quel principio di autonegazione rappresentati dallo spirito.

L'*incipit* del testo è dunque costituito dallo spirito come *Anschauung* di un contenuto, poiché, attraverso tale intuire, lo spirito esce fuori di sé, toglie la propria immediatezza e riconosce l'oggetto che ha davanti come oggetto del proprio sapere, come suo. L'*Intelligenza* presenta dunque diversi momenti, l'immagine, il ricordo, il segno e il

[85] *JS III,* p. 186; tr. it. p. 70.

linguaggio, tappe attraverso le quali progressivamente l'oggettività perde il suo carattere di estraneità e il soggetto si appropria di ciò che ha davanti. Particolarmente interessante risulta la descrizione che Hegel compie dell'uomo, il quale è "notte", un "puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità": da una dimensione inconscia latente e naturale, oscura nella sua impenetrabilità, tanto da esser definita come "notte del mondo", emerge dunque l'uomo come "puro Sé", "ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini", che si contraddistingue per essere assoluta possibilità, puro potere, libertà come arbitrio e facoltà di instaurare relazioni e stabilire collegamenti, componendo e scomponendo immagini a proprio piacimento[86]. In questo processo l'io è "la forma non solo in quanto semplice Sé, bensì in quanto movimento" cosicché dall'originaria indeterminatezza primordiale esso si mostra come coscienza, come soggetto che identifica se stesso e ciò che esperisce; si costituisce per mezzo del dare forma all'oggetto e del porre la determinazione, *Bestimmung*, nella misura in cui l'autoriferimento si genera attraverso la relazione con un oggetto riconosciuto come proprio. Pertanto afferma Hegel: "questo esser-per-me, che aggiungo all'oggetto, è quella notte, quel Sé in cui lo sprofondavo, che ora è emerso, è oggetto per me – e ciò che mi sta davanti è la sintesi di entrambi, contenuto ed io"[87].

L'intelligenza si distingue come attività di creare una forma intellegibile per un contenuto, poiché, per conoscere, il soggetto imprime una specifica forma a ciò che è altro da lui, affermando così la propria signoria sul mondo e compiendo un atto di libertà. Ciò implica un processo di astrazione rispetto al dato percettivo che trova nel linguaggio un momento fondamentale, in quanto il potere adamitico di dar nomi esprime il momento massimo di appropriazione dell'oggetto e l'espressione più forte della forza creativa propria dello spirito. Infatti "nel nome per la prima volta vengono propriamente superati l'*intuire*, l'elemento animale, ed anche spazio e tempo; l'intuito è un che di volatilizzato…l'individualità sollevata dalla sensibilità in un più alto senso spirituale"[88]. L'aspetto specifico del linguaggio, che nell'economia della nostra trattazione risulta di particolare interesse, deve essere individuato nel fatto che esso non si limita ad un rapporto tra soggetto ed oggetto, ma richiede una relazione tra soggetti. Si profila in questo modo la comparsa di una dimensione comunitaria che abbia nella comunicazione e nella comprensione intersoggettiva il suo tratto proprio, che si uniformi ai codici linguistici stabiliti e ne rispetti le regole, perché ciò che contraddistingue il linguaggio è che il riferimento del nome alla cosa sia invariabile e stabilito in modo universale, valga cioè per

[86] *Ivi*, pp. 186-187; tr. it. pp. 70-71.
[87] *Ivi*, p. 188 ; tr. it. p. 72.
[88] *Ivi*, pp. 190-191; tr. it. pp. 75-76.

tutti e per sempre[89]. Scrive Hegel che "l'io è la forza di questo libero *ordine*, non ancora posto come necessario, e tuttavia ordine. Esso è il libero sostegno, l'ordine libero e non oggettivo – è l'io che per la prima volta si coglie come forza; esso stesso è la necessità, è libero dalla rappresentazione, l'ordine che fissa e insieme è fissato"[90].

In questo modo la dimensione spirituale perde il legame diretto con l'oggetto, perché non è più importante l'aderenza o la conformità della rappresentazione alla cosa, ma si tratta di rapporti fra nomi, di relazione fra concetti. In tal modo si è giunti ad "un'attività completamente *non sensibile*", che permette la "libera elevazione dello spirito" il quale ha quindi se stesso come oggetto": lo spirito si rivela *freie Kraft*, attività che consiste nel fissare, astrarre, trarre fuori, superare[91]. La sezione dell'*Intelligenza* presenta pertanto il lato teoretico dell'attività della coscienza che coincide con una progressiva interiorizzazione dell'oggetto. L'esito di tale dinamica conduce al *Verstand*, apice del processo di astrazione, il quale è identificato come "puro movimento dell'universalità", visto che "l'intelligenza non ha più come suo contenuto un altro oggetto, ma ha colto se stessa ed è a sé oggetto; la cosa, la cosa universale è per l'intelligenza come essa è in sé, essere tolto, e questo positivamente, ovvero come io"[92]. La libertà che il soggetto guadagna è tuttavia una libertà formale, che si manifesta come arbitrio in quanto l'io diviene un contenitore vuoto, privo di contenuti, perché la sua liberazione consiste nell'affrancarsi dalla determinatezza. Nelle lezioni di *Logica e Metafisica* si trovano alcune interessanti osservazioni che Hegel esprime a tal proposito, quando scrive che "il movimento del conoscere è perciò sì l'universale, ma ciò che si muove è un particolare; poiché esso è un *questo*, un singolo; ovvero esso è formale, e non eguale al suo contenuto, che non è assolutamente universale"[93]. Egli prosegue spiegando che la formalità del conoscere dipende dal fatto che "la singolarità è contemporaneamente il contrario di se stessa, universalità; ma quella singolarità è una singolarità determinata, la quale esclude da sé altro determinato; essa è come pura singolarità, punto, semplice, ma proprio per ciò opposta alla sua molteplicità delle determinatezze, le quali sono in quanto escludono le loro opposte qualità"[94].

---

[89] *Ivi*, pp. 192-193; tr. it. p. 77. Vedi I. Testa, *La natura del riconoscimento*, *cit.*, pp. 334-335.
[90] *Ivi*, p. 193; tr. it. p. 78.
[91] *Ivi*, p. 194; tr. it. p. 79.
[92] *Ivi*, p. 201 ; tr. it. p. 85.
[93] *LM*, p. 117; tr. it. p. 114.
[94] *Ivi*, p. 165; tr. it. p. 160. "Il conoscere, come riflessione assoluta per sé ed uguaglianza del rapporto semplice – e di entrambe le relazioni, ha quindi in sé questa ineguaglianza…nella sua ripetizione nelle differenti sfere alle quali trapassa, il conoscere è il medesimo, ma il contenuto è un diverso e diventa diseguale a se stesso; il suo ritorno in sé stesso è piuttosto il volversi in altro, in quanto la sua negatività muta i momenti, dei quali essa è unità negativa" (*Ivi*, p. 120; tr. it. p. 117).

Se dunque emerge la parzialità di un io limitato a pura forma, ciò implica la necessità di riempire questa forma vuota: mentre la libertà dell'intelligenza è *umgekehrt*, rovesciata, perché risultato della perdita della determinatezza, si tratta ora di mettere in atto un movimento opposto, che Hegel indica appunto nell'*Erfüllung*, grazie al quale il soggetto si scopre come capace di porre i propri contenuti, di mettere se stesso come contenuto. Questo momento sancisce così il passaggio dall'*Intelligenza* alla *Volontà*, poiché l'ambito in cui il soggetto si costituisce non si limita ad una dimensione cognitiva, ma richiede l'esperienza che si conquista attraverso il fare, quando l'io si confronta con l'azione concreta e la relazione pratica e si affranca dall'estraneità del contenuto e si fa oggetto a se stesso. E' bene mettere in evidenzia dunque che il passaggio tra le due sfere è individuato nella nozione di libertà, in quanto il limite dell'intelligenza risiede nell'accezione di libertà che presenta, riducendola a libero arbitrio e ad emancipazione dal determinato. La libertà si rivela dunque motore interno dell'attività dello spirito, poiché, come vedremo, concerne non solo la singola soggettività, ma tocca il punto nevralgico della relazione tra volontà singola e volontà universale: la sezione dedicata al *Willen* rivela infatti la necessità per la costituzione dell'io di una dimensione intersoggettiva, nella quale la libertà coincide con la genesi di un ambito sociale, poiché il movimento di soggettivazione richiede un analogo processo di oggettivazione del sé.

Al fine di cogliere meglio questo aspetto, che risulta decisivo perché conduce alla genesi del diritto, è opportuno fare una precisazione circa quella che Hegel definisce la struttura sillogistica dell'io, la quale può esser considerata uno sviluppo della teoria della coscienza come medio e sostituisce il sistema delle potenze, in base al quale era articolata la filosofia dell'eticità negli scritti precedenti. La forma sillogistica contraddistingue sia il soggetto singolo che lo spirito ed indica tanto il modo di procedere della scienza quanto la struttura propria del reale. Definita il contrario di se stessa[95], la coscienza deve essere pensata quale unità di universalità e particolarità, o meglio come il termine medio tra i due estremi di un sillogismo. In *Logica e Metafisica* Hegel descrive il sillogismo all'interno della sezione dedicata alla relazione definendolo come un "giudizio raddoppiato", che è "il semplice essere uno dell'universale e del particolare, poiché lo sviluppo si mantiene nell'unità; e i suoi momenti sono allo stesso tempo posti l'uno fuori dell'altro in quanto estremi e sono determinati l'uno nei confronti dell'altro"[96]. La specificità del sillogismo sta

[95] Siep sottolinea che tale concetto è, a partire dalla metà del periodo jenese, il concetto centrale della filosofia dello spirito e della coscienza, vedi L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 173.

[96] *LM*, p. 95; tr. it. p. 93. Scrive Hegel che "il soggetto e il predicato si conservano nella realizzazione del giudizio come ciò che essi sono nella determinatezza reciproca, e nello stesso tempo, in quanto ognuno si realizza in se stesso, si costituisce in se stesso quale totalità della relazione, così coincidono entrambi, ognuno esprime in sé lo sviluppo dell'universalità in sé, tanto il particolare quanto l'universale, poiché si tratta

nel fatto che ogni estremo è tale solo in quanto instaura una relazione con l'altro, cosicché la relazione a sé è mediata dalla relazione con l'altro e il sillogismo nella sua interezza consiste nella mediazione tra universale e particolare e non nella loro separazione. Questo passo è collocato all'interno della *Logica*, prima parte dell'opera, la cui funzione è mostrare la dissoluzione del finito e permettere l'abbandono della conoscenza intellettualistica per accedere al sapere della ragione. In questo contesto il sillogismo si rivela *principium idealismi*, nella misura in cui mostra l'inadeguatezza dell'indipendenza del finito, così come gli estremi non possono essere disgiunti, ma confluiscono nel termine medio[97]. Proprio per il fatto che consiste nel "rapporto del singolare all'universale mediante il particolare", il sillogismo presenta un punto di vista superiore, poiché "è in generale *la relazione ritornata in sé,* l'identità della relazione dell'essere e del pensare"[98]. Pertanto il medio diviene "il punto di passaggio nell'ascendere del singolare all'universale o nel discendere dell'universale al singolare" e sussume sotto di sé entrambi gli estremi, dal momento che è grazie ad esso che si instaura la loro relazione reciproca[99].

Da questo punto di vista la coscienza è dunque unione di universalità e singolarità, le quali sono tali solo in quanto costituiscono i termini di una reciproca opposizione: nella *Filosofia dello spirito* Hegel descrive dunque l'universale "in quanto distinto da sé" contrapposto alla singolarità che è "negatività nella forma dell'universalità". Pertanto "i due termini sono completamente indifferenti l'uno all'altro, giacché ognuno è l'universale, ovvero il riferire a sé" tanto che in quanto due estremi "sono altrettanto semplicemente riferiti l'uno all'altro", poiché ognuno "è quello che è soltanto nell'opposizione"[100]. Come è stato ben illustrato da Siep, il sillogismo si rivela "la forma essenziale del movimento della *Realphilosophie*", la cui esposizione è scandita da una successione di sillogismi: l'io teoretico e l'io pratico sono entrambi determinati come sillogismi, poiché consistono nella

---

ugualmente di una determinatezza riflessa in se stessa". Per un commento di tale parte, vedi F. Chiereghin, "La relazione del pensare", in F. Chiereghin, a cura di, *Logica e Metafisica di Jena (1804/1805)*, Verifiche, Trento 1982, pp. 340-383, in particolare pp. 373-383.

[97] G. Gerard, *op. cit*., p. 325.

[98] *LM*, pp. 105 e 95; tr. it., pp. 102 e 93.

[99] *Ivi*, p. 97; tr. it. p. 94. Hegel afferma che "il medio è ciò che è comune agli estremi sia per il fatto che è sussunto sotto entrambi in modo opposto negativo e positivo, sia per il fatto che esso li sussume entrambi; in quello gli estremi si comportano allo stesso tempo come i sussumenti l'un l'altro in modo opposto e come sussunti".

[100] *JS III*, p. 197; tr. it. p. 82. "Quelli, la cui infinità è l'io, sono essi stessi infiniti, riflessioni in se stessi; non meri circoli, bensì circoli che hanno essi stessi come loro momenti circoli, e sono i circoli di questi circoli…La singolarità, riunendosi con l'universale mediante l'unità sintetica del particolare, è proprio questo movimento del salire, il quale, come universale, è immediatamente di nuovo singolare, in quanto come universale, ha opposto la singolarità alla particolarità, come al sintetico, quella come alla sostanza, questo come al concetto determinato, pone ambedue come ideali, ed è l'unità negativa o singolarità, ed è così ritornata al punto di partenza. L'universale, che si oppone al singolo, lo è esso stesso, e viceversa, e in questa riflessione l'estraneo è questo: entrambi hanno questa determinatezza l'uno contro l'altro, e questa è unità solo per noi" (*LM*, p. 155; tr. it. p. 150).

differenziazione dell'universalità e della singolarità per poi mostrare come ciascuno dei due termini sia l'unità di se stesso e del loro contrario[101]. Da un lato l'universale è "solo in quanto nella sua semplicità implica la negatività e la nasconde", dall'altro il singolo "in quanto il negativo, è il negativo di un altro l'escludente un altro, il non negativo, l'universale". Hegel spiega dunque che "ognuno ha fuori di sé quello che è *internamente* parimenti come l'altro" e che "l'in sé di ognuno, quello che ognuno non è per l'altro, è l'altro, è ciò che è per lui"; in tal modo, conclude, "essi sono il contrario di loro stessi, sono il movimento di questo esser-altro, di questo *rapportarsi*"[102].

Nella *Filosofia dello spirito* Hegel traduce dunque la definizione del sillogismo coniata sul piano logico per mostrarne le implicazioni a livello della struttura della coscienza, dal momento che pensare la relazione attraverso l'opposizione significa pensare gli estremi come momenti interni all'articolazione dell'io. Quest'ultimo si identifica come unione di singolare e universale, perché ognuno dei due estremi è tale solo per mezzo del riferimento all'altro: in tal modo l'individualità si definisce perché contiene al suo interno il lato astratto dell'universale e il particolare insito nella determinatezza e si costituisce come identità e autorelazione solo attraverso la relazione con l'alterità e la singolarità empirica. Allo stesso tempo il movimento sillogistico comporta implicazioni ben precise anche per ciò che concerne la configurazione dello spirito come ragione. L'intelletto è definito come "puro movimento dell'universalità che è in-sé e l'esserci del distinto da essa" rivelandosi come ragione, la quale è presentata come "il *sillogismo* nella sua infinità, il sillogismo che si scinde in estremi, i quali immediatamente, proprio in quanto *sono*, hanno l'altro come proprio *in sé*"[103]. Hegel sintetizza in queste poche righe le conclusioni maturate alla fine di *Logica e Metafisica*, quando nella *Metafisica della soggettività* aveva descritto lo spirito assoluto come "rapporto dello spirito a se stesso", in quanto coincidente con la struttura dell'infinità. Diviene importante dunque leggere le parole dello stesso filosofo, secondo il quale "lo spirituale consiste nel fatto che esso si trova nell'altro di se stesso…lo spirito uguale a se stesso è perciò proprio questo altro stesso che lo spirito trova come se stesso. Il rapporto dello spirito a se stesso, come questo altro è però immediatamente altrettanto il contrario di se stesso, o ciò che lo spirito trova come se stesso"; ciò indica che il *Geist* "in esso stesso è contemporaneamente l'altro di se stesso, è l'infinito…nient'altro che quella che era chiamata la prima parte della logica, o logica dell'intelletto", in quanto "l'unità o l'uguaglianza a se stesso diventa a sé l'assolutamente

[101] L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 213.
[102] *JS III,* p. 198; tr. it. pp. 82 e 83.
[103] *Ivi*, p. 200; tr. it. p. 85.

altro; l'unità diventa il molto, e l'intero, come l'unità uguale a se stessa, unità indifferente dell'unità e della molteplicità"[104].

Tale concezione permette ad Hegel di delineare fra l'io e l'oggetto un determinato rapporto imperniato sulla mediazione, che si inserisce all'interno di una prospettiva più ampia, in cui ad essere coinvolto è lo spirito come negatività, visto che la struttura del "porre sé nell'altro" indica anche la natura della relazione tra finito e infinito. Il dualismo tra un soggetto e un oggetto separati nasce quando si assume un punto di vista che identifica ciascun termine come semplice relazione a sé e quindi come autosufficiente, laddove la caratteristica della determinazione è di essere il contrario di se stessa, secondo la tesi per cui "il rapporto semplice, riflettendosi in se stesso, diventa infinità", contraddizione assoluta[105]. La teoria del sillogismo incarna allora nel pensiero hegeliano la razionalità dell'idea poiché in esso, come il filosofo spiega nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, "le differenze sono gli estremi e il medio è l'identità, che nel punto più alto li fa una cosa sola; il raziocinio è dunque lo speculativo che si ricongiunge a sé negli estremi in un processo in cui i termini percorrono successivamente tutte le posizioni"[106]. Da questo punto di vista il discorso hegeliano ha una valenza teoretica, poiché l'opposizione è sia di natura gnoseologica, tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, sia di carattere metafisico, in quanto chiama in causa il rapporto fra concetto ed essere. Ma esso ha anche precise ripercussioni pratico-politiche, perché la nozione di ragione, come configurazione del rapporto tra l'io e la cosa, permette di valorizzare la soggettività in quanto elemento di mediazione. Come emergerà nelle pagine successive della *Filosofia dello spirito*, Hegel individua un paradigma alternativo a quello giusnaturalista quando mette a punto la nozione di spirito come unità di soggetto e oggetto nel medio: questo comporta infatti la possibilità di valorizzare la soggettività e di riconoscere la produttività dell'individuo, il quale diviene titolare di diritti e di obbligazioni solo all'interno di una realtà, il cui tessuto normativo è prodotto della socialità e dell'interazione.

In *Logica e Metafisica* lo spirito assoluto costituisce il momento conclusivo della *Metafisica della soggettività* e segue le figure dell'*Io teoretico*, definito anche coscienza, e dell'*Io pratico*; tale passaggio è riassunto in questi termini: "l'io teoretico si trova come essenza suprema, come ciò in cui la sua realizzazione era trapassata per noi, ovvero come ciò che aveva posto come il suo assoluto di là, esso si trova come assolutamente uguale a se stesso, che è provenuto dallo sparire di ogni determinatezza; esso trova l'opposto a lui in sé, proprio per ciò come se stesso, come in sé…esso trova se stesso, è spirito o

[104] *LM*, pp. 174-175; tr. it. p. 169.
[105] *Ivi*, pp. 29-31; tr. it. pp. 31-33.
[106] *VGP*, vol. II p. 90; tr. it. vol. II, p. 232.

razionale"[107]. In questa prospettiva Hegel definisce tuttavia lo spirito come formale quando "non si trova come esistente", ma "trova l'esistenza come un che di negato" e quando l'io "come semplice riflessione che ha trovato se stessa è opposto e rivolto contro la determinatezza…per toglierla"; viceversa l'opposto dello spirito formale "è la stessa singolarità come è nel genere, l'infinità" che si raggiunge allorché l'io pratico "si rapporta non più a se stesso come ad un singolare, bensì a se stesso come genere", poiché "ciò che esso nega per mantenere se stesso, è esso stesso come singolare; e la sua singolarità è sparita nell'universale"[108]. Mentre dunque l'io teoretico consiste in un'attività tesa a negare ogni forma di oggettività e a rimuovere la determinatezza che considera opposta a sé, perché solo togliendo l'alterità diviene coscienza, l'io pratico nega la propria stessa singolarità determinando l'universale in quanto pone se stesso come fine del proprio agire, nega se stesso e si fa altro[109]. Possiamo dire dunque che il limite dell'io teoretico risiede nel fatto di coincidere con l'immediatezza della propria esistenza singolare e di non essere in grado di compiere su di sé quel movimento di negazione che opera nei confronti della determinatezza, laddove l'io pratico riconosce invece dentro sé ciò che trova nell'alterità, poiché è "un trovare se stesso", ovvero "è solo come un trovantesi, non separato, come prima, quando esso si è trovato". Affermare dunque che l'io pratico si rapporta a sé come genere negando la propria stessa singolarità significa, per Hegel, che "un singolo io appartiene del tutto all'ipotesi del processo del mondo, nel quale compaiono molti singoli io, o altrettanto una molteplicità di essenti in sé, di in sé riflessi, di reciprocamente attivi e passivi"[110]. Questo aspetto introdotto all'interno di un discorso prettamente logico ha in realtà delle ricadute ben precise nell'ambito della *Realphilosophie*, dal momento che la relazione pratica implica l'apertura ad una dimensione intersoggettiva, in base alla quale l'io non può essere considerato al di fuori dei rapporti che istituisce: il divenire della coscienza richiede infatti dinamiche di interazione, non esiste cioè come qualcosa al di là del mondo, ma trova in esso i propri contenuti.

Come l'*Intelligenza*, così la *Volontà* si presenta inizialmente in una forma astratta, in quanto si identifica con una libertà che ha nella vacuità e nella vuotezza il suo limite, ma il cammino che essa intraprende mira a rivelare alla coscienza il suo legame di dipendenza con l'alterità. In questo modo emerge come attività che produce l'unione con l'oggetto, mostrando che l'agire del singolo coinvolge necessariamente una relazione con le altre coscienze e producendo allo stesso tempo l'unificazione della volontà singola con la

[107] *LM*, p. 171; tr. it. p. 165.
[108] *Ivi*, p. 172; tr. it. p. 166. Vedi anche pp. 155-157; tr. it. pp. 150-152.
[109] Vedi a tal proposito F. Menegoni, "La metafisica della soggettività", in F. Chiereghin, a cura di, *Logica e Metafisica*, *cit*., pp. 502-522, in particolare p. 518-521 e G. Gérard, *op. cit*., pp. 422-438.
[110] *LM*, p. 164; tr. it. p. 158.

volontà universale. La volontà è articolata secondo sillogismi pratici che hanno nell'impulso, nel lavoro e nello strumento i termini medi della relazione, i cui estremi sono invece rappresentati dal fine e dall'attività singolare: il *Trieb* rappresenta la forma più semplice e più elementare di rapporto all'oggetto, descritto come una pulsione ferina che spinge la coscienza a rivolgersi nei confronti dell'esterno al fine di appropriarsene e di appagare un sentimento atavico di mancanza; esso è descritto come *Zweiseitige*, in quanto non ha un proprio contenuto, ma racchiude in sé la singolarità del fine e l'universalità del volere[111]. La volontà è definita da Hegel come "esser per sé", totalità escludente che si rivolge nei confronti dell'oggetto con l'obiettivo di annientarlo, cosicché la sua modalità di relazione ha un carattere negativo, dal momento che la coscienza è priva di contenuto ed è mossa dal desiderio di riempire tale vuoto. La posta in gioco di tale percorso sembra poter essere individuata in una sorta di genealogia della coscienza, in quanto le differenti modalità di relazione all'oggetto riflettono nel soggetto forme di autorelazione e di autopercezione per cui, grazie all'esperienza della mancanza e del suo appagamento, nel soggetto compare il sentimento di sé, a seguito del quale "l'io diviene *intuente*, attraverso l'immediatezza, che diviene con il togliersi dell'opposizione (in generale l'io passa, ovunque, sempre a questo modo nell'intuizione, e nel sentimento)"[112]. La struttura sillogistica della volontà prevede che l'io abbia se stesso come oggetto, poiché entrambi gli estremi appartengono a lui, il quale scopre che la soddisfazione dell'impulso è "*opera* dell'io, in essa l'io sa il suo fare", poiché "il *contenuto* come tale è per mezzo dell'io; giacché la *distinzione* come tale era la sua propria"[113].

Il momento decisivo dell'articolazione della volontà è tuttavia rappresentato dal lavoro, proprio in quanto "concreto farsi *cosa*" dell'io: mentre Hegel ha descritto finora il "puro annientamento dell'oggetto", si tratta adesso di fornire una determinata e limitata forma al contenuto attraverso un'"attività riflessa in sé stessa" che egli considera "*pura mediazione*"[114]. Queste pagine introducono al tema del lavoro che ricopre, negli scritti jenesi in modo particolare, un ruolo di primo piano, come risulta dal fatto che esso è presente in tutte le sezioni dell'opera, rivelandosi come filo conduttore dell'intera *Filosofia*

---

[111] "L'impulso non ha ancora un contenuto; giacché qui è posto dapprima soltanto il concetto del volere. Quali impulsi abbia l'io, *questo* risulta soltanto dal *contenuto* del suo mondo; questo sono i suoi impulsi…Questo produce appunto la forza del suo sillogismo, volere è quindi totalità, e proprio perciò inafferrabile…Vale a dire, il volere essere-*per-sé,* che ha annientato in sé ogni contenuto essente, estraneo; con ciò però esso è il privo-di-altro, il privo di contenuto, ed avverte questa mancanza; ma è una mancanza che è parimenti positiva" (*JS III,* pp. 202-203; tr. it., pp. 86-87).
[112] *Ivi*, p. 204; tr. it. p. 88.
[113] *Ivi*, p. 204; tr. it. p. 89.
[114] *Ivi*, p. 205; tr. it. p. 90.

dello spirito[115]. In questo contesto esso è considerato in quanto attività trasformativa in senso lato, la quale conduce la coscienza all'affrancamento da ogni dipendenza nei confronti della natura: esso svolge così una funzione triplice, nella misura in cui permette alla singolarità di fare un passo avanti nella coscienza di sé come universale, le consente di affermarsi come signora della natura e allo stesso tempo di rivelarsi come essere sociale. Sebbene non ancora descritto esplicitamente, emerge già in questo frangente il movimento specifico che il lavoro mette in atto: se attraverso di esso la coscienza imprime una forma all'oggetto, in modo tale da privarlo del carattere di indipendenza e immediatezza e da renderlo ciò che è solo in quanto è per lei, allo stesso tempo esso implica un movimento di estraneazione da parte della coscienza, per cui si rivela un formare tanto l'oggetto quanto lo stesso soggetto, che diviene altro da ciò che era prima. In quel processo cui preside la volontà, che consiste nel divenire della coscienza oggetto a se stessa, il lavoro rappresenta un momento cruciale, perché permette al soggetto di non chiudersi come mera brama, ma di esercitare la sua attività esteriormente[116]. Attraverso lo strumento, dichiara Hegel, "ho inserito l'*astuzia* fra me e la cosalità esteriore", poiché esso si erge a elemento mediatore per eccellenza nella relazione fra soggetto e oggetto: frapponendosi tra l'appetito e il godimento, il lavoro per mezzo dello strumento trasforma il rapporto negativo nei confronti della natura in un positivo, che coincide con il venir meno del dato immediato, trasfigurandolo nel prodotto dell'agire umano.

Il paradigma che Hegel elabora attraverso il concetto di lavoro consiste dunque in questa duplice direzionalità che si instaura tra soggetto lavorante e oggetto lavorato, in quanto la trasformazione della natura comporta che quest'ultima assuma la forma del soggetto, mentre è solo grazie alla capacità di oggettivarsi che si costituisce la coscienza. Da questo punto di vista il lavoro si rivela fattore antropogenetico in quanto mette in atto un processo di *Bildung* della coscienza, secondo il quale, attraverso l'atto che toglie l'immediatezza dell'oggetto e gli conferisce una forma, è in realtà la coscienza stessa a subire un processo di autoformazione. Ciò conferma la tesi per cui, secondo il pensiero hegeliano, la coscienza non è un soggetto precostituito, ma un continuo divenire attraverso le relazioni che instaura: in questa prospettiva l'attività lavorativa implica una perdita, nella misura in cui l'individuo è costretto ad oggettivarsi, a farsi altro, perdendo così il suo statuto di soggetto astratto, ma allo stesso tempo permette di guadagnare un piano di

[115] Vedi a tal proposito l'introduzione di M. Fornaro, *op. cit.*, pp. 9-20. L'autore sottolinea come il tema del lavoro venga trattato negli scritti jenesi a più riprese e sotto differenti prospettive, mentre negli scritti più maturi la sua rilevanza viene circoscritta all'ambito economico e sociale; pertanto "quel tanto di ripetizione che può apparire negli scritti jenesi è tolto", ma con questo "si perde la rilevanza che il lavoro ha nella formazione della coscienza soggettiva".
[116] *JS III*, p. 206; tr. it. p. 90.

maggiore universalità, in quanto egli riconosce se stesso nella sua stessa opera. La nozione di *Bildung* consiste perciò in un movimento di estrinsecazione ed esteriorizzazione che implica una dinamica di alienazione da parte del soggetto – il quale in tal modo rinuncia alla pretesa di valere come singolarità assoluta – cui segue un movimento analogo secondo il quale la coscienza si ritrova nell'oggetto, si costituisce come soggetto mediato. In questo senso si può sottolineare come il processo di *Bildung* segni il passaggio da una coscienza che è ancora prevalentemente naturale ad un soggetto potenzialmente sociale: mentre l'impulso contraddistingue la dimensione animale e immediata, il lavoro crea le condizioni per l'emergere di una volontà educata e formata, che si manifesta nella capacità di dilazionare l'appagamento del bisogno in funzione di uno scopo e di un progetto, ma anche di mettere in atto dinamiche di interazione sempre più complesse.

In un'ottica più ampia il processo di esteriorizzazione che investe la coscienza riflette il movimento di estrinsecazione che interessa lo spirito, secondo il quale la costituzione della singolarità spirituale coincide con un processo di trasformazione e negazione della natura. Il lavoro si afferma dunque come struttura propria dello spirito che, come è emerso nella *Filosofia dello spirito* del 1803-04, deve farsi opera, deve cioè compiere quello stesso movimento di alienazione e ritorno in sé, che coincide con la formazione di un mondo storico, sociale, politico. Da questo punto di vista Hegel parla di un "lavoro dello spirito" per indicare quell'attività che implica l'emancipazione dall'ambito naturale, secondo un paradigma che prevede che la formazione del soggetto – sia esso singolare, il *Bewusstsein*, che universale, il *Geist* – si realizzi attraverso la trasformazione di un oggetto, la natura, in modo tale che il soggetto perda la determinatezza naturale e la natura prenda la forma del soggetto[117]. La nozione di lavoro diviene così l'asse portante dell'intera *Realphilosophie* proprio per il suo potere di *Bildung*, perché riflette una concezione dinamica dello spirito come attività poietica che nel farsi altro si costituisce come sé. Hegel opera quella che è stata definita una "dilatazione filosofica" del concetto di lavoro, il quale diventa *modus operandi* dello spirito: definito come quel processo grazie al quale l'irrequietudine dell'io si stabilizza in un ordine prodotto della sua stessa opera, l'*Arbeit* rappresenta la forma attraverso la quale lo spirito esercita un'opera di *Begeistung* della natura: è infatti, solo in quanto si definisce come un lavoro, che lo spirito si presenta come un processo di autoproduzione universale e

[117] *Ivi*, p. 193; tr. it. p. 78.

razionale che si dispiega come appropriazione della natura, la quale di contro acquista i caratteri di razionalità e spiritualità[118].

4. Diritto e riconoscimento

Hegel introduce il diritto all'interno della sezione della *Volontà*, dopo aver per la prima volta mostrato l'emergere della dimensione intersoggettiva, la quale deve essere individuata pertanto quale preludio della relazione giuridica. In questa prospettiva si può innanzitutto sottolineare che la genesi del diritto è collocata nell'ambito in cui il filosofo ricostruisce i presupposti necessari alla formazione dell'identità pratica del soggetto e pertanto la sua comparsa coincide con l'esplicita tematizzazione della nozione di riconoscimento. Si può dunque fin da subito individuare una sovrapposizione fra i due concetti, riconoscimento da un lato e diritto dall'altro, che, sebbene non esaurisca la portata teorica e la valenza di nessuno dei due termini, i quali hanno infatti un significato e una funzione che tracimano la sfera della volontà, indica la necessità di considerare questi due aspetti indissolubilmente intrecciati. Come dunque il riconoscimento non si riduce alla relazione giuridica, perché, come è noto, ha implicazioni morali, politiche e cognitive che esulano dalla sfera del diritto[119], così il diritto non può essere ridotto per Hegel alla

---

[118] Hegel scrive in una nota a margine che l'irrequietudine dell'io "deve diventare *il* consolidarsi, il movimento che toglie sé come irrequietudine, toglie sé come puro movimento. Questo è il *lavoro*; la sua *irrequietudine* diviene *oggetto*, in quanto molteplicità *consolidata*, in quanto ordine; la irrequietudine diviene ordine proprio perché diviene *oggetto*". L'autore prosegue in una successiva nota: "il lavoro, il fare è singolarità, ordine, altrettanto il Sé. L'io è a sé oggettivo come molteplicità, giacché il suo fare è movimento, differenziazione...l'essenza è la spiritualizzazione" (*Ivi*, rispettivamente pp. 191 e 194; tr. it. pp. 77-80). Vedi a tal proposito D. Borso, *op. cit*., 1976, pp. 118-119.

[119] Il tema del riconoscimento in Hegel è ampiamente affrontato e discusso nell'ambito della letteratura hegeliana. Emerso inizialmente nel panorama francese grazie all'interpretazione di Kojève della *Fenomenologia* (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, *cit.*), è stato sviluppato all'interno del dibattito tedesco relativo alla *Rehabilitierung* della filosofia pratica di Hegel soprattutto ad opera di Siep, Habermas e Honneth, i quali si sono principalmente occupati del periodo jenese e prefenomenologico (L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*.; J. Habermas, *Lavoro e interazione*, *cit.*; A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, *cit*.; *Id*., *Leiden an Unbestimmtheit*, tr. it. *Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003; N. Fraser-A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung*, tr. it. *Redistribuzione o riconoscimento*, a cura di E. Morelli, M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007; A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010). Negli ultimi anni il riconoscimento è stato oggetto di un rinnovato interesse tra gli studiosi angloamericani, inizialmente in relazione alle questioni inerenti il multiculturalismo, come risulta dal noto saggio di Taylor relativo ad una "politica del riconoscimento" (C. Taylor, *The politics of recognition*, tr. it. *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor-J. Habermas, *Multiculturalismo*, a cura di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-28) e in secondo luogo nella prospettiva di una lettura pragmatista, normativa e antimetafisica dello spirito, all'interno della quale si segnalano, fra gli altri, Pippin e Pinkard (R. Pippin, "What is the Question for which Hegel's Theory of recognition is the Answer?", in *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 155-172; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, tr. it parz. *La Fenomenologia di Hegel*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis, Milano-Udine 2013). In Francia tale approccio è stato sviluppato da Renault, vedi, fra i tanti, E. Renault, "Identité et Reconnaissance", in *Kairos*,

relazione riconoscitiva, implicando una dimensione oggettiva e istituzionale che non può essere limitata ad un rapporto duale. In generale si rileva come il nesso di coappartenenza tra *Recht* e *Anerkennung* venga instaurato da Hegel in maniera così stretta e in termini così espliciti solo nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, poiché, mentre negli scritti precedenti il riconoscimento non era ancora stato formulato in maniera compiuta ed era in ogni caso limitato alla determinazione del possesso, in quelli successivi il suo ruolo e la sua collocazione saranno progressivamente separati da quelli del diritto. In questo contesto diritto e riconoscimento si incontrano sul terreno della costituzione della soggettività, mostrandone le implicazioni a livello sociale e istituzionale, ed è per questo che compaiono entrambi nel paragrafo dedicato alla volontà, ma determinano il passaggio alla sfera seguente, ovvero a ciò che viene definito *Spirito reale*[120].

In primo luogo è necessario rilevare che, nella *Filosofia dello spirito*, il diritto si presenta nel momento in cui la relazione non concerne più un soggetto che si rapporta ad un oggetto naturale, bensì chiama in causa l'interazione fra due soggetti ed in modo particolare un'interazione che presenta una dinamica agonistica e conflittuale. Se la relazione riconoscitiva emerge come sintesi di amore e lotta, è solo il secondo momento, ovvero la lotta, ad essere rilevante per il sorgere della dimensione giuridica: mentre l'amore rappresenta infatti, come è stato ampiamente affermato, il primo momento del riconoscimento, che coincide con un movimento in base al quale il Sé intuisce se stesso nell'altro, la lotta costituisce il momento inverso, in cui l'io si afferma come indipendenza e negazione dall'alterità. Quando Hegel scrive che l'amore conduce all'"esser riconosciuto senza opposizione del volere, in cui ognuno sarebbe l'intero sillogismo, in cui essi sono presenti soltanto in quanto caratteri"[121], intende sottolineare che la relazione amorosa rappresenta un'esperienza simbiotica e fusionale in cui il soggetto riconosce l'altro come identico a se stesso, poiché si instaura una relazione basata sul sentimento, nella quale ognuno rinuncia alla propria indipendenza. Il sillogismo, che sovrintende all'amore, prevede che "ogni estremo è riempito dall'io; così è immediatamente nell'altro e solo

---

17, 2001, pp. 173-198; *Id.,* "Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien", in *Politique et société*, 28, 3, 2009, pp. 23-43; *Id.,* "Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia", in *Postfilosofie*, 2, 2006, pp. 51-74. Ancora più recente è il dibattito relativo alla convergenza fra questioni di riconoscimento e ontologia sociale, sul quale vedi H. Ikäheimo-A. Laitinen, edited by, *Recognition and social ontology*, Brill, Boston 2001; L. Ruggiu-I. Testa, *Lo spazio sociale della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Infine nel panorama italiano, tale tema è oggetto di studi in particolare di P. Vinci, R. Finelli, L. Ruggiu, L. Cortella e I. Testa. Sul riconoscimento in generale vedi i seguenti volumi di riviste: *Postfilosofie*, 1-6, 2005-2008; *Archivio di filosofia*, 77, 2009; *Quaderni di teoria sociale*, 8, 2008; *Giornale di Metafisica*, 25, 2003.

[120] Si rimanda a G. Göhler, *Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, p. 440.

[121] *JS III*, p. 218; tr. it. p. 102.

questo essere nell'altro si separa dall'io e diviene a lui oggetto"[122]: se in tal modo il soggetto resta ancorato alla dimensione naturale, dal momento che è riconosciuto come singolarità per le sue caratteristiche specifiche, ovvero come volontà determinata, non si può ancora parlare di un'eticità, che compare solo come presentimento, come qualcosa che è *in nuce*, ma che richiede una dimensione universale, a cui l'amore non permette di accedere, poiché identifica il sé come *natürliches* e *ungebildetes*. Al contrario la lotta permette all'individuo di costituirsi nella forma dell'esser per sé, poiché produce un movimento di astrazione dalla determinatezza particolare e dalla naturalità immediata, grazie al quale si instaura quella dimensione di uguaglianza che appartiene al diritto, in cui ogni soggetto è libero e universale, in quanto si vede attribuito lo *status* di persona. Per questo la lotta per il riconoscimento costituisce allo stesso tempo il movimento conclusivo, attraverso il quale il soggetto giunge a sapere se stesso come autocoscienza e come volontà libera, e il momento aurorale del diritto, esibendone la genesi riconoscitiva a partire dalla dinamica che investe le coscienze.

La sovrapposizione fra il concetto di riconoscimento e la dimensione del diritto si evidenzia dalla sfera semantica e dall'evoluzione lessicale del verbo *anerkennen*, il quale si distingue da termini afferenti alla stessa famiglia, come *erkennen* o *wiedererkennen*, proprio in virtù della valenza giuridica a cui esso implicitamente rimanda. Come è stato messo in luce, il significato di tale parola fa riferimento infatti all'espressione *etwas als bindend betrachten*, ovvero trattare qualcosa come vincolante, mostrando così la sua provenienza dal vocabolario giuridico: il prefisso *an* consente così al termine *Anerkennung* di guadagnare un'accezione specifica, in cui riconoscere indica *gelten lassen*, lasciar valere nel senso di conferire una pretesa di validità[123]. In questa prospettiva la parentela fra il riconoscimento e il diritto emerge dunque proprio a partire dalla storia del termine *anerkennen*, il quale esprime l'assunzione di legittimità di un principio o di una norma, nonché il consenso in essa implicito sul contenuto della norma stessa. Nella ricostruzione dell'evoluzione lessicale operata da Testa, l'accento è posto sul fatto che progressivamente, come d'altronde attesta Adelung, il termine *anerkennen* diviene sinonimo di *zustimmen*, ovvero di acconsentire, esser d'accordo. Da questo punto di vista

[122] *JS III*, p. 210; tr. it. p. 94.

[123] Vedi a tal proposito I. Testa, *La natura del riconoscimento, cit*., pp. 87-90. L'indagine dell'autore mette in evidenza l'origine del termine *anerkennen*, spiegando che si registra per la prima volta nel 1525 in un testo giuridico e solo nel 1774 viene per la prima volta introdotto all'interno di un vocabolario tedesco. In generale la parola rimane comunque estranea al linguaggio popolare, restando circoscritta all'uso dotto o essendo utilizzata in linguaggi settoriali, come quello del campo commerciale. E' la filosofia, con Goethe prima che con Fichte, l'ambito in cui l'espressione raggiungerà la sua fortuna. Vedi Adelung, *Grammatisch-kritisch Wörterbuch der Hochdeutsche*, 1807, Erster Teil, p. 285 e ss.; J. Grimm und W. Grimm, *Deutsche Wörterbuch*, Leipzig 1854, p. 320 e ss; O. Burmann, *Hochdeutsch-plattedeutsches Wörterbuch*, Karl Wachholtz Verlag, Neumünster, Bd. I, 1962-1969, p. 285 e ss.

tale indagine integra e parzialmente modifica quella presentata da Ricoeur, secondo la quale la valenza giuridica del termine *Anerkennung* dovrebbe essere ricondotta all'idea principale di "accettare, ritenere come vero (o ritenere come tale)". In tal modo viene sottolineato come l'atto di *anerkennen* consista non solo nel considerare qualcosa come valido, e quindi conferirgli un diritto, ma anche nel reputare qualcosa come un valore legittimo, in quanto riconoscere un'autorità o una norma vuol dire esprimere il proprio consenso al riguardo[124]. In senso più generale è possibile individuare una relazione semantica tra *Anerkennung*, *Geltung* e *Wirken*, quale costellazione di significati afferenti al diritto. Quest'ultimo si genera pertanto a partire dalla lotta per il riconoscimento, ma deve compiere un lungo percorso al fine di diventare effettuale, cioè sviluppato nella sua potenzialità, e di divenire valido, cioè vigente, rispettato ed osservato, giacché ciò avviene unicamente all'interno della sfera etica e dello stato, in quanto elemento proprio della costituzione[125].

In realtà ancor prima di descrivere la dinamica del *Kampf um Anerkennung*, Hegel si preoccupa di definire il concetto del diritto per poi mostrare successivamente in quali modalità si manifesta e si sviluppa la relazione giuridica e in che modo essa si genera dall'esperienza stessa della coscienza. La definizione offerta dall'autore prevede pertanto che il diritto sia "la *relazione* della persona nel suo comportarsi verso l'altra persona, l'elemento universale del suo essere libero – ovvero la determinazione, la limitazione della vuota libertà"[126]. Se in questo modo viene innanzitutto circoscritto l'ambito di pertinenza del diritto, distinto dall'etica e dalla morale, in quanto da un punto di vista giuridico risulta irrilevante il cosiddetto foro interno, in secondo luogo esso viene presentato come una soglia, al di là della quale l'individuo è identificato come soggetto giuridico, e allo stesso tempo una forma, la quale è vuota dal momento che il diritto di per sé non ha un contenuto proprio, ma si riempie di volta in volta di contenuti differenti, rappresentando così esclusivamente la struttura che organizza le relazioni sociali e i rapporti fra gli individui.

E' bene tuttavia sottolineare che l'aspetto più rilevante di questo passo risiede nel fatto che Hegel si preoccupa di mettere subito in chiaro che è possibile parlare di diritto solo nel caso sia in gioco una relazione intersoggettiva: *conditio per quam* del fenomeno giuridico è dunque la presenza di una dimensione plurale e sociale, mentre, per negazione,

---

[124] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina Editore, Milano 2005, pp. 17-19. Vedi E. Littré, *Dictionnaire de la langue française* e *Le Grand Robert de la langue française*, dizionari ai quali il filosofo fa riferimento per distinguere i significati del verbo *reconnaître*. Per quanto concerne la discussione da parte di Testa della posizione di Ricoeur, vedi Testa, *La natura del riconoscimento, cit.,* pp. 89-90 n.

[125] La relazione semantica tra *Geltung*, *Anerkennung* e *Wirken* si rileva in *Das deutsche Wörterbuch*, Knaur, Lexigrafisches Institut, München, 1985, p. 416.

[126] *JS III*, p. 215; tr. it. p. 99.

non si può parlare di diritto a proposito di un singolo soggetto, perché per sua natura il diritto si contrappone a ciò che è solamente individuale. A questo punto l'autore specifica che la relazione di cui è oggetto il diritto è proprio la relazione riconoscente, dal momento che "nel riconoscere il Sé cessa di essere questo singolo sé", poiché "nel riconoscere esso esiste giuridicamente, cioè non è più nel suo esserci immediato"[127]. Ciò indica una cooriginarietà fra la genesi della dimensione giuridica e il compimento della relazione riconoscitiva che si innesta sul terreno di formazione dell'individuo come autocoscienza libera, tale per cui, se il diritto è costituito da relazioni riconoscitive, il riconoscimento non può allo stesso tempo che comportare l'emergere di una dimensione istituzionale e normativa. L'argomentazione hegeliana si fonda su un circolo vizioso, in quanto la natura della relazione fra soggetti diventa il criterio per determinare il diritto, in modo tale che per risalire alla deduzione del concetto di diritto si è costretti a introdurre il tema del riconoscimento. Da questo punto di vista il diritto non riceve una fondazione autonoma, in quanto la sua fonte è la relazione riconoscitiva: come l'emergere della dimensione giuridica è misura dell'avvenuto riconoscimento, così la relazione riconoscitiva non può dirsi tale se non in quanto conduce alla genesi del diritto. La ragione di questa argomentazione deve essere individuata nell'obiettivo polemico che implicitamente è oggetto del discorso hegeliano, vale a dire il giusnaturalismo. Se la domanda retorica che il filosofo si pone consiste dunque nel chiedersi cosa è diritto per l'individuo nello stato di natura, la risposta consiste nel rifiuto della dottrina del *natürliches Recht*, cosicché la teoria del riconoscimento si presenta come l'alternativa grazie alla quale privare il diritto del suo fondamento naturale. Sebbene infatti il *Saggio sul diritto naturale* avesse sancito la rottura con le posizioni giuridiche precedenti, è in realtà solo ora che Hegel si confronta con il compito di presentare una teoria autonoma del diritto. In questa prospettiva è possibile individuare, nella tesi che definisce il diritto come riconoscimento, la convergenza e la rielaborazione di temi propri della tradizione, cosicché si può asserire che tale posizione è il risultato dell'eredità del pensiero politico di Hobbes da una parte e dell'influenza della filosofia della coscienza di Fichte dall'altra.

Come è noto infatti la nozione di riconoscimento ha origini anteriori al pensiero hegeliano: sebbene sia ampiamente condivisa l'opinione secondo la quale è per merito del filosofo tedesco che l'*Anerkennung* è divenuto un concetto centrale della filosofia, in modo particolare di quella pratica, è altrettanto noto che Hegel ha fatto proprio un tema di cui è possibile individuare tracce già in autori precedenti, come Rousseau o Smith, e che soprattutto è stato oggetto di una trattazione autonoma proprio in Fichte, il quale ha per

[127] *Ibidem*.

primo messo in evidenza la relazione fra diritto e riconoscimento[128]. Nell'ambito della produzione fichtiana è la *Grundlage des Naturrechts* il testo che mette in luce tale nesso a partire da una concezione secondo la quale la coscienza della libertà soggettiva richiede una relazione duale, in modo tale che sia proprio l'interazione intersoggettiva a rappresentare la condizione necessaria della coscienza dell'io. Fichte definisce come propria di un essere razionale la capacità di attribuirsi un'attività causale, poiché la soggettività richiede un atto riflessivo grazie al quale porre se stesso come oggetto e maturare così la consapevolezza della propria libertà. In questa prospettiva ad esser presa in considerazione è l'autocoscienza pratica, poiché l'io è considerato in quanto agente, che può identificare se stesso come soggetto solo attraverso una relazione con un oggetto, visto che unicamente così può avere la possibilità di esercitare la propria attività causale e quindi manifestare la propria libertà nel mondo sensibile[129].

La dimostrazione incorre tuttavia in un ragionamento circolare per ammissione dello stesso autore: se per essere libero il soggetto razionale deve esercitare un'attività causale su un oggetto, deve ammettere un oggetto come presupposto della sua stessa libertà; in questo modo però ogni attività causale è condizionata da un oggetto il quale a sua volta può darsi solo in quanto è stato precedentemente posto dallo stesso soggetto. Per sottrarsi a tale paradosso ed evitare di incappare in un regresso infinito è necessario dunque ammettere, come condizione per la libertà, un oggetto che non sia semplicemente oggetto, ma allo stesso tempo soggetto: la libertà del soggetto richiede dunque una relazione intersoggettiva, poiché è grazie ad un urto esterno da parte di un secondo soggetto attivo che egli si scopre agente libero, è cioè solo ammettendo una dimensione plurale che si giunge all'esistenza della libertà singolare. In questo ragionamento l'intersoggettività è mostrata a partire dalla nozione di *Aufforderung* che costituisce l'elemento di raccordo tra la coscienza della libertà e la molteplicità delle coscienze: dal momento che è solo grazie ad una sollecitazione esterna che il soggetto è spinto ad autodeterminarsi e a riconoscersi come agente in funzione di un fine, tale esortazione non può che essere compiuta da un altro soggetto analogamente libero e razionale. Pertanto, afferma Fichte, "il fondamento dell'attività causale del soggetto si trova allo stesso tempo secondo la forma o per il fatto che in generale si agisca, nell'essere fuori di lui e in lui stesso. Se quello non avesse

[128] Per quanto concerne l'origine rousseauiana della nozione di riconoscimento, vedi, tra gli altri, C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, *cit*.; *Id*., *Hegel and the modern society*, tr. it. *Hegel e la società moderna*, a cura di A. La porta, Il Mulino, Bologna 1984; M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel, cit*.; F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's social theory*, Harvard University Press, Cambridge 2000. Per quanto concerne ascendenze smithiane, vedi D. Borso, *op. cit.*

[129] J. G. Fichte, *op. cit*., p. 17 e ss.

operato e non avesse così esortato il soggetto all'attività causale, anche il soggetto non avrebbe operato"[130].

La deduzione trascendentale conduce quindi ad individuare come originaria l'intersoggettività, in quanto l'alterità è condizione della coscienza della libertà da parte dell'io ed è quindi requisito necessario dell'autocoscienza stessa, la quale, ponendo l'oggetto, pone contemporaneamente se stessa. Tale impostazione ha ricadute ben precise anche sul piano della coscienza finita: l'uomo non può essere tale che tra altri uomini, ovvero "se in generale devono esistere uomini, allora ne devono esistere molti"[131], perché l'umanità consiste nella libera azione reciproca. La nozione di esortazione rappresenta quindi il principio a partire dal quale far derivare il concetto di riconoscimento, poiché, se l'individuo diventa libero e autocosciente solo all'interno di una relazione intersoggettiva, ciò dipende da un urto esterno che costituisce l'esortazione all'autodeterminazione. Da questo punto di vista si genera sin dall'inizio una dinamica reciproca, dal momento che ciascuno dei due soggetti coinvolti nella relazione deve potersi considerare come liberi: colui che esorta, esorta un altro agente, il quale è a sua volta esortato da un soggetto uguale a lui, parimenti libero, in modo tale che entrambi siano destinatari e mittenti di quell'analogo urto che rende possibile l'esperienza della libertà. Si manifesta così una relazione riconoscitiva bidirezionale, la cui struttura prevede che riconoscere qualcuno come agente libero significhi allo stesso tempo esser riconosciuto come tale[132]. Il concetto di riconoscimento emerge dunque dalle stesse parole fichtiane, secondo le quali "il rapporto degli esseri liberi tra loro è quindi il rapporto di un'azione reciproca mediante intelligenza e libertà. Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente"[133].

Tale tesi costituisce l'argomentazione di fondo sottesa al vero oggetto di discussione che è in gioco nelle prime pagine dell'opera fichtiana, ovvero la deduzione a priori del concetto di diritto: se la possibilità di riconoscersi come libero non può che scontrarsi con la necessaria limitazione del proprio agire per via dell'urto esterno, ciò significa che l'essere razionale finito non può ammettere altri esseri razionali finiti senza pensare la loro relazione come un rapporto giuridico. Il riconoscimento diviene quindi condizione trascendentale del diritto, in quanto nel mondo sensibile l'io deve essere in una connessione necessaria con altri soggetti liberi secondo il principio della reciproca

[130] *Ivi*, p. 37.
[131] *Ivi*, p. 36. Su questi aspetti, vedi A. Masullo, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, pp. 85-103.
[132] J. G. Fichte, *op. cit*., p. 38.
[133] *Ivi*, p. 40.

autolimitazione. Il principio del diritto è quindi il rapporto giuridico, che stabilisce che ognuno limiti la propria libertà mediante il concetto della possibilità della libertà dell'altro, a condizione che quest'ultimo limiti la propria libertà come il primo[134]. Il diritto assurge così a paradigma della relazione di reciproco riconoscimento e allo stesso modo diviene un concetto necessario della ragione, nella misura in cui costituisce la condizione dell'autocoscienza, permettendo la possibilità dell'azione libera da parte del soggetto. La deduzione del diritto si compie dunque, per usare le parole di Renaut, attraverso una "fenomenologia della libertà", che ha nell'intersoggettività il suo momento chiave[135]. Quando Fichte sostiene che non si può pensare un soggetto libero senza ammettere una pluralità di soggetti agenti che hanno come regola di comportamento l'autolimitazione, intende sottolineare che non si può pensare l'individuo al di fuori del diritto, in quanto quest'ultimo stabilisce la modalità di azione degli esseri razionali nella loro interazione. Da questo punto di vista il diritto emerge come scienza filosofica del tutto separata dall'etica e dalla morale, in quanto ha come presupposto l'esperienza della libertà nel mondo sensibile e come fine la coesistenza della libertà degli individui: il sillogismo, che è alla base della deduzione del diritto, stabilisce che, se deve essere possibile una comunità di esseri liberi, non si può non ammettere il diritto. Come è stato sottolineato il dovere chiamato in causa non è un *sollen*, bensì un *müssen*, il quale riflette il carattere teoretico dell'argomentazione fichtiana: si tratta infatti di una consequenzialità logica derivata dalla premessa della libertà, che non ha nessuna ripercussione di natura morale, giacché il diritto regola l'azione esterna dell'individuo e non i moventi che determinano all'agire, permette l'esercizio della libertà e non comanda il dovere. La dimostrazione del diritto segue dunque una coerenza interna che dipende direttamente dalla dottrina della scienza, poiché il diritto risulta fondato a partire dai principi di quest'utlima[136].

Il concetto di diritto, a cui è pervenuta la dimostrazione fichtiana, prevede dunque "un'esigenza universale" al riconoscimento, visto che l'individuo deve richiedere in ogni caso di esser riconosciuto in quanto essere razionale[137]. L'autore illustra allora in maniera sintetica i momenti in cui si manifesta questo riconoscimento: inizialmente il soggetto A si pone come individuo e si attribuisce una propria sfera di libertà che coincide con la negazione di quella altrui, individuando la propria libertà proprio per opposizione. Se in questo modo A si contrappone a C, in realtà implicitamente gli assegna la stessa capacità razionale che conferisce a se stesso, ammettendo in questo modo che C ha tenuto conto

[134] *Ivi*, p. 47 e ss.
[135] A. Renaut, *Le systéme du droit*, Paris 1986, p. 190 e ss.
[136] J. G. Fichte, *op. cit*., pp. 9-10. Per una discussione sul ruolo del diritto all'interno del sistema in generale, vedi I. Radrizzani, *Diritto e natura. Il diritto naturale in Fiche*, in L. Fonnesu-B. Henry, *op. cit*., pp. 79-100.
[137] *Ivi*, p. 41.

nella sua azione della stessa capacità di scelta di A, ha cioè agito permettendo anche ad A di agire liberamente e si è rivelato così anch'egli un essere razionale proprio in quanto ha trattato A come tale. Ciascuno agisce sapendo che l'altro è un essere libero, ma questo sapere dipende proprio dall'agire dell'altro. In questo modo si può rilevare che la relazione consiste nel legame e nel vincolo che si instaura: se l'opposizione iniziale si rovescia nell'esperienza del legame, allo stesso modo questo stesso legame diviene un vincolo che indirizza la stessa azione dei soggetti in gioco nell'interazione. E' pertanto proprio il carattere vincolante della relazione che ne rivela il carattere giuridico, dal momento che il diritto prevede la limitazione della propria libertà a vantaggio di quella altrui, in modo tale che la relazione intersoggettiva presuppone una reciproca obbligazione all'autolimitazione, o un reciproco impegno al riconoscimento. Se il soggetto si autolimita riconoscendo l'altro, costringe allo stesso tempo quest'ultimo a riconoscerlo, a trattarlo come essere razionale e quindi a limitarsi. Siccome la relazione riconoscitiva comporta l'accettazione di una dimensione comune che entrambi ammettono come valida, è possibile dedurre che in Fichte il processo di individuazione implichi contemporaneamente la formazione di una coscienza comune[138]. Mentre egli afferma infatti che il concetto di individualità è un concetto di relazione, il concetto del diritto è il concetto di un rapporto fra esseri razionali che vengono pensati in relazione l'uno con l'altro. Da questo punto di vista risulta di particolare rilievo una considerazione contenuta in una lettera a Reinhold, in cui l'autore scrive che "non c'è alcun individuo, se non ce ne sono almeno due. Le condizioni dell'individualità si chiamano diritti. E' assolutamente impossibile che io mi attribuisca un diritto senza attribuirne uno anche ad un essere fuori di me, perché è assolutamente impossibile che io mi ponga come individuo senza porre come un individuo un essere fuori di me"[139].

Si può concludere quindi che per Fichte il diritto è scienza filosofica reale, un concetto originario della ragion pura, la cui necessità risiede nel fatto che l'essere razionale non può porsi come autocoscienza se non a condizione di porsi come individuo, ovvero come uno tra gli esseri razionali. Da ciò consegue che il diritto è "il concetto del rapporto necessario di esseri liberi uno con l'altro", il quale implica la limitazione della propria libertà a vantaggio della libertà altrui e quindi al fine di garantire la coesistenza di una molteplicità di individui[140]. La deduzione del diritto condotta attraverso quella dell'autocoscienza mostra che l'oggetto del diritto è una comunità di esseri liberi, in base al principio per cui un individuo deve pensare se stesso in società e deve agire

[138] L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 76.
[139] J. G. Fichte, *Briefe*, in *Gesamtausgabe*, Bd. III, 2, p. 387.
[140] J. G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale, cit*., p. 8.

conseguentemente secondo quella regola del diritto che stabilisce la limitazione della libertà, indipendentemente dall'esistenza effettiva di tale convivenza collettiva. Dal punto di vista strettamente giuridico che consiste in un principio strettamente formale, la società si rivela una sorta di postulato, dal momento che ciascuno è obbligato ad agire come se si trovasse a vivere insieme ad altri individui, indipendentemente dalla natura della società e dalla sua origine, giacché questo aspetto esula dell'ambito di pertinenza del diritto.

L'aspetto più rilevante dell'impostazione fichtiana consiste dunque nell'intersoggettività dell'io, che manifesta l'impossibilità per la soggettività di costituirsi senza la relazione con un altro: se non si può pensare l'io senza il tu, perché il tu è momento essenziale dell'individualità, non si può pensare la soggettività se non in quanto intersoggettiva, poiché il concetto di individuo è un *Wechselbegriff*, un concetto reciproco. Allo stesso modo l'originaria pluralità di esseri liberi indica la società come dimensione coessenziale al soggetto, come risulta dalla deduzione del diritto, secondo la quale esso è il concetto della necessaria connessione degli esseri liberi. Il diritto è contrassegnato da un carattere anfibio in quanto è contemporaneamente elemento di connessione, giacché si fonda a partire dall'intersoggettività ed è espressione del legame e dell'unione fra gli individui, ma allo stesso tempo è condizione di vincolo e separazione, in quanto prescrive l'autolimitazione della libertà individuale e riflette una dimensione normativa a cui gli individui devono sottostare per poter divenire tali. Come è stato messo in evidenza, la relazione intersoggettiva che costituisce la sfera del diritto è riflesso di quella intersoggettività che Fichte descrive come condizione dell'autocoscienza; in questo modo si può dedurre che l'intersoggettività giuridica è istituita a partire dall'intersoggettività costituente l'io come libero[141].

Un'ulteriore conseguenza della concezione fichtiana consiste nella sovrapposizione fra individuo e persona, dal momento che l'individuo guadagna una sfera per la propria libertà ed è pertanto una soggettività particolare e determinata che compie le proprie scelte agendo all'interno del proprio ambito di azione. Secondo Fichte infatti l'essere razionale, che si pone come individuo in quanto si attribuisce in modo esclusivo una sfera per la propria libertà, si definisce persona, vale a dire colei che agisce liberamente e manifesta il proprio volere. Il concetto di persona risulta connesso con quello di corpo, indicando prima di tutto l'attività particolare che essa esercita se stessa e su un oggetto scelto come suo fine, esternando la propria azione su uno spazio determinato all'interno del quale si colloca. E' importante sottolineare che l'individuo viene indicato come sinonimo di un termine,

[141] Vedi in particolare I. Testa, *La natura del riconoscimento*, *cit*., pp. 164-172 e L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., pp. 70-78.

persona, che costituisce la categoria giuridica per antonomasia, nella misura in cui indica l'uomo come soggetto di diritto, l'io effettivo e determinato che viene considerato in quanto agisce in modo circoscritto, colui che instaura rapporti giuridici, a cui è riconosciuta la libertà individuale e a cui sono attribuiti diritti e doveri. Se tale equivalenza è l'esito della deduzione del diritto, tuttavia risulta interessante come la nozione di persona non emerga in questo contesto per i suoi caratteri di astrattezza e formalità come di solito avviene in ambito giuridico, nel quale indica colui che dispone della capacità giuridica universale. Al contrario infatti nella trattazione fichtiana la nozione di persona viene associata a quella di individuo, dal momento che indica libertà individuale, identità, coscienza di sé e autopercezione, ma si distingue in quanto particolarizzazione dell'individualità, soggetto distinto e singolare per ciò che riguarda i propri contenuti e la propria sfera materiale. Il soggetto è dunque persona nell'accezione di io determinato, materiale, con una volontà specifica e dei fini limitati[142]. La persona costituisce l'ambito di applicazione del concetto di diritto, venendo così a coincidere con l'uomo finito nel mondo sensibile: Fichte specifica dunque che le persone "devono essere assolutamente libere e dipendere esclusivamente dalla propria volontà" e "devono stare in influenza reciproca e quindi non dipendere esclusivamente da se stesse", poiché "non c'è comunità giuridica se non tra più persone", ognuna delle quali agisce trattando l'altro allo stesso modo di come vuole essere trattato in maniera conforme a ciò che prevede il diritto[143].

La breve ricostruzione del concetto di riconoscimento fichtiano fin qui condotta permette di mettere in luce le affinità che emergono fra il filosofo del diritto naturale e Hegel, mostrando l'influenza che il primo esercitò sul secondo. E' noto infatti che durante le lezioni jenesi il distacco dalle posizioni schellingiane procede di pari passo con un rinnovato studio della filosofia fichtiana, tanto che, in un frammento di quegli stessi anni, Hegel afferma che è "merito di Fichte" se si è giunti a determinare una "storia della coscienza"[144]. In un articolo teso a confrontare le posizioni dei due filosofi tedeschi, Siep rileva che l'elemento comune ad entrambi debba essere individuato nella reciproca implicazione tra fondazione del diritto e teoria della soggettività[145]. Sebbene infatti il concetto di deduzione trascendentale non appartenga alla filosofia hegeliana, ma mostri al contrario l'eco kantiana ancora viva nel pensiero di Fichte, la *Theorie der Subjektivität* di

[142] J. G. Fichte, *op. cit*., pp. 51-71.
[143] *Ivi*, pp. 75-81.
[144] *Aphorismen*, p. 75. Su questo punto vedi, tra gli altri, M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, *cit*., pp. 48-51; H. S. Harris, *Hegel's Development. Night Thoughts*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 234-235 e L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., p. 475.
[145] L. Siep, "Das Problem einer philosophischen Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel", in *Giornale di Metafisica*, 5, 1983, pp. 263-280.

Hegel nasconde una forte eredità fichtiana. La tesi secondo la quale la coscienza è "la struttura di un intero che rappresenta se stesso nei suoi momenti" matura in Hegel a partire da una concezione che egli mutua da Fichte, secondo la quale la soggettività deve essere concepita come attività che diviene cosciente attraverso distinzioni e come compresenza di spontaneità incondizionata e riflessione. In questa prospettiva dunque per Hegel come per Fichte il diritto rappresenta un grado necessario dell'autoriflessione dello spirito soggettivo, in quando rende possibile l'autocomprensione della volontà e in tal modo assurge a condizione della libertà del volere[146].

Da questo punto di vista si può affermare che nell'idealismo tedesco la filosofia del diritto si fonda sulla base di una filosofia dell'intersoggettività, la cui questione ultima concerne la modalità attraverso la quale unificare la volontà singola con le altre volontà individuali[147]. Nel momento in cui viene meno un ordine trascendente, sia esso ancorato alla nozione di natura o alla rappresentazione di dio, il diritto non ha più come riferimento ultimo il soggetto isolato, ma presenta una struttura intrinsecamente intersoggettiva, in quanto è a partire dalla relazione che l'ambito giuridico è pensato. Se non si può concepire la soggettività singolare se non ammettendo una pluralità di individui, allo stesso modo non si può parlare di diritto individuale se non attribuendolo a una molteplicità di soggetti di diritto, poiché tale diritto non è un attributo ontologico che l'individuo si vede riconosciuto in quanto essere razionale, ma è il riflesso di una relazione che si instaura fra le persone. Poiché il diritto perde il suo fondamento metafisico, non coincide più con il comandamento rivolto ad un individuo, allo stesso modo non è posto da un solo individuo, poiché altrimenti diventerebbe un arbitrario atto di forza[148]. Nel diritto l'intersoggettività è sia l'*arché* che il *telos*: in quanto l'intersoggettività è la fonte del diritto, ciò che lo pone, esso si distingue per il fatto di essere completamente immanente la dimensione umana, mentre, in quanto l'intersoggettività è lo scopo del diritto e ciò che deve essere garantito, il diritto non può esistere se non come rapporto giuridico ed è come relazione reciproca che viene stabilito. In secondo luogo tale impostazione implica che il diritto venga progressivamente associato all'idea di libertà, poiché da una parte affonda le sue radici nel libero volere e contemporaneamente ha lo scopo di garantire l'esercizio della libertà. Ciò

---

[146] *Ibidem*.

[147] Jaeschke mette in evidenza come l'intersoggettività sia il tratto costitutivo della filosofia tedesca negli anni in cui scrive Hegel: a partire dall'idea di Jacobi secondo la quale senza il tu è impossibile l'io, progressivamente il tu perde il carattere trascendente e non è più l'io divino, ma diviene uomo. Pertanto il luogo sistematico dell'intersoggettività nella filosofia classica tedesca diviene la filosofia del diritto, sulla base della tesi ormai universalmente accolta per cui l'ordinamento giuridico è un ordine della libertà (W. Jaeschke, "Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca", in *La società degli individui*, 10, 4, 2001, pp. 33-47).

[148] *Ibidem.*

comporta che venga stabilita una corrispondenza fra diritto e libertà: disporre di una determinata libertà assume così il significato di godere di un certo diritto, poiché il diritto istituisce un ordine della libertà, o meglio l'ordinamento giuridico corrisponde al regno della libertà realizzata.

Questo è l'orizzonte che accomuna la riflessione giuridica di Hegel e Fichte, nell'ambito della quale il concetto di riconoscimento gioca un ruolo decisivo. Tuttavia la funzione ricoperta dal riconoscimento nel pensiero dell'autore della *Fenomenologia dello spirito* non può essere del tutto ricondotta alla formulazione originaria presente nella *Grundlage*. Anche se il diritto rappresenta senza dubbio il campo di maggiore contatto nella concezione dell'*Anerkennung* tra i due pensatori, il limite di fondo della dottrina fichtiana del riconoscimento deve essere individuato proprio nella concezione della libertà ad esso sottesa, dal momento che la relazione intersoggettiva non impedisce di intendere il diritto come riduzione della libertà. Nonostante infatti il diritto venga presentato come condizione positiva dell'esperienza della libertà da parte del soggetto, la relazione riconoscitiva si instaura solo per via di una reciproca limitazione della libertà individuale. Il pensiero di Fichte da questo punto di vista riflette la concezione classica del diritto così come emergeva nella dottrina giusnaturalistica, che descrive la *societas civilis* come esito dell'alienazione di diritti naturali, ovvero come la rinuncia alla libertà incondizionata di cui si gode nello stato di natura. Sebbene Fichte sostenga che non esistano né i diritti originari né uno stato di diritti originari, poiché l'unico rapporto giuridico tra uomini è quello prescritto dalle leggi positive, ciò non gli impedisce di concepire il diritto come la legge che impone di circoscrivere la libertà[149]. In tal modo quello stesso diritto che veniva indicato come condizione della libertà si rovescia nella sua applicazione in un diritto di coazione. Come è emerso nella lettura del *Saggio sul diritto naturale*, la critica hegeliana nei confronti di Fichte si focalizza proprio su questo aspetto: in questa prospettiva si può sostenere che questo ribaltamento nella concezione del diritto in Fichte dipende da una parziale interpretazione della teoria del riconoscimento. Ciò significa che per concepire il diritto come non limitazione è necessario sviluppare e approfondire la nozione di riconoscimento, o, che è lo stesso, solo quando verranno tirate tutte le conseguenze implicite nella teoria del riconoscimento fichtiano, il diritto potrà svolgere a pieno la funzione di condizione della libertà, piuttosto che di restrizione.

L'istituzione della relazione riconoscitiva resta infatti in Fichte un'esigenza, una dinamica che deve essere attuata, ma che pertanto può esser considerata al pari di un postulato della ragione. Se ciò dipende dall'impostazione trascendentale fichtiana, che

[149] J. G. Fichte, *op. cit*., pp. 99-133; a proposito del concetto di natura p. 84.

mantiene valido il dualismo con la soggettività empirica, ne consegue che lo stato imponga attraverso la coazione quel rapporto di riconoscimento che non è pertanto considerato come pratica intersoggettiva. Nella prospettiva fichtiana il riconoscimento che all'inizio dell'opera si presentava come condizione della deduzione del diritto risulta al termine dell'opera un aspetto irrilevante nella misura in cui diviene centrale la garanzia della sicurezza individuale, che è la funzione a cui deve presiedere lo stato. Al contrario, come è noto, Hegel elabora una concezione dell'*Anerkennung* di tipo genetico, in cui la relazione riconoscitiva assume molteplici forme e modalità, divenendo elemento proprio non solo dell'ambito giuridico, ma anche di quello sociale e politico[150]. Per questo il diritto rappresenta in Hegel solo il primo momento, il livello iniziale di una teoria del riconoscimento che ha lo scopo di mostrare come diverse tipologie di relazioni riconoscitive generino istituzioni differenti. Laddove in Fichte il riconoscimento rimane un concetto puro aprioristico, il concetto di riconoscimento hegeliano emerge come la struttura della coscienza e permette di compiere il passaggio dalla coscienza singola a quella universale, in quanto prevede una determinata modalità di azione da parte dei soggetti in interazione[151]. Mentre infine in Fichte il riconoscimento si rivela uno strumento, un mezzo funzionale alla coscienza della libertà, Hegel instaura un sodalizio fra libertà e riconoscimento, il quale si fonda sul concetto di mediazione, giacché comune è la struttura per cui ciascuno si costituisce attraverso l'altro, è presso di sé grazie alla relazione con l'altro. L'operazione condotta da Hegel consiste dunque nell'approfondire e nell'estendere il principio del riconoscimento a svantaggio del principio di coercizione, al fine di mettere in evidenza come la relazione intersoggettiva implichi un concetto di libertà quale *vermittelte Autonomie*[152]. La principale novità introdotta dal filosofo di Stoccarda risiede nel presentare il riconoscimento come il motivo e l'oggetto dell'agire: mentre per merito di Fichte è sancito il nesso fra riconoscimento e libertà, Hegel sviluppa tale rapporto modificando la funzione attribuita al riconoscimento, che diventa il motore e lo scopo

---

[150] Williams afferma che in sintesi in Hegel "the subjectivity is transformed, expanded, and elevated into intersubjectivity" (R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, New York 1997, p. 2). In particolare Siep e Testa sottolineano come in Hegel il riconoscimento abbia un valore genetico, mentre per Fichte resti sul piano trascendentale; Siep afferma invece che Fichte ricadrebbe su posizioni hobbesiane, vedi L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., pp. 26-38 e I. Testa, *La natura del riconoscimento, cit*., pp. 163-172. A tal proposito interessanti risultano le considerazioni che si trovano nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in quanto Hegel espone dal suo punto di vista il pensiero di Fichte, sottolineandone i pregi e i limiti, in particolare rispetto al tema dell'io e della coscienza, vedi *VGP*, vol. III, pp. 388-413; tr. it. vol. III.2, pp. 347-369.

[151] Per un confronto tra la dottrina del riconoscimento fichtiana e la concezione di Hegel, si rimanda, fra gli altri, a F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Puf, Paris 1999; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, in particolare pp. 287-393; R.R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other,* State University of New York Press, Albany 1992; *Id*., *Hegel's Ethics of recognition, cit*., p. 31-38; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*., pp. 29-32.

[152] A. Wildt, *op. cit.,* p. 130.

dell'azione del soggetto, in modo tale che esso si compia a partire dalla pulsione propria dell'individuo a voler essere riconosciuto. Negli anni jenesi la teoria del riconoscimento diventa in conclusione uno strumento in funzione antigiusnaturalista: sebbene il principale referente resti, come è emerso, il filosofo tedesco a lui contemporaneo, Hegel mette in atto tuttavia un processo di appropriazione e trasformazione che si produce per mezzo di una radicalizzazione del punto di vista di Fichte. La teoria hegeliana del riconoscimento si sviluppa in modo tale da rendere maggiormente dinamico il modello fichtiano e per far questo recupera paradossalmente aspetti propri della tradizione del diritto naturale, tanto che si può affermare che Hegel elabori la sua concezione dell'*Anerkennung* innestando contenuti propri della filosofia di Hobbes su quella struttura originaria elaborata da Fichte.

5. La lotta per il riconoscimento e la genesi della relazione giuridica

Il terreno su cui si incontrano la riflessione hobbesiana e la teoria dell'*Anerkennung* hegeliana deve essere individuato innanzitutto nella celebre formulazione del riconoscimento come lotta elaborata dal pensatore tedesco. Il confronto fra il pensiero di Hegel e quello di Hobbes è stato oggetto di numerosi studi, i quali hanno messo in luce analogie e differenze tra i due autori: da Strauss fino a Honneth per quanto concerne la recezione tedesca, da Kojève fino a Ricoeur per quanto riguarda le letture francesi. Sebbene con accenti e rilievo differenti, è opinione convinta di un certo filone di studi contemporanei che la concezione hegeliana abbia un forte debito nei confronti del teorico del Leviatano[153]. In primo luogo occorre rilevare che la nozione di riconoscimento subisce, attraverso l'influenza hobbesiana, una torsione agonistica e violenta del tutto assente nella formulazione fichtiana, che spinge ad individuare come decisivo il tema del conflitto. La

[153] Sul rapporto fra Hegel e Hobbes, si rimanda a L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia, Urbino 1977; L. Siep, "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", in *Hegel-Studien*, 13, 1974, pp. 155-207; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*.; A. Kojève-L. Strauss, *On tyranny,* tr. it. *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, *cit*., pp. 185-209; J. Taminiaux, *op. cit*., pp. 33-39 e 133-158; A. Wildt, *op. cit*., pp. 337-338. Per una rassegna di una certa interpretazione del dibattito sul riconoscimento vedi R. R. Williams, *Hegel's Ethics of recognition*, *cit*., pp. 4-22; per una discussione complessiva del rapporto fra i due pensatori si rimanda a C. Senigaglia, *Il gioco delle assonanze*, La Nuova Italia, Firenze 1982 e G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011, in particolare pp. 3-54; infine per un'analisi del tema del riconoscimento in Hobbes, vedi B. Carnevali, "Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano", in *Iride*, 46, 2005, pp. 515-540. A tal proposito Ilting afferma che l'inizio della filosofia del diritto deve esser fatta risalire al diritto naturale da Hobbes a Fichte: Hegel ha infatti fatto dialogare la deduzione trascendentale del diritto come condizione dell'autocoscienza di matrice fichtiana con il superamento dello stato naturale secondo l'esposizione hobbesiana. Il risultato è che "das Rechtsverhältnis ist ein Anerkennungsverhältnis" (K. H. Ilting, *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit,* in R.P. Horstmann-D.Henrich, hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 225-254).

convergenza di aspetti hobbesiani tuttavia non solo non mette in discussione l'afferenza della teoria del riconoscimento all'ambito giuridico, ma per certi versi permette di focalizzare ancora meglio in che modo tale teoria abbia come primo e naturale ambito di applicazione proprio il diritto. Sebbene sia possibile sostenere che, in una certa misura, Hegel riprenda i termini e il rigore del filosofo inglese, ponendosi nel solco della continuità[154], il paradosso dell'operazione hegeliana consiste tuttavia nel fatto che è proprio attraverso il recupero di aspetti del pensiero hobbesiano che Hegel sancisce il distacco dalla dottrina giusnaturalistica: la formulazione della lotta non significa cioè un ritorno sulle proprie posizioni nell'ottica di una nuova adesione alla teoria del diritto naturale, in quanto il riconoscimento deve essere considerato come quel concetto operativo che contiene già al suo interno la critica del principio del diritto inteso secondo la concezione tradizionale, attraverso il quale abbandonare la teoria dello stato di natura[155]. La posta in gioco della teoria del riconoscimento è infatti individuare un diverso fondamento del diritto, che non ricorra all'espediente del contratto e non si costruisca sul principio di autoconservazione, in quanto il diritto emerge grazie al riconoscimento come modalità che consente alla coscienza di pervenire al sapere di se stessa, momento necessario del passaggio dalla volontà singola a quella universale.

E' bene chiarire che il concetto di riconoscimento in Hobbes è del tutto assente: pertanto il confronto tra Hegel e Hobbes non deve essere compreso come se Hegel facesse propria una formulazione di riconoscimento originariamente teorizzata da Hobbes, come invece avviene nel caso di Fichte. Si tratta per Hegel al contrario di includere nella propria elaborazione della teoria del riconoscimento elementi hobbesiani di natura diversa, di cui l'autore tedesco si serve per sviluppare una concezione autonoma, nella quale i contenuti del filosofo inglese vengono fatti propri ma rielaborati, riadattati e trasfigurati in un contesto e con uno scopo differente. In generale gli studi critici hanno indicato come punto di maggior contatto tra i due pensatori non la concezione dello stato, ma al contrario proprio quella dello stato di natura, sostenendo la tesi per cui la lotta a morte sarebbe profondamente influenzata dalla concezione del *Naturzustand* e ne sarebbe in qualche misura una sorta di rivisitazione[156]. Se questa posizione è assolutamente condivisibile, si intende però mettere in luce come la lotta per il riconoscimento, in quanto esibisce il movimento genetico che conduce al diritto, abbia come termine di riferimento nell'ambito della filosofia hobbesiana non solo la rappresentazione dello stato di natura, ma anche la

[154] Questa è ad esempio la tesi di Taminiaux, *op. cit*., pp. 33-39 e 133-145.
[155] A tal proposito si rimanda a L. Siep, "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel", in *Id*., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus,* Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 172-181, in particolare p. 180.
[156] Su questo punto vedi in particolare il dibattito L. Siep-L. Strauss a cui si rimanda più avanti.

teoria delle passioni e la relazione tra diritto e legge. Pertanto si cercherà di ricostruire la teoria hegeliana sulla genesi del diritto nella *Filosofia dello spirito jenese* del 1805-06, mostrando in quale misura e in che modo la posizione dell'autore tedesco nasconda un'influenza da parte del teorico inglese[157].

Il diritto emerge nel passaggio dall'amore alla lotta, quando il processo di formazione dell'individualità descritto nell'*Intelligenza* e nella *Volontà* ha condotto alla costituzione della famiglia, nella quale il singolo è ricompreso come membro di un intero ed ha per questo superato il piano della mera naturalità: poiché infatti la sua attività è al servizio del nucleo familiare, egli ha guadagnato la dimensione spirituale, in quanto il bene di famiglia e il figlio rappresentano l'oggettivazione del soggetto e l'educazione il momento della sua formazione e individuazione. Ciò permette di indicare tale passaggio come l'avvento di quello che Hegel definisce quale *das geistige Anerkennen*: da carattere il Sé è divenuto infatti essente per sé, cioè autocosciente, cosciente dell'unità fra sé e l'amato, dal momento che il figlio permette ai genitori di riflettersi in un terzo, in modo tale che dalla relazione duale sorta dall'amore naturale si intuisca quell'unità collettiva propria del noi[158]. Quando Hegel introduce il diritto, la famiglia viene presentata con uno sguardo esterno, non più come punto di arrivo del cammino di formazione della coscienza, ma come un intero, descritta come un'individualità chiusa in se stessa, che si trova davanti ad altre unità familiari ed instaura con esse una relazione di opposizione[159]. Questo rapporto, specifica l'autore, "è ciò che comunemente si chiama stato di natura", ma l'unico rapporto che interessa gli individui in quanto autocoscienze indipendenti è quello "di togliere appunto questo rapporto: *exeundum e statu naturae*. In questi rapporti essi non hanno alcun diritto ed alcun dovere l'uno per l'altro, ma li acquistano solo mediante l'abbandono di questi rapporti"[160]. Hegel è ben consapevole che parlare della genesi del diritto non può non richiedere un riferimento allo stato di natura, tuttavia egli chiama in

---

[157] Nella letteratura critica il confronto tra Hegel e Hobbes ha riguardato principalmente gli anni jenesi, ma anche la formulazione dello stato di natura presente nell'*Enciclopedia*: per quanto concerne l'intero periodo jenese vedi L. Siep, *Der Kampf um Anerkennung*, *cit*., il quale espone analogie e differenze delle diverse elaborazioni della teoria del riconoscimento dal *Sistema dell'eticità* alla *Fenomenologia*; per quanto riguarda i testi precedenti alla *Fenomenologia* si rimanda in modo particolare a A. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, *cit*.; J. Taminiaux, *op. cit*., in particolare p. 133 e ss. e A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*. Per ciò che concerne in modo particolare la *Fenomenologia* e l'*Enciclopedia*, vedi L. Strauss, *op. cit*. e S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla* Fenomenologia dello Spirito, La Nuova Italia, Firenze 1976.

[158] *JS III*, pp. 211-213; tr. it. pp. 95-98. Vedi L. Siep, *Il riconoscimento, cit*., pp. 95-101 e I. Testa, *op. cit*., pp. 374-377.

[159] *JS III*, p. 214; tr. it. p. 98.

[160] *Ivi*, p. 214; tr. it. pp. 98-99. Accogliamo la modifica di Testa rispetto alla traduzione di Cantillo: mentre quest'ultimo traduce *Verhaltnis* come condizione, Testa preferisce il più letterale rapporto, che si dimostra più efficace in quanto è di una determinata relazione che si tratta (vedi I. Testa, *La natura del riconoscimento, cit.,* p. 379).

causa tale *topos* della filosofia del diritto contemporanea per esautorarlo del potere fondativo, giacché l'origine del diritto deve essere ricondotta alla relazione riconoscitiva e non ad una fantomatica condizione naturale. Il ricorso allo stato di natura nasce dalla volontà di ancorare il diritto ad un momento precedente la dimensione statale, in modo tale da svincolarlo da ogni forma di istituzionalizzazione. Lo scopo di tale espediente deve essere individuato nell'intento di sottrarre il diritto alle contraddizioni in cui incorre nell'ambito della sua applicazione, in quanto collocarlo in uno stato astorico vuol dire istituire il diritto in un momento precedente la determinazione giuridica: se la tradizione del diritto naturale stabilisce un punto di partenza astratto da cui far discendere la serie delle categorie giuridiche, cosicché il diritto si contraddistingua come una regola di agire *a priori*, per Hegel il diritto si presenta come il modo stesso di relazionarsi delle coscienze, ovvero non quale determinazione imposta dall'esterno, ma in quanto immanente il rapporto intersoggettivo, tanto che il diritto coincide con il divenire della reciproca relazione, è la regola del loro reciproco rapportarsi.

Il problema sottolineato da Hegel consiste dunque nel fatto che è impossibile stabilire che cosa sia diritto e cosa sia dovere per un soggetto nello stato di natura, quali siano gli obblighi reciproci a cui sono tenuti gli individui e quale sia la necessità del loro comportamento. In realtà la questione di fondo concerne la relazione fra diritto e natura: infatti il diritto non è una proprietà naturale dell'individuo di cui questi disporrebbe al di fuori di un contesto socio-culturale, ma è costituito da relazioni riconoscitive, per cui esso diviene il modo attraverso cui la coscienza giunge al sapere di se stessa, a sapersi come coscienza. Da una parte abbiamo quindi una condizione naturale, nella quale vige "il libero, indifferente essere degli individui l'uno di fronte all'altro", dall'altro abbiamo il diritto come riconoscimento in base al quale l'individuo diviene la pura persona, il puro essere riconosciuto[161]. In una nota infatti il filosofo afferma che "gli individui non sono così nello stato di natura, bensì immersi nell'esserci. – Trattandosi dell'uomo, egli è così nel suo *concetto*, ma nello stato-di-natura egli non è nel suo *concetto*, bensì, in quanto essere naturale, nel suo *esserci*. La questione si contraddice immediatamente: io considero l'uomo nel suo *concetto*, non nello stato di natura"[162]. Riprendendo l'argomentazione già esposta nel *Saggio sul diritto naturale*, il *modus operandi* dei teorici del giusnaturalismo consiste, secondo l'autore, nel presupporre ciò che si deve dimostrare, in modo tale che, attribuendogli il carattere di originario, si avvalori il suo statuto di necessità[163]. Al contrario Hegel intende mettere in evidenza il fatto che, secondo la sua concezione, il

[161] *JS III*, p. 214; tr. it. p. 98.
[162] *Ibidem*.
[163] Vedi *Nr*, pp. 39-60.

diritto non è qualcosa che è posto a prescindere dall'interazione fra gli individui, mentre la rappresentazione dello stato di natura implica che venga posto un concetto di individuo da cui poi derivare diritti e doveri. Infatti spiega che "questa relazione o limitazione non devo escogitarla e produrla, per me; bensì l'oggetto stesso è questa produzione del diritto in generale, cioè della relazione *riconoscente*"[164]: se dunque lo stato di natura rappresenta un concetto del pensiero, in quanto è impossibile determinare in esso il movimento secondo il quale le autocoscienze si relazionano reciprocamente, esso costituisce una sorta di forzatura, laddove invece il diritto non può esservi presente in quanto parlare di stato di natura vuol dire astrarre dalle dinamiche intersoggettive. Hegel introduce il concetto di stato di natura con il solo scopo di prenderne le distanze: mentre lo stato di natura prevede infatti la reciproca esclusione degli individui – in quanto in esso il soggetto si attribuisce il diritto indipendentemente dalla correlazione con il dovere e dalla sua effettiva vigenza – il concetto hegeliano si fonda non sull'opposizione, ma sulla relazione e sull'interazione reciproca, in modo tale che, mentre il diritto naturale stabilisce come giuridico un rapporto naturale, scopo del riconoscimento è sussumere la dimensione naturale mostrando il movimento che conduce al diritto, vale a dire il movimento di realizzazione del riconoscimento. Da questo punto di vista, come ha affermato Honneth, Hegel espone qui una "critica immanente della tradizione giusnaturalistica"[165], in quanto mette in evidenza come la nascita delle relazioni giuridiche richieda implicitamente una sorta di assenso tra i soggetti: essi intraprendono infatti un percorso pratico che si conclude con l'assunzione di un impegno vincolante insito nel rapporto di riconoscimento ed è proprio questo aspetto che rende tale rapporto un rapporto giuridico.

Secondo la concezione hegeliana, il diritto presuppone la nozione di persona giuridica, ovvero il concetto di una soggettività titolare di diritti, la quale è allo stesso tempo l'esito della relazione riconoscitiva: il diritto è dunque quel tipo di riconoscimento in base al quale al Sé viene attribuita la capacità giuridica, cosicché si può sostenere che l'attributo di persona è qualcosa che esula dalla dimensione naturale, in quanto è uno *status* che gli individui si conferiscono reciprocamente all'interno di una dimensione intersoggettiva[166]. Se l'identificazione dell'autocoscienza come persona coincide quindi con l'avvenuto riconoscimento, allo stesso modo il diritto coincide con l'apertura di un orizzonte sociale e spirituale, in cui l'individuo non è più un Sé naturale, ma è soggetto di diritto in quanto è soggetto a impegni e obblighi insiti nella relazione riconoscitiva. Da questo punto di vista il riconoscimento diviene una teoria del consenso, in quanto ammette

[164] *JS III*, p. 215; tr. it. p. 99.
[165] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*., p. 56.
[166] Vedi a tal proposito I. Testa, *op. cit*., pp. 379-380. e pp. 389-391.

implicitamente l'accettazione da parte del soggetto dei vincoli insiti nel rapporto di riconoscimento, in modo tale che la normatività del diritto si generi all'interno delle pratiche e delle interazioni e non debba essere collocata in un luogo trascendente. La dimostrazione del diritto in Hegel non ha pertanto bisogno di ricorrere a teorie naturalistiche, in quanto il suo fondamento viene posto nel riconoscimento: se è la relazione che pone e stabilisce il diritto, ciò significa che non è necessario salire a ritroso alla ricerca di un principio ultimo da cui far dipendere il giuridico, che esuli l'immanenza dell'interazione[167]. In questa prospettiva, come è stato messo in evidenza da Riedel, mentre il giusnaturalismo aveva come criterio ultimo una determinata rappresentazione della natura, il nuovo criterio giuridico per Hegel è "la capacità giuridica universale, la pura persona come puro concetto =io dell'uomo, la cui scoperta presuppone la rottura con tutto il preteso ordine della natura e della sua 'legge'"[168].

L'*Anerkennung* si rivela quindi il movimento attraverso il quale togliere lo stato di natura, lo strumento concettuale con il quale prendere le distanze dalla tradizione del diritto naturale, in modo tale che la genesi riconoscitiva del diritto rappresenti il principio contrapposto e antitetico al paradigma del *Naturzustand*[169]. Hegel afferma in questo passaggio che "è posto il concetto di autocoscienze reciprocamente libere; ma appunto solo il concetto; questo, giacché è concetto, deve piuttosto realizzarsi, vale a dire deve togliere sé che nella forma del concetto è di fronte alla sua realtà"[170]. Ciò significa che la relazione riconoscitiva non si è ancora compiuta, in quanto per il momento il filosofo ha presentato la definizione del diritto, ma questo deve mostrarsi a partire dalla relazione che si instaura tra le coscienze. Per usare il linguaggio proprio della *Fenomenologia* si può affermare che si è ancora limitati al punto di vista del "per noi", laddove invece è necessario che il movimento del riconoscimento divenga oggetto del "per sé", si presenti come un'esperienza propria della coscienza: infatti è proprio a seguito della dinamica che si genera nell'interazione, che il Sé subisce quel processo grazie al quale si affranca dalla mera naturalità e dall'immediatezza e guadagna il piano dell'universalità e della libertà. E' bene notare inoltre come il linguaggio hegeliano in questo passo anticipa quello più maturo che emergerà dalla *Fenomenologia* in poi, secondo il quale "concetto" corrisponde al

[167] A tal proposito Romano parla di ortonomia del diritto per distinguerla dall'eteronomia, sottolineando come il fondamento del diritto debba essere individuato nell'uomo e non ricercato all'esterno. Allo stesso modo esso non può esser considerato autonomo, in quanto non è disponibile ad un soggetto, essendo generato dall'intersoggettività, nel momento in cui l'individuo si afferma come esser soggetto, vedi B. Romano, *Sull'ortonomia del diritto: nove tesi su riconoscimento e diritto*, Bulzoni, Roma 1996. Dello stesso autore vedi *Id*., *Riconoscimento e diritto*, Bulzoni, Roma 1975, all'interno del quale sostiene come il diritto rappresenti l'elemento di terzietà nella relazione riconoscitiva.
[168] M. Riedel, *Fra tradizione e rivoluzione*, *cit*., p. 53.
[169] *JS III*, p. 215; tr. it. p. 100.
[170] *Ivi*, p. 214; tr. it. p. 99.

primo momento, in qualità di enunciazione che richiede uno svolgimento, uno sviluppo che prenda le mosse dai contenuti stessi: la relazione che Hegel instaura tra *Begriff* e *Realisierung* coinvolge il concetto in quanto determinazione di pensiero e il suo riempimento, che non è altro che lo svolgimento in virtù del quale il concetto non è più solo un principio postulato, ma si realizza come effettuale. In questo caso il concetto che deve realizzarsi non è altro che il movimento del riconoscimento, il quale fino a questo momento è stato da Hegel presentato solo nella sua definizione e non illustrato nel suo divenire.

Pertanto dopo aver esposto il concetto di diritto, Hegel si preoccupa di mostrare per l'appunto le interazioni che gli individui instaurano, al fine di mettere in luce come la dimensione giuridica si istituisca all'interno del processo di riconoscimento. La costituzione dell'individuo come persona implica dunque in primo luogo una dinamica di natura conflittuale, che assume le caratteristiche di una lotta per la vita e per la morte, e in secondo luogo la risoluzione di tale scontro: il riconoscimento può dirsi tale solo in quanto la coscienza attraversa questo percorso nella sua interezza, in modo tale che l'esito della contesa coincida con l'instaurazione di un certo tipo di rapporti intersoggettivi. Se il diritto è un momento di sviluppo del riconoscimento spirituale, la sua nascita coincide con l'epilogo della lotta, in quanto la relazione giuridica è il riflesso di una determinata forma di riconoscimento, secondo la quale il soggetto guadagna uno *status* normativo. In questo modo l'esito della lotta esibisce in modo perspicuo il nesso tra diritto e riconoscimento, in quanto coincide, da una parte, con il momento in cui la coscienza giunge al sapere di se stessa come volontà libera grazie all'interazione con le altre coscienze e, dall'altra, con l'identificazione dell'individuo come persona, la quale instaura relazioni che possono definirsi giuridiche.

La lotta si sviluppa a partire da una situazione in cui è in gioco la presa di possesso da parte degli individui. In tale condizione di immediatezza e naturalità infatti vige il principio dello *ius in omnia*, in quanto chiunque ha la facoltà di impossessarsi di ciò che vuole, sebbene l'appropriazione comporti conseguentemente l'esclusione di un terzo dall'utilizzo di quella stessa cosa. Appunto in quanto esercita la propria signoria sulla natura, l'individuo si indirizza direttamente sulla cosa, esercitando la sua pretesa di fruirne a piacimento, ma in tal modo il rapporto che l'individuo instaura è di fatto con un oggetto e non con un altro soggetto. Da questo punto di vista è opportuno sottolineare che la dinamica che condurrà al riconoscimento prende le mosse da una sorta di regressione, poiché la relazione che si stabilisce con il possesso coinvolge in primo luogo un soggetto ed un oggetto e non, come era già avvenuto per l'amore, due soggetti: in questo frangente

infatti non solo gli individui non si riconoscono, ma sono l'uno contro l'altro, giacché ciascuno mira esclusivamente ad accaparrarsi ciò che può ed in tal modo è rivolto solo alla cosa e non considera la presenza di altri individui. Infatti si genera una situazione di esclusione, nella misura in cui la presa di possesso da parte di qualcuno coincide con l'estromissione di qualcun altro. Si tratta di un rapporto di forza e di uno stato di fatto, in quanto l'appropriazione coincide con la manifestazione dell'individuo come essere ancora naturale, il quale cerca l'affermazione di sé in maniera immediata esercitando la propria pretesa. Il problema risiede nel fatto che in una condizione del genere non è possibile discriminare tra cosa è legittimo e cosa non lo è, né esiste una norma che obblighi gli individui e che autorizzi o vieti l'appropriazione. Questo stato di natura è il regno della liceità assoluta, ovvero priva di vincoli, in cui ognuno ha la facoltà di fare ciò che desidera: non è possibile impedire l'esclusione di un terzo, visto che non esistono obblighi né imposizioni, diritti né poteri.

Da questo punto di vista la necessità del diritto emerge secondo Hegel a partire dall'impossibilità di determinare cosa è *Unrecht*: il diritto nasce quindi non tanto per attribuire il diritto soggettivo di appropriarsi della terra, poiché questo appartiene al piano del fatto in quanto ognuno ne ha facoltà, ma dal suo contrario, ovvero dall'esigenza di stabilire quando si è compiuto qualcosa che non compete alla propria sfera di liceità, dal momento che in assenza di diritto non si può stabilire cosa non è permesso, cosa l'individuo deve astenersi dal fare per impedire di fare torto a qualcun altro. A differenza di gran parte della tradizione giusnaturalistica che dichiara la proprietà come un diritto naturale di cui ognuno è titolare, secondo Hegel esiste unicamente la capacità fattuale di impossessarsi delle cose, espressione dell'attitudine propria dell'uomo, il quale si distingue in quanto capacità di fare. Viceversa per poter rivendicare un diritto di proprietà e pretenderne il rispetto è necessario che si costituisca il diritto: in tal caso allora non sarà sufficiente la situazione di fatto che vede qualcuno essere possessore di qualcosa, ma sarà necessario introdurre uno stato di diritto, in base al quale quello stesso possesso sull'oggetto sarà riconosciuto dagli altri possessori. In questo modo quel rapporto soggetto-oggetto, che costituiva il possesso, diviene una relazione tra soggetti, in cui ciascuno riconosce il possesso dell'altro, che pertanto diviene proprietà.

La *Besitznahme* pone dunque l'esigenza del riconoscimento, fa emergere una domanda di riconoscimento: affinché qualcosa sia di mia proprietà, è necessario che essa sia riconosciuta dagli altri e allo stesso modo io non posso prendere qualcosa che

appartiene a un terzo perché ciò che egli ha è riconosciuto[171]. Come risulta da tale impostazione, non si tratta per Hegel di garantire la tutela di diritti già esistenti o di conferire loro una forma istituzionalizzata, in quanto l'esistenza naturale degli individui è priva di qualunque dimensione normativa, la quale emerge grazie al riconoscimento: solo quando il possesso è identificato come proprietà, la persona è soggetta a rispettare i vincoli che derivano dall'esser proprietario. Ciò significa, dunque, innanzitutto che per l'autore la proprietà non è un diritto di natura e in secondo luogo che all'individuo spetta un diritto solo in quanto proprietario, ovvero non in quanto soggetto astratto, ma in quanto all'interno di una relazione sociale viene riconosciuto in quel ruolo. Hegel specifica che fondamento del diritto non è dunque la ragione, come sostenuto dai teorici del diritto naturale, secondo i quali il diritto affonda le proprie radici in un ordine razionale trascendente, ma al contrario è ragione ciò che impedisce la casuale presa di possesso: si delinea dunque una polarità in base alla quale l'assenza di diritto coincide con uno stato che Hegel descrive come *zufällige Sein*, mentre la dimensione giuridica è ciò che è introdotto dalla ragione – il termine tedesco è *hineinbringen* – la quale si definisce come negazione dell'immediatezza[172].

Se l'esclusione è l'esito di una condizione di immediatezza, in quanto modalità naturale di espressione degli individui, essa non può costituire il principio del diritto, ma piuttosto la sua negazione, laddove, al contrario, la dimensione giuridica coincide con il venir meno della situazione originaria. Specifica dunque Hegel che mentre "l'escludere in sé è piuttosto il fatto non giuridico, ciò che non deve accadere, perché in ciò l'escluso non è presente come coscienza reale, né io mi rapporto ad una tale coscienza", il riconoscimento è "il primo, ciò che deve divenire"[173]. E' opportuno sottolineare come il verbo dovere sottintenda due concezioni differenti, poiché nel primo caso è usato *sollen* e nel secondo di *müssen*, in modo tale che solo l'*Anerkennung* è espressione di una necessità ineludibile. E' a questo punto che Hegel introduce la lotta, che insieme all'amore, conduce alla realizzazione del riconoscimento: se la dinamica amorosa portava a definire l'individuo come carattere, il movimento che interessa direttamente l'emergere del giuridico coincide con una dinamica di indipendenza e differenza, giacché ognuno riconosce se stesso proprio nella misura in cui si pone come assoluto, negando l'essere dell'altro. In tal modo la lotta si distingue dall'amore perché il sillogismo che la contraddistingue prevede che "ognuno sa la sua *essenza* non nell'altro, come il carattere,

[171] *Ivi*, p. 216 e ss.; tr. it. pp. 101 e ss.
[172] *Ivi*, p. 217; tr. it. p. 102.
[173] *Ivi*, p. 218; tr. it. p. 102.

bensì sa la sua essenza in se stesso, ovvero ognuno è per sé"[174]. Ciò significa dunque che alla fine del conflitto l'individuo diventerà volontà libera solo in quanto il sapere che egli ha di se stesso coinciderà con il sapere che l'altro ha di lui e viceversa, poiché imparerà che solo rinunciando ad essere una totalità escludente è possibile essere riconosciuti e accettati dall'altro.

Il momento iniziale della lotta è allora negativo, poiché ciascuno si impone come autonomo, indipendente e autosufficiente e si oppone all'altro, sulla base di quel sillogismo che stabilisce l'esser per sé degli estremi e prevede "il non sapere sé nell'altro, e piuttosto vedere nell'altro il *suo* – dell'altro – esser per sé"[175]. Il conflitto emerge proprio sul terreno della *Besitznahme*, quando si confrontano colui che è possidente e colui che invece è stato escluso. Il primo atto che si verifica è compiuto proprio da quest'ultimo, il quale viola il possesso dell'altro, in modo tale che l'escluso risulti l'offensore e il proprietario l'offeso. L'offensore è in realtà colui che per primo è stato offeso, poiché escluso dal rapporto di possesso che l'altro aveva instaurato con la cosa: sebbene il proponimento del possidente era stato solo quello di appagare il suo naturale esser per sé con l'appropriazione, in maniera involontaria e non intenzionale l'attività verso la cosa aveva avuto conseguenze per un altro individuo, rivelandosi come azione negativa nei confronti dell'escluso. Emerge in tal modo la parzialità di una relazione esclusivamente rivolta all'oggetto, in quanto è sempre presente un riferimento all'altro, cosicché la relazione a sé del possidente attraverso la cosa si rivela negazione dell'altro. L'esclusione dal possesso è percepita dunque dall'escluso come lesione del sentimento di sé, in quanto è negato il sapere di sé da parte dell'altro[176]. A questo punto sono l'uno contro l'altro, entrambi "*fuori di sé*": Hegel specifica dunque che "entrambi sono un sapere, sono a sé oggetto, ognuno è cosciente di sé nell'altro, invero come un che di tolto, ma altrettanto la positività sta dal lato di ognuno; ognuno *vuole* avere valore per l'altro; ognuno ha come *scopo* quello di intuire sé nell'altro; ognuno è il sillogismo, del quale un estremo è fuori di lui (tolto nell'altro) ed ognuno è in sé – ma i due io, quello in me e quello tolto nell'altro, sono il medesimo"[177]. Sia l'offeso

---

[174] *Ivi*, p. 218; tr. it. p. 103.
[175] *Ibidem*.
[176] *Ivi*, p. 219; tr. it. pp. 103-104. Hegel specifica dunque che "egli viene con ciò parimenti eccitato, è scisso in sé, e il suo escludere dall'essere è mutato in un escludere del sapere; egli acquista coscienza di fare qualcosa di interamente altro da ciò che intendeva; la sua intenzione era il puro riferire del suo essere a se stesso, il suo naturale esser per sé. Così eccitati, stanno entrambi l'uno contro l'altro – e invero il secondo come l'offensore, il primo come l'offeso; il primo, infatti, nella sua presa di possesso, non aveva di mira il secondo – ma quest'ultimo offendeva, perché aveva di mira il primo: ciò che egli negava non era la particolare forma della cosa, bensì la forma del lavoro o del fare dell'altro". L'autore utilizza il verbo *Meinen* per indicare l'intenzione, ponendo l'accento sullo scarto tra ciò che l'individuo credeva di fare e ciò che di fatto si è realizzato, tema che diventerà molto importante nel corso della produzione del filosofo, in quanto lascia emergere l'elemento di finitezza, coscienza, proprio dell'agire.
[177] *Ivi*, pp. 219-220; tr. it. p. 104.

che l'offensore cercano allora il riconoscimento non nella cosa, ma nell'altro, dal momento che la cosa è solo un mezzo, che appunto media il rapporto tra i due individui. In questo contesto emerge una precisa definizione dello statuto del soggetto, in quanto risulta chiaro come l'autocoscienza non possa realizzarsi nella semplice negazione dell'altro, ma deve scoprire come la propria uguaglianza con sé sia mediata dal sapere dell'altro. Allo stesso modo essa non può realizzarsi come semplice uguaglianza con sé, perché il movimento del togliere l'altro implicherebbe una contraddittoria autosufficienza, la quale prevede invece inevitabilmente una relazione con l'alterità[178].

Risulta così evidente come la possibilità di veder riconosciuto il proprio possesso come proprietà implichi allo stesso tempo la necessità di riconoscere anche all'altro il bene di cui si è impadronito. Quando l'escluso si è trasformato in offensore ha creato in tal modo un ribaltamento delle parti, cosicché colui che prima era stato offensore, escludendo l'altro dal godimento del possesso, si rivela ora a sua volta escluso[179]. Se lo scopo è per entrambi di esser riconosciuti, entrambi sperimentano che non si può esser riconosciuti senza riconoscere, in quanto la posta in gioco dell'*Anerkennung* è il sapere di sé da parte dell'altro. In questa prospettiva si tratta di dar prova del proprio valore, poiché chi vuole essere riconosciuto vuole per l'altro valere assolutamente, *als absolut zu gelten*. Quando l'individuo vuole affermarsi come valore, ha fatto esperienza del fatto che non è l'oggetto ciò in cui deve riconoscersi, bensì l'altro individuo. In questo modo, chiarisce Hegel "non vale più il suo esserci, che aveva come possesso, bensì vale questo suo saputo esser per sé, il cui essere ha il puro significato del sapere di sé…Un tale presentarsi è però il togliere dell'esserci, che gli appartiene", ma è "un volgersi della volontà su se stessa, sull'estremo della sua singolarità"[180]. Si instaura quindi una lotta per l'onore, in cui ciascuno mira alla morte dell'altro con lo scopo di riaffermare quel sapere di sé che è stato negato, quel riconoscimento che è stato rifiutato[181]. Pur di affermare se stesso, ciascuno è pronto a rischiare la vita, mostrando la capacità di affrontare il rischio al fine di far apprezzare all'altro la propria capacità e il proprio valore. Tale lotta in cui ci si espone alla morte coincide con la negazione di sé come *dasein*, come essere naturale, per esser riconosciuti

[178] Vedi al riguardo i celebri passi della *Fenomenologia dello spirito*, ove Hegel espone il concetto del riconoscimento e illustra la dialettica intrinseca al movimento del riconoscere, *PdG*, pp. 145-146; tr. it. vol. I, pp. 153, vedi in generale pp. 137-150; tr. it. vol. I, 143-159.
[179] Siep nota come per l'escluso è subito questione della coscienza che l'altro ha di lui, dell'escludere del sapere e non dell'escludere dell'essere, vale a dire di un'offesa e di un'umiliazione, vedi L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., pp. 102-103).
[180] *JS III*, pp. 220--221; tr. it. p. 105.
[181] Su questo punto vedi A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*., p. 34; per un'interpretazione della lotta per il riconoscimento nei termini di una lotta per l'onore in cui ogni coscienza vuole affermarsi come oggetto del desiderio dell'altro, si rimanda a A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, *cit*., in particolare pp. 17-44.

come sapere e come volere. Dal momento iniziale in cui ciascuno si sa per sé e si afferma come indipendente si è giunti ad una condizione in cui la relazione all'altro è di carattere includente, poiché ciascuno intuisce di essere in quanto sé in relazione con l'alterità, superando allo stesso tempo il proprio esserci immediato.

Il processo di autoidentificazione come autocoscienza comporta un movimento di esteriorizzazione dell'io, poiché il soggetto si identifica con la valutazione da parte dell'altro. Tale dinamica è speculare e biunivoca in quanto coinvolge entrambi gli individui, possessore ed escluso, offeso e offensore[182]. Il conflitto esprime l'esigenza di individuazione e di riconoscimento, mostrando che la formazione della coscienza come Sé, come autocoscienza, implica una dimensione intersoggettiva, secondo la quale esser riconosciuti implica riconoscere e negare il riconoscimento coincide con il non esser riconosciuti. Attraverso la lotta la relazione con la cosa si è rivelata per quello che è, ovvero una relazione con un altro soggetto ed in questo modo l'individuo si è affrancato dal piano della naturalità perché si afferma come essere libero, come libera volontà: proprio in quanto disposto a sacrificare la vita e ad accettare la possibilità della morte, l'individuo ha guadagnato una dimensione irriducibile a quella della mera sussistenza, ovvero quella spirituale, in cui egli esiste in quanto vale. Da questo punto di vista la prima forma della volontà come impulso rivolto alla cosa, come sentimento di mancanza, si palesa quale volontà riflessa, rivelando così che il vero oggetto dell'impulso è l'esser riconosciuto. La lotta mostra come sia necessario per la coscienza rinunciare alla propria assolutezza, in quanto alla negazione dell'altro deve accompagnarsi un movimento di negazione di sé, cosicché la coscienza pratica giunge al proprio compimento quando essa realizza un atto rivolto contemporaneamente all'esterno e all'interno, verso l'altro e verso sé. Il riconoscimento presenta quindi una relazione dialettica in base alla quale l'esser per sé coincide con l'esser in altro, in modo tale che il rapporto tra i due soggetti non si basi più sull'esclusione, ma sull'identità delle due volontà: se nel suo farsi altro la coscienza trova se stessa ed è riconosciuta come coscienza che si toglie in se stessa, il riconoscimento coincide con "il movimento del divenire se stesso in un altro e del venire a sé altro in se stesso"[183]. Dal punto di vista del diritto la struttura del riconoscimento mostra che i rapporti intersoggettivi presuppongono un "consenso normativo minimale" che riflette la

[182] Fabiani espone il concetto di riconoscimento, ponendo l'accento sul fatto che nel sillogismo del riconoscimento la relazione Io-Altro comporta l'intreccio fra interindividualità, intercoscienzialità e intracoscienzialità, vedi C.M. Fabiani, *Aporie del moderno*, Pensa Multimedia, Lecce 2011, in particolare pp. 78-84.
[183] *SdS*, p. 89.

reciproca dipendenza che si viene a instituire[184]. In tal modo la relazione riconoscitiva ha lo scopo di favorire l'integrazione attraverso la neutralizzazione del conflitto e allo stesso tempo esibire come il diritto si produca in primo luogo in una dinamica interpersonale di natura privata: l'individuo diviene persona, in quanto è riconosciuto come colui che avanza pretese e richiede gli vengano riconosciuti diritti, e contemporaneamente dà prova della capacità di seguire delle regole e mostra di sapersi vincolare alle norme in quanto riconosce. La natura relazionale della genesi del diritto mette in luce il carattere bidirezionale del diritto, secondo il quale è possibile vedersi attribuiti diritti individuali nella misura in cui si acconsente ad ottemperare ad obblighi e doveri.

A questo punto è possibile mettere in luce le influenze hobbesiane che si rilevano nel paradigma hegeliano. La descrizione della condizione naturale, formulata da Hegel come assenza di diritti e doveri, riprende infatti la concezione del teorico inglese, in quanto lo scopo è mostrare l'inadeguatezza delle teorie che individuano nello stato di natura un modello positivo a cui ispirarsi. L'obiettivo di Hegel è infatti quello di confutare la tesi diffusa, secondo la quale la costituzione dello stato comporterebbe la perdita e la rinuncia o anche solo la limitazione di una libertà che originariamente poteva esser goduta senza ostacoli; per questo Hobbes rappresenta il filosofo che ha più di tutti messo in evidenza tale concetto, rendendolo l'elemento fondamentale a partire dal quale costruire l'intero edificio del *Leviatano*. L'elemento di accordo fra i due filosofi è pertanto di segno negativo, giacché entrambi concordano sulla radicale assenza di relazioni intersoggettive e di qualunque forma di organizzazione nello stato di natura, in quanto per entrambi la dimensione politica non ha nulla di naturale. Per questo la teoria del riconoscimento hegeliano fa propria la concezione hobbesiana e la radicalizza, rovesciandone i presupposti, in modo che la concezione dello stato di natura di Hobbes diventa in Hegel l'orizzonte in base al quale negare il carattere naturale del diritto: il rapporto fra naturale e spirituale è secondo il filosofo tedesco un rapporto fra una condizione di immediatezza e una di mediazione, tanto che lo spirituale emerge non a seguito di una scelta dell'individuo, ma per le carenze intrinseche alla dimensione naturale, la quale si rivela la modalità immediata in cui lo spirito si presenta. Pertanto, come afferma Ricoeur, è la teoria stessa dello stato di natura hobbesiano che costituisce la sfida primaria a cui Hegel replica con il concetto di riconoscimento[185]: il peso delle premesse naturalistiche di Hobbes viene da Hegel ridotto a vantaggio della teoria hobbesiana dei bisogni, che presenta l'uomo come animale affetto da desiderio, brama e appetito e che Hegel assume in pieno, giungendo così

[184] Vedi su questo punto L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale, cit.,* p. 55 e A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, *cit*., p. 55.
[185] A. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, *cit.,* p. 186.

alla stessa conclusione del suo predecessore, per cui bisogna uscire dallo stato di natura. La tesi hobbesiana sostiene che la natura "ha dato a ciascuno il diritto a tutte le cose" cosicché "nello stato di natura è lecito a tutti fare e possedere tutte le cose"; tuttavia l'aver avuto un simile diritto – sostiene l'autore – ha avuto come effetto che "non esistesse alcun diritto", poiché, sebbene "ciascuno potesse dire di ogni cosa, questo è mio, non ne poteva godere a causa del vicino, che con uguale diritto…pretendeva che la stessa cosa fosse sua"[186]. Fin qui si nota come, da una parte, i presupposti siano gli stessi, in quanto sia Hegel che Hobbes identificano la condizione naturale come *ius in omnia*, e dall'altra come entrambi convengano nel sostenere in conclusione che lo stato di natura è una condizione di assenza di diritto. Il paradigma hobbesiano poggia tuttavia su un'ulteriore premessa che ha portato a valutare la concezione del filosofo come antitetica a quella aristotelica, nella misura in cui egli reputa erroneo considerare l'uomo come animale atto per nascita alla società, dal momento che tale postulato dipende da una "considerazione troppo superficiale della natura umana"[187].

Da questo punto di vista quando si afferma che la teoria hegeliana del riconoscimento si pone nel segno della continuità con Hobbes o addirittura che è da quest'ultimo ispirata, si sostiene allo stesso tempo che, con la formulazione del concetto di *Anerkennung*, Hegel rompa con la tradizione classica a cui nel *Saggio sul diritto naturale* faceva riferimento[188]. Non a caso infatti tale nozione permette all'autore della *Realphilosophie* di abbandonare la concezione improntata alla *Vernichtung* dell'individualità, mostrando al contrario le modalità di integrazione della singolarità all'interno dell'eticità: è proprio in questo testo infatti che per la prima volta Hegel riconosce la libertà individuale come un progresso irrinunciabile della modernità, quel "principio superiore dell'età moderna che gli antichi non conoscevano, che Platone non conosceva" e che rende il modello della bella totalità ellenica irripetibile e non più attualizzabile[189]. Quando Hobbes dichiara che la condizione primitiva in cui l'uomo si trova è irrazionale, segna dunque una rottura rispetto alla tradizione aristotelica ed istituisce un presupposto tutto moderno che lo stesso Hegel non solo non misconosce, ma che fa proprio. La vicinanza con Hobbes coincide dunque con tale ribaltamento, anche se la concezione hegeliana dello stato di natura attenua l'individualismo del teorico inglese, introducendo questo stato solo ad un certo punto del percorso della *Volontà* e presentando i

[186] T. Hobbes, *De cive*, *cit*., pp. 85-86.
[187] *Ibidem*, p. 80.
[188] Su questo punto vedi J. Taminiaux, *op. cit.,* p. 158.
[189] *JS III*, p. 263; tr. it. p. 150.

soggetti non come individui isolati, ma come nuclei familiari[190]. In ogni caso l'afferenza di entrambi ad un paradigma moderno in opposizione a quello aristotelico rappresenta uno degli elementi in base ai quali Strauss mette in relazione i due pensatori: egli sottolinea così come Hobbes apra la strada ad Hegel, dal momento che "entrambi i filosofi infatti non hanno alcuna intenzione di misurare l'imperfetto con un modello che lo trascende, poiché essi semplicemente "osservano", giacché, mentre Hobbes è considerato lo scienziato della filosofia politica, Hegel imposta sulla nozione di esperienza l'intero assetto del suo pensiero. A proposito di Hobbes allora Hegel afferma che ha inteso "nel suo retto senso che sia stato di natura e non si abbandona alle vuote chiacchiere sulla bontà dello stato naturale: quello stato è quello dell'animale, della volontà individuale sfrenata…Lo stato di natura ha significato ambiguo: natura dell'uomo è la sua spiritualità, la sua razionalità; il suo stato di natura è invece l'altra condizione, in cui l'uomo si comporta secondo la sua naturalità…secondo le sue brame, le inclinazioni, mentre il razionale consiste nel signoreggiare l'immediata naturalità"[191].

Il terreno vero e proprio su cui però si innesta la concezione hegeliana del riconoscimento è la teoria hobbesiana delle passioni. La condizione naturale degenera per Hobbes nel *bellum omnium contra omnes*. Egli spiega dunque che "l'indole naturale degli uomini è tale che, se non vengono trattenuti dal timore di una potenza comune, diffidano l'uno dell'altro e si temono a vicenda; e che, potendo legittimamente provvedere a se stessi con la propria forza, ne hanno sicuramente la volontà"; in questo modo si può allora arguire che "la condizione degli uomini fuori della società civile…non è altro che una guerra di tutti contro tutti, e che in tale guerra tutti hanno diritto a tutte le cose", poiché "l'uno con diritto attacca, e l'altro con diritto gli tiene testa. Questa guerra – prosegue l'autore – "è per sua natura perpetua, perché non può concludersi con nessuna vittoria, a causa dell'uguaglianza dei contendenti: infatti anche sui vincitori incombe sempre il pericolo"[192]. In questa prospettiva si può sostenere che il *bellum omnium contra omnes* hobbesiano sia l'antesignano del *Kampf um Anerkennung* di Hegel, il quale sarebbe pertanto profondamente influenzato dal modello precedente. E' questa la tesi di Leo Strauss, il quale riconosce a Kojève il merito di aver messo in evidenza che "l'insegnamento fondamentale di Hegel…è fondato sulla dottrina dello stato di natura di Hobbes"[193]. Non a caso infatti Strauss si concentra sulla *Fenomenologia dello Spirito*,

---

[190] Testa parla a tal proposito di un elemento di aristotelismo politico, vedi I. Testa, *La natura del riconoscimento, cit*., p. 378.
[191] *VGP*, vol. III, pp. 227-229 ; tr. it. vol. III.2, pp. 174-175.
[192] T. Hobbes, *De cive*, *cit*., pp. 71-72 e 86-87. Vedi anche *Id*., *Leviatano*, *cit*., p. 205
[193] L. Strauss, *Replica sul Gerone di Senofonte*, in L. Strauss-A. Kojève, *op. cit.*, pp. 195-238, pp. 211-212. Per quanto riguarda Kojève, in una lettera indirizzata a Strauss, dichiara: "Tutto quello che ha scritto è giusto.

affermando che "Hegel tacitamente riconosce la superiorità delle basi filosofiche di Hobbes rispetto a quelle di Descartes, allorché descrive l'esperienza dalla quale l'autocoscienza nasce originariamente come lotta per la vita e la morte, prodotta dall'interesse per il riconoscimento da parte degli altri". Secondo Strauss quindi, dal momento che Hegel ammette la paura della morte violenta come fondamento della vita borghese, si può sostenere che "Hobbes anticipa Hegel"[194].

In parziale accordo con la posizione di Strauss è Siep: tuttavia, mentre il primo pone l'accento sul fatto che la lotta per il riconoscimento dovrebbe essere intesa nei termini di un *Zusammenhang* con la dottrina dello stato di natura di Hobbes, il secondo sostiene invece che la concezione del riconoscimento rappresenta per Hegel l'*Auseinandersetzung* con la tesi hobbesiana della lotta di tutti contro tutti[195]. Secondo Siep il nucleo problematico comune ad entrambi i filosofi è rappresentato da un tema centrale della filosofia del diritto moderna, vale a dire la questione che concerne la *Selbstbeschränkung* di una volontà libera di un individuo allo scopo di conseguire e mantenere una collettiva *Selbsterhaltung*: se dunque Hegel avrebbe fatto propria da una parte la teoria dello stato di natura come lotta, d'altra parte ha però attraverso di essa criticato quello stesso presupposto individualistico del diritto naturale, riutilizzando il concetto di *Kampf*, ma esautorandone il significato originario[196]. Ciò non pregiudica comunque, secondo Siep, il fatto che la *Filosofia dello spirito jenese* del 1805-06 coincida con un riavvicinamento alle posizioni giusnaturalistiche, che tuttavia non deve essere sovrastimato, dal momento che la lotta in Hegel indica contemporaneamente lo stato di natura e il suo superamento, oltre al fatto che essa conduce al diritto come forma immediata dell'eticità e non all'eticità assoluta[197]. In ogni caso le differenze sostanziali possono essere individuate per Siep in

---

Non c'è dubbio che Hegel prende le mosse da Hobbes. Un confronto è sicuramente fruttuoso e l'avrei fatto volentieri – con lei" (A tal proposito vedi il carteggio Kojève-Strauss, in L. Strauss-A. Kojève, *op. cit.*, pp. 243-334, in particolare p. 253 e ss.). Al contrario R. R. Williams, *Hegel's Ethics of recognition*, *cit.*, pp. 95-102 sottolinea la necessità di non amplificare la relazione fra Hegel e Hobbes, mentre M. Bienenstock, *La première philosophie de l'esprit*, *cit.*, pp. 194 e ss. presenta una lettura di Hegel in senso anti-hobbesiano.

[194] L. Strauss, *op. cit.*, pp. 290, 358.

[195] L. Siep, *Kampf um Anerkennung*, *cit.*, pp. 160-204. All'inizio del saggio Siep sostiene che Strauss ha ragione sul fatto che "ein Zusammenhang zwischen der Naturzustandeslehre von Hobbes und dem Kampf um Anerkennung bei Hegel besteht. Hegel hat sich mit Hobbes Theorie des Kampfes im Rahmen einer grundsätzlichen Kritik des modernen Naturrechts auseinandergesetzt", per poi concludere che "aufgrund dieser Überlegungen muss die These des Einflusses Hobbes auf Hegels Kampf um Anerkennung, die Leo Strauss aufgestellt hat, modifiziert werden. Hegels Lehre von Kampf um Anerkennung stellt in der Tat eine Auseinandersetzung mit Hobbes These vom Kampf aller gegen alle im Naturzustand dar".

[196] *Ivi*, pp. 161 e 204.

[197] *Ivi*, pp. 187-191. Per un'analisi dettagliata della sezione che stiamo analizzando, vedi *Ivi*, pp. 182-192. A differenza di Strauss, Siep considera proprio la *Realphilosophie* il testo di maggiore contatto fra i due, mentre considera la *Fenomenologia* l'opera in cui la lotta per il riconoscimento presenta meno affinità con la concezione hobbesiana, in quanto nel testo del 1807 la lotta non è più legata alla presa di possesso, non conduce neanche all'uguaglianza dei due contendenti, né svolge la funzione di passaggio dalla volontà

primo luogo nel fatto che la lotta hobbesiana viene reinterpretata da Hegel come una *Zweikampf* che ha come scopo l'onore. Da questo punto di vista la maggiore differenza risiede nel fatto che, sebbene in Hobbes sia presente il tema della gloria quale passione originaria dell'individuo, non è questo l'elemento che scatena la lotta: mentre infatti nel pensatore inglese il motivo della gloria è subordinato all'istinto di autoconservazione, che costituisce la vera causa della guerra, poiché ciascuno mira a salvaguardare la propria vita, la concezione hegeliana implica al contrario l'esporsi al pericolo della morte, in quanto il singolo rischia la vita proprio al fine di guadagnare il riconoscimento, cosicché se per Hobbes la posta in gioco è la *Selbsterhaltung*, è solo per Hegel, secondo Siep, che la *Ehre* diviene il fine dell'individuo, l'elemento motore del suo comportamento[198].

La tesi di Siep è senz'altro condivisibile, in quanto sottolinea la relazione fra i pensatori alla luce della lotta per il riconoscimento, ponendo l'accento sul differente movente che è alla base del conflitto in ciascuno dei due pensatori, in quanto solo per Hegel la lotta si genera per l'onore, ovvero per la volontà di essere oggetto del riconoscimento dell'altro, di essere riconosciuto come soggetto. Tuttavia, sebbene la tesi hegeliana si distingua su questo punto dalla dottrina del *bellum omnium contra omnes*, è possibile sostenere che essa faccia propri alcuni elementi che sono invece presenti nella concezione antropologica propria di Hobbes. Nella parte iniziale del *Leviatano* intitolata "L'uomo", infatti, Hobbes illustra i caratteri che sono propri dell'umanità, delineando così un ritratto dell'individuo che si apre con la dimensione sensoriale e percettiva e si conclude con le virtù intellettuali, l'elenco delle passioni e la differenza dei costumi[199]. In questo contesto egli scrive che "il pregio o il valore di un uomo…indica quanto sarebbe dato per l'uso del suo potere e quindi non è assoluto, ma dipende dal bisogno e dal giudizio altrui", così come "la competizione per la ricchezza, per l'onore, per il comando dispone alla contesa, all'inimicizia e alla guerra"; egli pone pertanto l'accento sulla competizione per la gloria, la quale ha per oggetto la reputazione e, insieme alla competizione e alla diffidenza, rappresenta la causa principale di contesa per l'uomo, tanto da affermare che "ogni uomo sta attento che il suo compagno lo valuti nello stesso modo in cui valuta se stesso e, ad ogni segno di disprezzo o di sottovalutazione, si sforza in modo naturale, per quanto osa, di

---

individuale alla volontà universale, uscendo in tal modo al di fuori dell'ambito della filosofia del diritto e dello stato, perdendo così il valore (*Ivi*, pp. 199 e 205).

[198] *Ivi*, p. 157 e p. 204. Su questo punto vedi anche A. Wildt, *op. cit*., pp. 337-338 e 357 e ss. L'autore sottolinea come, mentre per Hobbes il conflitto nasce dal diritto di cui si è ugualmente titolari, cosicché il superamento dello stato di natura è condizione per affermare il proprio diritto e dunque coincide con la negazione della lotta, per Hegel la lotta rappresenta il modo attraverso cui si genera il diritto.

[199] T. Hobbes, *Leviatano*, *cit*., pp. 21-176. Taminiaux sottolinea come il percorso dello spirito secondo il suo concetto in Hegel è scandito da singoli momenti (immaginazione, linguaggio ecc.) che coincidono con le sezioni in cui è scandito il capitolo dedicato all'uomo nel *Leviatano*, vedi J. Taminiaux, *op. cit*., p. 135.

strappare una valutazione più positiva da quelli che lo disprezzano, recando loro una danno"[200]. L'autore inglese prosegue allora elencando le leggi di natura, fra le quali la nona, che si rivolge contro l'orgoglio, stabilisce che "ognuno riconosca che l'altro è uguale a sé per natura", in cui il verbo riconoscere è espresso dall'inglese *acknowledge*[201]. Da questo punto di vista egli mette in evidenza che nella condizione naturale tutti gli uomini sono uguali, cosicché, "se due uomini qualsiasi desiderano la stessa cosa, che però non può essere posseduta da entrambi, diventano nemici e sulla strada verso il loro scopo…cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro"[202]. I passi citati mostrano dunque una certa prossimità dei temi hobbesiani con i contenuti emersi nelle pagine della *Filosofia dello spirito* di Hegel: in questa prospettiva si può affermare che il riferimento hobbesiano nella lotta per il riconoscimento di Hegel non è tanto il *bellum omnium contra omnes* quanto più in generale l'antropologia che è delineata da Hobbes nel Leviatano, secondo la quale l'uomo ricerca conferme del proprio valore da parte di altri individui, ha una naturale tendenza all'affermazione individuale e un impulso teso a ottenere la gloria. Tale quadro mostra come in un certo senso Hobbes presenti una concezione secondo la quale essere uomo coincide con un bisogno di riconoscimento, il quale tuttavia implica un elemento di antagonismo, dal momento che la relazione intersoggettiva comporta una dinamica conflittuale inevitabile nella prospettiva di una dimensione di reciprocità e scambievolezza. Pertanto, così come lo stesso Kojève aveva già messo in luce, è il desiderio di essere oggetto di desiderio l'elemento a partire dal quale individuare una vicinanza fra Hegel e Hobbes, giacché entrambi riconducono l'istituzione di un ordine giuridico e di uno spazio politico all'ambito dei *Triebe* e dei *Bedürfnisse*[203].

6. Lo spirito reale: la persona giuridica come *Anerkanntsein*

L'esito della lotta coincide con la conclusione della sezione de *Lo spirito secondo il suo concetto*, in quanto corrisponde con l'unificazione di *Intelligenza* e *Volontà*, integrando il conoscere come attività di giudicare e il volere come capacità di fare ed agire. Ciò dipende dal fatto che il riconoscimento ha permesso la liberazione dall'impulso

[200] T. Hobbes, *Leviatano*, *cit*., pp. 145, 163, 205.
[201] *Ivi*, p. 253.
[202] *Ivi*, p. 203.
[203] Su questi temi vedi B. Carnevali, *op. cit*., in particolare pp. 520-530 e G. Preterossi, *La politica negata*, *cit.,* in particolare pp. 3-54. In *Replica sul Gerone di Senofonte*, Strauss risponde a Kojève entrando nel merito del rapporto fra Hegel e Hobbes, dichiarando che "Hegel proseguì, e per certi versi radicalizzò, la tradizione moderna che ha emancipato le passioni e dunque 'la competizione'". (L. Strauss-A. Kojève, *op. cit*., p. 211).

naturale, in modo tale da creare le condizioni per l'emergere della volontà universale. Hegel spiega infatti che "da questa lotta ognuno vien fuori in modo tale che ognuno ha visto l'altro come puro sé, e ciò è un *sapere della volontà*; ed in modo tale che la volontà di ognuno è una volontà consapevole, cioè completamente riflessa in sé, nella sua pura unità"[204]. La lotta consiste dunque in un movimento per merito del quale il rapporto orizzontale fra le coscienze produce allo stesso tempo un determinato nesso tra individualità e spirito del popolo, permettendo l'integrazione fra il piano della singolarità e quello dell'universalità. In questo modo, attraverso la relazione duale io-tu che è immediatamente coinvolta nella lotta, si scopre una dinamica in base alla quale l'io si riconosce all'interno di un noi, dal momento che comune ad entrambi i rapporti è un preciso movimento secondo il quale la capacità di trovarsi nell'altro implica la rinuncia all'assoluta autoaffermazione. Come ha mostrato Siep, Hegel elabora un paradigma che mostra la costituzione reciproca della coscienza individuale e di quella universale e che allo stesso tempo mette in evidenza la connessione necessaria fra la formazione della soggettività singolare e la genesi di una coscienza comune nata proprio dal superamento della volontà singolare del Sé[205]. In questo modo la relazione reciproca fra due individui produce contemporaneamente una relazione di riconoscimento tra volontà singola e universale, fra il Sé e lo spirito del popolo: dietro la relazione intersoggettiva fra due coscienze singole si manifesta il rapporto tra la coscienza singola e quella universale, dal momento che nell'intuire sé nell'altro la coscienza singola fa esperienza di appartenere ad una coscienza comune, ad una volontà universale. Da questo punto di vista il processo di individualizzazione del soggetto comporta una rete di interazioni grazie alle quali la volontà individuale è progressivamente inscritta nella volontà universale, poiché la coscienza giunge al sapere di sé solo all'interno di un processo di socializzazione: se il riconoscimento coincide con un sillogismo che mostra che si è presso di sé solo nell'essere in altro, l'esito della lotta esibisce il passaggio da una condizione naturale, in cui le coscienze sono in opposizione fra loro, alla dimensione spirituale, la quale implica il darsi di relazioni mediate per cui i rapporti intersoggettivi sono inseriti entro un contesto collettivo e istituzionale e l'individuo è tale solo come membro di una comunità. La lotta non ha coinvolto pertanto solo il volere, ma ha generato conseguenze anche per ciò che concerne il sapere della coscienza come *der wissende Willen*: proprio perché la volontà singola si scopre come volontà consapevole, volontà che si sa come avente valore

[204] *JS III*, p. 221; tr. it. p. 106.
[205] Vedi a tale proposito, L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., in particolare pp. 92-105 e 121-152. Vedi anche l'introduzione dell'autore all'edizione italiana, *Ivi*, pp. 49-51.

universale, si ricongiunge la separazione fra *Intelligenza* e *Volontà*, in quanto quest'ultima si riconosce come sapere di sé, laddove l'*Intelligenza* diviene sapere del proprio agire.

Mentre il riconoscimento ha inizialmente assunto la modalità di un *Kampf um Anerkennung*, si tratta ora di definire quell'universale relazione che si traduce nella considerazione della coscienza come *Anerkanntsein*, esser riconosciuto[206]. E' in questo contesto che il diritto si presenta nella sua funzione propria: mentre la lotta ha mostrato il diritto nella sua genesi attraverso la relazione conflittuale in vista del possesso, ora il diritto si dispiega come ambito della relazione riconoscente, così come precedentemente Hegel aveva annunciato. La situazione in cui "la volontà del singolo è la volontà universale, e l'universale è la volontà singola" coincide allora con " l'eticità in generale", che è "immediatamente diritto"[207]. Il diritto si identifica dunque con la volontà universale, rappresentando l'elemento di raccordo fra la dimensione naturale e la sfera etica, nonché fra il piano individuale e l'ambito sociale e collettivo.

Pertanto è proprio il diritto il terreno su cui si consuma il passaggio al momento successivo della *Realphilosophie*, ovvero lo *Spirito reale*, a sua volta articolato in due parti, *Esser riconosciuto* e *La legge che ha potere*. La specificità di tale sezione risiede nella funzione di anello di congiunzione fra *Lo spirito secondo il suo concetto* e la *Costituzione*, vale a dire tra il livello individuale e astratto rappresentato da *Intelligenza* e *Volontà* e la dimensione etica incarnata nello spirito del popolo. Non a caso dunque tema di questa sezione è prevalentemente l'ambito giuridico, il quale è già al di là della singolarità e presuppone una relazione intersoggettiva, ma non è ancora eticità a tutti gli effetti, se non come forma immediata: poiché lo scopo dello *Spirito reale* è traghettare la coscienza individuale da rapporti ancora conflittuali alla dimensione universale di cui si compone una comunità, il suo oggetto non potrà che essere il diritto, il quale ha una funzione integratrice, in quanto permette il dispiegamento del riconoscimento e produce un'oggettivazione delle relazioni riconoscitive intersoggettive.

Il movimento a cui presiede il diritto e che contraddistingue lo *Spirito reale* consiste dunque in uno sviluppo che può esser definito dall'astratto al concreto: se il punto di partenza è l'universalità del riconoscimento, questo capitolo della *Filosofia dello spirito* mostrerà la necessità di riempire tale relazione di quei contenuti concreti che sono implicati nei rapporti intersoggettivi, mostrando in tal modo il sorgere di strutture sociali e di forme di mediazione implicite nel diritto, le quali non sono altro che il tessuto di cui si

[206] Come ha messo in evidenza Siep, "autrement qu'en 1805-06 toutefois, Hegel n'y utilise que rarement le concept de reconnaissance ou d'être reconnu" (L. Siep, *Le mouvement de la Reconnaissance dans la* Phenomenologie de l'esprit, in D. Perinetti-M.-A. Ricard, dir de, *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel : lectures contemporaines*, Puf, Paris 2009, pp. 181-206, in particolare p. 192).
[207] *JS III*, p. 222; tr. it. p. 107.

compone un popolo. Ammettere che lo spirito reale rappresenta la sfera intermedia fra l'individuo e lo stato significa allo stesso tempo individuare il diritto come elemento che fonda e organizza i rapporti sociali: in tal modo esso mostrerà la necessità di una dimensione oggettiva, spirituale e istituzionale, dal momento che non è possibile ricondurre la complessità della vita concreta di una comunità, che implica prassi, abitudini, costumi e procedure formalizzate e sedimentate, alla relazione duale io-tu. Per esplicitare la funzione propria del diritto Hegel si preoccupa di presentarne la struttura interna, allo scopo di mettere in luce come l'istituto giuridico si rivolga a processi sociali complessi, tra i quali spiccano in maniera peculiare quelli inerenti l'ambito economico, come il lavoro e lo scambio. Lo *spirito reale* corrisponde quindi al dispiegamento della sfera giuridica, mettendone in luce da un lato il ruolo costitutivo in vista della realizzazione della *Sittlichkeit*, soprattutto in quanto favorisce e rende possibile l'interdipendenza fra gli individui, ma dall'altro mostrandone i limiti che spingono Hegel a dedicargli una sezione a parte, precedente la costituzione dello stato in senso proprio.

La categoria centrale dello *Spirito reale* è la persona, la quale coincide con la volontà universale, in quanto è il soggetto "nella forma dell'universalità", l'esser riconosciuto "come esser per sé in generale"[208]. Con tale termine Hegel intende definire l'autocoscienza come soggetto indivisibile che si distingue in quanto individualità indipendente avente come oggetto se stessa, che pone tutto al di fuori di sé. Per il pensatore tedesco la persona indica identità e autocoincidenza e rappresenta pertanto la prima forma di soggettività, la quale ha il suo tratto peculiare nella libertà individuale, intesa come universalità assoluta e assenza di determinazioni. Da questo punto di vista essa indica la modalità astratta di relazione a sé dell'individuo e diviene sinonimo della soggettività moderna: l'individuo dotato di coscienza, ovvero capace di formare delle rappresentazioni e di essere un soggetto agente responsabile delle proprie azioni, è in primo luogo persona, ovvero soggetto giuridico, individuo considerato in quanto generale capacità, potenzialità di agire e di instaurare rapporti con il mondo esterno. Proprio in quanto esito della relazione riconoscitiva e sinonimo dell'individuo quale esser riconosciuto, la persona diventa l'attributo conferito al soggetto non più in quanto essere naturale: si definisce infatti persona colui che viene identificato come agente nell'interazione sociale, come

[208] *Ivi*, pp. 222-223; tr. it. pp. 106 e 109. In una nota Siep sottolinea che il concetto di persona ha subito uno sviluppo nel corso del periodo jenese: mentre nel *SdS* esso indica "l'individuo considerato in quanto assoluta astrazione, possibilità di esser libero da ogni determinatezza esteriore, che non ha niente a che fare con la volontà universale istituzionalizzata in quanto afferente all'eticità naturale; in *JS I* con persona si intende il momento dell'indipendenza del singolo nello spirito del popolo ed è solo con la *Realphilosophie* che la persona diventa un momento dello spirito nella sua figura immediata". Quest'ultimo significato, evidenzia Siep, resta essenzialmente immutato anche nello Hegel maturo, vedi L. Siep, *Il riconoscimento*, *cit*., p. 94n; *SdS*, p. 304; tr. it. p. 208; *JS I*, p. 101.

capace di un atteggiamento valutativo e vincolato ad una relazione riconoscitiva e pertanto soggetto alle implicazioni normative che ne scaturiscono[209].

Per Hegel dunque il soggetto moderno è un soggetto giuridico, in quanto la prima forma di autorelazione individuale assume il carattere di una relazione giuridica, giacché l'attributo di persona indica la titolarità di diritti e di doveri che vengono riconosciuti al singolo quale soggetto sociale. In quanto *Anerkanntsein*, l'individuo è allora identificato come persona, riconosciuto nella propria identità di agente al pari degli altri, nella misura in cui essere soggetto significa vedersi conferito un certo *status* proveniente dalla relazione intersoggettiva. In questo modo l'attributo di persona si sovrappone alla qualifica di essere umano: dal momento che la definizione di persona implica di per sé una declinazione plurale, in quanto esito di una dimensione orizzontale ed egualitaria, mentre il contrario implicherebbe negare la relazione di reciprocità generata dal riconoscimento, riconoscere qualcuno come tale significa al tempo stesso ammettere una molteplicità di soggetti e quindi più persone.

In questo senso in Hegel il diritto si presenta innanzitutto come diritto privato e soggettivo, anche se l'intera trattazione è rivolta a mostrare l'inadeguatezza e le contraddizioni in cui incorre tale concezione: lo scopo del filosofo infatti è mettere in luce le implicazioni oggettive insite nel diritto e l'orizzonte sociale, pubblico e politico che la relazione giuridica necessariamente presuppone e in cui essa è iscritta. La problematicità emerge già al livello della nozione di persona, giacché, proprio in quanto essa si distingue per il fatto di ricondurre tutto a sé, a causa del suo carattere di astrattezza e di assenza di contenuti, si tratta di esplicitare il contesto concettuale in cui essa opera attraverso un lavoro di decostruzione, teso a palesare l'immediatezza che contraddistingue tale nozione: se la persona è sinonimo di libertà universale e autocoincidenza, il capitolo dedicato allo *Spirito reale* mostra la necessità di un movimento di esteriorizzazione, in base al quale la persona impara ad alienarsi nella relazione con il mondo esterno, dal momento che la volontà deve perdere il carattere di astrattezza che ancora la contraddistingue.

L'esser riconosciuto presenta come primo momento il lavoro. Sebbene Hegel avesse già introdotto tale concetto a livello della *Volontà*, in questo caso esso viene illustrato non come attività pratica in una prospettiva antropologica, ma in quanto categoria

[209] Vedi a tal proposito I. Testa, *La natura del riconoscimento*, *cit*., pp. 389-391; D. Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996, in particolare pp. 78 e ss.; J.-M. Trigeaud, *Personne, Droit et Existence*, Editions Bière, Bordeaux 2009; C. Taylor, *The concept of a person*, in *Id*., *Human agency and Language: Philosophical papers*, tr. it. *Il concetto di persona*, a cura di P. Costa, in *Id*., *Etica ed umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 127-149; Y.C. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, tr. it. *L'altra via della soggettività*, Guerini e Associati, Milano 2002; H. Ikäheimo, *Riconoscimento e persona*, in L. Ruggiu-I.Testa, *Lo spazio sociale della ragione*, Mimesis, Milano 2009, pp. 193-218.

sociale, sì da assumere i caratteri propri del modo di produzione capitalistico. Il lavoro rappresenta dunque l'orizzonte in cui la persona acquista esistenza: se esser persona significa innanzitutto produrre, scambiare e consumare, l'economia borghese diventa il sistema in cui il soggetto è inserito. In questo contesto il bisogno umano naturale trova appagamento non più per mezzo del rapporto diretto con la natura, ma attraverso la mediazione della relazione intersoggettiva, poiché la funzione del lavoro consiste nel creare interdipendenza e favorire i legami tra gli individui. Per questo esso perde il carattere di attività concreta, compiuta dal singolo che agisce in rapporto diretto con l'oggetto, ed acquista un carattere universale, in cui la relazione con l'oggetto risulta condizionata da quella con un altro soggetto. In quanto afferisce alla dimensione dell'esser riconosciuto, il lavoro ha pertanto lo scopo di consolidare e stabilizzare i rapporti fra gli individui, facendo in modo che, attraverso il desiderio, si riveli mezzo di interconnessione e di vincolo fra le persone, giacché ciascuno ha bisogno del lavoro degli altri per trovare il proprio appagamento.

Come è noto, il lavoro è tanto un fattore di individuazione quanto crea nessi di socializzazione, poiché da una parte è fonte di emancipazione individuale ed è costitutivo della identità della persona, mentre dall'altra – ed è su questo secondo aspetto che Hegel pone l'accento in queste pagine – implica forme di interazione e genera una rete di rapporti, così da conferire esistenza materiale alla relazione riconoscitiva, permettendo quella connessione fra individui e tra bisogni costitutiva della dimensione sociale. Hegel afferma che "i bisogni sono molti. Assumere questa molteplicità nell'io, lavorare, è l'*astrazione* delle immagini *universali*; ma un figurare in sé dinamico. L'io *essente-per-sé è astratto*; esso è però lavorante; il suo lavoro è un lavorare parimenti astratto"[210]. La concezione del lavoro delineata da Hegel riflette l'economia capitalista, in quanto intende mettere in luce come la moltiplicazione dei bisogni e la divisione del lavoro si rivelino fattori di connessione intersoggettiva e di universalizzazione della soggettività: in questo senso, se si allenta il legame tra desiderio e lavoro individuale, è perché i bisogni si accrescono, si diversificano e si raffinano a tal punto che richiedono l'organizzazione di un sistema produttivo globale in cui l'attività individuale si fa sempre più specializzata e diviene un momento del ciclo produttivo. Dal momento che non è più indirizzato alla cosa e al singolo bisogno, il lavoro diviene astratto e si rivela pertanto come strumento di universalizzazione.

E' bene quindi mettere in evidenza che proprio la duplicità che contraddistingue il lavoro, vale a dire l'astrazione e l'universalità, ne motiva la trattazione all'interno della

[210] *JS III*, p. 224; tr. it. p. 110.

sfera dell'esser riconosciuto al pari della dimensione giuridica che assolve una funzione analoga[211]. Infatti il lavoro diventa formale e astratto dal momento che è indirizzato ad un bisogno universale, in modo tale che il lavoro di tutti corrisponda alla soddisfazione della totalità dei bisogni, determinando così una realtà di associazione e interdipendenza collettiva. Hegel intende mostrare dunque che il sistema produttivo impersonale generato dal lavoro astratto crea le condizioni per favorire l'integrazione sociale, in quanto essa si realizza al di là dell'intenzione del singolo, solo in quanto quest'ultimo è inserito entro un meccanismo globale necessario che trascende la sua volontà[212]. Se il paradigma hegeliano del lavoro, come abbiamo visto a proposito della volontà, prevede che, trasformando l'oggetto, il soggetto subisca un'analoga trasformazione, a seguito della quale egli è un Sé formato al pari del prodotto della sua azione, ciò comporta appunto che le condizioni dell'attività lavorativa si riflettano nella costituzione del soggetto: quando l'individuo lavora in vista della soddisfazione del bisogno collettivo, diviene un io astratto così come astratta è l'attività che pratica, nella misura in cui l'astrazione dal bisogno proprio coincide con l'astrazione del lavoro.

La differenza principale rispetto al lavoro descritto all'interno della sfera della *Volontà* risiede nell'attitudine del soggetto nei confronti della propria attività: mentre infatti nella sezione precedente il lavoro è descritto come sillogismo della volontà, per cui la coscienza opera in virtù di un impulso che spinge all'azione, l'attività lavorativa è presentata nello *Spirito reale* come *medium* di relazione fra i soggetti. Nel primo caso dunque il lavoro risulta un elemento di oggettivazione che permette l'estrinsecazione della libertà, mentre la funzione sociale del lavoro all'interno dello *Spirito reale* dipende dal fatto che l'individuo è inserito all'interno di un sistema in cui perde il controllo del proprio agire e il lavoro trascende il proposito del singolo lavoratore, divenendo meccanico: il lavoro come attività intenzionale da parte di un soggetto orientato alla propria determinazione e come emancipazione dalla natura assume ora il carattere di un'attività nella quale l'individuo abdica alla propria unilaterale determinazione, poiché la sua opera risponde ad un'intenzionalità collettiva.

E' evidente come il riferimento hegeliano sia la società capitalista: la divisione del lavoro e la specificazione dei bisogni, la meccanizzazione del lavoro e la sua parcellizzazione definiscono l'*Arbeit* come attività "formale, astrattamente universale", la quale conduce alla subordinazione dell'individuo all'interno del meccanismo collettivo. La

[211] Su questo aspetto vedi G. Lukács, *op. cit*., p. 673, il quale mette in evidenza la superiorità che Hegel attribuisce al riconoscimento giuridico rispetto alle categorie economiche.
[212] Per quanto riguarda il lavoro come attività intenzionale, si rimanda a H.-C. Schmidt am Busch, *Hegels Begriff der Arbeit*, Akademie, Berlin 2002 e ala discussione di questo volume presente in, N. De Federicis, "Filosofia della pratica e lavoro hegeliano a Jena", in *Verifiche*, 23, 2004, pp. 123-153.

perdita del carattere umano del lavoro è mostrata nella sua complessità: da una parte Hegel denuncia l'assenza di un contatto diretto con la natura e gli effetti perversi di un sistema impersonale, che impoverisce il lavoro stesso, allo stesso tempo però mette in evidenza il valore positivo di tale sistema, nella misura in cui ha una funzione progressiva permettendo lo sviluppo collettivo delle capacità intellettuali, favorendo l'aumento complessivo della ricchezza e del benessere e garantendo l'affrancamento dalla natura e la socializzazione[213]. Nella prospettiva di produrre una realtà spirituale all'interno della quale i singoli si riconoscano come Sé compiuti nella volontà universale, il lavoro assurge a veicolo principale di formazione della soggettività: proprio in quanto attività astratta, esso permette alla volontà particolare di perdere il suo carattere di soggettività irrelata e autonoma, mostrandone le implicazioni a livello sociale, dal momento che è proprio attraverso l'astrazione che si produce intersoggettività. La divisione del lavoro comporta l'effetto di stabilire una dipendenza universale, in virtù della quale non solo si instaura una relazione di reciprocità fra gli individui, ma si genera una dimensione oggettiva irriducibile alla somma delle singolarità, che costituisce l'orizzonte entro il quale essi agiscono.

Una volta descritte le caratteristiche dell'attività produttiva come veicolo di astrazione, Hegel si sofferma sulla circolazione e sul consumo: antropologicamente affetto dai bisogni, l'individuo diviene, all'interno del sistema economico appena descritto, un consumatore, in quanto può trovare il proprio appagamento attraverso lo scambio con gli altri produttori-consumatori. Hegel specifica infatti che si genera un processo di ritorno alla singolarità e alla concretezza tale che il prodotto del lavoro astratto diviene oggetto di un bisogno specifico da parte del singolo, cosicché è possibile mettere in relazione i bisogni di alcuni con il lavoro di altri attraverso lo scambio. Egli infatti dichiara che "il giudizio, che li analizzava, li opponeva a sé come astrazioni *determinate*; la loro universalità, a cui esso si eleva, è l'*uguaglianza* di essi stessi, ovvero il *valore*"[214]. Lo scambio rappresenta il movimento attraverso il quale l'astrattezza del lavoro si incontra con il desiderio concreto e ciò avviene per mezzo del concetto di valore, il quale permette di mettere in rapporto l'attività lavorativa, la molteplicità dei prodotti e la varietà dei bisogni: la determinazione del valore è ovviamente non la misura in base alla quale il

[213] Per quanto riguarda il valore del lavoro in Hegel, si rimanda in particolare a M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, *cit*., pp. 67-90; L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., pp. 529-593; M. Fornaro, *op. cit.;* M. Moneti, "La nozione di lavoro in Hegel", in *Verifiche*, 1-2, 2000, pp. 28-58 e 163-194. Sul nesso fra il concetto di lavoro e il sistema di produzione capitalista, vedi G. Lukács, *op. cit*., pp. 447-554 e S. Avineri, *La teoria hegeliana dello stato*, *cit*., pp. 107-121; sul rapporto fra Hegel e l'economia classica, vedi, fra gli altri, P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris 1963 e AA. VV., *Hegel e la economia politica*, Mazzotta editore, Milano 1975; infine per quanto riguarda la plebe come esito dell'impostazione economica e produttiva negli scritti jenesi, vedi C.M. Fabiani, *op. cit*., in particolare pp. 84-91.

[214] *JS III*, p. 225; tr. it. p. 111.

singolo si rapporta all'oggetto, ma lo strumento attraverso cui commisurare i bisogni in quanto oggetto di scambio. Il valore è dunque l'elemento universale per mezzo del quale è possibile ripartire e destinare quei beni che sono lavorati da qualcuno, ma oggetto di desiderio di qualcun altro, in modo tale che il prodotto del lavoro divenga oggetto di un uso che soddisfa il bisogno concreto.

Elemento di interazione per eccellenza nella società capitalistica, lo scambio prevede un accordo intersoggettivo per quanto concerne il valore degli oggetti: ciò manifesta come in questa fase della trattazione ci si collochi all'interno della dimensione riconoscitiva, dal momento che, a differenza della situazione precedente alla lotta, quando la presa di possesso era occasione di offesa e conflitto, ora lo scambio presuppone un consenso, il quale mostra che la relazione tra gli oggetti è in realtà un rapporto fra individui reciprocamente riconoscentisi, i quali concordano circa il valore dei beni, ma soprattutto si riconoscono come legittimi proprietari. L'equivalente generale che permette lo scambio è allora il denaro, presentato come lo strumento sociale che consente di universalizzare la quantificazione del valore; in questo modo Hegel introduce una nuova forma di astrazione, giacché, mentre lo scambio era stato indicato come il ritorno alla concretezza, il denaro incarna fisicamente il valore come *medium* universale. A partire dallo scambio si realizza dunque una rapporto di interdipendenza generale che rappresenta la concretizzazione della relazione di riconoscimento. Hegel dichiara quindi che "ognuno dà proprio il suo possesso, toglie il suo esserci, e in modo che in ciò egli è riconosciuto, l'altro ottiene ciò con il *consenso del primo*; essi sono riconosciuti"; in questo modo "la mia volontà vale come reale, esistente, l'*esser-riconosciuto* è l'esserci; per mezzo di ciò la mia volontà ha valore, io possiedo, il possesso si è mutato in *proprietà*"[215]. La dimensione dell'*Anerkennung* si esplicita dunque in primo luogo nell'ambito della circolazione delle merci, perché lo scambio rappresenta il punto di arrivo di quel movimento che aveva preso avvio dall'esclusione dal possesso, simboleggiando un sistema di interconnessione che si sostituisce alla dimensione naturale. E' possibile dunque concludere che "*fonte*, origine della proprietà è qui questa del lavoro, del mio *fare* in quanto tale, immediato Sé, ed esser riconosciuto"[216]. In questo contesto Hegel introduce per la prima volta un termine chiave, ovvero quello di *Entäusserung*, per indicare il processo di alienazione che segna la soggettività: il riconoscimento reciproco necessita infatti un movimento di esteriorizzazione da parte dell'individuo, grazie al quale egli si oggettiva e si fa altro, perdendo i caratteri di astrazione, immediatezza e naturalità.

---

[215] *Ivi*, p. 226; tr. it. p. 111-112.
[216] *Ivi*, p. 227; tr. it. p. 113.

Lo scambio prelude all'introduzione del contratto, elemento centrale dello *Spirito reale*, poiché permette di istituzionalizzare e generalizzare la relazione riconoscitiva sottesa al commercio dei beni: assurgendo a strumento di mediazione per eccellenza, il *Vertrag* indica la formalizzazione attraverso il diritto dell'incontro fra le volontà particolari. Hegel spiega infatti che il contratto è "la stessa cosa che lo scambio", ma è uno "scambio ideale", dal momento che è ciò che rende possibile lo scambio in quanto suo presupposto. Laddove lo scambio comporta l'effettiva permuta del bene, il contratto rappresenta l'istituto grazie al quale vengono stabiliti i criteri dell'accordo a prescindere dall'effettivo trasferimento dell'oggetto, poiché si definisce contratto uno "scambio di dichiarazioni", con le quali i contraenti convengono circa il valore dell'oggetto e si impegnano a vincolare la propria volontà in funzione dell'intesa raggiunta. Il processo sotteso al contratto prevede la cessione di qualcosa a vantaggio del guadagno di qualcos'altro e implica che la mia volontà sia riconosciuta come valida anche dall'altro contraente, in modo tale che si raggiunga una volontà comune, la quale diviene effettuale proprio per mezzo del contratto. Se lo *Spirito reale* ha il compito di mostrare la progressiva integrazione della volontà singolare nella volontà comune, è proprio il contratto il dispositivo che consente la nascita della volontà comune in virtù del quale avviene lo scambio. A tal fine è indispensabile un movimento dell'io verso l'esterno che coincide con la sfera del diritto, poiché la cessione del bene implica la manifestazione delle singole volontà sulla base del riconoscimento: in quanto istituto giuridico privato, il contratto permette l'estrinsecazione reciproca della volontà individuale all'interno della dimensione giuridica che è condizione dell'attuazione dell'esser riconosciuto. Ancora una volta la relazione intersoggettiva passa per la mediazione dell'oggetto, tuttavia, a differenza del momento della lotta quando l'intento era la presa di possesso della cosa e lo scontro con il possessore la conseguenza non voluta, in questo caso lo scopo è l'accordo con l'altro, dal momento che fine del contratto è la nascita di una volontà comune. In tal modo la cessione della cosa è l'oggettivazione del riconoscimento reciproco, la proprietà è la possibilità di dare concretezza ed esistenza alla volontà singolare e il contratto è ciò che sancisce il reciproco riconoscimento e che presenta la volontà come *Anerkanntsein*. Hegel dichiara pertanto che "i due soggetti si intuiscono come persone la cui opinione e la cui volontà ha realtà. E' una coscienza, una differenziazione del concetto dell'esser-riconosciuto, la volontà *del singolo* è volontà *comune*, proposizione o giudizio – e la sua volontà è la sua realtà, in quanto alienazione di sé, la quale è la mia volontà"[217]. L'elemento distintivo del contratto rispetto allo scambio è che la volontà comune nasce attraverso la parola, cosicché

[217] *Ivi*, p. 228; tr. it. p. 114.

viene messo in evidenza in questo modo come la dimensione linguistica nasconda una valenza normativa: il contratto è espressione di un "sapere", perché generato dalle dichiarazioni dei contraenti, di per sé sufficienti a generare l'obbligazione del rispetto dell'accordo. Il fatto che l'interazione riconoscitiva avvenga attraverso il *medium* del linguaggio contribuisce dunque a generare la dimensione di astrazione in gioco nell'ambito dello *Spirito reale*.

Tuttavia è proprio il piano dell'universalità e dell'astrazione a mostrare i limiti del contratto e la precarietà della volontà comune che si è in tal modo formata: se il contratto si genera dalla relazione riconoscitiva, allo stesso modo tale relazione diviene la condizione della sua validità. Ciò significa infatti che, come la volontà comune nasce dall'accordo dei contraenti, così sono gli stessi contraenti a poter infrangere il contratto, il quale non ha altra fonte di legittimità che la volontà dei singoli. Hegel intende a questo punto mettere in luce la precarietà della dimensione giuridica che riflette un rapporto intersoggettivo limitato "all'immediato esser riconosciuto". La volontà comune raggiunta attraverso il contratto nasconde infatti un tratto di esteriorità che produce una scissione tra il piano dell'universale e quello del particolare: l'unione conseguita nel contratto ha infatti mostrato l'accordo delle due persone, ma si è generata in quanto ciascuno ha considerato l'altro esclusivamente come volontà universale. In realtà, spiega Hegel, le due volontà "*possono* anche non concordare", dal momento che "io posso violare unilateralmente il contratto", in quanto "la mia volontà singola *ha valore* in quanto tale; non solo in quanto è volontà comune", laddove invece "la volontà comune è tale soltanto in quanto ha valore la mia volontà singola"[218]. La volontà del singolo rispetta il contratto se considerata in quanto universale, ma la stessa volontà viola l'accordo, nel caso in cui si considera come "negativa della volontà universale", cioè in quanto particolare. Si tratta di un movimento di negazione del contratto, la cui causa deve essere ricondotta al fatto che i contraenti sono persone, ovvero soggetti universali, volontà pure: proprio il fatto che ciascuno ha espunto la propria particolarità rende la volontà comune estrinseca rispetto all'esistenza determinata della singolarità.

Il rovescio di questa situazione consiste nel fatto che l'adempimento dell'accordo resta un dovere: la conseguenza diretta del nesso fra particolarità e universalità si manifesta nel fatto che il contratto rimane limitato alla sfera del *sollen*, dal momento che, sebbene la persona debba rispettare il patto, perché ha assunto con la dichiarazione un impegno, l'esistenza concreta dell'individuo ha di fatto la possibilità di negare ciò che aveva stabilito, esplicitando la separazione fra la volontà contrattuale e la sua concreta

[218] *Ivi*, p. 229; tr. it. pp. 114-115.

realizzazione. Il problema è pertanto prima di tutto interno alla volontà singola, che serba in sé un momento particolare e un momento universale, ma in secondo luogo concerne il valore della relazione giuridica che resta limitata ad una dimensione di astrattezza e per questo si scontra con il piano dell'effettività. L'elemento della coercizione indica appunto l'obbligazione a mantenere la parola data, a ottemperare alla prestazione stabilita nel contratto, ma in questo modo la volontà singola subisce una violenza, in quanto la persona deve essere tenuta al rispetto della volontà espressa al momento del contratto, ma in tal modo la volontà singola è considerata solo come volontà comune e non nella sua determinatezza e nel suo esserci, in base al quale tenderebbe a separarsi dalla volontà comune. Mentre la forza del contratto risiede nel fatto che i contraenti sono "pura persona", "pura volontà universale", la cui volontà ha valore solo come "essere in generale", la costrizione comporta la "negazione del mio essere-determinato", tanto che "non viene costretta questa particolarità, bensì vengo costretto io stesso"[219]. Per questo il contratto sembra contraddittorio, poiché si risolve nel paradosso per cui l'io diventa "costretto ad essere persona"; tuttavia la violazione del contratto riflette l'interna contraddizione della persona, la quale dovrebbe esistere come volontà universale, ma si rivela tanto volontà universale quanto contemporaneamente volontà particolare[220].

In *Logica e Metafisica* Hegel usa alcune parole a proposito del sillogismo che ben esplicano ciò che accade alla volontà in relazione al contratto: "il sillogismo deve realizzare il suo concetto, in quanto presenta in sé questa contraddizione; il medio presentantesi come sussumente entrambi sarebbe l'universale stesso e la realizzazione di quello coincide con quella di questo; ad esso si contrappone la realizzazione del singolo, che si presenta come togliente il particolare e l'universale nell'unità negativa"[221]. Se il contratto rappresenta dunque il medio, la persona ha la possibilità di mettere in discussione la coincidenza tra universale e particolare, cosicché, contraddicendo la propria dichiarazione, mette in atto una rottura interna, che comporta l'inosservanza del contratto e la negazione della volontà comune come corrispondente alla propria volontà particolare. In questo senso il contratto rappresenta la manifestazione concreta della volontà, ma la natura ambivalente di quest'ultima implica che esso venga violato, qualora volontà particolare e universale invece di essere unite nella volontà comune si rivelano distinte e opposte. Pertanto il contratto esibisce la divaricazione che intercorre tra l'assunzione dell'impegno e la violazione dell'accordo, che dipende dall'universalità formale della dichiarazione in contrasto con la particolarità dei casi empirici. La contraddizione, spiega Hegel, si

[219] *Ivi*, pp. 228-231; tr. it. pp. 113-117.
[220] *Ivi*, p. 230 ; tr. it. p. 116.
[221] *LM*, p. 97; tr. it. p. 95.

manifesta nell'io stesso come "ineguaglianza della mia prima e della mia seconda parola, ma essa stessa è la contraddizione stessa dell'io in quanto universale e particolare"[222]. In questo modo, o il singolo deve negare se stesso e la propria volontà particolare di individuo determinato per valere come universale astratto o, al contrario, deve infrangere il contratto e in tal modo violare la relazione di riconoscimento che ne è alla base.

L'intento del discorso hegeliano è mettere in evidenza il carattere di astrattezza del diritto, riflesso dell'immediatezza del riconoscimento, che si manifesta nell'insufficienza del suo potere normativo, in quanto esso non possiede una valenza che prescinde dalla volontà, ma al contrario è da questa dipendente. La contraddizione concerne allora un diritto che, invece di essere prescrizione, norma alla quale gli individui hanno l'obbligo di uniformarsi, si rovescia nel contrario, divenendo preda del volere, tanto che la sua validità è in balia della singolarità. Al posto di garantire una dimensione di universalità e astrattezza, il diritto incorre nella contraddizione quando registra tra il piano del dovere e quello dei fatti uno scollamento, che conduce a risolvere la validità del diritto nella sua efficacia, cosicché la possibilità della violazione del contratto coincide con il venir meno della normatività del diritto. Si tratta a questo punto di mettere in atto, come è stata giustamente descritta, una "lotta per il diritto"[223], dal momento che, a seguito della costrizione, si originano una serie di interventi tesi a ripristinare la relazione giuridica: se la costrizione opera una violenza mirata a garantire l'adempienza al contratto, il delitto rappresenta l'azione tesa a riaffermare la volontà singolare in opposizione alla coercizione subita. Infine se il delitto si presenta come rottura definitiva della volontà comune, al fine di ribadire l'indipendenza della volontà particolare, comportando in tal modo la divaricazione definita tra volontà universale e particolare, la pena è un ulteriore rovesciamento, il cui scopo è la restaurazione del diritto e la reintegrazione della volontà particolare entro quella comune.

Il diritto è così affetto da un oscillare, che Hegel descrive come *Hin und hergehen*, dal momento che "l'interna scaturigine del diritto è la costrizione del diritto", il quale degenera in una serie di figure che rovesciano il diritto in *Zwang* e *Gewalt*[224]. Alla base della trasgressione del contratto si genera un'inosservanza della relazione riconoscitiva, per cui il delitto viene descritto come "violazione del riconoscimento" così come nello stato di natura veniva commessa l'offesa nei confronti del possessore. In tal modo il delitto si presenta come momento della negazione del diritto, così come emerso a seguito della lotta,

[222] *JS III*, p. 233; tr. it. p. 118.
[223] I. Testa, *La natura del riconoscimento*, *cit*., p. 403. Honneth parla a tal proposito di un'ulteriore lotta per il riconoscimento, vedi A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*., p. 68 e ss.
[224] *JS III*, pp. 232-233; tr. it. p. 118.

e come atto di ribellione da parte della persona, che rivendica la propria autonomia di volontà particolare a dispetto di quella comune del contratto, negando così l'altro per affermare se stesso. Per questo il delitto è espressione di una contraddizione che si traduce nella lesione della relazione giuridica e comporta una regressione della persona a livello della coscienza naturale, cosicché è possibile sottolineare le affinità sul piano concettuale tra la lotta per il riconoscimento e il delitto come infrazione del riconoscimento. Pertanto, se il diritto era coinciso con la volontà universale, permettendo il riconoscimento del possesso come proprietà e neutralizzando in tal modo il conflitto intersoggettivo, allo stesso modo il delitto rappresenta non solo un sopruso nei confronti dell'altro, ma il venir meno dell'universalità e il ritorno di una dimensione di conflitto e di violenza all'interno dell'ambito sociale. Hegel intende dunque mostrare come il delitto manifesti l'impossibilità di un'effettiva conciliazione fra universale e particolare mediata esclusivamente del diritto, così da mettere in luce come quest'ultimo, in quanto formalismo e astrazione, è incapace di garantire la singolarità della persona, visto che è incapace di guadagnare la reale identificazione fra volontà comune e volontà individuale. Analogamente l'autore mette in evidenza come il diritto non possa essere riconducibile ad una relazione intersoggettiva di carattere duale, visto che la mancata osservanza della parola data in occasione del contratto comporta il venir meno dell'intera sfera giuridica.

E' possibile così desumere il paradosso che contrassegna il diritto in questa fase, dal momento che, da una parte, esso si contraddistingue per un'astrattezza normativa incapace di trovare applicazione nella realtà e, dall'altra, riconduce il piano normativo a quello fattuale, non avendo altra legittimità né ulteriore fondamento che la relazione di riconoscimento. Si tratta dunque in queste pagine di una lotta per il diritto che ripropone la dinamica illustrata nella lotta per il riconoscimento, poiché la relazione fra volontà particolare e volontà universale è ancora affetta da un'esteriorità che produce una scissione. Mentre nello stato di natura era la vita ad essere messa a rischio da colui che praticava l'offesa, in questo caso ciò che è a rischio è proprio il diritto, messo in pericolo da colui che compie il delitto. Hegel spiega infatti che "io sono offeso, come nel movimento del riconoscere; l'altro ha violato il mio possesso, non solo immediatamente la mia forma, come nel movimento del riconoscere, bensì la mia volontà riconosciuta come tale, che egli stesso riconosceva"[225]. L'intento hegeliano è sottolineare il fatto che delitto e pena si svolgono nell'ambito dell'esser riconosciuto e del diritto: mentre nella lotta per il riconoscimento l'obiettivo era guadagnare l'onore, poiché in gioco era il sapere di sé da parte dell'altro, ora l'onore è ciò che è oltraggiato, in quanto viene negata la volontà come

[225] *Ibidem*.

universale esser riconosciuto e viene operato un trattamento diseguale, poiché è negata la volontà particolare di uno dei due. La dinamica che si instaura ha in questo caso l'obiettivo di mettere in luce i limiti della persona, descritta esclusivamente come "esser per sé", al fine di ricomprendere nella relazione riconoscitiva, e quindi nel diritto, anche la volontà come particolarità e l'individuo in quanto singolarità, esserci determinato. In questa prospettiva la pena interviene perché "l'esser-riconosciuto, che *in sé* è ed esteriormente è leso, dev'essere restaurato"[226]. Per questo essa viene presentata come un *Umschlagen*, un rovesciamento rispetto al delitto, che ha l'obiettivo di riaffermare la volontà universale, dal momento che attraverso la pena è "*posto*, *stabilito* il concetto che la volontà universale assorbe in sé l'*io singolo*"[227]. Ciò indica che la pena rappresenta un momento chiave del diritto, proprio in quanto la sua funzione consiste nel favorire la sussunzione dell'individualità all'interno della totalità, vale a dire nella reintegrazione dell'ordine giuridico come struttura normativa[228]. In quest'ottica l'elemento della pena si rivela come momento conclusivo di quel processo che si era avviato con la lotta per il riconoscimento e ciò spiega l'importanza che quella ricopre nella concezione hegeliana del diritto, nella quale assume un ruolo, una funzione e uno spazio decisivo, come emergerà in maniera ancora più evidente all'interno dei *Lineamenti*.

7. Il potere della legge: volontà universale e stato

La pena segna il passaggio alla seconda sezione dello *Spirito reale*, vero e proprio ambito di transizione fra la dimensione ancora astratta della coscienza e la sfera etica rappresentata dalla costituzione: se in questo contesto è proprio il diritto a costituire il veicolo che permette l'accesso allo stato, ciò avviene in quanto il diritto subisce un processo di oggettivazione, rivelandosi come *La legge che ha potere*. Mentre finora si è mostrato affetto da una precarietà intrinseca, inadeguato a garantire la relazione riconoscitiva, ora, nella veste di legge, il diritto assume i caratteri di un sistema oggettivo autonomo dotato di un potere indipendente e per questo finalmente capace di assolvere la funzione di mediazione all'interno del rapporto riconoscitivo. La legge rappresenta la

[226] *Ivi*, p. 235; tr. it. p. 121.
[227] *Ivi*, p. 231; tr. it. p. 117.
[228] *Ivi*, pp. 235-236; tr. it. pp. 120-122. Come si vedrà in modo più dettagliato nel cap. IV la pena si presenta come *wiederherstellen*, ripristino della relazione riconoscitiva, ovvero secondo quanto afferma Hegel già nel 1805, quale "restaurazione della…volontà singola nel *potere*, nell'aver-valore, nell'esser riconosciuto" e allo stesso tempo come *wiedergelten*, ovvero "restaurazione del valore della volontà in quanto volontà universale".

"realizzazione dell'essere-comune" ed è "la *sostanza* della persona", dal momento che è "la *mediazione* della persona con lei stessa secondo il suo *esserci immediato*; la sostanza della sua esistenza, che si fonda interamente sulla comunità con gli altri, quindi l'assoluta necessità di questi"[229].

Attraverso la legge diviene manifesto il fatto che l'esistenza della volontà individuale si colloca in seno all'universale della comunità, poiché, da una lato, essa esprime i rapporti riconoscitivi che costituiscono l'universale, ma, dall'altro, permette a tali rapporti di assumere una forma autonoma, nella misura in cui prescinde dall'intenzionalità della relazione duale costitutiva del contratto. Solo nella legge infatti "ognuno sa *se stesso* nel suo *essere-altro*", poiché la relazione intersoggettiva è mediata dalla volontà comune e in quest'ultima la coscienza giunge ad autosapersi: la legge è dunque "la sostanza e la necessità" in quanto garantisce alla relazione riconoscitiva un'attuazione stabile, coincidendo con l'"esistenza della volontà comune realizzata"[230]. Pertanto la legge permette al diritto di perdere il carattere di astrattezza e al riconoscimento di guadagnare il piano dell'universale, proprio perché è oggettivazione di relazioni intersoggettive: mentre la legge "include in sé il Sé del singolo a) secondo il suo esserci e b) secondo il suo sapere" ed è così definita da Hegel come "intelligente esser comune", l'individuo attraverso di essa "sa l'universale in quanto tale ed in esso sa se stesso", vale a dire che egli "sa che il suo esser particolare è immediatamente l'universale"[231]. Da un certo punto di vista la sezione dedicata alla legge ripropone contenuti già affrontati nei paragrafi precedenti, offrendo una ricapitolazione di momenti dello spirito, quali la famiglia ed il lavoro, che rappresentano il movimento grazie al quale la volontà si costituisce; da un altro punto di vista essa anticipa questioni e aspetti inerenti allo stato, essendo il mezzo attraverso cui lo stato opera.

In questo contesto si tratta pertanto di esporre la relazione di riconoscimento come ordine vigente, dal momento che la legge rappresenta la codificazione della volontà universale a cui si era pervenuti attraverso il diritto. La legge presuppone dunque il consenso degli individui, in quanto oggettivazione della relazione riconoscitiva, e rappresenta il momento conclusivo del diritto, ma, a differenza di quest'ultimo, presenta la caratteristica di essere una prescrizione dotata di una forza normativa che si rivela indipendente dal consenso dei singoli: da ciò dipende la definizione di legge come potere, che implica tuttavia ripercussioni ben precise sull'individuo. Hegel afferma a tal proposito che "l'esistenza del singolo nel potere è ora il divenire in lui stesso l'universale, la cultura" mentre la legge comprende due aspetti, ovvero "il singolo in essa sussistente e il *divenire*

[229] *Ivi*, pp. 236-237; tr. it. pp. 122-123.
[230] *Ivi*, p. 237 e 242; tr. it. p. 123n e 128.
[231] *Ivi*, p. 237; tr. it. p. 122n.

di questo", in modo tale che "quel sussistere è però in generale il movimento in esso stesso"[232]. L'oggettivazione del diritto in legge coincide con un processo di formazione della soggettività, poiché la legge presuppone da parte dell'individuo la rinuncia alla propria particolarità naturale e il sacrificio all'universale. A tal proposito Hegel parla di una *harte Seite*, di un aspetto duro, che contraddistingue la legge: essendo *Zwang*, essa "realizza il significato universale contro il mio significato particolare, il mio in sé contro il mio esserci, ovvero il mio Sé *universale* contro il mio Sé particolare"[233]. Ciò significa che, mentre il contratto garantiva ancora all'individuo la possibilità di sottrarsi all'universale, ed in questo consisteva "l'ambiguità del dovere" propria di esso, ora l'individuo deve rinunciare a ciò che Hegel chiama la "presunzione di diritto", vale a dire che egli si priva di quel diritto presunto a vantaggio della legge[234]. Se infatti il contratto era ancora subordinato alla volontà particolare, tanto che la sua obbligatorietà è descritta come un *sollen* e il suo adempimento definito come una *Meinung*, l'obbligo della legge risiede nel fatto che l'individuo rinuncia al suo potere, riconoscendo la legge come vincolante al posto della propria volontà e della possibilità di attribuire a piacimento il significato alla norma. Da questo punto di vista l'adeguamento della volontà particolare alla volontà universale coincide con un trasferimento di diritti, in modo tale che la *richterliche Gewalt* corrisponda alla rinuncia da parte dell'individuo al diritto inteso come volere soggettivo.

La concezione sottesa a tale dinamica si presenta dunque come un movimento di *Entäusserung* ad opera dell'individuo, secondo un paradigma per cui l'universalizzazione del Sé richiede un processo di esteriorizzazione consistente in un sacrificio, nella rinuncia a valere come assoluto. Numerose sono perciò in questi passi le occorrenze del termine *Entäusserung* che indicano uno stesso fenomeno in base al quale il singolo abdica alla propria autonomia e autosufficienza, ma allo stesso tempo prende consapevolezza della sua natura universale. Quello stesso movimento, che contraddistingue la sfera economica e che coincide con ciò che Hegel definisce come "farsi cosa della coscienza"[235], è alla base anche del divenire del diritto in quanto indica l'estrinsecarsi della volontà e l'attuazione del riconoscimento. L'autore afferma infatti che "il singolo è persona giuridica e il potere giudiziario è il movimento dell'alienazione del suo diritto della sua essenza pensata…in quanto ha abbandonato nell'universale la sua presunzione"[236]. Il termine *Entäusserung* è utilizzato da Hegel anche a proposito dello scambio e del contratto, indicando un progressivo movimento di alienazione attraverso il quale l'individuo giunge a formarsi

[232] *Ivi*, p. 238; tr. it. p. 123.
[233] *Ivi*, pp. 242 e 247; tr. it. pp. 128 e 133.
[234] *Ivi*, p. 249n; tr. it. p. 137. L'espressione hegeliana è *Meinen von Recht*.
[235] *Ivi*, p. 224; tr. it. p. 110.
[236] *Ivi*, p. 249n; tr. it. p. 137n.

come membro dell'intero. In questo senso il trasferimento del diritto individuale a vantaggio del potere della legge viene espresso con lo stesso vocabolo utilizzato nell'ambito delle filosofie giusnaturalistiche, le quali prevedono che il singolo alieni i propri diritti individuali in virtù della stipula del contratto con il quale generare lo stato[237]. Tuttavia la posizione hegeliana si distingue perché non si tratta di una riproposizione del contrattualismo; al contrario intento dell'autore è mostrare le dinamiche di costituzione reciproca fra particolare e universale, mettendo in evidenza le modalità attraverso le quali persona e stato si istituiscono, cosicché l'alienazione di cui si parla non riguarda i diritti individuali, di cui l'individuo dispone e a cui rinuncia per fondare lo stato, ma il processo stesso di formazione della soggettività e del diritto. Infatti prosegue il filosofo "chi ha rinunciato al suo diritto ha alienato sé appunto in quanto universale astratto" poiché "mediante l'alienazione del diritto presunto io sono pura persona, ma come tale io sono soltanto in quanto legge – il mio esserci è la legge, cioè io dipendo interamente da essa" o, che è lo stesso, "per il fatto che il singolo ha rinunciato al suo diritto *presunto*, egli si presenta come *puro* essere riconosciuto"[238].

L'alienazione indica dunque la capacità di rinunciare alla propria autosufficienza per ritrovarsi nella legge, presupponendo un perdita del proprio Sé che coincide con la conquista di una dimensione di socializzazione e con la genesi di una realtà umana istituzionale[239]. Attraverso questo processo di alienazione di sé nella volontà universale il significato negativo di rinuncia si accompagna ad un significato positivo, nella misura in cui, in qualità di individuo, mi ritrovo in quel potere della legge che "io riconosco"[240]. Da questo punto di vista il processo di alienazione è l'elemento necessario affinché si compia il riconoscimento: in quanto permette di guadagnare la dimensione etica e di favorire l'integrazione tra volontà particolare e universale, il riconoscimento implica l'atto di *Entäusserung*, in virtù del quale l'individuo perde il suo carattere di esclusivo autoriferimento, di esser per sé. In un certo senso, in questo contesto, il termine *Entäusserung* si rivela strettamente legato a quello di *Bildung*, allorché mette in atto un'opera di trasformazione della volontà che conduce alla "coscienza formata"[241].

Attraverso il diritto si mostra dunque quel movimento di oggettivazione dell'individuo che prevede una dinamica di esteriorizzazione e alienazione, a seguito della

---

[237] Su questo punto vedi M. D'Abbiero, *'Alienazione' in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, p. 59 e ss.
[238] *JS III*, p. 249n; tr. it. p. 137n.
[239] Vedi M. D'Abbiero, '*Alienazione' in Hegel*, *cit*., p. 21 e ss., G. Lukács, *op. cit*., pp. 536 e J. Taminiaux, *op. cit*., p. 58.
[240] *JS III*, p. 247; tr. it. p. 133.
[241] *Ivi*, p. 238; tr. it. p. 124.

quale "il singolo si sa *positivamente*" nell'universale[242]. Si può affermare pertanto che lo stesso processo di oggettivazione compiuto dalla coscienza contrassegna il divenire del diritto in legge. Infatti la legge si costituisce attraverso un movimento che implica la perdita di astrazione e generalità a vantaggio della capacità di trovare applicazione, divenendo la modalità di attuazione dei fini dello stato e assumendo la struttura di organizzazione propria di un popolo: nella legge il diritto assume una forma oggettiva, affermandosi come prescrizione seguita dalla necessità della sanzione, in modo tale che quel diritto che coincideva con la modalità di relazione intersoggettiva diviene ora un sistema giuridico statale.

Il diritto dotato della forza sanzionatrice diviene allora positivo, diritto vigente all'interno di una comunità, in quanto istituzionalizzazione del rapporto intersoggettivo, capace di garantire durata nel tempo all'esser riconosciuto, dal momento che non concerne più esclusivamente le relazioni diadiche tra persone, ma implica la relazione della persona con l'intero o le relazioni fra persone mediate dalla comune appartenenza ad un noi[243]. Per questo, afferma Hegel, "la legge attua il *diritto*", nella misura in cui "il puro diritto è l'*astrazione* che non può assolutamente arrestarsi in essa", cosicché, specifica l'autore, "l'*amministrazione della giustizia* e il *procedimento* costituiscono la realizzazione del diritto"[244]. Si può quindi mettere in luce come il diritto subisca un processo in base al quale diviene *Ausführung*, attuazione, realizzazione, oggettivazione. Laddove allora la coscienza si contraddistingue in quanto *Entäusserung*, poiché rinuncia al suo isolamento naturale per ritrovarsi nell'oggettività sociale, allo stesso modo il diritto perde il carattere di astrattezza presentandosi come diritto positivo, medium oggettivo di una comunità di persone[245].

La relazione diritto-legge in Hegel rappresenta in qualche misura una rielaborazione della distinzione illustrata da Hobbes, il quale afferma che la differenza fra diritto e libertà coincide con quella fra libertà e obbligazione, tale che "il diritto consiste nella libertà di fare o di non fare, mentre la legge determina e costringe a una delle due cose"[246]. In questo modo Hobbes da una parte disgiunge diritto e legge[247], poiché

---

[242] *Ivi*, p. 249n; tr. it. p. 138n.

[243] Un esempio di tale dinamica è rappresentato dal fatto che il vincolo amoroso esposto nella sezione dedicata alla Volontà viene in questo caso illustrato come istituzione matrimoniale. Hegel dichiara infatti che "il legame è questo intero; il singolo è assorbito in questo intero. Per la legge, per l'universale egli è in quanto questo intero: così è *matrimonio*; non questo o quello scopo, bensì in quanto l'universale; questo totale movimento in sé, essere-riconosciuto, amore, intuizione nella cura, nel fare, nel lavoro, e ritorno nel figlio, nella procreazione, ma proprio in ciò risoluzione, connessione nell'intero" (*Ivi*, p. 238; tr. it. p. 124).

[244] *Ivi*, p 249n e 248; tr. it. p. 138n e 134.

[245] Su questo punto confronta G. Lukács, *op. cit.,* p. 681 e 749, il quale sottolinea da una parte come l'alienazione significhi allo stesso tempo oggettività, in quanto, egli scrive, "è la forma in cui viene esposta filosoficamente la genesi dell'oggettività" e dall'altra come il soggetto debba alienarsi, estraniarsi per entrare in connessioni sociali sempre più ricche.

[246] T. Hobbes, *Il leviatano*, *cit*., pp. 469 e 213.

l'individuo depone i propri diritti e quindi rinuncia alla propria libertà in nome della tutela della vita, dall'altra arriva a dichiarare che non esiste alcun diritto al di fuori della legge, dal momento che, sebbene il diritto è la libertà di "usare le facoltà naturali secondo la retta ragione", si può affermare che "dove non c'è potere comune, non c'è legge e dove non c'è legge non c'è ingiustizia"[248]. La concezione di Hobbes è in un certo senso quadripartita, poiché il diritto e la legge si declinano sia come naturali che come civili, in quanto al diritto naturale, inteso come potere su tutte le cose, si accompagna la legge naturale che coincide con "il dettame della ragione" e prescrive dunque di trasferire il diritto per guadagnare la pace[249]. Ammesso, come è stato diffusamente illustrato, che Hegel rifiuta l'equazione diritto e natura, resta nella sua riflessione un'analoga impostazione: se infatti egli fa propria la distinzione fra diritto e legge, è in realtà per metterne in luce le implicazioni e i rimandi reciproci e per sottolineare la continuità fra i due termini, visto che *La legge che ha potere* non è altro che *Ausführung* del diritto. Il filosofo tedesco condivide l'equazione fra diritto e libertà, ma si preoccupa di mettere in evidenza la necessità per la libertà di farsi positiva, in modo tale da non essere considerata nell'accezione di arbitrio o presunzione; a tal fine il diritto deve assumere la forma della legge, per divenire la regola generale di azione degli individui entro un contesto socio-istituzionale, poiché la volontà si costituisce come libera solo attraverso il suo esser determinata dalla legge, la quale è appunto "libertà dalla *singolarità*"[250].

Agli occhi dell'individuo la legge si presenta come "il tenersi-ferma di questa astrazione di fronte al singolo, la necessità saputa e voluta della legge rispetto al singolo, e l'adeguazione richiesta e cercata di questa vuota necessità e del suo esserci", ma in questo senso "il significato negativo di me ha altrettanto significato positivo; in ciò sono parimenti conservato"[251]. Per spiegare meglio questo passaggio, Hegel opera un paragone tra la legge e la vita. Da un lato mette in evidenza come il singolo sia "privo-di-vita – cioè la legge ha completo potere sulla propria vita", poiché "la *sua* vita, sta di fronte all'universale, in cui egli è pura astrazione…egli ha rinunciato alla sua vita di fronte all'universale", ma allo stesso tempo definisce la legge come "vivente, vita completa, vivente, autocosciente"[252]. Si

---

[247] P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, *cit.,* p. 190.
[248] T. Hobbes, *Il Leviatano*, *cit*., p. 211 e *Id*., *De cive*, *cit*., p. 84 e ss.
[249] T. Hobbes, *De cive*, *cit*., pp. 89-90. A tal proposito P. Ricoeur afferma che "anzichè cercare nella vuota idea di legge in generale la contropartita di una volontà che, altrimenti, resterebbe arbitraria, Hegel cerca nelle strutture successive dell'ordine familiare, poi economico, e infine politico le mediazioni concrete che difettano nell'idea vuota di legge" (P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, tr. it *Dal testo all'azione*, a cura di J. Grampa, Jacabook, Milano 1989, p. 242). A tal proposito si rimanda al prossimo paragrafo, nel quale si tratterà di illustrare la concezione della legge così come viene illustrata da Hegel in *PdG*.
[250] *JS III*, p. 239; tr. it. p. 125.
[251] *Ivi*, pp. 246-247; tr. it. pp. 132-133.
[252] *Ivi*, pp. 249n e 249-250; tr. it. pp. 138n e 135.

nota in questi passi un'eco dei temi francofortesi come lo *Schicksal*, quale potenza dell'universale davanti alla quale l'individuo non può che cedere in quanto "nel destino l'uomo riconosce la sua propria vita". In questo caso allora la legge rappresenta il destino del diritto, facendo in modo che quest'ultimo possa conciliarsi con la sfera della vita e l'individuo non consideri la legge come limitazione esteriore o potenza ostile, ma accetti la necessità della sanzione come possibilità di superare la scissione e l'estraneità fra sé e l'universale[253]. Si può pertanto rilevare come in queste pagine dedicate al *Gesetz* sia presente quel concetto di positività che contraddistingue gli scritti precedenti al periodo jenese, in quanto la legge manifesta l'esigenza del diritto di porsi nell'oggettività al fine di divenire diritto positivo; in questo modo è possibile allora rilevare come la nozione di positività acquisti una declinazione sempre più marcata in senso giuridico, giungendo progressivamente a convergere con il tema dell'alienazione, che, come è stato ampiamente affermato, negli anni successivi raccoglie l'eredità dell'idea di positività[254]. Il tema della legge permette così di mettere in luce la necessità di farsi carico dell'oggettività, mostrando quel nesso fra la positivizzazione del diritto e l'alienazione della persona nella volontà universale, che si manifesta nel movimento di esteriorizzazione, nella capacità di farsi altro, cosicché si può asserire che "l'uomo ha il suo esserci, il suo essere e il suo pensiero soltanto nella legge".

Hegel dichiara dunque che "questo spirito è l'assoluto *potere* su tutto, che vive in se stesso, e deve darsi ora l'intuizione di se stesso come tale, ovvero trasforma se stesso nel fine. In quanto potere esso è soltanto il singolo, il *fine*, ovvero l'astratto del singolo; ma la sua autoconservazione è l'*organizzazione* della sua vita, lo spirito di un popolo"[255]. E' opportuno pertanto porre l'accento innanzitutto sul fatto che, nell'introdurre il concetto di stato, l'autore definisce la legge come il "potere assoluto", il quale è definito allo stesso tempo come "questo spirito", facendo in tal modo eco al titolo dell'opera di Montesquieu *Lo spirito delle leggi*. In secondo luogo sembra inoltre rilevante mettere in evidenza l'uso in questo passo dell'espressione *Organisation*, con la quale Hegel designa lo spirito, così

[253] *TJ*, p. 417.
[254] Vedi M. D'Abbiero, *Alienazione in Hegel*, *cit*., p. 9-29; G. Lukács, *op. cit*., pp. 50-67, 323-338 e 743-784; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la 'Phénomenologie de l'Esprit' de Hegel*, tr. it. *Genesi e struttura della 'Fenomenologia dello Spirito' di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, Bompiani, Milano, 2005, pp. 471-476; A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, *cit*., p. 127 e ss. G. Lukács afferma che "la differenza terminologica fra 'positività' e 'alienazione' nasconde uno sviluppo filosofico molto profondo di questo concetto: 'positività' infatti, è una proprietà di formazioni sociali, di oggetti, di cose; 'alienazione' è una specie particolare di attività umana, da cui sorgono specifiche formazioni sociali, oggetti dell'attività umana nella società, e da cui ottengono la loro oggettività specifica. Questo cambiamento della terminologia hegeliana, della filosofia hegeliana, si compie poco per volta a Jena. L'espressione 'alienazione' affiora continuamente, quella di 'positività' sparisce sempre di più, ma per anni i due termini vengono adoperati parallelamente e simultaneamente. Solo nelle lezioni del 1805-1806 i nuovi concetti sono chiaramente elaborati" (G. Lukács, *op. cit*., p. 442).
[255] *JS III*, p. 254; tr. it. p. 141.

come era emerso nella *Filosofia dello spirito* del 1803-04, mettendo però questa volta tale termine in stretta correlazione con la sfera del diritto. A tal proposito il filosofo definisce lo spirito come "la *natura* degli individui, la loro sostanza immediata", poiché nello stato l'individuo "aliena se stesso; non come di fronte ad un padrone, bensì di fronte al potere dell'universale nella *forma* del suo puro sapere, cioè del sapere di sé come di un Sé alienato, ovvero di sé come un universale"[256]. Il movimento di alienazione rappresenta dunque il divenire dell'individuo: esso è la condizione che gli permette di ritrovarsi nell'universale, in quanto processo di formazione grazie al quale riconosce nello stato la sua essenza, e contemporaneamente il risultato dell'interiorizzazione delle dinamiche sociali e intersoggettive, poiché si tratta del "farsi-universale del singolo"[257]. In questa prospettiva il concetto di *Entäusserung* è ripreso anche all'interno della sezione *Costituzione*, nella quale esso definisce l'alienazione della particolarità da parte del singolo, che rende possibile la compenetrazione fra universale e particolare. In questa prospettiva si tratta della rinuncia al proprio Sé particolare, permettendo alla coscienza di acquisire consapevolezza della sua propria essenza, in modo tale che l'universale si presenti non come "una cieca necessità", ma come una "necessità mediata dal sapere". Per questo il movimento dell'*Entäusserung* attraversa tutta la sezione dedicata allo *Spirito reale* per mettere in luce la modalità in cui la volontà si realizza autodeterminandosi secondo la stessa norma espressa nella legge, la quale svolge una funzione addomesticante, tale che, sebbene appartenga ad una sfera precedente lo stato, rappresenta per certi aspetti una sua prolessi. Se l'alienazione indicava inizialmente il trasferimento del diritto, ora si comprende meglio come tale atto designava più in generale una trasformazione della volontà, che rinunciava al suo lato particolare per congiungersi con l'universale, giacché in gioco è l'E*ntäusserung seines unmittelbaren Selbst*[258].

A differenza della concezione giusnaturalista che individuava nel contratto il mezzo attraverso cui generare lo stato, per Hegel *conditio per quam* dell'eticità è il processo di trasformazione della volontà singola, che, come è emerso, non è immediatamente universale, ma lo diviene in virtù di *Negation*, *Entäusserung* e *Bildung*[259]. Questa dinamica di formazione all'universale, che passa per una fase di alienazione da parte del soggetto, permette di poter affermare che "nel fatto che io ho il mio Sé *positivo* nella volontà

[256] *Ivi*, pp. 254-255; tr. it. pp. 141-142.
[257] *Ivi*, p. 255; tr. it. p. 242.
[258] *Ibidem*.
[259] Anche in quest'opera Hegel prende le distanze dalla tradizione che vedeva nel contratto l'origine dello stato, dal momento che intende al contrario mettere in luce che "le volontà singole devono trasformarsi nella volontà universale attraverso la *negazione* di sé, l'alienazione e la cultura", giacché esse "non sono affatto *immediatamente* la volontà universale" (*Ivi*, p. 257; tr. it. p.144).

comune consiste l'essere-riconosciuto come intelligenza, come saputo da me, in quanto la volontà comune è posta da me"[260]. In quest'ottica è opportuno mettere in luce come la compenetrazione tra il singolo e l'universale sia il prodotto della rinuncia alla naturalità e all'immediatezza, che conduce a definire il soggetto costituito ed educato all'universale come positivo, rendendo così evidente il nesso fra oggettività, alienazione e positività. Risultato dell'opera di *Bildung*, il Sé positivo è colui che riconosce l'universale incarnato nello stato come sua condizione naturale, identificando se stesso come soggetto spirituale che agisce secondo prassi sociali intersoggettivamente mediate. Sebbene l'alienazione rappresenti una conquista per il soggetto che accede così all'universale, dal momento che la negazione della sua particolarità di essere naturale è per Hegel valutata positivamente, essa implica in ogni caso un elemento di estraneazione, che emerge in modo particolare a proposito del lavoro. Quando infatti l'autore ripercorre il processo lavorativo all'interno de *La legge che ha potere*, mette in evidenza come il lavoro produca interdipendenza solo attraverso una dinamica di reificazione da parte dell'io, poiché l'astrazione del lavoro comporta un tratto di estraneazione del lavoratore. Da ciò si evince che l'*Entäusserung*, in quanto processo di esteriorizzazione, comporta necessariamente un aspetto di *Entfremdung* costitutivo della dinamica di formazione all'universale. Da questo punto di vista quindi l'economia capitalista e il diritto rappresentano le sfere che rendono possibile l'assoggettamento del particolare all'universale proprio in quanto mettono in atto processi che l'individuo né governa né riesce a controllare, su cui non ha pieno potere, giacché la loro funzione consiste nel trascendere la volontà individuale[261]. Lo stretto legame che intercorre fra lo stato inteso come costituzione e il diritto considerato in quanto legge diventa così evidente dalle parole dello stesso Hegel, il quale definisce lo stato come "l'esserci, la *potenza* del diritto; il sostegno del *contratto*…, la proprietà in quanto sostanza universale…l'esser riconosciuto come *l'avente valore*"[262].

Per quanto riguarda la legge un ulteriore elemento decisivo concerne la questione relativa alla determinazione del suo contenuto. Sebbene infatti essa venga descritta come "diritto universale, proprietà in generale" poiché assolve il compito di tutelare ognuno "relativamente al suo immediato possesso, eredità e scambio", resta aperta la domanda relativa al passaggio dal diritto alla legge, vale a dire appunto la determinazione del contenuto di quel diritto definito formale, che coincide con i temi emersi come proprietà,

[260] *Ivi*, p. 255; tr. it. p. 142.
[261] Per quanto riguarda l'interpretazione della concezione hegeliana come critica radicale della società industriale moderna, vedi S. Avineri, *La teoria hegeliana dello stato*, *cit.*, p. 121.
[262] *JS III*, p. 246; tr. it. p. 132.

contratto e pena[263]. Si tratta di ciò che può essere definito come *Erfüllung* del diritto, giacché la trasformazione del diritto in legge risiede proprio nell'adeguamento dell'universale al particolare, dal momento che l'astrattezza del diritto deve "cedere di fronte alla volontà concreta"[264]. La legge si costituisce allora secondo un movimento in cui dall'universalità e dall'astrattezza discende fino alla particolarità per fare presa sul mondo della vita. Il corto circuito che la contraddistingue consiste quindi nella dialettica tra la formalità dell'enunciazione e la particolarità dell'applicazione, tanto che essa sarà definita "vivente" quanto più coinciderà con il costume, poiché il suo intervento si pone proprio nello spazio che intercorre fra l'individuo considerato come singolarità e l'universale etico. Quindi la legge svolge la funzione di articolazione dello stato e mediazione dei fini individuali, in modo tale da determinare come universali quei particolari rapporti tra individui, presentandosi come l'elemento attraverso cui assoggettare ad un principio superiore la molteplicità dei casi e mirando allo stesso tempo ad aderire il più possibile all'empiria. In quanto positiva, la legge deve ricomprendere la negatività rappresentata dal singolo come volontà particolare e finita, ma a tal fine si distingue innanzitutto come proibizione, come legge ordinatrice, vale a dire come *Abgabesystem*, *richterliche Gewalt* e *Rechtspflege* e infine come *peinliche Gewalt*, ovvero sistema fiscale, potere giudiziario e amministrazione della giustizia nonché giustizia penale. In quanto elemento di raccordo, la legge avrà un contenuto prodotto della sedimentazione di istanze particolari che si contemperano in essa in funzione della coesione sociale, cosicché la normatività della legge è immanente alle relazioni che si danno all'interno della comunità.

La legge riflette dunque un movimento circolare in base al quale l'equilibrio di forze che essa rende oggettivo è lo stesso equilibrio da cui trae la sua origine, in quanto è la legge ciò che rende giuridica la relazione fra soggetti, ma, allo stesso tempo, la relazione posta in essere dagli individui è materia della legge. La legge deve assolvere dunque la funzione di una progressiva determinazione in vista di un crescente adeguamento della norma alla realtà, del *sollen* al *sein*, poiché l'antinomia insita nella legge consiste nel fatto che "quanto più sono semplici le leggi, tanto più sono indeterminate", mentre "quanto più sono determinate, tanto più sono molteplici, tanto più lontano sono spinte le differenze"[265]. In ogni caso la legge è una norma oggettiva e come tale richiede l'adempimento di ciò che prescrive, dal momento che il contenuto della sua prescrizione è valido a prescindere dalle intenzioni degli individui ed ha un potere vincolante proprio in virtù della sua indipendenza dalle singole interpretazioni. Quando Hegel afferma che "i cittadini devono

[263] *Ivi*, p. 242; tr. it. p. 128.
[264] *Ivi*, p. 240; tr. it. p. 125.
[265] *Ivi*, p. 248; tr. it. p. 133.

conoscere le leggi, anche se non le comprendono, cioè anche se non riconoscono in esse il loro Sé", vuole con ciò stabilire innanzitutto che l'oggettività della legge si manifesta nel significato pubblico che essa presenta, per cui non si può piegarne il significato ad interpretazioni personalistiche: giacché la legge "è *questo* significato", toglie in tal modo ogni "duplicità del significato", proprio in quanto, a differenza del contratto, non può esser ridotta ad opinione ed è indipendente dalle molteplici attribuzioni di senso a cui può essere soggetta[266]. Hegel intende inoltre porre l'accento sul fatto che, una volta statuita la legge, la sua normatività prescinde dal consenso degli individui, vale a dire che, anche nel caso in cui gli individui non concordino su ciò che la legge stabilisce, ciò non li esonera dall'ottemperare l'obbligo prescritto: sebbene la legge sia oggettivazione di rapporti riconoscitivi, essa presenta un contenuto vincolante a cui adeguarsi, in quanto la sua funzione consiste nello stabilire una dimensione di validità oggettiva, che supera l'adesione occasionale dell'individuo, pena il retrocedere della legge alla forma del contratto, che per l'appunto veniva rescisso a causa della volubilità della volontà particolare. Questo carattere di indisponibilità della legge da parte del singolo è ciò che conduce Hegel a dichiarare che "la legge è *spirito* e tratta l'uomo come spirito"[267]. In conclusione si può affermare dunque che la legge incarna il popolo come universale, il quale nei confronti dell'individuo si presenta come "la sua necessità e la potenza che lo piega e reprime", ma in pari tempo come "la forza che ognuno ha in quanto essere-riconosciuto". Pertanto l'intero sviluppo che contraddistingue lo *Spirito reale* permette di svelare la vera natura del diritto, il quale è definito come il "concetto *immediato* dello spirito" proprio in quanto prevede un movimento che consiste nell'alienarsi, nel divenire altro a vantaggio della costituzione del popolo, volontà universale definita come "volontà *di tutti e di ciascuno*"[268].

8. La Ragione nella *Fenomenologia dello Spirito*

Il periodo jenese si conclude con la pubblicazione della *Fenomenologia dello Spirito*, la quale, se per certi versi rappresenta il luogo in cui confluiscono gli appunti e le riflessioni maturate durante gli anni precedenti, d'altra parte colloca i temi emersi finora entro un orizzonte ben preciso che concerne il rapporto fra il sapere della coscienza e il divenire della scienza. Scopo della *Fenomenologia* è infatti guadagnare il livello assoluto

[266] *Ivi*, pp. 247 e 248; tr. it. pp. 134 e 133. Vedi a tal proposito I. Testa, *La natura del riconoscimento, cit.,* pp. 414-416.
[267] *JS III*, p. 249n; tr. it. p. 140.
[268] *Ivi*, p. 256; tr. it. pp. 143-144.

del sapere, prendendo tuttavia le mosse dall'esperienza della coscienza, la quale intraprende un cammino che è contemporaneamente la critica del sapere apparente e la manifestazione dello spirito. Pertanto l' opera svolge una duplice funzione, nella misura in cui è, da un lato, introduzione alla filosofia come scienza, in quanto si occupa della relazione fra la filosofia e il pensiero comune, ma al tempo stesso già interna alla scienza, dal momento che mostra il sorgere del sapere assoluto già dall'inizio presente[269]. L'intera trattazione si sviluppa nello spazio che intercorre tra la certezza sensibile e il sapere assoluto, perché oggetto della trattazione è la *Darstellung* della scienza, che si occupa di mostrare il nesso tra coscienza e spirito, così come era già emerso nella *Filosofia dello spirito* del 1803-04. La *Fenomenologia* si sviluppa pertanto attraverso lo scarto tra il punto di vista del per noi e del per lei, giacché il divenire della scienza prende le mosse dal proprio altro, il sapere apparente, mostrando così il risolversi del dualismo nel sapere assoluto.

Il punto di vista che comanda la scansione dell'opera deve essere allora individuato nella coscienza, sulla base del movimento generato dalla distinzione tra il sapere di sé e il sapere dell'oggetto e di conseguenza tra la non corrispondenza fra l'in sé dell'oggetto e il sapere che essa ha di quello, dal momento che l'in sé si rivela "un in sé solo per lei". Proprio in quanto la coscienza scopre che l'oggetto è costituito dal proprio sapere e questo sapere si rivela inadeguato, essa muta e istituisce un secondo oggetto, che non è altro che il sapere del primo, posto come oggetto. In questo senso ciò che stabilisce il ritmo della trattazione è il processo in base al quale il sapere del soggetto costituisce non solo l'oggetto, ma anche il soggetto stesso: se la coscienza è coscienza di sé e dell'oggetto, sapere di un oggetto ed esame di quello stesso sapere, sapere di qualcosa e coscienza di questo sapere, nel corso del suo cammino essa fa esperienza del fatto che ogni in sé si rivela un per lei, in modo tale che si susseguono una serie di oggetti, i quali non sono altro che il risultato del sapere dell'oggetto precedente, secondo quel movimento dialettico per

[269] Per un commento all'opera e per ciò che concerne la sua struttura, si rimanda, fra i tanti, a F. Chiereghin, *La* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Introduzione alla lettura,* Carocci, Roma 2000; L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 67-99; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel, cit.*; J. Hyppolite, *op. cit.;* P.J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénomenologie de l'Esprit *de Hegel*, Aubier, Paris 1968; S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia*, La Nuova Italia, Firenze 1971; L. Siep, *Der Weg der Phenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000; M. D'Abbiero*, Le ombre della comunità,* Marietti, Genova 1991; L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., pp. 663-729; P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella*, Guerini e Associati, Milano 1996. Per quanto riguarda il dibattito più recente sullo "spazio sociale della ragione", si rimanda a D. Perinetti-M. A. Ricard, dir. de, *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel*, *cit.*; T. Pinkard, *La Fenomenologia di Hegel*, *cit.* ; R.B., Brandom "Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel, in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 247-289. Infine per una rassegna delle interpretazioni che la *Fenomenologia dello spirito* ha ricevuto, vedi O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, *cit*.

cui il *Gegenstand* si rivela un *Enstandenen*[270]. Il percorso di formazione, che attraversa la coscienza, assume il carattere di una "via del dubbio o…della disperazione"[271]: nella misura in cui l'emergere dello spirito come sapere assoluto coincide con la dissoluzione del sapere coscienziale, l'intera opera riflette un movimento circolare secondo un procedimento progressivo-regressivo, in cui l'andare avanti si rivela un tornare indietro, i risultati giustificano e fondano le premesse, dal momento che lo spirito rappresenta lo sfondo originario dell'esperienza, ma al tempo stesso il *telos* della coscienza stessa. Hegel afferma infatti che "il vero è l'intiero. Ma l'intiero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso"[272].

La *Fenomenologia* rappresenta dunque il traguardo raggiunto da Hegel nel presentare una concezione del sapere come scienza, in quanto esposizione dell'assoluto come soggetto che ha nella negatività la sua forza motrice. Non a caso nella *Prefazione* l'autore dichiara: "che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito* – elevatissimo concetto appartenente alla età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirito è *l'effettuale*; esso è: l'essenza *o ciò che è in sé*; ciò che ha *riferimento* e *determinatezza*, l'*esser altro* e l'*esser per sé*; – e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro se stesso; ossia esso è *in sé e per sé*", cosicché si può arrivare ad affermare che "lo spirito che si sa sviluppato come spirito, è la *scienza*"[273]. Ora, se il filosofo è già consapevole che l'assoluto è sostanza spirituale, l'itinerario fenomenologico prevede "un puro stare a guardare", grazie al quale tale consapevolezza diviene propria anche della coscienza, che deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, in modo tale che la scienza divenga "scienza dell'esperienza che la coscienza fa"[274]. Proprio per questo l'intera opera è presentata a partire dalla prospettiva della coscienza, la quale è "concetto del sapere" e "spirito non compiuto" e pertanto deve intraprendere un percorso di *Bildung*, che coincide allo stesso tempo con l'*Äusserung* dello spirito, ovvero con la sua manifestazione nel mondo e agli occhi della coscienza[275]. La scansione della *Fenomenologia* segue pertanto l'itinerario della coscienza, mostrando il susseguirsi di una

[270] *PdG*, pp. 68-81; tr. it. vol. I, pp. 65-78. Vedi a tal proposito il commento puntuale dell'Introduzione in P. Vinci, *Coscienza infelice*, *cit.,* pp. 25-84.
[271] *PdG*, p. 72; tr. it. vol. I, p. 70.
[272] *Ivi*, p. 24 ; tr. it. vol. I, p. 15.
[273] *Ivi*, p. 28 ; tr. it. vol. I, pp. 19-20.
[274] *Ivi*, p. 38; tr. it. vol. I, pp. 28-29.
[275] *Ivi*, pp. 25-26, 57 e 15-16; tr. it. vol. I, pp. 16, 50 e 6.

serie di figure, le quali indicano il progresso dall'opinione alla scienza, dalla rappresentazione al concetto, dalla certezza alla verità attraverso le differenti posizioni assunte dalla coscienza in rapporto all'oggettività.

La natura dell'opera e l'originalità della sua articolazione richiederebbero una discussione approfondita e specifica, che esulerebbe dall'oggetto di questo lavoro, poiché le differenti forme di sapere vengono inscritte dall'autore all'interno di una rete di riferimenti culturali e storici, che costituiscono la trama entro cui viene collocata ogni figura della coscienza e si dipana lo sviluppo della scienza. L'esperienza della coscienza infatti non solo si dispiega nella relazione del soggetto singolo con un oggetto, ma apre la strada all'esposizione di diversi momenti storici, veri e propri mondi che rappresentano una determinata configurazione del nesso soggetto-oggetto. I momenti interni alla coscienza infatti, che espongono il passaggio dalla certezza sensibile all'intelletto, sono, come è noto, seguiti dalla seconda parte dell'opera, in cui il rapporto all'oggetto di un soggetto astrattamente considerato diventa l'evoluzione dello spirito nelle differenti fasi storiche, seguendo un percorso che muove dall'età greca fino alla filosofia critica contemporanea, in cui la formazione della coscienza procede di pari passo con il procedere della storia del mondo. In questo modo la scansione dell'opera segue un processo dall'astratto al concreto, secondo il quale, come ben sintetizzato da Hyppolite, la fenomenologia della coscienza si amplia a fenomenologia dello spirito[276], giacché il movimento che conduce la coscienza empirica a coscienza universale si intreccia con la questione del rapporto fra lo spirito e la storia, fra il sapere e il tempo. Proprio in quanto l'oggetto di fondo della *Fenomenologia* deve essere individuato nel rapporto con l'alterità, ovvero nella relazione fra universalità e particolarità, tale rapporto viene inizialmente esibito a partire dall'esperienza individuale, al fine di mostrare la struttura sillogistica della coscienza così come è emersa negli abbozzi di sistema[277], per poi assumere i tratti dell'esperienza collettiva, quando la storia svolge un ruolo esplicativo legando il divenire della coscienza con lo spirito del tempo e rivelando in tal modo il manifestarsi dello spirito nell'effettualità.

Queste considerazioni introduttive sono necessarie per mettere in evidenza, come, nell'ottica della nostra disamina, la *Fenomenologia* rappresenti un testo ambiguo: da una parte è infatti una tappa fondamentale in cui confluiscono le riflessioni maturate negli abbozzi di sistema, ma dall'altra, per la natura intrinseca dell'opera, affronta problemi che esulano da ciò che si può chiamare in senso lato la filosofia del diritto hegeliana. Se infatti

[276] J. Hyppolite, *op. cit*., p. 86.
[277] A proposito della struttura sillogistica della coscienza, vedi *PdG*, p. 178; tr. it. vol. I, p. 193, vedi anche pp. 137-144; tr. it. vol. I, pp. 143-152.

le versioni del sistema precedenti presentano in modi differenti l'illustrazione di ciò che può essere definito uno spirito oggettivo *ante litteram*, al cui interno la riflessione sul diritto prende corpo, nella *Fenomenologia* è del tutto assente una concezione che presenti esplicitamente l'eticità moderna, dal momento che tale nozione è presentata solo in riferimento all'antica Grecia, mentre il percorso storico dello spirito si conclude con la discussione della filosofia critica kantiana. L'assenza di un luogo in cui sia esposta una teoria della *Sittlichkeit* non implica tuttavia che tematiche proprie dell'eticità non siano disseminate nel corso dell'opera, giacché Hegel non è esente dall'affrontare questioni inerenti la famiglia, il lavoro o lo stato. Al contrario tali temi rappresentano anch'essi il contenuto proprio della *Fenomenologia*, in modo particolare, ma non esclusivamente, nella seconda parte, in quanto sono sia oggetto dell'evoluzione dello spirito che ambiti entro i quali si sostanzia e si modifica il modo di essere della coscienza nel mondo. La differenza risiede allora nell'ottica in cui tali temi vengono affrontati, dal momento che la coscienza riflette la prospettiva assunta dall'intera opera: poiché infatti la *Fenomenologia* illustra il punto di vista della coscienza, è questo stesso punto di vista che orienta la trattazione dell'eticità, in modo tale da mostrare i caratteri inerenti lo spirito oggettivo a partire dallo sguardo della coscienza soggettiva e non dall'orizzonte del sapere assoluto[278]. Come si tratta di mostrare l'esperienza della coscienza e i fallimenti in cui essa incorre nel corso del suo cammino, così si tratta, per quanto concerne lo spirito oggettivo, di mettere in luce le carenze e i limiti che l'eticità ha presentato nel corso delle differenti epoche storiche, intendendo con tale espressione la configurazione assunta dai differenti mondi illustrati nella sezione dedicata allo spirito. Allo stesso modo come la posta in palio è il manifestarsi della scienza, così è in gioco il divenire della *Sittlichkeit*, tanto che la stessa *Fenomenologia* può essere considerata una fase di gestazione di quel che diventerà lo spirito oggettivo, una tappa fondamentale nell'elaborazione di tale concezione, in quanto ne mostra il divenire e le forme inadeguate.

In questo contesto risulta evidente che il diritto non riceve una trattazione esplicita all'interno della *Fenomenologia*, non è interrogato in maniera unitaria circa il suo statuto e le sue funzioni, né è indagato come elemento di mediazione, strumento di disciplina o ambito di esercizio del potere. Il passo in cui Hegel ne parla in maniera chiara e perspicua è la sezione denominata appunto *Stato di diritto*, che si colloca alla fine de *Lo spirito vero* e sancisce il passaggio al capitolo centrale dello spirito, denominato *Lo spirito che si è reso estraneo a sé*. In tale sezione il filosofo illustra la rottura del mondo greco caratterizzato

[278] Si rimanda a tal proposito a J.-F. Kervégan, "Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif ?", in *Revue Internationale de philosophie*, 2, 2007, pp. 193-214.

dalla bella eticità, affermando che "l'eticità tramonta nella formale universalità del diritto"[279]: quest'ultimo emerge quindi in opposizione alla bella totalità greca e in coincidenza con l'emergere del Sé, mentre allo stesso tempo conduce al mondo della cultura, dove la scissione fra soggetto e sostanza richiede un movimento di *Entäusserung* del Sé immediato. Sebbene questi riferimenti minimi siano sufficienti per mettere in luce le affinità che sussistono fra il diritto, così come è presentato in queste pagine della *Fenomenologia,* e i temi emersi nella disamina della *Filosofia dello spirito* del 1805-06, la sovrapposizione, che in questa circostanza Hegel compie tra mondo del diritto e mondo romano, conduce a circoscrivere il valore di queste pagine all'interno del percorso di ricostruzione storica in atto. Definito attraverso una rete di rimandi a termini chiave come astrazione e formalismo, il diritto assurge qui a paradigma specifico di un'epoca dello spirito, che impedisce di estendere le riflessioni in materia al di fuori dell'orizzonte storico di riferimento. Da questo punto di vista se il diritto è elemento di connotazione dell'impero romano, i cui tratti sono in una certa misura anticipati non a caso dal paragrafo dedicato allo stoicismo, esso deve essere compreso all'interno della contestualizzazione storica delineata da Hegel, pena il rischio di travisare ciò che per il filosofo è il tratto di un periodo storico, conferendogli un significato universale. Pertanto sebbene sia di per sé dimostrativo il nesso tra mondo romano e mondo del diritto, in quanto il diritto è presentato come elemento distintivo dell'antica Roma, non è possibile estendere la caratterizzazione del diritto nell'antichità all'epoca moderna, dal momento che i tratti che il diritto assume nel contesto romano non sono necessariamente connotativi del diritto *tout court*. Se queste considerazioni spingono ad approfondire la lettura dello *Stato di diritto* solo più avanti nel corso della nostra trattazione, allorché Hegel nei *Lineamenti* chiamerà in causa il diritto nel mondo romano, è possibile mettere già in evidenza come queste pagine della *Fenomenologia* mostrino l'ambivalenza del ruolo del diritto secondo Hegel, dal momento che esso è descritto in termini negativi, come fonte di separazione e formalismo, ma al tempo stesso svolge una funzione progressiva rispetto al divenire storico, coincidendo con l'emergere del Sé.

In generale all'interno della *Fenomenologia* più che il diritto viene affrontato il tema della legge, in quanto elemento che meglio esprime la relazione della coscienza con un sistema normativo ad essa esterno. Se, come è stato giustamente affermato, l'opera espone tale questione alla luce del punto di vista della singolarità, la quale si trova inserita all'interno di una realtà che presenta un ordine legale come dato indisponibile a cui doversi

[279] *PdG*, pp. 355-359; tr. it. vol. II, pp. 36-41.

assoggettare[280], le pagine conclusive della *Ragione* delineano una concezione in cui la scissione fra soggetto ed oggetto viene superata. In quest'ottica la *Ragione* mostra l'emergere del "regno dell'eticità"[281]: se da un lato essa raccoglie contenuti affrontati precedentemente nella stessa *Fenomenologia* e con uno sguardo più ampio già nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, dall'altro presenta il concetto di *Sittlichkeit* moderno, mostrando i presupposti di ciò che diventerà lo spirito oggettivo nei *Lineamenti*. La *Ragione* tocca infatti il cuore del problema fenomenologico, vale a dire il rapporto tra coscienza e spirito, rivelando le condizioni per la conciliazione di certezza e verità, allorché la coscienza non considera la realtà come un ostacolo da superare, ma al contrario individualità soggettiva e mondo oggettivo si rivelano congiunti in seno alla sostanza spirituale.

La *Ragione* indica infatti l'unità di pensiero ed essere e giunge a conclusione del cammino dell'autocoscienza come risultato della mediazione reciproca delle coscienze, quando, grazie alla relazione con altri io, la coscienza ha compiuto gran parte del suo percorso di formazione, divenendo autocoscienza universale. Se la *Ragione* si colloca tra l'autocoscienza e lo spirito, è perché segna il momento di saldatura fra il piano dell'individualità singola e quello della comunità universale, quando l'individualità umana raggiunge il livello massimo della propria espressione, senza porsi in atteggiamento oppositivo nei confronti della realtà. E' possibile infatti individuare un nesso tra autocoscienza, riconoscimento e ragione, in quanto tappe che segnano il passaggio dalla coscienza singola alla relazione intersoggettiva fra le coscienze per giungere alla collocazione della coscienza all'interno di una comunità. Se nelle pagine introduttive all'*Autocoscienza* Hegel pone l'accento sul fatto che "l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza", indicando in tal modo la necessità per la coscienza di rapportarsi ad un oggetto che sia in pari tempo un altro soggetto, nella sezione dedicata alla *Vernunft* egli afferma che "la ragione ripercorrerà il duplice movimento dell'autocoscienza, e dall'indipendenza passerà nella libertà di quest'ultima", poiché "elevandosi la sua coscienza all'universalità, quest'individuo diviene ragione universale, ed è consapevole di sé come ragione, come di un qualcosa che è riconosciuto in sé e per sé e che nella pura coscienza unifica ogni autocoscienza"[282]. Allo stesso modo nelle pagine introduttive all'*Autocoscienza* si consuma quel movimento che mostra il divenire dello spirito dalla vita, in quanto l'autocoscienza è il termine medio che affonda le proprie radici nella dimensione naturale, è prima di tutto appetito e negazione dell'oggetto, ma mette in

[280] J.F. Kervégan, "Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*", *cit*., pp. 203-204.
[281] *PdG*, p. 264; tr. it. vol. I, p. 293.
[282] *Ivi*, pp. 144 e 263; tr. it. vol. I, pp. 151 e 293.

atto un'operazione di autonegazione attraverso la quale cessa di essere unicamente desiderio per divenire "vivente autocoscienza", vale a dire "desiderio tenuto a freno", negando il proprio essere unicamente naturale attraverso la relazione con un'altra autocoscienza[283]. Il concetto di riconoscimento è fortemente richiamato all'interno della *Ragione*, in quanto lo stesso Hegel ne mette in luce gli elementi di continuità e la comune attinenza alla nozione di spirito: se egli afferma che quando le autocoscienze "si riconoscono come reciprocamente riconoscentesi" si può dire che "per noi è già presente il concetto di spirito", a proposito della ragione sostiene che essa "è spirito, dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa"[284]. La questione è rilevante nell'ottica della riflessione sul diritto, perché la ragione rappresenta il concetto di spirito ed espone il movimento in virtù del quale la coscienza abdica al suo solipsismo e alla sua astrattezza per riconoscersi entro una dimensione comunitaria, come soggetto che acquista concretezza e si struttura all'interno di uno spazio sociale, di cui riconosce e accetta le regole e le modalità di organizzazione.

Il capitolo dedicato alla *Ragione* tocca pertanto il problema di fondo della *Fenomenologia*, ovvero la necessità di accogliere nella modernità il soggetto singolo e la libertà individuale, senza incappare nei rischi di un soggettivismo foriero di scissione e separazione: da questo punto di vista Hegel cerca un modello di razionalità produttrice di conciliazione, che sia anche capace di fare i conti con i tratti caratteristici dell'epoca storica, allorché si tratta di ripensare le categorie politiche alla ricerca di un *ethos* della modernità[285]. La stessa sezione dedicata alla *Ragione* è attraversata da un processo, nel corso del quale l'unità fra io e mondo diventa oggetto del sapere della coscienza stessa grazie a quello sviluppo dialettico per cui la verità diviene certezza, esperienza della stessa individualità. La compenetrazione fra sostanza e coscienza è infatti inizialmente postulata, dal momento che quest'ultima riconduce la realtà a se stessa, a sua proprietà: se da un lato

---

[283] *Ivi*, pp. 137-155; tr. it. vol. I, pp. 143-164. Vinci specifica la struttura che distingue l'autocoscienza, affermando che "dal momento che Hegel caratterizza l'autocoscienza come l'unità del riferimento a sé e del riferimento negativo verso l'alterità, il raggiungimento dell'uguaglianza con se stessa deve essere il risultato di un movimento in cui l'opposizione non è semplicemente tolta, ma mantiene la sua necessità, in un implicito richiamo all'identità dell'identità e della non identità, formulata nello scritto sulla Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e Schelling" (P. Vinci, *Coscienza infelice*, *cit*., p. 88 e ss.). Vedi G. Coccoli, "Da creatura a individuo: percorsi della soggettività nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel", in AA.VV. *Persona/Persone: coscienza, individuo, società*, Kappa, Roma 2011. Per una rilettura del tema riconoscimento e del desiderio come identificazione alla luce della logica inferenziale e del concetto di impegno autoritativo, vedi R.B. Brandom, Id., "La struttura del desiderio e del riconoscimento: auto-coscienza e auto-costituzione", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*., pp. 261-290.

[284] *PdG*, pp. 147, 143 e 324; tr. it., vol. I, pp. 155 e 152 e vol. II, p. 1.

[285] Vedi a tal proposito G. Preterossi, "In cerca di un ethos della modernità", in *Verifiche*, 21, 1992, pp. 111-145 e F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Verifiche, Trento, 1980, pp. 47-81.

la ragione è "la certezza della coscienza di essere ogni realtà", essa assume inizialmente i caratteri di un idealismo soggettivo, che Hegel definisce in maniera dispregiativa, secondo la formula per cui "Io sono Io, mio oggetto e mia essenza è: Io", cosicché "questo in sé e questa realtà è ancora in tutto e per tutto un Universale, è la pura astrazione della realtà"[286]. Nel suo apparire la *Ragione* è pertanto ancora affetta da un eccesso di soggettivismo, allorché la realtà è considerata come il negativo del soggetto e la molteplicità ricondotta ad un punto di vista individuale, quello della coscienza, che assolutizza se stessa ponendosi come coincidente con l'universale. Questo si traduce nel fatto che la differenza scompare così come ogni forma di mediazione con l'alterità, perché la coscienza sovrappone il mondo a se stessa, in modo tale che ciò che è per lei diventa automaticamente corrispondente all'in sé, ogni realtà ha il significato di un vuoto e astratto mio, tanto che la ragione si riduce a certezza invece di essere realtà, rimanendo "un inquieto cercare che nell'atto stesso del cercare dichiara senz'altro impossibile l'appagamento del trovare"[287].

La sezione B della *Ragione* dal titolo *L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa* si presenta al termine della *Ragione osservativa*, il cui esito paradossale mostrava lo spirito ridotto ad una cosa, allorché la fisiognomica e la frenologia avevano formulato il giudizio singolare secondo cui "l'essere dello spirito è un osso"[288]. Ai fini della nostra ricostruzione l'interesse del momento mediano della *Ragione* risiede nel fatto che Hegel indica questo come "il concetto dell'eticità", in cui l'autocoscienza si presenta come ragione attiva, facendo esperienza della necessità di un'organizzazione sociale. Si tratta pertanto del punto di contatto maggiore con il capitolo dedicato all'autocoscienza, quando lo spirito si presenta come duplicazione, giacché "nell'indipendenza di entrambe le autocoscienze ha la certezza di avere la sua unità con se stesso"[289]. In questo contesto l'autocoscienza compare come individuo che deve produrre la sua effettualità nell'altro al fine di diventare ragione universale, scoprendo in tal modo che la propria realizzazione coincide con la *Verwirchlikung* dello spirito. Ancora una volta il percorso delineato da Hegel implica un movimento di discesa, secondo il quale la ragione deve privarsi della sua astrattezza e l'autocoscienza rinunciare all'esclusiva certezza di sé, perché l'unità fra soggetto e oggetto si produce come mondo umano e la ragione si incarna nella vita di un popolo. Proprio perché si tratta in questo contesto dell'attuazione dell'autocoscienza, non si può non cogliere il legame diretto che sussiste con le pagine introduttive alla sezione della *Selbsbewusstsein*, allorché l'autocoscienza si mostrava come figura incipiente:

[286] *PdG*, pp. 178-181; tr. it. vol. I, pp. 193-197.
[287] *Ivi*, p. 185; tr. it. vol. I, p. 201.
[288] *Ivi*, p. 260; tr. it. vol. I, p. 287.
[289] *Ivi*, p. 263; tr. it. vol I., p. 292.

laddove infatti Hegel rilevava la presenza dello spirito all'interno della relazione intersoggettiva generata dall'unità di autocoscienze per sé essenti, secondo quel noto motto per cui lo spirito è "Io che è Noi e Noi che è Io", ora la stessa autocoscienza trova la propria effettualità e la propria destinazione come *ethos*, "*nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo*"[290]. Lo spirito si rivela pertanto *medium* delle autocoscienze, espressione della vita comunitaria e orizzonte della loro attività, perché è l'operare della coscienza quale io pratico che produce lo spirito: in questa prospettiva, mentre nella sezione dedicata all'autocoscienza la relazione intersoggettiva veniva definita in quanto "l'operare dell'una è contemporaneamente l'operare dell'altra", ora il contenuto della ragione come *ethos* si distingue come "*l'operare di tutti e di ciascuno*"[291]. In questo modo Hegel pone l'accento sul fatto che lo spirito c'è già, ma deve diventare oggetto del proprio sapere, poiché la ragione non è una cosa né può esser ridotta a ragione soggettiva, ma si dispiega come processo che congiunge il Sé con il Noi, tanto che, afferma il filosofo, la ragione "parla il *linguaggio universale* nei costumi e nelle leggi di un popolo"[292].

E' interessante il fatto che, per esemplificare il concetto di azione collettiva e reciproca, Hegel faccia riferimento al tema dell'*Arbeit*, il quale, muovendo dai bisogni dell'individuo come essere naturale, rappresenta una forza coesiva, in quanto *Macht des ganzen Volks*: il concetto di eticità trova il suo presupposto nel fatto che l'uomo è prima di tutto ed essenzialmente opera, in quanto ciò che egli fa è *die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller*. Pertanto lo spirito si manifesta a partire dai bisogni e il lavoro diventa elemento che genera consapevolezza, così come Hegel aveva già messo in evidenza a proposito del servo, producendo però in questo contesto l'"unità dell'esser per altro o del farsi cosa, e dell'esser per sé", secondo quel paradigma che è stato approfonditamente analizzato a proposito della *Filosofia dello spirito* del 1805-06, in base al quale "l'uomo singolo nel suo lavoro *singolo* compie già *inconsapevolmente* un lavoro *universale*, così per converso, compie il lavoro universale come suo oggetto di cui egli è *consapevole*"[293]. Il ricorso al lavoro come esempio paradigmatico dell'opera di tutti e di ciascuno risiede nel fatto che esso si rivela strumento di dipendenza reciproca, nella misura in cui è il prodotto dell'agire collettivo, mostrando allo stesso tempo come la sostanza etica sia ciò in cui il singolo è ricompreso, ma che è indisponibile alla coscienza individuale, la quale diventa consapevole di sé attraverso il proprio lavoro pur restando inserita entro dinamiche di cui non possiede piena consapevolezza.

---

[290] *Ivi*, pp. 143 e 266; tr. it. vol. I, pp. 152 e 296.
[291] *Ivi*, pp. 146 e 310; tr. it. vol. I, pp. 154 e 347.
[292] *Ivi*, p. 266; tr. it. vol. I, p. 195.
[293] *Ivi*, p. 265; tr. it. vol. I, p. 295. Vedi a tal proposito *JS III*, pp. 224-227 e 243-245; tr. it. pp. 109-113 e 128-131. Su questo punto vedi G. Lukács, *op. cit*., p. 667.

La sezione della *Ragione* mette in evidenza come il divenire dell'eticità implichi un processo di abnegazione da parte della coscienza, che deve accettare di rinunciare a valere indipendentemente dalla sostanza etica di un popolo, secondo quel paradosso per cui il suo diritto all'esistenza viene riconosciuto nella misura in cui essa riconosce l'ordine di un mondo, vale a dire la realtà sociale all'interno della quale non può porsi come isolata o in opposizione alla sostanza universale. Questa condizione comporta per la coscienza ciò che Hegel definisce come "l'uscita da questa felicità di aver raggiunto la sua destinazione", in quanto essa deve accettare di essere parte di una totalità, conformando se stessa alle abitudini, ai costumi e ai modi di pensare, e non, come è emerso all'inizio della sezione dedicata alla *Ragione*, imponendo i suoi alla realtà. A dispetto delle interpretazioni che leggono la *Fenomenologia* come la ricaduta hegeliana in un soggettivismo monologico[294], queste pagine esibiscono chiaramente come la compenetrazione tra individualità e sostanza etica presupponga la sconfitta della soggettività assoluta, dal momento che l'autocoscienza deve aderire all'*ethos* collettivo, alle prassi comunitarie e alle pratiche normative, ovvero deve rinunciare ad essere "la certezza *immediata* di essere ogni realtà"[295]. Tale movimento che attraversa la coscienza è però speculare, perché avviene anche dal punto di vista della ragione, la quale deve parimenti "uscire da questa felicità, perché soltanto in sé o immediatamente la vita di un libero popolo è l'eticità reale", mentre "l'autocoscienza non ha ancora raggiunto questa felicità di essere sostanza etica, lo spirito di un popolo"[296]. Il concetto di eticità che la *Ragione* presenta non corrisponde quindi alla "bella e felice" eticità greca, in cui l'individuo rinunciava alla propria particolarità aderendo in modo irriflesso ai costumi del popolo, ma si costituisce assumendo come proprio quel principio nordico rappresentato dalla libertà soggettiva e dall'individualità consapevole di sé, che, come afferma Hegel nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, "*ha valore solo in quanto alienato*, educato, in quanto *ciò che egli si è fatto*"[297].

In questo contesto è posta dunque l'unità fra autocoscienza e sostanza etica, unità che resta però, secondo le parole hegeliane, un per noi, giacché si tratta di ciò che il filosofo descrive come "il cominciamento dell'esperienza etica nel mondo" da parte

[294] Rappresentante di questa tesi è Habermas, il quale sottolinea come negli scritti jenesi Hegel pone le basi per una concezione del processo di formazione dello spirito a cui successivamente rinunciò, dal momento che nella *Fenomenologia* lo spirito non è più *medium* di linguaggio, lavoro e interazione, non è più cioè costituito a partire dal concetto di intersoggettività, vedi J. Habermas, *Lavoro e interazione*, *cit*. In linea con questa interpretazione anche A. Honneth, il quale sostiene che già nella filosofia dello spirito del 1805-06 Hegel avrebbe eliminato dalla sfera dell'eticità ogni traccia di intersoggettività, vedi A. Honneht, *Lotta per il riconoscimento*, *cit*. Di parere contrario è invece L. Siep, il quale sostiene che il movimento di riconoscimento nella *Fenomenologia* contiene tutti gli elementi strutturali della concezione del riconoscimento degli scritti anteriori, vedi L. Siep, *Le mouvement*, *cit*.
[295] *PdG*, p. 263; tr. it. vol. I, p. 292.
[296] *Ivi*, pp. 267-268; tr. it. vol. I, pp. 296-297.
[297] *JS III*, p. 264; tr. it. p. 151.

dell'autocoscienza, la quale "ora è il concetto dello spirito, si incammina per questa via nella determinatezza di essere, come spirito singolo, a sé l'essenza"[298]. Il punto di vista del per noi è raggiunto invece dalla coscienza solo al termine della *Ragione*, nella sezione C, a seguito di una serie di sconvolgimenti ed inversioni della coscienza grazie ai quali essa prende consapevolezza dei limiti di una singolarità che vuole essere immediatamente universale. Il movimento interno alla *Ragione* si risolve nella *Cosa stessa*, la quale definisce la realtà come effettivo prodotto dell'agire di tutti e di ciascuno, in quanto "l'agire è il divenire dello spirito *come coscienza*", poiché "l'individuo può solo avere la coscienza del puro tradurre se stesso dalla notte della possibilità al giorno della presenzialità, dall'astratto in sé alla prestanza significativa dell'effettuale essere"[299]. In questa circostanza Hegel illustra l'atteggiamento della coscienza da una prospettiva tesa a mostrare la genesi del mondo umano a partire da ciò che chiama *Il regno animale dello spirito*, in cui l'operare si presenta come *Tat*, unità della soggettività e dell'oggettività, della ragione osservativa e di quella attiva, in quanto l'individualità vede il mondo come lo spazio in cui può agire e come il prodotto del proprio operato. Il ragionamento esposto da Hegel mira a mettere in evidenza come l'affermazione della soggettività implichi necessariamente l'agire come suo modo costitutivo, sottolineando al tempo stesso che l'azione comporta il riassorbimento della coscienza all'interno della sostanza, nella misura in cui è lì che l'operare singolo trova effettualità.

La descrizione della struttura propria dell'agire, presentata come esito della dialettica del rapporto mezzi-fini, mostra come l'operare indichi la modalità grazie alla quale il soggetto dà una forma a ciò che ha davanti, ma allo stesso tempo fa esperienza di ciò che egli è: è solo in quanto opera che egli conosce se stesso, solo in quanto pone se stesso nella realtà scopre ciò che è in sé, dal momento che il fine della sua azione non può essere determinato al di fuori dell'azione stessa. La coscienza comprende pertanto che "niente è *per* l'individualità che non sia *mediante* essa; o non c'è *effettualità* alcuna che non sia la sua natura e il suo operare, e non c'è operare né in sé dell'individualità che non sia effettuale"[300]. Ciò significa che l'individuo è la sua opera, in quanto l'azione è ciò che rivela la sua natura originaria, che non può essere determinata completamente prima dell'agire stesso: il valore positivo di tale agire risiede nel fatto che in tal modo la coscienza introduce nel mondo i propri contenuti, secondo una visione per cui il fine dell'azione deve risolversi nell'azione stessa, il proposito soggettivo deve tradursi in realtà. L'operare è dunque un elemento costitutivo della natura del soggetto, in quanto è

[298] *PdG*, p. 269; tr. it. vol. I, p. 299.
[299] *Ivi*, pp. 296-297 e 299; tr. it. vol. I, pp. 331 e 334-335.
[300] *Ivi*, p. 299; tr. it. vol. I, p. 334.

indicativo di ciò che egli è, espressione della stessa individualità, dal momento che ciò che conta è esclusivamente che il proponimento interiore acquisti oggettività secondo quello schema che prevede che la certezza diventi verità. La concezione hegeliana indica nel *Tun* il medio grazie al quale guadagnare quell'unità tra coscienza singola e spirito universale, dal momento che, a dispetto di posizioni velleitarie, moralistiche e utopistiche che rivendicano la purezza e l'innocenza degli intenti, l'operare rappresenta la modalità in cui si genera la realtà sociale propriamente umana, espressione della soggettività in quanto oggettivazione. In questo modo tuttavia, sebbene la coscienza è la sua opera, quest'ultima, una volta compiuta, diviene qualcos'altro rispetto a ciò che era nelle sue intenzioni e non è più esclusivamente sua ma appartiene a tutti, è un oggetto autonomo, che esiste in virtù del suo agire, ma che una volta costituito è dotato di vita propria[301].

Hegel afferma dunque che "l'opera è la realtà che la coscienza si dà; ciò in cui l'individuo è per essa coscienza quel che egli è in sé, e in modo tale che la coscienza *per la quale* esso diviene nell'opera non è la coscienza particolare, ma quella *universale*; essa nell'opera si è trasposta in generale nell'elemento dell'universalità, nello spazio, privo di determinatezza dell'essere"[302]. L'autore descrive così l'ennesima *Umkehrung* della coscienza che ha fatto esperienza dell'indipendenza della sua opera, dal momento che la determinatezza della soggettività corrisponde al sussistere dell'oggetto come opposto al soggetto stesso: se l'operare della coscienza si rivela "momento dileguante" dell'opera, quest'ultima si presenterà agli occhi della coscienza come "effettualità estranea che, soltanto trovata, è dileguata dal concetto", poiché l'unione fra soggetto-operante e oggetto-opera si rovescia quando la coscienza vede nell'opera un nuovo contenuto particolare e accidentale, un essere oggettivo, altro da lei, in cui non riconosce se stessa. Tale condizione non indica tuttavia un ritorno al momento iniziale della *Ragione*, ma è al contrario un ulteriore passo in avanti nella direzione di comprendere che l'autocoscienza è tale solo in quanto si oggettiva, giacché dietro l'apparente accidentalità dell'opera si manifesta la necessità dell'operare[303]: se l'opera contiene infatti l'intera determinazione dell'individualità è perché "il vuoto concetto" dell'individualità è stato tolto, perché la coscienza si è mostrata per quello che è, effettualità e unità con il proprio oggetto. Si guadagna pertanto un'ennesima inversione che Hegel definisce come "dileguare del

[301] "Questo contenuto originario è bensì *per* la coscienza *quando essa lo ha attuato*; ma la differenza di qualcosa siffatto *che per* la coscienza è soltanto *al di dentro di sé*, e di un'effettualità che, fuori della coscienza, è in sé, caduta" (*PdG*, p. 296; tr. it. vol. I, p. 331).
[302] *Ivi*, p. 300; tr. it. vol. I, p. 335.
[303] Su questo punto, ma in generale sulle sezioni V. B e C, si rimanda a S. Landucci, L'operare *umano e la genesi dello 'spirito' nella* Fenomenologia *di Hegel,* La Nuova Italia, Firenze, 1964 e *Id*., *Hegel: la coscienza e la storia*, *cit*., in particolare pp. 151-197.

dileguare", dal momento che dietro l'opera dileguante si manifesta l'unità di realtà e autocoscienza, che è espressa nell'atto stesso dell'operare e pertanto trascende sia la singola coscienza che la singola opera prodotta: se l'opera si distacca da colui che l'ha compiuta, manifestandosi come oggetto autonomo che ha rescisso il legame con il proprio artefice, ciò indica la costituzione di un tessuto di oggettività, prodotto dell'intreccio dell'agire di tutti. La realtà presenta allora l'impronta umana, senza però essere proprietà del soggetto che ha la pretesa di mantenere il controllo sulla propria opera, dal momento che non è rilevante il singolo agente, ma la costituzione di un mondo prodotto dell'operare collettivo. In questo modo Hegel afferma che "l'effettualità *opposta* alla certezza è essa stessa un qualcosa che è soltanto *per la coscienza*": è la coscienza che vive la propria effettualità come un "momento dileguante", quando considera l'indipendenza dell'oggetto come una perdita e uno scacco, ma in realtà l'universalità della coscienza è "*unum atque idem* con l'operare"[304]. L'unità fra soggetto e oggetto si raggiunge come collettività: mentre la ragione attiva era ancora attraversata dalla scissione propria del soggetto individuale, ora la razionalità si presenta come oggettiva, perché si guarda l'agire del soggetto da una prospettiva che non è più individualistica, ma che coglie il mondo come il prodotto della dialettica dell'operare di tutti e di ciascuno, opera della coscienza universale che supera il punto di vista individualistico. In tal modo è l'oggettività a cambiare di segno, poiché la cosa non è più *Ding*, termine di riferimento della certezza sensibile e della percezione, bensì *Sache*, essenza semplice, "compenetrazione fattasi oggettiva dell'individualità e dell'oggettività stessa"[305].

Attraverso la dialettica dell'agire si scorge la presenza del concetto di spirito annunciata nelle pagine iniziali del capitolo della *Ragione*, in cui l'individualità è autodeterminazione e autorealizzazione, ma anche comprensione di sé stesso come soggetto sociale inscritto in una realtà storica all'interno della quale ricopre un ruolo, in quanto appartiene ad un ordine universale che contribuisce a perpetuare. L'ultimo tentativo di resistenza è rappresentato dalla coscienza onesta, che è descritta da Hegel come colei che si attesta ad "un'unità formale", per la quale conta più volere il fine che realizzarlo, cosicché è descritta come "*operare puro* che niente opera", perché piuttosto che agire resta "*con le mani in mano*"[306]. Tale figura si somma a numerose altre, presenti nella *Fenomenologia*, che a diversi livelli ambiscono a rappresentarsi come purezza integra e

[304] *PdG*, pp. 303-304; tr. it. vol. I, p. 339.
[305] *Ivi*, pp. 304-306; tr. it. vol. I, pp. 340-342. Hyppolite sottolinea che la nozione di oggettività che Hegel illustra in questo contesto corrisponde a quella del *pragma* greco, vedi J. Hyppolite, *op. cit*., p. 361. Interpretazione interessante, ma a nostro parere fuorviante rispetto al testo hegeliano è quella di Lukács, il quale identifica il concetto di *Sache Selbst* con quello di merce, vedi G. Lukács, *op. cit*., p. 668 e ss.
[306] *PdG*, pp. 306-307; tr. it. vol. I, pp. 342-343.

onesta, ma si scoprono ipocrisia e moralismo nella misura in cui fanno coincidere il mondo con loro stessi, riducendo la ragione a individualità singola[307]. Emblematica di una posizione antitetica a quella hegeliana, la coscienza onesta preferisce astenersi dall'agire nascondendosi dietro l'alibi di salvaguardare l'integrità del fine poiché per sentirsi con "la coscienza a posto" rinuncia a diventare effettualità[308]. Perciò si rivela disonesta, poiché, se l'onesta nasceva dal voler preservare la natura dell'opera, in realtà è proprio l'assenza dell'operare ciò che Hegel definisce come cattivo, cosicché l'egoismo di tale figura si accompagna alla sua inefficacia, giacché l'intento di esprimere il proprio interesse isolato e separato da quello degli altri conduce la coscienza a rimanere impotente[309].

Nelle pagine conclusive di questa sezione la dialettica esser per sé-esser per altro raggiunge il livello più alto, poiché si caratterizza come la struttura che contraddistingue non solo l'autocoscienza, ma la stessa opera: proprio in quanto i momenti appena illustrati richiamano il movimento esposto ad un livello più semplice nella sezione dedicata alla coscienza, come quest'ultima aveva nel gioco delle forze una delle sue tappe conclusive, si tratta ora di mostrare il gioco delle individualità, il quale consiste nella rivendicazione, da parte di ognuna, della cosa come cosa sua. La coscienza riconosce nell'opera il proprio esser per sé, facendo credere agli altri di essere interessata alla *Cosa stessa* e viceversa, poiché ognuno si rivolge alla propria opera come sua, ma la scopre come esser per altro, come prodotto dell'operare altrui. Tale dinamica, che presenta la cosa in generale come cosa sua e la cosa sua come cosa di tutti, riflette la relazione universale-particolare, in quanto in questo caso l'opera particolare ha un significato universale, il quale è a sua volta sorto dal fine particolare. Spiega Hegel che "dacché la coscienza mostra un interesse a l'*opera*, ivi gode *se stessa*; similmente l'*opera* che viene da lei biasimata è alla coscienza pur benvenuta per questo godimento dell'operare *suo proprio* che così le viene procurato"[310]. La coscienza è dunque raggirata, ma parimenti essa stessa è colei che vorrebbe truffare gli altri, cosicché si genera un inganno reciproco, di sé e degli altri; infatti "una coscienza che mette avanti una cosa fa piuttosto esperienza che gli altri accorrono come le mosche sul latte or ora messo in tavola, e che vogliono sapersi in quella impegnati, mentre, dal canto loro, essi esperimentano in quella coscienza come neppure essa abbia a che fare con la Cosa come oggetto, ma con la Cosa come Cosa *sua*"[311].

---

[307] Su questo punto vedi F. Chiereghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza alla comunità secondo Hegel*, in M. D'Abbiero, P. Vinci, a cura di, *Individuo e comunità*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 299-310.
[308] A tal proposito vedi J. Hyppolite, *op. cit*., p. 376.
[309] *PdG*, pp. 306-307; tr. it. vol. I, pp. 342-343.
[310] *Ivi*, p. 309; tr. it. vol. I, 346.
[311] *Ivi*, p. 310; tr. it. vol. I, p. 346.

Ad ogni modo, secondo Hegel, il risultato è già raggiunto perché proprio questa relazione intrinseca alla cosa, tale per cui essa è contemporaneamente prodotto dell'agire individuale e collettivo, non è altro che *die Sache Selbst*, esito di ciò che a buon diritto si può definire un'astuzia della ragione, nella misura in cui la socialità è generata da quegli individui quando pensano di agire solo per se stessi. In questo modo nel rapporto con un oggetto, la coscienza non si trova davanti una cosa, non si scontra cioè con l'oggettività naturale, bensì si rapporta ad opere frutto del proprio operare, esito della prassi sociale che essa stessa contribuisce a mettere in atto. Per questo la ragione sancisce il passaggio dalla natura allo spirito mostrando allo stesso tempo la sintesi di sostanza e individualità. In questa prospettiva tuttavia è evidente come l'unità soggetto e oggetto è raggiunta attraverso il conflitto: se il gioco delle individualità ha presentato la circolarità fra universale e particolare, ciò mostra che la *Cosa stessa* è un campo di forze in reciproca resistenza. Da questo punto di vista infatti poiché l'operare di tutti e di ciascuno è l'esito della dialettica di impulsi, interessi ed egoismi individuali, ciò significa, in un senso lato, che la conciliazione in Hegel non implica la rimozione dei contrasti o l'annullamento delle contraddizioni, non è una quiete placida in cui ogni opposizione è cancellata, ma paradossalmente la presa d'atto e la profonda consapevolezza del costitutivo antagonismo insito nel mondo. Dietro le pagine della *Ragione* si coglie il problema tutto moderno di trovare un'unione tra il principio dell'autonomia individuale e quello di un ordine razionale fonte di normatività e coesione, mettendo in evidenza come l'oggettività prenda forma a partire da una ragione incarnata socialmente e non dall'astrazione solipsistica dell'autocoscienza. Il soggettivismo di alcune figure che la *Ragione* ha attraversato hanno messo in luce la necessità per la coscienza di superare la sua particolarità e in senso inverso l'importanza di comprendere l'universale come espressione dell'agire, il quale è sostanza spirituale in quanto si sostanzia del contenuto concreto dell'operare collettivo. Pertanto Hegel conclude dichiarando che *die Sache Selbst* è "'un'essenza il cui essere è l'*operare* del *singolo* individuo e di tutti gli individui, e il cui operare è immediatamente *per altri* o è una Cosa; ed è Cosa soltanto come *operare di tutti* e di *ciascuno*"[312].

La ricognizione di alcuni momenti della *Ragione* condotta fino a questo punto ha avuto l'obiettivo di presentare tale sezione quale esito delle riflessioni del periodo jenese, mettendo in evidenza come nella *Fenomenologia*, proprio in quanto viene tematizzato il rapporto fra il sé e la sostanza, confluiscano le tematiche relative alla genesi dello spirito e al rapporto che lo lega all'intersoggettività e al riconoscimento, così come alla natura e alla dimensione etica. La conclusione della *Ragione* presenta un nesso ancora più spiccato con

[312] *Ivi*, p. 309; tr. it. vol. I, p. 347.

il tema del diritto, dal momento che affronta il problema della normatività e della legge insieme alla questione relativa all'atteggiamento che la coscienza assume di fronte ad essa. Non a caso le ultime sezioni de *L'individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa* hanno come titolo *La ragione legislatrice* e *La ragione esaminatrice* e possono essere lette come una postilla a margine della nozione della *Cosa stessa*, nella quale Hegel illustra alcune forme residuali di soggettivismo, che descrivono modalità inadeguate di porsi della coscienza in rapporto all'universale. Dietro l'argomentazione si coglie implicito, ma ben chiaro, il riferimento negativo a Kant, tanto che si può sostenere che tali capitoli espongano la concezione hegeliana per contrasto rispetto a quella del pensatore critico[313]. Il tema della ragione legislatrice rappresenta infatti la critica alla legge intesa come comando, come universale astratto, che emerge quando si tratta di mettere in questione la posizione della coscienza all'interno della sostanza, allorché si è superata la scissione fra certezza e verità: oggetto del sapere della coscienza, la cosa è divenuta infatti sostanza etica, la quale presenta le leggi dell'agire, cercando di individuare regole generali universalmente valide. A tal proposito infatti Hegel parla di *Massen der sittlichen Substanz*, leggi determinate "riconosciute immediatamente" dalla coscienza, in virtù delle quali essa disciplina il proprio comportamento, in quanto "la *sana ragione* sa immediatamente che cosa è *giusto e buono*" e la coscienza incarna "l'esserci della legge", la quale "ha per lei *validità*"[314].

La critica al concetto di legge prende le mosse dall'assunzione della prospettiva kantiana, secondo cui l'arbitrio individuale si conforma all'universalità della norma, la quale, proprio in quanto è formulata dalla ragione, ha un valore incondizionato. L'intento hegeliano è denunciare infatti il paradosso insito nel concetto di *Gesetz*, secondo il quale, per avere validità universale, la legge deve limitarsi ad esprimere il contenuto in modo tautologico, mentre, al contrario, se vuole indicare un contenuto determinato, non può avere il carattere dell'universalità, in quanto legata alla determinatezza del volere e costretta a scegliere fra due determinatezze opposte, rinunciando così alla pretesa di assolutezza. Si tratta di un'aporia intrinseca alla nozione di legge propria della ragion pratica, che, in virtù della sua purezza, non accoglie la materia che ambisce a regolare, limitandosi invece a formulare imperativi vuoti e formali. Hegel ne offre alcuni esempi come quello relativo al precetto, che stabilisce che "*ognuno ha il dovere di dire la verità*", e rivendica il suo valore incondizionato a patto di ammettere la condizione per cui "egli sa la verità", in modo tale che la norma si traduce nel comando: "ognuno deve dire la verità"

[313] Per quanto riguarda la legge in Kant, vedi *Id*., *Metafisica dei costumi*, *cit*., p. 230.
[314] *PdG*, p. 312; tr. it. vol. I, p. 349.

sempre "*a seconda della cognizione e della persuasione che egli a volta a volta ne ha*"[315]. In tal modo Hegel svela la contraddizione insita nella ragione legislatrice dal momento che ciò che si presentava come "universalmente necessario" e "valevole in sé" si palesa nella sua natura accidentale e soggettiva, nella misura in cui è legato alla situazione specifica in cui deve trovare applicazione. Il problema inerente al concetto di legge concerne infatti lo scarto fra il dovere e la sua effettualità, la differenza fra il comando astratto e la realtà concreta che contraddistingue lo statuto della normatività in rapporto al mondo della vita: quando il piano dei principi assoluti e della necessità universale si scontra con la realtà nella sua determinatezza e con la peculiarità delle singole coscienze, quelle stesse norme devono rinunciare alla loro incondizionatezza al fine di trovare applicazione, ma rischiano in tal modo, per la natura stessa della loro formulazione, di mostrarsi non solo contraddittorie, ma particolari, arbitrarie e ingiuste.

Dal momento che la ragione legislatrice si rivela inadeguata, si trasforma in ragione esaminatrice grazie ad un movimento di discesa verso la realtà, cosicché il suo compito non è più quello di stabilire *a priori* leggi formali, ma di rilevare la normatività immanente alla realtà: il passaggio da un momento all'altro si realizza per mezzo di un gioco di parole che ha come riferimento il termine *Gesetz*, per cui Hegel afferma che la *gesetzgebende Vernunft ist zu einer nur prüfenden Vernunft herabgesetzt*, mettendo così in luce l'ambiguità del termine *setzen*. In questo caso, chiarisce l'autore, "non più vengon date leggi, bensì *esaminate*; e le leggi sono *già* date per la coscienza esaminatrice; essa accoglie il loro *contenuto* semplicemente com'è, senza addentrarsi nella considerazione della singolarità e dell'accidentalità che si staccano dalla sua effettualità"[316]. Se la pretesa della ragion pratica di regolare *a priori* l'agire mostra il suo limite per l'incapacità di definire il contenuto del comando e di incidere sulla decisione concreta all'azione a causa del carattere negativo della formulazione della norma, si tratta ora di rivolgersi direttamente alla realtà, cercando in essa i contenuti che sono già dati.

Paradigmatico della contraddittorietà della legge è per Hegel il tema della proprietà, il quale esibisce l'inadeguatezza di una massima universale che non stabilisce nulla di fronte ai contenuti concreti, ammettendo una cosa e contemporaneamente il suo opposto: si tratta in questo passaggio della ripresa di un problema ampiamente discusso nel *Saggio sul diritto naturale*, teso a mettere in luce come la domanda, che chiede se la proprietà debba essere legge, sia suscettibile di entrambe le risposte antitetiche a seconda che si consideri la cosa come *res nullius* o come oggetto necessario del bisogno. L'intera disamina mira a

[315] *Ivi*, p. 313; tr. it. vol. I, p. 350.
[316] *Ivi*, p. 317; tr. it. vol. I, p. 354.

mettere in evidenza che la legge pertanto o è tautologia o è contraddizione. Questo passaggio oppone da un lato la tesi a favore della proprietà in virtù del riconoscimento del possesso individuale, dall'altro la tesi contraria sostenuta con l'obiettivo di tutelare l'universalità della cosa appartenente a tutti. In una prospettiva più ampia, che esula dal significato letterale di questo passaggio della *Fenomenologia*, l'intento hegeliano consiste nel sottolineare che la scelta in favore di un'opzione piuttosto che un'altra dipende da qualcosa di esterno alla proprietà stessa, poiché la legge non è autonoma, ma attinge il suo contenuto al di fuori di sé, poiché, a seconda che prevalga la tutela dell'esigenza singola o la garanzia di salvaguardare il bene comune, la legge propenderà per l'accettazione della proprietà o meno. Quando Hegel afferma che "il metro della legge, metro che la ragione ha in lei stessa, conviene perciò egualmente bene a tutto, e quindi non è affatto un metro", egli intende riflettere sul fondamento ultimo della norma, mettendo in luce come la determinazione della legge includa elementi sociali e derivi da scelte politiche**,** poiché il piano normativo della legge non è autosufficiente[317].

A questo punto Hegel affronta il problema della legge dal punto di vista del Sé. Mentre finora si è mostrata infatti l'insufficienza e la contraddittorietà della legge formale e astratta, separata dall'effettualità e incapace di aderire alla realtà, la questione viene riformulata da Hegel dalla prospettiva del soggetto, in modo tale che la relazione della legge con l'oggettività si rovesci nel rapporto che la legge instaura con la coscienza. Al fine di evitare la contraddizione della legge, quest'ultima viene identificata con il sapere delle coscienza, la quale, in quanto esaminatrice, sottopone la legge al proprio giudizio, rivendicando per sé il potere di vagliarne il contenuto: in quanto *sittliches Bewusstsein*, che rappresenta con il suo operare l'effettualità della *Sache selbst*, la coscienza si distingue come unità di misura della legge. In questo modo però la legge, che deve avere valore universale, diventa disposizione arbitraria di un soggetto individuale che pretende di stabilire cosa è legge, in modo tale che è la legge a conformarsi al soggetto e non il soggetto alla legge. La perversione della ragione esaminatrice consiste così nel fatto che l'universale non è ciò che è in sé e per sé giusto, ma viene stabilito in quanto la coscienza compara il contenuto con se stessa, finendo così per porsi al di sopra della legge stessa. Ciò significa che la coscienza non solo si arroga la pretesa di attribuire al proprio operato valore universale, come era già avvenuto a proposito della *Sache Selbst*, ma ambisce a far coincidere il valore universale con il proprio operato, identificando la legge con se stessa. Hegel dichiara infatti che "allo stesso modo, il secondo momento, in quanto esso è isolato, significa esaminar leggi, il muovere l'inamovibile e la temerarietà del sapere la quale, a

[317] *Ivi*, p. 319; tr. it. vol. I, p. 357.

forza di raziocini, si svincola dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio a lei estraneo"[318].

Mentre si tratta per il filosofo di mostrare la genesi e lo statuto di un sistema di norme e leggi, queste si rivelano un comando arbitrario o ineffettuale o un sapere immediato, per cui la legge diventa un'imposizione di parte. Il ripresentarsi di tale tratto soggettivistico, che rischia di incrinare l'unità fra sostanza etica e coscienza effettuale, richiama quelle pagine, in cui la legge era "legge del cuore", in quanto "immediatamente nell'esser per sé della coscienza"[319]. Al di là del contesto in cui ciascuna figura si colloca, si tratta della medesima questione relativa a garantire l'esistenza di un ordine vigente e valido per tutti che non sia opposto né ridotto all'attitudine particolare e naturale della coscienza, in modo tale da evitare parimenti di ridurre la legge "all'opinato" o a "una vuota e morta necessità" e di incoraggiare "il delirio della presunzione" della coscienza[320]. A dispetto della concezione che vede la sostanza soltanto come "un *volere* e *sapere* di questo individuo", come "il *dovere* di un comando non effettuale" o infine come "un sapere dell'universalità formale", si tratta di mostrare la natura della legge quale "assoluto, puro volere di tutti", il quale "non è affatto un comandamento che solo debba essere; anzi esso è e vale"[321]. La legge risulta allora ciò che è già sempre là, non come mero *sollen*, ma, specifica Hegel, in quanto è "nell'elemento dell'essere". Questa definizione *sui generis* mette in luce la distanza che separa il filosofo da un imperativismo astratto, dal momento che la legge deve riflettere, secondo il filosofo, una normatività la cui fonte va ritrovata nella comunità vivente e in quella socialità concreta sedimentata storicamente, che struttura i rapporti tra gli individui. Pertanto, a dispetto del sapere del singolo, la cui presunzione lo spinge ad identificare la legge con il proprio arbitrio, la legge si identifica con la volontà generale di una comunità. Questo aspetto, che diventerà il tema centrale nei *Lineamenti*, era emerso già a proposito della legge così come era stata presentata nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, dove la signoria della legge richiedeva al soggetto di rinunciare alla "presunzione di diritto", venendo a coincidere con i costumi e le abitudini diffuse[322]. Hegel afferma allora in conclusione della sezione C della *Fenomenologia* che il fatto che "il

---

[318] *Ivi*, p. 320; tr. it. vol. I, p. 358.
[319] *Ivi*, p. 275 e ss.; tr. it. vol. I, p. 306 e ss. Nel paragrafo dedicato a *La legge del cuore e il delirio della presunzione*, che costituisce la seconda parte della sezione B della *Ragione*, *L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa*, Hegel afferma che "nella nuova figura l'autocoscienza è essa stessa come il Necessario; e sa di avere in se stessa, immediatamente l'universale o la legge; e la legge, in forza di questa determinazione secondo la quale essa è immediatamente nell'esser per sé della coscienza, dicesi la legge del cuore…La legge, dunque, che è immediatamente la legge propria dell'autocoscienza, o un cuore che ha peraltro in lui una legge, è il fine che l'autocoscienza si accinge ad attuare".
[320] *Ivi*, p. 279 e ss. ; tr. it. vol. I, p. 311 e ss.
[321] *Ivi*, pp. 320-321; tr. it. vol. I, p. 358-359.
[322] *JS III*, p. 253; tr. it. p. 137. G. Preterossi, "In cerca di un ethos della modernità", *cit*., pp. 128-129.

legiferare e l'esaminar leggi si siano dimostrati come nulli significa che entrambi, presi ciascuno singolarmente e isolatamente, sono soltanto momenti precari della coscienza etica", i quali "sono ulteriori determinazioni della coscienza della Cosa stessa": pertanto la ragione legislatrice rivela "un non valido porre ed essere di leggi effettuali", laddove la ragione esaminatrice era "un altrettanto non valido affrancarsi da esse"[323].

L'*excursus* attraverso la sezione della *Ragione* ha mostrato come in generale nella *Fenomenologia*, e in questa sezione in particolare, si intreccino aspetti afferenti alla costituzione dell'autocoscienza con questioni concernenti lo spirito oggettivo, in modo tale che non è possibile distinguere in maniera netta una prima parte dell'opera dedicata allo spirito soggettivo, a cui seguirebbe, dal *Geist* in poi, la seconda parte, esclusivamente consacrata al mondo etico. Al contrario le pagine conclusive della *Ragione*, in cui Hegel espone la nozione della *Sache Selbst*, possono essere lette come la presentazione delle contraddizioni che attraversano il rapporto fra singolarità e comunità, agire individuale e ragione universale, autodeterminazione e sfera sociale, da cui emergono i caratteri essenziali propri della struttura del mondo moderno. Per questo si può affermare che, nella conclusione della *Ragione*, Hegel delinea quel concetto di eticità che sarà poi sviluppato nel corso del capitolo sullo spirito nel suo divenire storico. Alla fine di questa sezione, la legge si profila come punto di sutura e elemento di mediazione fra la sostanza etica e la coscienza, unità dell'essenza e dell'autocoscienza, dal momento che essa diviene ciò attraverso cui la coscienza si determina, poiché la sostanza etica è l'essenza dell'Autocoscienza. Il fondamento della legge è pertanto la totalità comunitaria in cui la coscienza si trova, in quanto considerare la coscienza al di fuori della sostanza è un inganno, come Hegel ha a più riprese mostrato. La legge perciò non è più solo espressione di un ordine naturale, ma diviene anche portato sociale, in quanto stabilisce prescrizioni e comandamenti, che la coscienza deve osservare per poter agire in accordo con la concezione di altri individui: la coscienza accoglie infatti le istanze normative di quella ragione che si manifesta, oltre che come mondo naturale, come orizzonte sociale, in quanto oggetto della coscienza diventa l'eticità, ovvero una realtà culturale, sociale, etica e istituzionale[324]. Quando Hegel afferma dunque che il soggetto è divenuto ragione, egli intende dire che il soggetto riconosce se stesso come agente, che regola i propri comportamenti in maniera conforme a norme, e contribuisce allo stesso tempo a instituirle,

---

[323] *PdG*, p. 320 e ss.; tr. it. vol. I, p. 359 e ss.

[324] Vedi a tal proposito R.P. Horstmann, "L'organisation hégélienne des choses. La Phénoménologie de l'esprit en tant qu'argument 'trascendentaliste' en faveur d'une ontologie moniste et ses implications épistémologiques", in D. Perinetti-M.-A. Ricard, dir. de, *La* Phénoménologie de Hegel*: lectures contemporaines*, *cit*., pp. 53-106, in particolare pp. 98-101.

dal momento che gli individui istituiscono norme e sono parimenti guidati da esse nel loro agire all'interno di una dimensione sorta proprio dall'interazione.

Come è stato messo in evidenza, la questione sottesa al passaggio dalla *Ragione* allo *Spirito* concerne il modo in cui gli individui accordano la propria ragione soggettiva con la ragione universale, accettano o rifiutano la forza normativa propria del mondo etico in cui vivono: Hegel presenta così una concezione storica e sociale delle forme di vita, intese come elaborazioni collettive del modo in cui le comunità sviluppano la propria autocomprensione e gli individui determinano il proprio agire, giacché è all'interno di una data figura dello spirito che l'individuo matura la propria identità di soggetto, si vede attribuiti diritti e deve ottemperare ad impegni e obblighi[325]. Se da un lato si tratta di comprendere la ragione come espressione storico-sociale di un'epoca, allo stesso tempo è all'interno di questo orizzonte che si determinano i diritti e i doveri che spettano all'individuo in quanto soggetto sociale, ovvero in quanto membro di una data società in una determinata epoca storica. Dal punto di vista del contenuto, la legge è dunque la sede di valori comuni e condivisi, all'interno dei quali l'agire presenta una validità stabile per tutti, cosicché si può affermare che essa contiene in sé la misura della sua razionalità, in quanto si determina di volta in volta in seno al contesto sociale, in accordo con il rifiuto della separazione fra essere e dover essere. A dispetto di ogni individualismo, che pretende di stabilire cosa è giusto al di fuori del contesto storico, sociale e culturale in cui il singolo si trova, la figura del *Gesetz* esibisce il legame costitutivo che si instaura fra individuo e comunità e fra normatività e spirito del tempo, in quanto la legge oggettiva le pratiche sociali, le abitudini e le interazioni di una società che si organizza collettivamente: stabilendo cosa deve essere lecito e cosa proibito, la legge struttura il fare e il sapere di una comunità, definendo lo "spazio sociale" come orizzonte di mediazione fra forze sociali e visioni del mondo entro una comunità storica concreta. Pertanto da criterio astorico e trascendente, la ragione si trasforma in pratica sociale situata storicamente[326], in quanto

[325] Vedi T. Pinkard, "Normes, faits et formes de vie dans la *Phénoménologie de l'esprit*", in D. Perinetti- M.-A. Ricard, dir. de, *La* Phénoménologie de Hegel *: lectures contemporaines*, *cit*., pp. 129-156 e *Id*., *La* Fenomenologia *di Hegel. La socialità della ragione*, *cit*. L'autore propone una lettura della filosofia hegeliana come monismo normativo, rivolta a rilevare una certa affinità con alcuni temi dell'ultimo Wittgenstein. Esponente della corrente che considera lo spirito in termini non metafisici e che vede nell'*agency* un concetto chiave in quanto mette in luce cosa significa essere un agente umano e spirituale, la sua interpretazione si distingue per la nozione di "spazio sociale", come insieme di ciò che vale per gli agenti come regole fondamentali per giustificare le loro credenze e guidare le loro azioni. Pertanto, secondo Pinkard, si deve intendere con spirito una forma di vita autocosciente, che ha sviluppato diverse pratiche sociali per riflettere su ciò che considera autorevole, in quanto il dare e chiedere ragioni rappresenta il modo attraverso cui spiegare e giustificare una ragione autorevole per credere qualcosa ed agire.

[326] *Ivi*, p. 221. Per quanto concerne l'interpretazione dello spirito come spazio sociale e come espressione originaria della socialità della ragione, vedi anche L. Ruggiu, *Logica metafisica politica*, *cit*., pp. 726-729; *Id*., "Spirito assoluto, intersoggettività, socialità della ragione", in *Giornale di Metafisica*, 25, 2003, pp. 393-

costituita socialmente, medio concreto delle molteplici e talvolta oppositive istanze che vengono avanzate in seno ad una stessa comunità. Da questo punto di vista il diritto trova il proprio fondamento in nient'altro se non nello spirito di un popolo, attuandosi come razionalità che esplicita le strutture proprie di una forma di vita e del suo orizzonte storico, cosicché non c'è razionalità che trascenda o preceda il diritto o più in generale al di fuori della concretezza di una forma storicamente determinata. Lungi dall'essere un'idea universale e astratta, dal presentarsi come concetto logico o eterno e dall'esprimere una visione strumentale orientata ad un fine esterno, il diritto si distingue nel pensiero hegeliano per i caratteri di immanenza e attualità, nella misura in cui permea il mondo oggettivo, in quanto riflette una concezione che ambisce a ridurre al minimo lo scarto fra il dovere e l'essere, lo scollamento fra il piano della norma e quello del fatto[327].

Hegel conclude allora tale sezione dichiarando che "non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è Diritto; ma perché esso è il Giusto, è Diritto", tesi che in tedesco risulta ancora più significativa e rilevante a causa della bivalenza del termine *Recht*, parola che è non solo omografa, ma semanticamente duplice, poiché rimanda a due significati diversi, come emerge dal fatto che il filosofo dichiara che "*Nicht darum also, weil ich etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht*"[328]. Da un punto di vista strettamente giuridico è posto così un principio basilare, il quale stabilisce che davanti al diritto, io "non ho da far tanti ragionamenti; e non ho né da ricercare né da farmi ricordare pensieri, connessioni e considerazioni di sorta", perché, "allorché il diritto è a me *in sé e per sé*, io sono dentro la sostanza etica, ed essa è quindi l'*essenza* dell'autocoscienza…il suo *Sé* e la sua *volontà*"[329].

418; *Id.*, "Ragione sociale e oggettività", in L. Ruggiu-I. Testa, a cura di, *Lo spazio sociale della ragione*, *cit.*, pp. 11-32.

[327] A tal proposito vedi A. Masullo, "Il problema della fondazione critica del concetto di diritto", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 31, 1954, pp. 63-82.

[328] *PdG*, p. 322; tr. it. vol. I, p. 360.

[329] *Ivi*, p. 323; tr. it. vol. I, p. 361.

III
IL DIRITTO COME SPIRITO OGGETTIVO

1. Osservazioni preliminari

Poco tempo dopo la pubblicazione della *Fenomenologia* nel 1807 Hegel lascia Jena e nei dieci anni successivi si sposta prima a Bamberga, successivamente a Norimberga e a Heidelberg, per poi stabilirsi definitivamente a Berlino nel 1818, dove resterà fino alla sua morte. A differenza della fase jenese, quando il concetto di eticità è oggetto in pochi anni di un intenso lavoro di revisione e riformulazione indirizzato a definirne il concetto e la struttura, fra il 1808 e il 1817 l'impegno hegeliano è rivolto principalmente a sviluppare il sistema e a stabilire le categorie in base alle quali opera il pensiero. La ricerca hegeliana si colloca senza dubbio in continuità con la prospettiva inaugurata all'inizio del secolo, dal momento che si tratta infatti per il pensatore di proseguire sulla strada della fondazione della filosofia come scienza, di cui la *Fenomenologia* costituiva solo l'introduzione, e di delineare quel sistema filosofico annunciato già nel 1803, ma non ancora compiuto. Tuttavia, proprio per tali esigenze, le energie del filosofo sono assorbite principalmente, più che da questioni di natura pratico-politica, dall'intento di definire i caratteri del sapere assoluto, il rapporto fra pensiero ordinario e pensiero filosofico, il metodo dialettico e lo statuto della filosofia in relazione alla conoscenza. Questi sono infatti gli anni in cui Hegel pubblica la *Scienza della Logica* e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, mentre è solo nel 1820 che egli dà alle stampe l'opera che più di tutte rappresenta il suo pensiero politico-filosofico, i *Lineamenti di filosofia del diritto*: anche se essi costituiscono, come è noto, un ampliamento e un approfondimento di una parte dell'*Enciclopedia*, la quale ne anticipa per alcuni aspetti la struttura, trascorrono in ogni caso più di dieci anni prima che questioni di carattere etico-politico tornino ad essere l'oggetto principale della riflessione hegeliana. Allo stesso tempo però i *Lineamenti* devono essere letti come il frutto della ricerca maturata durante l'attività di insegnamento tra Norimberga e Berlino, tanto che essi nascono come supporto didattico allo scopo di fornire all'uditorio un manuale accademico[1].

L'opera rappresenta uno dei testi di riferimento principali a cui si rifà tutta la tradizione post-hegeliana: parlare di Hegel come pensatore politico vuol dire infatti parlare

[1] *Rph*, p. 11; tr. it. p. 3. Vedi anche pp. 12-13; tr. it. pp. 4-5.

dei *Lineamenti*, dal momento che non solo essi costituiscono la *summa* delle posizioni hegeliane, dal momento che in essi Hegel espone in maniera compiuta e definitiva gli sviluppi della sua filosofia per quanto concerne la teoria dello stato, ma, se si esclude il *Saggio sul diritto naturale*, essi sono la sola opera pubblicata da Hegel su questo tema e, in ogni caso, per molti decenni, l'unica ad esser conosciuta. Se si intende infatti indagare la riflessione hegeliana sul tema del diritto, è in questo testo che si deve ricercarne il nucleo teorico, il quale è esposto attraverso riferimenti storici e critiche a posizioni contemporanee nonché alla luce del sistema generale. Tale volume è in realtà pubblicato nel pieno dell'attività di Hegel come docente di diritto naturale e scienza dello stato, quando, una volta elaborato il sistema della scienza, egli torna ad occuparsi espressamente dell'eticità: se il primo corso risale all'anno accademico 1817-1818, quando si trovava ancora ad Heidelberg, è Berlino che, come è noto, segna la fase di maggiore impegno su questo fronte, dal momento che egli continuerà a impartire lezioni di filosofia del diritto fino al 1825, per poi riprendere nel 1830-31, dopo una pausa quinquennale durante la quale fu sostituito da E. Gans, tanto che tale corso fu l'unico ad essere impartito senza interruzioni per tutta la durata del periodo berlinese[2]. Sebbene il filosofo continui ad insegnare la stessa materia negli anni successivi alla pubblicazione dei *Lineamenti*, non sentirà tuttavia l'esigenza di darne alle stampe una versione aggiornata o modificata, cosicché essi restano l'unica opera sulla filosofia del diritto nonché l'ultima pubblicata da Hegel[3].

Grazie al ritrovamento di manoscritti di studenti e ad un lavoro editoriale teso a ricostruire l'intero andamento dei corsi, è possibile oggi seguire progressivamente lo sviluppo del pensiero hegeliano e intraprendere un lavoro storico-filologico che consenta di mostrarne l'evoluzione. Le ricerche in tale direzione, prima fra tutte quella condotta da Ilting, non solo hanno avuto l'obiettivo di mettere a fuoco le modifiche e le variazioni nel corso degli anni, facendo vedere le revisioni apportate dallo stesso Hegel e rilevando così

---

[2] Il primo corso di diritto naturale e scienza dello stato risale al 1817-1818, quando Hegel era ancora ad Heidelberg, mentre, una volta a Berlino, terrà lezioni sulla filosofia del diritto due volte prima di licenziare i *Lineamenti*, nel 1818-1819 e 1819-1820, e tre volte dopo la pubblicazione, nel 1821-1822, nel 1822-1823 e nel 1824-1825, per un totale di sei anni di corsi. Oggi sono disponibili, grazie al ritrovamento di *Nachschriften* e *Mitschriften*, tutti i corsi tenuti da Hegel, incluse le ultime lezioni del 1831. Inoltre sono state pubblicate da Ilting le *Randbermerkungen* dei §§ 1-180 scritte da Hegel sulla sua copia personale dei *Lineamenti*, mentre disponiamo delle cosiddette *Zusätze*, frutto del lavoro di Gans, composte a partire dai quaderni di Hotho e Griesheim. In italiano sono state tradotte, oltre alle aggiunte di Gans, le lezioni del 1817-1818, un frammento del corso di filosofia del diritto del 1831 ed è stata pubblicata una traduzione antologica a cura di D. Losurdo, riferita ai corsi dal 1817-1825 (esclusi gli anni 1821-1822 e 1822-1823, pubblicati in tedesco successivamente). Per la bibliografia dei corsi citati, si veda la bibliografia dei testi hegeliani; per quanto riguarda il volume antologico, si rimanda a D. Losurdo, *Le filosofie del diritto: diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo, Milano 1989.

[3] Dopo l'uscita dei *Lineamenti*, Hegel pubblicherà esclusivamente la riedizione *dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1817 in due versioni, una prima nel 1827 e una seconda nel 1830 e infine nel 1830 il saggio *Sul progetto di riforma elettorale inglese*.

un differente peso conferito a distanza di qualche mese ad alcuni temi piuttosto che ad altri, ma hanno anche generato un ampio dibattito in relazione al rapporto fra il testo pubblicato e i corsi di lezioni inediti. In questa prospettiva si è cercato di leggere tra le righe dei *Lineamenti* un "Hegel diverso e segreto", suffragato proprio dalla lettura dei manoscritti, con l'obiettivo di riabilitare l'immagine del teorico di Stoccarda dalle accuse di nazionalismo e conservatorismo: laddove l'opinione diffusa considerava Hegel teorico della restaurazione e dello stato prussiano, secondo una linea di interpretazione che muoveva da Haym per arrivare a Popper, il ritrovamento di nuove fonti come i quaderni degli studenti ha rappresentato l'occasione per proporre un ritratto di Hegel progressista e liberale[4]. La *querelle* relativa ad un doppio volto del pensiero hegeliano ha avuto dunque nell'*Entwicklungsgeschichte* della filosofia del diritto la sua principale occasione di rilancio, in quanto ha permesso di individuare un Hegel esoterico, secondo l'idea per cui il vero pensiero politico sarebbe stato dissimulato nell'opera a stampa per ragioni di opportunità politica e per evitare il rischio della censura. La tesi avanzata da Ilting, secondo la quale i *Lineamenti* sarebbero il frutto di un'*Anpassung* da parte del filosofo nei confronti della politica prussiana all'epoca dei decreti di Karlsbad, ha pertanto inaugurato un filone di ricerca che tende a ridimensionare il valore dell'opera pubblicata a vantaggio di una maggiore considerazione dei testi dei corsi, che rappresenterebbero il luogo dove è possibile ricavare il vero pensiero hegeliano.

Nonostante l'indubbio fascino di tale interpretazione, essa resta minoritaria nel dibattito contemporaneo[5]. Tuttavia l'interesse suscitato dai manoscritti si giustifica in virtù della possibilità di una più ampia contestualizzazione dell'opera pubblicata, dal momento che le lezioni permettono di seguire l'evoluzione della riflessione politica del filosofo e rappresentano fonti preziose e utili al fine di una chiarificazione delle tesi hegeliane. Se si

---

[4] Ilting considera, contro la tesi sostenuta da Haym, i corsi delle lezioni quale vera espressione del pensiero hegeliano, dal momento che il testo hegeliano, pubblicato sotto l'emanazione dei decreti di Karlsbad e di un clima di repressione, sarebbe stato dallo stesso autore camuffato e artefatto al fine di evitare la censura, a tal punto da snaturarne i contenuti filosofici e politici. A prescindere dall'interpretazione circa il testo pubblicato dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, rinviamo al testo dello stesso autore per un'interessante e accurata ricostruzione del contesto culturale e della realtà politica universitaria con cui si confrontava Hegel. Vedi K.H. Ilting, *Hegel diverso: le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977. In Italia sulla stessa linea interpretativa di Ilting, vedi P. Becchi, *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1991; mentre per la Francia, si rimanda a J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, Editions Sociales, Paris 1968; *Id*., "Théorie et pratique de la censure", in R.P Horstmann-D. Henrich, *Hegels Philosophie des Rechts, cit*.

[5] Tra i tanti, vedi J.-F. Kervégan, "L'institution de la liberté", in G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. par J.-F. Kervégan, Paris, Puf 2013, pp. 1-109, in particolare pp. 17-27; P. Cesaroni, *Governo e Costituzione in Hegel: le Lezioni di filosofia del diritto*, Franco Angeli, Milano, 2006; R. P. Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophisches Rundschau*, 19, 1972. Critico rispetto alla posizione di Ilting è anche T.M. Knox, che nella recensione al volume pubblicato dal curatore tedesco, sostiene non sarebbero registrabili significative differenze, vedi *The Owl of Minerva*, 2, 1973, pp. 1-4.

prescinde da un intento politico di riabilitazione del filosofo e si esce da una logica partigiana che contrappone allo Hegel reazionario un Hegel progressista, le lezioni possono essere lette non contro il testo a stampa, bensì insieme ad esso, in quanto elemento di integrazione e arricchimento di alcuni passaggi particolarmente rilevanti o dibattuti[6]. In particolare nella prospettiva di questa ricerca, che si propone di presentare la riflessione filosofica di Hegel sul tema del diritto senza avere però la pretesa di un lavoro filologico interamente dedicato alle differenti stesure dei corsi o volto alla comparazione delle *Mitschriften* e *Nachschriften* oggi disponibili, i *Lineamenti* restano il testo di riferimento indiscusso in quanto opera di filosofia politica, il cui oggetto è la comprensione filosofica dello stato moderno e delle strutture in esso operanti. Al di là della revisione e del rimaneggiamento durante gli anni successivi, il momento decisivo per quanto riguarda la definizione dell'articolazione di fondo e del disegno generale dell'opera deve esser fatto risalire al passaggio tra la pubblicazione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e l'uscita dei *Lineamenti*, quando, nel dedicarsi alla preparazione delle lezioni sul diritto ad Heidelberg nel 1817, Hegel stabilisce una volta per tutte la scansione dell'opera, che non sarà mai rinnegata o sovvertita. Se è infatti nell'*Enciclopedia* che Hegel presenta per la prima volta la locuzione *objektiver Geist*, quale spirito oggettivo articolato in diritto, morale ed eticità, è tuttavia nel primo corso di filosofia del diritto tenuto in quello stesso anno, che l'eticità assume la sua struttura definitiva, come risulta per esempio dal fatto che si registra la prima occorrenza dell'espressione *bürgerliche Gesellschaft*, quale sfera distinta, ma subordinata allo stato. E' dunque proprio con la pubblicazione dei *Lineamenti* che si definisce agli occhi dello stesso autore la posizione del diritto e prende forma l'esposizione matura e compiuta della concezione giuridica hegeliana. Si tratta pertanto di considerare l'opera come punto di approdo dell'elaborazione precedente e in quest'ottica sarà dato maggior spazio più che alla sua intera *Entwicklungsgeschichte*, ovvero all'evoluzione della struttura e dei contenuti successivi alla pubblicazione, alla sua *Entstehungsgeschichte*, vale a dire agli anni immediatamente precedenti, in cui matura la sua gestazione.

---

[6] Come è noto, i temi più dibattuti e controversi, come il rapporto fra reale e razionale o il ruolo destinato da Hegel al principe, sono stati oggetto di un'ulteriore interpretazione forte delle diverse formulazioni che hanno ricevuto durante le lezioni, poiché i sostenitori di un Hegel liberale considerano il ritratto del monarca presente nei corsi ridimensionato rispetto a quanto rilevato nei *Lineamenti*, in quanto esso sarebbe limitato a mettere il "puntino sulle i". In realtà in entrambi i casi la funzione del principe deve essere individuata nel garantire l'unità dello stato in quanto suo vertice, mentre per quanto riguarda i suoi poteri, essi devono essere inscritti nell'ambito di un'articolazione dei poteri complessa che vede il concorso di più soggetti. Per quanto concerne la figura del monarca nel pensiero hegeliano si rimanda a B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Puf, Paris 1969; M. Alessio, *Azione e eticità in Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1996; G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e Associati, Milano 1992.

Un'indagine sui *Lineamenti* pone in secondo luogo la questione relativa al rapporto fra i temi di carattere etico-politico e l'articolazione logico-speculativa del sistema, comportando così una riflessione in merito all'approccio con cui intraprendere la lettura del testo. Da una parte infatti l'opera si presta ad essere considerata come un trattato di teoria politica autonomo e a sé stante, che permette di misurarsi con problemi di natura prettamente storico-pratica sul terreno della storia delle dottrine politiche, dall'altra parte essa richiederebbe invece di essere collocata nell'ambito del sistema enciclopedico, in modo tale da comprendere la sua stessa articolazione alla luce delle categorie logiche. E' indubbio infatti che è lo stesso Hegel a sottolineare lo stretto legame fra la dimensione etico-politica e la logica, affermando la necessità di considerare il pensiero speculativo come il metodo di sviluppo in forza del quale è scandita la partizione dell'opera: avendo infatti la pretesa di presentare un'esposizione di carattere scientifico, non è possibile separare il contenuto dalla forma, ma si deve comprendere la filosofia dello spirito quale ambito di manifestazione dell'idea nel finito e in quanto scienza reale, al fine di evitare di fondare la scienza del diritto tanto a partire dalla rappresentazione soggettiva e dai fatti di coscienza quanto attraverso un metodo formalistico improntato alla formulazione di definizioni astratte[7].

Nonostante le chiare indicazioni emerse dal dettato hegeliano, la tendenza più recente nel panorama del dibattito contemporaneo si è distinta per una lettura del testo al di fuori della rigida ripartizione sistematica, considerando l'opera per i suoi contenuti più strettamente filosofico-politici senza inscriverli all'interno dell'impalcatura logico-metafisica, entro cui, nella prospettiva hegeliana, dovrebbero essere invece collocati. Sebbene dunque sia opinione diffusa e indiscussa che l'articolazione definitiva dello spirito maturi a seguito del compimento della logica, come si rileva dalla semplice ricostruzione cronologica che vede la pubblicazione dei *Lineamenti* successiva a quella dell'*Enciclopedia* e della *Scienza della logica*, si valuta possibile considerare la filosofia del diritto come opera autonoma, la cui portata e le cui implicazioni avrebbero un valore indipendente. Pertanto si è affermata una tradizione che vede proprio in un "Hegel senza metafisica" la condizione per l'attualizzazione della sua filosofia politica, dal momento che la logica affonderebbe le sue radici in presupposti teorici divenuti oggi troppo pesanti e anacronistici[8]. Se è indubbio infatti che la concezione hegeliana si fonda per se stessa su un

[7] *Rph*, §§ 2 e 31, pp. 30-33 e 84-85; tr. it. pp. 19-21 e 43-44. A proposito del rapporto fra filosofia e scienze particolari, Hegel dichiara che "ciò che in una scienza è vero, lo è mediante e in forza della filosofia, la cui enciclopedia abbraccia perciò tutte le scienze", vedi *Enz I*, § 11, p. 22; tr. it. pp. 19-20.

[8] Come rappresentanti di una lettura che considera i *Lineamenti* alla luce della logica, vedi, tra i tanti, O. Pöggeler, Introduzione, in *Rph*, *I*, p. XXVI e A. Peperzak, *Philosophy and Politics. A commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, tr. it. *Filosofia e Politica. Un commentario della Prefazione alla*

intrinseco rapporto fra le parti, tale che, per arrivare al paradosso, sarebbe inopportuna ogni considerazione che abbia come oggetto un singolo aspetto invece che l'intero sistema, si ritiene tuttavia che i *Lineamenti* in modo particolare possano essere letti nel loro complesso in quanto opera di teoria dello stato, nella misura in cui espongono "le irrimediabili contraddizioni della società moderna"[9]. In questa prospettiva si può affermare che alla *vexata quaestio*, per altro non del tutto sopita, che oppone un Hegel liberale, teorico dello stato costituzionale, a un Hegel conservatore e moderato si accompagni nel dibattito contemporaneo un ulteriore contenzioso relativo alla possibilità di un approccio non sistematico e non metafisico. Elemento comune è in entrambi i casi un'operazione di *Rehabilitierung* del pensiero hegeliano: per quanto riguarda la collocazione di Hegel sulla scacchiera delle teorie politiche, è possibile individuare una linea di pensiero che, muovendo dall'esigenza di affrancare il pensatore dal peso del "mito dello stato", si è sviluppata secondo una direzione tesa a mostrarne in primo luogo i contenuti illuministi e progressisti per poi sottolinearne il nucleo socialdemocratico o riconoscervi una traccia comunitarista, secondo una visione che fa di Hegel il teorico della modernità e lo studioso dei conflitti della società capitalista[10]. Parimenti, per ciò che concerne la considerazione della più stretta natura dell'orizzonte filosofico dei *Lineamenti*, la partita di un rinnovato interesse verso il pensiero hegeliano sembra giocarsi nella possibilità di ammorbidire il suo carattere metafisico e sistematico, così da leggere la filosofia del diritto secondo una prospettiva teleologica, come una teoria dell'autorealizzazione individuale, o secondo un'impostazione normativa, che definisca i presupposti razionali e i contenuti socialmente necessari dell'agire collettivo[11]. La possibilità di un'interpretazione non metafisica di

---

Filosofia del diritto *di Hegel*, a cura di A. Gargano, Guerini e Associati, Milano 1991; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, *cit*.; E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris 1964; M. Riedel, hrsg. von, *Materialien zu Hegels Rechts Philosophie*, Surkamp, Frankfurt am Main 1975; *Id*., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, *cit.*; D. Souche-Dagues, *Logique et politique hégéliennes*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1983; G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2012. Viceversa, il più rappresentativo di un'interpretazione che si smarchi dalle maglie della metafisica in nome di un'attualizzazione del pensiero hegeliano, è A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, *cit.*, vedi in particolare p. 40.

[9] H. Marcuse, *op. cit*., p. 209.

[10] L'espressione "mito dello stato" si deve a E. Cassirer, *Il mito dello stato,* tr. it. C. Pellizzi, Longanesi, Milano 1971. Fautori di un'interpretazione liberale di Hegel sono in particolare K.H. Ilting, *Hegel diverso*, *cit*.; A. Pelczynski, "Introduction", in G.W.F. Hegel, *Political Writings*, Oxford University Press, Oxford 1964; J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale*, a cura di P. Palminiello, Feltrinelli, Milano 2000; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992. Più in generale per quanto riguarda l'opera di riabilitazione di Hegel dalla lettura di Haym e Popper, si vedano F. Rosenzweig, *op. cit*., E. Weil, *Hegel et l'Etat,* Vrin, Paris 1950, tr. it. *Hegel e lo stato*, a cura di A. Burgio, Guerini Associati, Milano 1988; S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, *cit*. Un panorama del dibattito delle posizioni in America è raccolto in Kaufmann, *Hegel's political philosophy*, Atheron Press, New York 1970.

[11] E' possibile delineare le differenti linee interpretative che contraddistinguono il dibattito contemporaneo, che si contrappongono per quanto riguarda il carattere metafisico, la possibilità di individuare un nucleo normativo e la questione relativa al tema dell'autorealizzazione. Si rileva dunque una lettura metafisica di Hegel, rappresentata in particolare da C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, *cit.*, opposta invece a quanti ne

Hegel è favorita generalmente da una considerazione non sistematica delle opere hegeliane e privilegia in modo particolare come oggetto di studio, oltre la *Fenomenologia dello Spirito*, proprio i *Lineamenti di filosofia del diritto*: secondo tale visione il discredito che per molto tempo ha segnato l'opera berlinese deve essere ricondotto ai suoi presupposti sistematici, mentre al contrario la discussione contemporanea sull'eticità potrebbe avvalersi del contributo hegeliano una volta operata una sorta di depurazione dalle premesse entro cui si colloca[12]. In tal modo, a dispetto dell'autocomprensione del progetto filosofico presentata dallo stesso Hegel, *conditio sine qua non* dell'attualità del pensatore tedesco è la possibilità di scorporare il sistema, poiché il rifiuto della nozione di filosofia come intero e come totalità procede di pari passo con una lettura autonoma delle singole opere. Come è stato affermato, tale dibattito può essere interpretato come una riproposizione in chiave contemporanea di antiche controversie da sempre generate sul terreno delle interpretazioni hegeliane: in tale prospettiva si assisterebbe ad una riedizione della disputa tra la sinistra e la destra hegeliane, questa volta declinata non in termini spaziali, ma temporali, quasi generazionali, vedendo in opposizione i vecchi hegeliani, fautori di una lettura ortodossa, e i giovani hegeliani, teorici di una esegesi eterodossa[13].

Il metodo di tale approccio risiede dunque nella trasposizione del contenuto concettuale hegeliano entro quell'orizzonte post-metafisico che contraddistingue il presente, secondo una concezione che individua nell'ipoteca metafisica un elemento anacronistico e limitante: in questa prospettiva allora salvare "ciò che è vivo" del pensiero hegeliano vuol dire rileggere la sua filosofia marcandone il carattere storico-sociale a detrimento dell'edificio sistematico entro cui è collocata, in modo tale da porre l'accento sulla dimensione intersoggettiva e pratico-relazionale e da leggere la libertà individuale come partecipazione a forme di vita e pratiche sociali. In tale contesto si distingue allora una lettura cosiddetta deflazionista, la quale sottolinea la natura sociale del mondo oggettivo ed implica una detrascendentalizzazione del concetto di spirito, caratterizzato come regno della normatività, tessuto di norme, credenze e tradizioni[14]. Questa

---

propongono una non metafisica, come per esempio T. Pinkard, *La Fenomenologia di Hegel*, *cit.*; R.B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. In linea di massima coloro che sostengono la possibilità di un'interpretazione normativa sono coloro che possono essere considerati interpreti non metafisici di Hegel, quindi Pippin, Pinkard, Rawls, Neuhouser. Infine il tema dell'autorealizzazione è evidenziato da Taylor, Neuhouser e Honneth, così come da Wood e Patten. Per una ricognizione sul dibattito americano più recenti su questi punti, si rimanda a G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

[12] Su questo punto vedi T. Brooks, *Hegel's Political Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, in particolare pp. 1-28. L'autore sostiene la possibilità di una lettura non metafisica che non sia necessariamente non sistematica.

[13] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, Vrin, Paris 2007, p. 9.

[14] R. B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, *cit.,* p. 9-10.

impostazione implica una curvatura storicista e risponde ad un più ampio orientamento pragmatista, il quale individua i tratti salienti del pensiero hegeliano nella capacità del soggetto di seguire regole e vincolarsi a norme o nella giustificazione delle credenze attraverso il dare e ricevere ragioni[15]. Tale orientamento convive con un approccio che vede invece la nozione chiave della riflessione di Hegel nel concetto di autorealizzazione, che rappresenta il nucleo teorico-politico ancora fecondo al giorno d'oggi: si tratta infatti di valorizzare il pensiero del filosofo tedesco nella misura in cui esplora le condizioni di attualizzazione della soggettività all'interno della società e indaga i fattori di universalizzazione e socializzazione rappresentanti del pieno dispiegamento delle capacità umane e dell'attualizzazione della libertà individuale. In entrambi i casi mettere da parte il nucleo metafisico-speculativo garantisce una più ampia valorizzazione del *côté* pratico del pensiero hegeliano, dal momento che tali approcci privilegiano, nell'ambito della sua produzione, la filosofia dello spirito e ne offrono una trattazione orientata al versante pratico, secondo un'interpretazione che considera della filosofia hegeliana in modo particolare la filosofia dello spirito e interpreta la filosofia dello spirito come filosofia pratica *tout court*. In ogni caso il dibattito critico contemporaneo trova un terreno comune a partire dal problema della partecipazione degli individui alle istituzioni sociali, dalla questione relativa alle condizioni di costituzione della soggettività e quindi dal recupero del tema del riconoscimento e dell'interazione sociale nonché dalla possibilità di definire i termini di una libertà sociale, ed infine dalla definizione di una normatività insita nel pensiero hegeliano.

In questa prospettiva si tratta di capire fino a che punto sia lecito e proficuo intraprendere una lettura dei *Lineamenti* decontestualizzata dall'impostazione sistematica. Se è vero che si rischia di tradire il dettato hegeliano, che a più riprese sottolinea la necessità di presupporre la logica filosofica perché la trattazione del diritto possa essere considerata scienza[16], ci si potrebbe in tal modo mettersi al riparo da ogni tentazione panlogistica. D'altro canto se una lettura autonoma dell'opera permetterebbe di rafforzare i contenuti di carattere propriamente etico-politico, ciò potrebbe comportare il rischio di una perdita della specificità hegeliana rispetto ad altre teorie politiche e di un fraintendimento delle intenzioni dell'autore. Sebbene infatti sia lo stesso Hegel a giustificare sulla base della logica la scansione generale dei *Lineamenti*, nonché alcuni suoi momenti di

[15] Per quanto concerne l'attribuzione del termine pragmatista alle interpretazioni americane più recenti si rimanda a G. Cesarale*, Hegel nella filosofia pratico-politica, cit.,* pp. 136-137. Per una panoramica generale sul rapporto fra il pensiero hegeliano e il pragmatismo con il contributo dei principali esponenti di tale approccio, vedi *Hegel pragmatiste?*. *Philosophie*, 99, 2008.

[16] *Rph*, pp. 11, 12, 27 e §§ 1, 2, 30, pp. 29, 30-31 e 83; tr. it. pp. 3, 4,16 e 20, 21, 43. Sul rapporto fra filosofia del diritto, logica e metafisica, vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 7-15.

passaggio chiave, resta fermo il fatto che sulla natura di tale relazione e sul modo in cui debba intendersi è proprio l'autore a rimanere ambiguo. Ciò porta a interrogarsi sulla necessità del ricorso alla logica per una chiara comprensione delle tesi del filosofo, chiedendosi fino a che punto la teoria hegeliana rimanga valida al di fuori dell'intelaiatura logica e della collocazione entro il sistema del sapere: assunto dunque che il ricorso alla logica possa esser proficuo per illuminare alcuni passaggi, la questione si presenta nei termini di capire in quale misura tale ricorso sia necessario e imprescindibile o viceversa in quale misura la concezione hegeliana conservi il suo senso una volta sganciata dall'orizzonte entro cui originariamente si inscrive.

In primo luogo si ritiene che un'approfondita ed esaustiva ricostruzione del pensiero hegeliano non possa fare del tutto a meno dell'orizzonte speculativo entro cui si colloca, pena la possibilità stessa di comprendere il significato delle sue affermazioni. La lettura dei *Lineamenti* non può pertanto prescindere dal riferimento alla *Scienza della Logica*, dal momento che lo stesso linguaggio impiegato da Hegel è improntato alle categorie logiche. Sebbene dunque non si intenda avventurarsi sul terreno propriamente logico-speculativo per discutere il significato del superamento della logica formale, il ricorso a tale opera deve essere ammesso se non altro in quanto strumento di chiarificazione terminologica, per evitare il rischio di incomprensioni e fraintendimenti circa il senso della lettera hegeliana. Tale contestualizzazione tuttavia non inficia la possibilità di discutere le tesi hegeliane da un punto di vista strettamente teorico-politico: in questo caso infatti il riferimento alla *Logica* avverrà solo nella misura in cui si reputerà necessario per decifrare il significato delle dichiarazioni del pensatore, mentre non sarà in alcun modo intrapresa la strada di un approfondimento della natura del rapporto che lega le categorie dei *Lineamenti* alle determinazioni della *Scienza della logica*, in quanto non si intende perseguire un confronto puntuale tra le due opere, o più in generale tra la modalità di concepire la relazione fra la struttura concettuale e la filosofia reale.

Di portata diversa è invece la questione inerente al carattere metafisico della concezione hegeliana. In primo luogo infatti si deve ammettere l'ambiguità del termine metafisica in Hegel e dunque dell'esatto significato che deve esser conferito a tale espressione nell'economia del pensiero del filosofo[17]: discutere della metafisica hegeliana vuol dire interrogarsi, da un lato, sullo statuto della logica rispetto all'ontologia e, dall'altro, sul significato dell'assoluto come identità di soggetto e oggetto nonché sulla possibilità della sua conoscenza. Oltre alla natura del rapporto fra la logica e gli altri ambiti

[17] A tal proposito vedi F. Beiser, *Hegel and the problem of metaphysics*, in *Id. The Cambridge companion to Hegel Cambridge* 1993, pp. 1-20.

del sapere e all'incidenza che la logica conserva al giorno d'oggi, la discussione su un Hegel metafisico verte allora principalmente sulla natura dello spirito e in modo particolare sul carattere dello spirito assoluto, dal momento che la controversia emerge in relazione all'accezione in cui debba intendersi l'autoriflessione del sapere: se la scuola tedesca, rappresentata negli ultimi anni da Habermas e Honneth, sostiene che con il concetto di sapere assoluto Hegel venga meno alle premesse jenesi, secondo le quali lo spirito era definito come insieme di medi sociali, per ricadere in un'impostazione monologica e coscienziale, che rimuove l'intersoggettività a vantaggio di un concetto di spirito determinato ontologicamente, la più recente corrente americana attribuisce al pensatore di Stoccarda il merito di aver decretato definitivamente la crisi dell'ontologia e della metafisica attraverso la formulazione del concetto di spirito, il quale in tale contesto deve essere inteso eminentemente come socialità della ragione[18]. Pertanto nel primo caso Hegel dovrebbe essere ascritto alla tradizione metafisica, dal momento che il concetto di spirito riproporrebbe una metafisica della soggettività e di conseguenza ammetterebbe un soggetto trascendente rispetto all'immanenza delle forme di vita comunitarie; viceversa nel secondo caso lo stesso filosofo può a buon diritto esser considerato come il primo dei post-metafisici, nella misura in cui conduce fino in fondo il processo di detrascendentalizzazione del soggetto, il quale ha rotto i ponti con ogni residuo mentalistico o rappresentazionalista divenendo prodotto delle pratiche sociali, immanente alla dimensione comunitaria e intersoggettiva. In quest'ultimo caso lo spirito assoluto non è altro che la socialità della ragione, perché altrimenti implicherebbe una ricaduta nel soggettivismo di matrice metafisica o una fuga in un orizzonte astratto, laddove invece non si ammette una dimensione altra rispetto all'immanenza dell'attività sociale. In tale prospettiva non si deve intendere dunque lo spirito assoluto come un "ritorno dalla detrascendentalizzazione", secondo la visione habermasiana, giacché la metafisica è già risolta nell'organizzazione normativa della ragione sociale, nella quale viene meno ogni scissione fra soggetto e oggetto: se dunque affermare che lo spirito è soggetto significa ammettere che lo spirito medesimo si esaurisce nella razionalità sociale, è lo stesso Hegel che delinea una concezione antimetafisica e antisoggettivistica, in quanto l'oggettività è

[18] Vedi J. Habermas, "From Kant to Hegel and Back again", in *European Journal of Philosophy*, tr. it. "Percorsi della detrascendentalizzazione", in *Id., Verità e giustificazione*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma 2001, pp. 181-222; *Id*., *Lavoro e interazione*, *cit*. Per quanto riguarda invece l'interpretazione del pensiero di Hegel come socialità della ragione, si rimanda a L. Ruggiu-I. Testa, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003 e *Id*., *Lo Spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009.

costituita dalla mediazione sociale e dalle pratiche intersoggettive[19]. Se, come è stato affermato, "la comunità esprime la ragione in quanto sociale", il significato post-metafisico del filosofo può essere rilevato a partire dal concetto di *ethos*, come "sfondo comune", nel quale "l'oggettività non chiude e non rinvia ad una fondazione metafisica, ma è autofondantesi in senso storico", tanto che ogni forma etica "non è e non può essere definitiva e assoluta"[20].

Lo spirito non rimanda ad un'entità esterna, ma coincide con l'oggettività della comunità ed è pertanto espressione di una normatività che risiede nel dare e chiedere ragioni, tale che non presuppone una fondazione metafisica: lo spirito è dunque il tessuto normativo, corrispondente alla struttura della comunità che si incarna in pratiche sociali, ed è pertanto rappresentato da un insieme di istituzioni sociali che favoriscono la partecipazione degli agenti, cosicché l'agire di ognuno di essi è compreso come parte integrante dell'orizzonte etico entro cui si incarna la forma di vita moderna. Secondo l'espressione di T. Pinkard, uno degli esponenti di tale interpretazione, il *Geist* è un *given order*, il quale costituisce il modo in cui un popolo comprende se stesso e le relazioni al suo interno, ovvero il modo in cui una cultura determinata, ed in particolare la cultura moderna europea, è "*conscious to itself of itself*"[21]: con il termine spirito deve intendersi allora "una forma di vita che ha sviluppato diverse pratiche sociali per riflettere su ciò che considera autorevole", cosicché la mediazione hegeliana si risolve in un processo logico interno alla comunità moderna, poiché non è un'entità metafisica sovraumana a determinare la vita in modo sovraordinato ed etero diretto, ma una modalità di intendere le relazioni tra le persone. Lo spirito non è dunque come afferma Pippin "*a think or substance in anysense*", né "*the process of the self-expression of some Divine Mind*", ovvero un "*cosmic spirit*" di matrice tayloriana, ma "*a form of collective mindedness*", lo spazio storico e sociale delle ragioni e la realtà sociale della libertà incarnata in una comunità storica[22]. Ciò implica che la filosofia indichi il processo riflessivo che definisce le pratiche sociali e le giustifica in quanto ragioni autorevoli in virtù delle quali si crede in qualcosa e si agisce in un certo modo: pertanto una forma di vita resterà invariata finché troverà una spiegazione adeguata rispetto alla comprensione dell'agire intersoggettivo, altrimenti si assisterà alla genesi di una nuova forma di vita che produce un'altra concezione di ciò che

---

[19] Vedi su questo punto L. Ruggiu, "Spirito assoluto, intersoggettività, socialità della ragione", *cit.*; e *Id.*, "Dall'ontologia alla socialità della ragione", in L. Ruggiu-J. Cordon, a cura di, *La crisi dell'ontologia dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini Associati, Milano, pp. 13-34.
[20] L. Ruggiu, "Costituzione trascendentale e istituzione sociale", in *Giornale di Metafisica*, 29, 2007, pp. 9-34, in particolare pp. 24-25.
[21] T. Pinkard, "Freedom and Social Cathegories in Hegel's Ethics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1986, p. 231-232.
[22] R. B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, *cit.*, pp. 11 e 104.

è autorevole, o meglio una nuova ragione capace di rendere conto, più che la precedente, dei comportamenti sociali[23]. Una prospettiva di questo tipo individua nello stato hegeliano i tratti propri della società moderna post-secolarizzata, la quale presuppone uno specifico legame etico tra i cittadini, in virtù del quale lo stesso Hegel rifiuta ogni punto di vista razionale-egoistico o morale individualistico quale punto di partenza per giustificare una comunità socio-politica. Al contrario il pensatore tedesco opererebbe una trasformazione delle categorie della vita politica, una vera e propria riformulazione dei presupposti dell'individualismo liberale a partire dalla comprensione degli individui come agenti entro la totalità etica in cui conducono la loro vita: secondo Pippin allora si tratta di prendere le distanze da ogni individualismo metodologico per far emergere la teoria della libertà hegeliana, consistente nell'essere in una certa relazione riflessiva e deliberativa con se stessi[24]. E' possibile comprendersi dunque come agente libero, capace di dare alle inclinazioni una forma razionale, solo in quanto si è in una certa relazione con l'altro, ovvero solo in quanto partecipante a determinate pratiche sociali e membri di complesse reti sociali, cosicché l'eticità rappresenta la relazione di dipendenza fra le strutture sociali e gli individui e permette un processo di identificazione fra ruoli sociali e istituzioni, pratiche e norme collettive[25].

In tal senso la prospettiva contemporanea pone l'accento sull'eticità come orizzonte che definisce l'appartenenza ad una comunità, la quale presuppone a sua volta un sentimento di identificazione e integrazione: se l'obbligazione politica risiede nel legame tra gli interessi individuali e quelli collettivi e implica una comunanza di valori condivisi, si tratta di ripensare il rapporto fra la motivazione dell'agire individuale e la forma di vita sociale, vale a dire di far diventare le questioni di teoria morale problemi di filosofia sociale e di teoria politica, poiché la dimensione morale e psicologica della libertà è strettamente legata alla natura delle istituzioni sociali entro cui si genera[26]. Se essere agenti significa vincolarsi a norme di cui si riconosce l'autorità in quanto si è contribuito a determinarle, l'eticità fornisce all'individuo i contenuti e la forza motivazionale all'azione, in modo tale che la riflessività individuale è inscritta entro le pratiche e le istituzioni di una società. Tali interpretazioni dell'eticità hegeliana presentano una concezione della razionalità pratica come *norm-bound activity* e comprendono la libertà non come

[23] T. Pinkard, *La Fenomenologia di Hegel*, *cit*., pp. 18-21. Vedi anche R. B. Pippin, "Hegel e la razionalità istituzionale", in L. Ruggiu-I. Testa, *Hegel contemporaneo*, *cit*.
[24] R. B. Pippin, "Hegel, Freedom, The Will", in L. Siep, hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 31-54, in particolare pp. 35-36 e *Id*., *Hegel's practical philosophy*, *cit*., p. 12.
[25] *Ivi*, pp. 4-10.
[26] Vedi a tal proposito T. Pinkard, "Constitutionalism, Politics and the Common Life", in H.T. Engelhardt-T. Pinkard, *Hegel reconsidered*, Kluwer academic publishers, Dordrecht 1994, pp. 163-186.

determinazione di una ragion pratica pura, ma come ragione incarnata storicamente, in modo tale che il soggetto razionale è necessariamente anche un soggetto etico agente in conformità a norme sociali, dal momento che l'autodeterminazione si genera nell'ambito delle pratiche sociali sedimentate storicamente, che hanno una valenza normativa in quanto i comportamenti si uniformano a tali pretese[27].

Il dibattito relativo al modo di intendere lo spirito si riflette anche nel giudizio sull'evoluzione della riflessione hegeliana: i sostenitori di un Hegel metafisico individuano una netta cesura fra il periodo pre-fenomenologico e gli scritti berlinesi, mentre gli interpreti che leggono Hegel come pensatore post-metafisico rivendicano una lettura che può essere definita continuista, poiché considerano i *Lineamenti* come estensione e non come abbandono dei presupposti jenesi; in questa seconda prospettiva la distinzione fra Jena e Berlino risiede nel fatto che nei primi scritti Hegel espone le condizioni genetiche della libertà, mentre nel periodo della maturità si occupa delle sue condizioni strutturali, che richiedono la forma di vita etica razionale illustrata appunto nell'opera di filosofia del diritto. Una così netta differenza nella considerazione del percorso intellettuale hegeliano ha tra i motivi fondanti il valore e il significato conferito da Hegel al riconoscimento: in questo caso la scuola tedesca comprende tale concetto come una teoria genetica dell'identità individuale e come la condizione per l'autorealizzazione soggettiva in funzione di una libertà comunicativa, mentre la prospettiva americana prende le distanze da un approccio in termini psicologico-antropologici, riformulando il concetto di riconoscimento in quanto teoria sociale della libertà, tale che esser riconosciuto implica vedersi attribuito uno stato sociale ed esser coinvolto come partecipante ad un certo tipo di istituzioni[28]. In quest'ottica la nozione di libertà hegeliana si definisce a partire da una duplice accezione, in quanto, proprio a dispetto di ogni approccio individualistico, prevede una dimensione soggettiva e una oggettiva: mentre la seconda fa riferimento al carattere

---

[27] R. B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, *cit*., pp. 121-179.

[28] Ancora una volta la controversia oppone in modo particolare da un lato Honneth e Habermas e dall'altro Pippin e Pinkard. Come è stato mostrato, il tema del riconoscimento rappresenta un termometro importante dei termini del dibattito, giacché mentre i pensatori tedeschi, incluso Siep, rilevano la presenza di tale concetto negli anni jenesi, gli americani si concentrano sul ruolo del riconoscimento dalla *Fenomenologia* in poi. Prendendo le distanze dall'interpretazione tedesca orientata all'autorealizzazione intesa come stima e rispetto sociale e volta a presentare una teoria di giustizia sociale, Pippin ritiene che "è vero che sulla scorta della teoria hegeliana si può dire che una certa forma di relazione sociale (riconoscere ed essere riconosciuti) sia una condizione per la possibilità della vera individualità, ma qui si tratta dell'individualità vera o concreta (*Einzelheit*) e questo tema in Hegel non deve essere confuso con le questioni del conoscere se stessi, dell'unicità esistenziale, dell'identità personale, della salute psicologica ecc." (p. 185). Per Pippin la teoria del riconoscimento costituisce la chiave d'accesso a una corretta comprensione della libertà in Hegel, in quanto essa, lungi dal rappresentare una sorta di capacità o proprietà causale, è il raggiungimento 'collettivo' di uno stato in cui i membri della società sono in grado di indirizzare i propri comportamenti non più sulla base di disposizioni naturali, bensì sulla base di norme. Per una discussione della posizione di Honneth, vedi R.B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, *cit*., pp. 255-256.

della totalità sociale come esito di un processo di autodeterminazione e come rispondente ad una struttura razionale irriducibile ai suoi membri che ne determina le condizioni di autoriproduzione, la libertà soggettiva coincide con la possibilità per il soggetto di perseguire i propri scopi ed elaborare progetti di vita, secondo l'idea per cui l'autorelazione è strettamente intrecciata alla relazione ad altri e la deliberazione di piani di vita individuali si inscrive entro una determinata configurazione della razionalità istituzionale[29].

Al di là delle differenti e specifiche interpretazioni che contraddistinguono la lettura hegeliana, si può affermare che l'orientamento più recente del dibattito contemporaneo tenda nelle sue principali posizioni a presentare un ritratto di Hegel come filosofo non metafisico e a ricostruirne il pensiero in quanto espressione di una normatività immanente. Sia che si tratti allora di un'operazione ex-post, come nel caso di Honneth, sia che si attribuisca allo stesso originale progetto hegeliano, la tendenza più recente deve essere individuata nel tradurre le implicazioni metafisiche in questioni di carattere normativo-deontologico. Ciò porta ad individuare nel pensiero hegeliano un referente fecondo per una teoria sociale in senso ampio, che ponga l'accento sul nesso fra la realtà giuridico-politica e la razionalità inerente alle sue istituzioni, quale cornice normativa entro cui prende forma il rapporto fra individuo e comunità. Da questo punto di vista si ritiene dunque che l'orizzonte comune entro cui indagare il pensiero hegeliano oggi sia, da un lato, il rapporto fra individualità, riconoscimento e socializzazione, vale a dire il carattere sociale della soggettività e dunque il primato dell'elemento sociale sul piano individuale e naturale, e, dall'altro, il carattere storico e processuale che contraddistingue lo spirito. In tal senso allora si valuta opportuno rivolgere l'attenzione in modo particolare allo spirito oggettivo in quanto attraverso di esso Hegel illustra il movimento di reciproca costituzione fra soggetto e oggetto, individualità e comunità[30]: l'*objektiver Geist* può assurgere dunque a luogo privilegiato per mettere in luce il carattere dello spirito come opera comune, espressione della socialità e dell'universalità della ragione, e presenta una normatività che si incarna nelle pratiche sociali e nelle istituzioni e manifesta il carattere mediato della libertà, secondo il noto motto che vede lo spirito come un "*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*"[31]. In questo modo sembra abbastanza pacifico poter condividere una lettura non metafisica di

[29] Su questi aspetti vedi R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*; *Id.,*"What ist the question for which Hegel's theory of recognition is the answer?", *cit.*; *Id. Hegel e la razionalità istituzionale*, in L. Ruggiu-I. Testa, *Hegel contemporaneo*, *cit.*, pp. 97-128. Per quanto riguarda le interpretazioni che rilevano nel pensiero hegeliano la compresenza di libertà soggettiva e oggettiva, vedi G. Marini, *Libertà soggettiva e Libertà oggettiva nella Filosofia del Diritto*, Bibliopolis, Napoli 1978; A. Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999; F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's social theory*, *cit*.

[30] Si condivide a tal proposito la linea interpretativa di Kervégan, illustrata in particolare in J.F. Kervégan, "Constitution de l'individualité et institutions. Le probleme de l'esprit objectif", in J.-M. Vaysse, dir., *Vie, monde, individualisation*, Olms 2003.

[31] *PdG*, p. 145; tr. it vol. I, p. 152.

Hegel, in modo da interpretare lo spirito come espressione di una ragione sociale collocata storicamente, presupposto tacito della costituzione della soggettività, e come totalità, che definisce l'autocoscienza di una comunità, entro cui si generano le relazioni intersoggettive, le pratiche sociali e le istituzioni giuridiche, economiche e politiche. In tal modo l'anticartesianesimo hegeliano va di pari passo con il rifiuto di ogni prospettiva utilitaristica, individualistica o liberale in senso stretto, e quindi contrattualista, in quanto si tratta per il pensatore di mettere in luce le condizioni per l'effettività della libertà attraverso un'attenta riflessione sulle rappresentazioni, le norme e i valori in atto entro una comunità sociale storicamente determinata. Ciò che in ogni caso sembra restare più problematico per quanto riguarda l'attualità del pensiero hegeliano è in realtà la filosofia della storia che contraddistingue la cornice entro cui inscrivere lo spirito oggettivo: se al giorno d'oggi pare difficile far propria quella visione ottimista e a suo modo trionfale della storia universale governata dalla ragione, essa resta un presupposto ineludibile di ogni lettura hegeliana, per quanto, in una certa misura, la concezione progressista della filosofia della storia segna la distanza tra l'orizzonte di senso proprio dell'epoca hegeliana e quello contemporaneo, cosiddetto post-moderno.

Da questo punto di vista si intende adottare in questa sede una concezione che veda il pensiero hegeliano quale espressione di un olismo moderato e di un istituzionalismo debole: a differenza delle posizioni che ascrivono al filosofo tedesco il sacrificio dell'individuo entro l'eticità o un misconoscimento del suo ruolo e del suo peso secondo il principio per cui la libertà è caratteristica esclusivamente dell'intero, si intende attribuire invece a Hegel l'intenzione di ascrivere la libertà tanto allo spirito oggettivo come comunità quanto agli individui membri. Ammesso infatti che l'individuo sia libero in quanto parte integrante dell'eticità concepita come totalità organica, parlare di olismo moderato significa dunque, secondo le parole di Neuhouser, che gli individui membri dell'eticità realizzano una distintiva forma di libertà, realizzata nella loro partecipazione sociale alle istituzioni. Analogamente, a dispetto di coloro che interpretano il pensiero hegeliano nei termini di un istituzionalismo forte, si tratta di mettere in luce come l'individualità sia indubbiamente generata dalle istituzioni proprie dello stato, ma in quanto condizione di possibilità del suo sviluppo e non in quanto negazione del suo diritto soggettivo e del riconoscimento della volontà particolare[32].

[32] Sostenitore di un olismo moderato è F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's social theory*, *cit*. La tesi di un istituzionalismo moderato è invece avanzata da Kervégan in esplicita polemica con Henrich, interprete insieme ad Habermas del pensiero di Hegel nei termini di un istituzionalismo forte. Vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel, cit*., pp. 311-314 ; *Id*., "Le 'droit du monde'. Sujets, norme et institutions", in J.-F. Kervégan-G. Marmasse, a cura di, *Hegel penseur du droit,* CNRS éditions, Paris 2004, pp. 31-46 e D.

2. Il diritto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*

Pubblicati nel 1820, i *Lineamenti* appaiono dunque tredici anni dopo la *Fenomenologia dello Spirito* e ben diciotto dopo il *Saggio sul diritto naturale*. Rispetto a questi scritti, ma anche alle lezioni di *Filosofia dello spirito* esaminate nel capitolo precedente, il ruolo e lo statuto del diritto si mostrano ad un primo sguardo completamente mutati. Se infatti il diritto era collocato nel *Saggio sul diritto naturale* in una posizione inferiore, circoscritto all'eticità relativa in quanto affetto da formalismo, tanto da essere bersaglio polemico nella critica alla tradizione giusnaturalistica, lo spazio ad esso conferito nei *Lineamenti di filosofia del diritto* è decisamente maggiore. Mentre nelle lezioni di *Filosofia dello spirito 1805-06* la dimensione giuridica acquista inoltre una centralità nell'ambito della dinamica del riconoscimento, ma resta subordinata di fronte all'eticità, tanto da non essere oggetto di una trattazione autonoma e da non ricevere una collocazione definita all'interno della *Costituzione*, nei *Lineamenti* essa si contraddistingue in quanto elemento essenziale. Si può pertanto mettere subito in chiaro che il diritto subisce una radicale trasformazione, nella misura in cui, per usare le parole di Bobbio, da "categoria parziale e secondaria" diviene "totale e principale": laddove infatti nel 1802 Hegel sembra affrontare il tema del diritto con l'unico scopo di criticarlo e di prenderne le distanze, in quanto fattore disgregante e foriero di separazione, l'opera del 1820 si caratterizza in primo luogo per una vera e propria riabilitazione del giuridico[33]. In quest'ottica il ribaltamento del concetto di diritto avviene in concomitanza con un mutamento di significato: finché infatti esso è inteso nell'accezione di limitazione e circoscritto alla sfera privata, ricopre nell'ambito dell'eticità un ruolo marginale e in ogni caso subalterno, viceversa quando esso diventa sinonimo di libertà ed acquista una funzione pubblica, è riscoperto come categoria unificante della dimensione pratica. Tuttavia ciò che apparentemente sembra un nuovo concetto di diritto, decisamente distante se non antitetico rispetto alla sua formulazione originaria, è in realtà l'esito di un processo che deve essere letto nel segno della continuità.

La riflessione giuridica hegeliana si sviluppa infatti a partire da un proposito che Hegel chiarisce fin dai primi scritti: sottrarre il diritto all'orizzonte naturale, eliminare di conseguenza l'antitesi fra un diritto prestatale e il diritto positivo, nonché collocare il diritto all'interno dell'eticità, per mostrare come l'autonomia individuale, e di conseguenza i diritti soggettivi, siano inscritti nell'ambito della comunità etica, e quindi del diritto

---

Henrich, "Vernunft in Verwirklichung", in *Rph III*, pp. 30-31 e J. Habermas, "Percorsi della detrascendentalizzazione", *cit*., p. 218.

[33] N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*., p. 39.

oggettivo. Mentre la dicotomia fra diritto naturale e diritto positivo presuppone la distinzione fra diritto soggettivo e diritto oggettivo, Hegel ribalta tale modello per mostrare la cooriginarietà fra soggettività e dimensione sociale. Secondo la concezione giusnaturalista moderna infatti rivendicare un diritto naturale significa prima di tutto reclamare i diritti soggettivi, considerando poi il diritto positivo, quale ordinamento oggettivo, come dipendente cronologicamente e assiologicamente da quello naturale. Al contrario per il filosofo tedesco radicare l'autonomia individuale all'interno dell'eticità e inscrivere la costituzione dell'individualità libera come interna al processo di formazione della comunità politica ha come conseguenza, dal punto di vista della teoria del diritto, di considerare ugualmente sia il diritto soggettivo che quello oggettivo come parte integrante del diritto positivo. Inscrivere il diritto nella filosofia dello spirito significa per Hegel definire il diritto a partire da un concetto di libertà differente da quello della tradizione del diritto naturale, in modo tale che esso non sia più considerato esclusivamente come attributo dell'individuo, bensì venga a coincidere con le forme oggettive assunte dall'idea di libertà: se quest'ultima costituisce nell'economia del pensiero hegeliano l'elemento di passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo, il diritto coincide con la realizzazione della libertà nell'oggettività, poiché la sua attuazione necessita strutture giuridico-politiche.

In tale prospettiva definire il diritto significa per Hegel comprenderlo come parte di un ordine sociale e quindi, in quanto tale, soggetto al tempo e al divenire, poiché esso è il principio di organizzazione della vita collettiva che stabilisce le condizioni e gli ambiti di esercizio della libertà individuale. Ciò comporta allora che il diritto non sia una prerogativa dell'individuo in quanto essere naturale, né un'esigenza della ragione, ma sia inteso come realtà effettiva, prodotto di una società. La filosofia hegeliana sancisce dunque il passaggio da un diritto inscritto nella natura al diritto come fenomeno storico: rifiutando la separazione astratta fra diritto e comunità politica, il pensatore incarna il diritto nel cuore della positività storica, in quanto esso non rappresenta più un elemento sovrastatale, bensì assume una configurazione concreta all'interno di una data società[34]. In tal modo, una volta caratterizzato il diritto come dimensione afferente allo spirito e quindi alla ragione, si tratta di individuare il carattere proprio di quest'ultima, in modo tale che la questione implicitamente posta da Hegel consiste nel rapporto fra la razionalità dell'ordinamento e il suo concreto dispiegarsi storico[35].

---

[34] Sul rapporto fra positività e razionalità, vedi J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, *cit*., pp. 13-27.

[35] "La verità in sé e per sé essente, che è la ragione, è l'identità semplice della soggettività del concetto e della sua oggettività e universalità…La ragione in questa verità, è la sostanza assoluta che è la verità. La peculiare determinatezza che essa ha qui, dopo che l'oggetto presupposto di contro all'io, così come l'io

L'aspetto che più di tutti ha portato a sottolineare l'ambiguità del pensiero giuridico hegeliano risiede nella polisemia del termine diritto, che nei *Lineamenti* corrisponde a concetti molto diversi tra loro: da una parte infatti Hegel ascrive al diritto l'intero ambito della filosofia pratica, includendo sotto l'etichetta di filosofia del diritto, come emergerà nel corso della trattazione, tutto ciò che concerne le relazioni intersoggettive, sociali e politiche, dall'altra parte esso conserva un'accezione più ristretta, secondo la quale coincide con l'ambito di studio dei giuristi[36]. In tale prospettiva, specifica lo stesso autore, il diritto "non va inteso soltanto come diritto giuridico in senso stretto, ma, in senso ampio, come comprendente l'esistenza di *tutte* le determinazioni della libertà"[37]. Sebbene dunque Hegel abbia sempre posto l'accento sulla centralità del diritto pubblico, nella prima accezione il diritto travalica tali confini, includendo ogni aspetto proprio della costituzione dello stato, ovvero non solo l'articolazione del potere sovrano o delle forme di governo, ma anche il diritto familiare, amministrativo o del lavoro, mentre nella seconda accezione è ristretto al diritto privato e penale, in modo tale che, analizzando il diritto secondo la sua esposizione nei *Lineamenti*, si ha difficoltà nell'individuare il *focus* della riflessione hegeliana. Tale caratteristica ha fatto sì che gli studi sulla filosofia del diritto, da una parte, si siano concentrati principalmente sui caratteri dello stato in generale, appiattendo così la specificità del diritto sull'articolazione dello spirito oggettivo, e, dall'altra, si siano indirizzati ad interrogare, all'interno dell'opera, lo spazio conferito agli individui, in modo tale da circoscrivere la riflessione sul diritto alla questione dei diritti individuali e soggettivi[38].

Una prima riflessione in tale direzione conduce a sottolineare, in modo particolare entro il pensiero hegeliano, ma più in generale all'interno della filosofia del diritto in senso lato, la difficoltà di offrire una definizione esaustiva e univoca del concetto di diritto. Per comprendere la natura del diritto sembra opportuno mettere in luce il rapporto con i termini opposti, in modo da delineare il suo statuto per differenza rispetto ai suoi contrari: da un

---

dotato di Sé di contro all'oggetto, ha tolto la sua unilateralità, – è la verità sostanziale, la cui determinatezza è il puro concetto per sé essente, io, – la certezza di se stesso come universalità infinita. Questa verità che sa è lo spirito" (*Enz I*, §§ 360-362, p. 204; tr. it. pp. 215-216).

[36] T. Brooks, "Hegel's Ambiguous Contribution to Legal Theory", in *Res Publica*, 11, 2005, pp. 85-94, in particolare p. 85.

[37] *Enz III*, § 486, vol. III, pp. 304-305; tr. it. vol. III, p. 354. Inoltre nei *Lineamenti*, Hegel parla di formalismo del diritto per riferirsi al diritto in senso stretto come diritto dei giuristi, vedi *Rph*, § 30, p. 83; tr. it. p. 43.

[38] Studi che prendono in esame esplicitamente il ruolo nei *Lineamenti* del diritto in generale e non di un aspetto particolare, come il contratto o la pena, possono essere considerati: L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale cit.*; J.-F. Kervégan-G. Marmasse, a cura di, *Hegel penseur du droit*, *cit.*; J. C. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1989 ; J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit.* ; AA.VV., dir., *Hegel and legal theory*, New York 1991; A. Von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, Karl Alber, Freiburg-München 1989; M. Salter, dir., *Hegel and Law*, Ashgate, Dartmouth 2002; G. P. Bonjour, dir., *Droit et liberté selon Hegel*, Presses Univesitaires de France, Paris 1986.

lato allora il diritto si contrappone a ciò che è non diritto, vale a dire a ciò che si può considerare come ingiusto sulla base della sovrapposizione semantica fra diritto e giustizia, dall'altro il diritto si distingue dal dovere. Nel primo senso definire il diritto vuol dire allora riflettere sul fondamento dalla sua normatività e sulle caratteristiche che lo rendono razionale, e pertanto giusto, nel secondo senso parlare di diritto indica l'attribuzione di una facoltà, di un potere o più in generale la possibilità di rivendicare qualcosa in modo tale da generare un'obbligazione. In questa prospettiva indagare la riflessione hegeliana sul diritto significa tener conto di entrambe le accezioni del concetto di diritto, giacché si tratta di capire il rapporto fra razionalità e concretezza storica e la relazione fra libertà e sanzione: la domanda relativa a cos'è il diritto si intreccia dunque con la questione inerente a cosa è di diritto, nella misura in cui è necessario comprendere cosa rende un comportamento socialmente rilevante a tal punto da diventar fonte di prescrizione o vincolo. In secondo luogo il diritto implica una duplice dimensione: da una parte disciplina il rapporto fra gli individui, cittadini di uno stato e pertanto persone ugualmente soggetti di diritto e soggetti al diritto, dispiegandosi pertanto su un piano orizzontale come strumento di mediazione della libertà soggettiva; dall'altra coinvolge un piano verticale, poiché disciplina la relazione fra gli stessi individui e gli organi dello stato, o il potere statale nella sua interezza. Ascrivere dunque, come fa Hegel, il diritto alla dimensione spirituale comporta, da un lato, che oggetto della riflessione diventi il diritto concretamente vigente entro una determinata comunità nell'ambito di un preciso momento storico e, dall'altro, che il diritto in quanto istituzione umana sia soggetta al tempo e come tale intrinsecamente in evoluzione.

Parafrasando un'espressione di G. Fassò, si può dunque affermare che per Hegel il diritto diventa esperienza storica, in quanto è la storia stessa che si presta ad essere compresa come esperienza giuridica[39]. In tal modo il diritto perde ogni riferimento esterno ed è privato di una dimensione trascendente l'ordine costituito, cosicché esso si distingue per il ruolo di *medium* sociale proprio in quanto si identifica con lo stato, poiché il diritto come tale viene a coincidere con la legge e lo stato esprime la sua propria volontà attraverso l'attività legislativa. Nelle lezioni di filosofia del diritto del 1819-1820 Hegel dichiara infatti che "la forma per cui il diritto è legge è una forma essenziale", al punto che quando ci si chiede, cos'è ora il diritto e secondo quale diritto posso essere trattato, la risposta è: ciò che è legge"[40]. La questione dell'origine del diritto è allora completamente elusa da Hegel allo stesso modo in cui egli dichiara insensata la domanda relativa a "chi

[39] G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1953.
[40] *Rph III*, p. 173.

deve fare la costituzione": se infatti in questo secondo caso ciò implicherebbe che al posto di un popolo ci fosse un "mero agglomerato atomistico di individui", analogamente immaginare la genesi del diritto significherebbe ammettere un orizzonte extrastatale che Hegel rifiuta. Negando ogni fondazione naturale o divina al diritto, esso assurge a elemento distintivo di ogni organizzazione sociale, secondo il principio per cui *ubi societas*, *ibi ius* e non, come sostenuto dalla tradizione giusnaturalitica, *ubi homo*, *ibi ius*. Sulla base della sovrapposizione tra diritto e legge, la produzione giuridica è competenza esclusiva dello stato, quale strumento di regolazione e coordinazione, tale che, afferma Hegel, le istituzioni dello stato "e ciò che per esso è valido in genere intorno all'ambito giuridico…è essenzialmente nella forma del pensiero come legge"[41]. In tal modo il diritto si definisce attraverso la relazione tra ragione e storia, normatività e dimensione fattuale, delineandosi a partire da una duplice radice razionalistico-normativa e volontaristico-individuale: il diritto da una parte infatti incarna la razionalità istituzionale propria di una determinata situazione storico-politica, ma ciò richiede un momento volitivo, nella misura in cui il legislatore deve tradurre tale contenuto nella forma di una legge vigente. Pertanto la complessità della concezione giuridica hegeliana risiede nel fatto che il diritto non si riduce esclusivamente a una somma di comandi emanati dall'autorità competente o a un sistema di regole, ma ha un intrinseco rapporto con la prassi sociale e con le condotte intersoggettive[42]. In tal senso la riflessione giuridica di Hegel può esser compresa alla luce del rapporto forma e contenuto, nella misura in cui il diritto in quanto legge corrisponde ad una forma e perciò deve assumere una certa fisionomia in quanto comando dello stato, rispondendo così a criteri formali, ma tale norma, posta appunto dall'autorità competente, deve recepire i contenuti propri di un determinato spirito di un popolo: se il diritto è parte integrante del divenire storico, i cambiamenti che contraddistinguono tale evoluzione storica devono essere fatti propri dallo stesso legislatore, che deve tradurli in leggi positive, pena il rischio di rendere lo stesso diritto inattuale.

Il pregiudizio che vede il pensiero hegeliano segnato da una radicale antigiuridicità può essere allora spiegato alla luce di una radicale rifondazione del giuridico che si compie proprio nei *Lineamenti*[43]: al posto di una mera divaricazione fra diritto e natura, Hegel mantiene una relazione tra i due termini, ma di segno inverso, tale per cui il diritto non

[41] *Rph*, § 270A, p. 422; tr. it. p. 211.
[42] Per quanto riguarda una classificazione delle differenti concezioni del diritto a partire da prospettive istituzionaliste, si rimanda, tra i tanti, a C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlchen Denkens*, tr. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giappichelli Editore, Torino 2002; M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori*, Laterza, Roma-Bari 1999.
[43] J.-F. Kervégan sostiene a tal proposito la tesi di un antigiuridismo debole, vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 41 e ss.

deriva dalla natura, ma, come si vedrà, assume il carattere di necessità al punto di diventare esso stesso natura. In secondo luogo inscrivere il diritto nell'ambito della dimensione storica non significa affatto rescindere il rapporto fra diritto e ragione, tanto che la scommessa hegeliana consisterà nel tenere insieme razionale e positivo: se il problema implicito della filosofia del diritto diventa dunque rilevare la razionalità di un diritto completamente immanente al divenire storico, si tratta dunque di presentare una concezione della storia che orienti la trattazione dell'ambito politico. Assunto dunque che l'intero impianto hegeliano implica di conseguenza una traslazione del diritto in legge, poiché, solo in quanto assume tale fisionomia, esso si presenta quale strumento di regolazione di una determinata società statale, allo stesso modo però il diritto non può essere ridotto ad una somma di norme o ad un elenco di comandi: definire il diritto in quanto legge comporta infatti per Hegel definire il rapporto fra quest'ultima e i costumi, le tradizioni e le consuetudini proprie di una comunità intesa come *Volksgeist*. In questa prospettiva i *Lineamenti* rappresentano senza dubbio una tappa decisiva nella storia del diritto, in quanto contribuiscono al passaggio ad una concezione positivista del diritto, nella misura in cui viene rivendicata la supremazia della legge, non come legge naturale, bensì come espressione della volontà, e lo stesso diritto si risolve nel diritto statuale, favorendo così la sovrapposizione fra diritto e potere. Allo stesso modo tale opera sfugge ad una classificazione netta, in quanto non abbraccia una prospettiva normativista *tout court* e prende le distanze dallo storicismo giuridico, di cui sviluppa una radicale critica. Se dunque i *Lineamenti* non smentiscono la lettura di Bobbio, secondo cui la relazione tra Hegel e il diritto naturale deve intendersi come "dissoluzione e compimento", essi permettono di considerare la filosofia del diritto hegeliana al di là dei suoi rapporti con la tradizione precedente, questione decisamente rilevante, ma che non esaurisce tuttavia la riflessione dell'autore per quanto riguarda la dimensione giuridica[44].

Sulla scorta di una certa corrente di interpretazione, è possibile affermare che i *Lineamenti di filosofia del diritto* sviluppano una concezione istituzionale del diritto, secondo la quale il diritto si identifica con l'organizzazione vigente entro una società in una stretta relazione con le pratiche sociali, i contesti culturali e i fenomeni sociali entro cui si genera, come se il diritto contribuisse a formalizzare quei rapporti operanti nella comunità attraverso un'istituzionalizzazione per l'appunto di ciò che è vivente entro la società. Una tale caratterizzazione permette di sottolineare come, oltre il momento eminentemente normativo, secondo il quale il diritto è statuito dalla volontà del legislatore,

[44] Vedi N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*., p. 44. Per quanto riguarda il rapporto fra Hegel e il diritto naturale, vedi *supra*, cap. I.

il diritto è espressione di un ordine politico oggettivo, che la legge non pone dal nulla, ma ha al contrario il compito, decisivo nella prospettiva hegeliana, di esplicitare razionalmente. Ciò spinge a mettere in evidenza il rapporto che lega la legge ai costumi, alle abitudini e alle tradizioni, in quanto tra i due orizzonti deve esserci un nesso di consonanza e di conformità, come se la legge dovesse tradurre nella veste universale quegli stessi rapporti che costituiscono il tessuto sociale. In tal modo il diritto presenta una convergenza di decisione e consuetudine, consenso e imposizione, in quanto positivizza comportamenti e pratiche in opera, ma in tal modo concorre alla loro persistenza e a renderli vincolanti. Ammesso allora che il diritto è un fatto della vita sociale, lo scarto fra disposizione ed esistenza, fra *sollen* e *sein*, non può tuttavia esser eliminato del tutto, pena il venir meno della specificità del diritto come prescrizione. Esso allora presenta un elemento coattivo indisponibile al consenso degli individui, ma, per evitare di diventar "vuoto raziocinare", che astrae soggettivamente da ciò che è "presente e reale", deve accogliere i contenuti propri dell'eticità[45].

In ogni caso i *Lineamenti* sanciscono un principio generale, in base al quale la scienza giuridica non può che essere legata, come si vedrà, alla scienza dello stato, poiché il diritto nella veste di legge rappresenta la volontà di un'unità politica. In tal modo il concetto di diritto hegeliano nasconde una tensione tra la ragione e la volontà, dal momento che la sua razionalità è esposta ad un duplice rischio in quanto, oltre a dover fare i conti con la storia, richiede un intervento del legislatore che ponga il diritto in essere e recepisca pertanto i cambiamenti storici, sociali e culturali che lo attraversano. Tuttavia Hegel insiste nel mettere in luce il carattere di continuità tra diritto e legge, poiché suo interesse è esporre un concetto di diritto come fenomeno storico concreto e vigente entro una data società: proprio in quanto la prospettiva hegeliana non è determinare il diritto come deve essere, ma imparare a conoscere come è, esso è oggetto di indagine, per usare una nota espressione schmittiana, come *Rechts-Ordnung*, "ordinamento concreto"[46]. Pertanto la riflessione giuridica hegeliana si occupa del diritto non come mero insieme di norme, ma considerandolo come ambito unitario, in quanto in esso si organizzano e si

[45] *Rph*, p. 24; tr. it. p. 13.

[46] C. Schmitt, *op. cit.*, p. 3. L'autore dichiara che "per il concreto pensiero dell'ordinamento, anche giuridicamente, 'ordinamento' non è in primo luogo regola o una somma di regole, ma, al contrario, la regola è solo un elemento e uno strumento dell'ordinamento…La norma o regola non crea l'ordinamento; essa ha, piuttosto, sulla base ed entro il quadro di un ordinamento dato, una certa funzione regolativa con una misura relativamente contenuta di validità in sé autonoma" (*Ivi*, p. 9). A proposito di Hegel, Schmitt dichiara che con il pensatore "torna a vivere con grande forza il pensiero concreto dell'ordinamento", poiché lo stato "non è mera decisione sovrana, né una 'norma delle norme', né una combinazione, mutevole e alternantesi tra stato di eccezione e legalità, di queste due idee di Stato" (pp. 48-50). A proposito della classificazione schmittiana dei tipi di pensiero giuridico e più in generale del rapporto Hegel-Schmitt, si rimanda a J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, *cit.*, in particolare pp. 31-66.

strutturano tutti i rapporti interni allo stato. In tale prospettiva ciò che viene sottolineato dal filosofo è l'elemento diacronico che attraversa il fenomeno giuridico, dal momento che il diritto ha una forza di evoluzione, adattamento ed espansione che ne modifica i caratteri nel corso del tempo: accogliendo dunque una prospettiva istituzionalista, il diritto come ordinamento giuridico è "un'entità che si muove in parte secondo norme, ma soprattutto, muove quasi come pedine in uno scacchiere le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l'oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura"[47]. Perciò Hegel pone l'accento sull'effettualità del diritto, legando attraverso tale concetto la validità all'efficacia, dal momento che il diritto valido è quel diritto che è efficace, in quanto non è solo applicato, ma è di fatto osservato e obbedito, nella misura in cui risponde alle abitudini e alle prassi sociali, secondo quell'idea tipica dell'istituzionalismo secondo cui tra diritto e società si rinviene un legame indissolubile. In questa prospettiva l'aspetto più delicato del diritto si rivela "il farsi del diritto": se infatti quest'ultimo è un fatto che disciplina e regola le interazioni sociali, si tratta di interrogarsi sulle modalità attraverso le quali istanze ed esigenze, che emergono storicamente, acquistino una valenza giuridica, vale a dire chiedersi come avviene quel processo di positivizzazione che permette al diritto di diventare legge, di recepire come ordinamento vigente i cambiamenti e le pretese che si registrano nel contesto socio-culturale. Il diritto allora è sì una norma prescrivente un comportamento, ma tale norma si colloca su un terreno più ampio, in quanto "prima di essere norma…è organizzazione, struttura, posizione della stessa società in cui si svolge e che costituisce come unità"[48].

La possibilità di annoverare la concezione hegeliana tra quelle istituzionaliste è possibile tuttavia solo in quanto il pensatore attribuisce al diritto i caratteri di un istituto storico e umano, negandogli cioè ogni attributo naturale: ciò significa che egli può considerare il diritto come istituzione solo in quanto parallelamente ne evidenzia il carattere positivo, in modo tale che lo stesso processo che permette di recidere il nesso tra diritto e natura e tra diritto e individuo consente di mostrare il diritto come fenomeno storico e come ordinamento. Se da un punto di vista storico si può dire che l'approccio istituzionalista emerge in quanto viene meno l'idea che sia possibile ricavare l'intero ordinamento giuridico dal diritto soggettivo e si afferma un sistema di diritto oggettivo indipendente dalla volontà giuridica e dalla personificazione morale, in quanto "reazione contro le teorie dominate dai principi del diritto naturale", tale approccio si distingue in

[47] S. Romano, *L'ordinamento concreto*, Sanzoni, Firenze 1967, p. 13. Per un sintetico, ma esaustivo quadro del significato della teoria istituzionalista, in particolare a partire da Romano e Hauriou, si rimanda a M. La Torre, *Norme, istituzioni e valori, cit*., p. 119 e ss.
[48] S. Romano, *L'ordinamento concreto*, *cit*., p. 22.

quanto rifiuta l'antitesi fra natura e artificio[49]. Si può affermare allora che la filosofia hegeliana del diritto può essere annoverata tra le teorie istituzionaliste poiché presenta una concezione del diritto che supera l'opposizione soggettivo e oggettivo e va al di là della dicotomia *physis* e *nomos*. Come è stato messo in luce[50], sebbene Hegel utilizzi ampiamente la parola istituzione, non solo non ne presenta una definizione terminologica chiara, ma adopera in maniera apparentemente indiscriminata lemmi differenti: si rivelano infatti numerose occorrenze, per cui, a seconda dei casi, egli usa tanto l'espressione di derivazione latina *Institution*, tanto l'equivalente tedesco *Einrichtung*, tanto il termine più specifico *Berechtigung*, quanto i più comuni e colloquiali *Organisation* e *Ordnung*, senza con ciò esplicitare il senso di una così diversificata ricchezza di vocabolario[51].

L'istituzione rappresenta in ogni caso l'elemento mediano fra gli individui e lo stato, in quanto organizzazione sociale che prevede delle regole da seguire e orienta in tal modo il comportamento soggettivo. Secondo la concezione che considera i concetti di ordinamento e di istituzione come sinonimi, il secondo termine avrebbe per l'appunto il valore di un "ordinamento giuridico obiettivo", in quanto caratterizzato da un'esistenza concreta e visibile, unità ferma e permanente, espressione della natura sociale dell'uomo[52].

---

[49] *Ivi*, p. 48 e M. Hauriou, "La théorie de l'institution et de la fondation", in *Aux sources du droit*, tr. it. *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, a cura di W. C. Sforza, Giuffré, Milano 1967, pp. 7-12.

[50] Riedel mette in evidenza un utilizzo non terminologicamente definito della parola istituzione, che secondo l'interprete Hegel adotta sulla base dell'uso fattuale della lingua, tuttavia rimarca una differenza tra un senso più ristretto, che si atterrebbe alle determinazioni del diritto romano corrispondente a *Institutiones*, e un senso lato coincidente con *Einrichtung* (M. Riedel, *Dialettica nelle istituzioni*, in F. Chiereghin, a cura di, *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, pp. 35-60, in particolare pp. 37-38. Il nesso fra diritto e organizzazione è stato messo in luce da N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*., p. 45.

[51] Hegel usa principalmente il termine *Institution*, che ricorre nei paragrafi dedicati alla famiglia (§§175 e 180) a proposito dei ceti sociali (§ 203A), dell'amministrazione della giustizia (§§ 216 e 228A) e della corporazione (§§ 253A e 256) nonché nella terza sezione dell'eticità dedicata allo stato (§§ 263, 265 268,286A). Un altro termine ricorrente è *Einrichtung*, il cui uso si rileva a proposito dell'eticità in generale (§§ 144 e 287), in endiadi con la parola *Gesetze*. Infine Hegel usa l'espressione *Berechtigung*, presente già nel diritto astratto e nella moralità (§§ 57, 137, 140), ma anche nell'eticità (§§ 179A, 218, 272A, 276, 289A, 331), tradotta da Kervégan come *institution-juridique*, ma che in generale, ed è questa la traduzione italiana corrente, rimanda al significato di legittimità, autorizzazione o giustificazione. Infine numerose sono le occorrenze di *Organisation* e *Ordnung*, come rispettivamente (§§ 271, 272A, 279A, 290) principalmente nell'ambito dello stato, e (§§ 206A, 212A, 231, 249, 258A) spesso in compagnia dell'aggettivo *außerlich*. In alcuni casi, all'interno dello stesso paragrafo, si rilevano più occorrenze, come per esempio nel § 5, che contiene *Einrichtung*, *Organisation* e *Ordnung* o nel § 270, il quale presenta *Institution*, *Einrichtung*, *Berechtigung* e *Organisation* o infine nel § 301 che accoglie tanto *Institution* che *Einrichtung* o infine i §§ 295, 297, 311 i quali presentano *Institutionen* e *Berechtigung*. Nella recensione ai *Lineamenti*, Hugo rimprovera a Hegel un uso smodato e confuso del termine istituzione sottolineandone l'utilizzo nell'accezione francese, secondo il quale si contrappone agli *Institutes*, che si differenzia dall'utilizzo tedesco di origine romana di *Institutiones*. (La recensione apparve nelle *Göttische gelehrte Anzeigen* nel 1821 ed è ora riprodotta in G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, hrsg. von K.-H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, pp. 377-383, tr. it. in F. Valori, *La polemica di Hegel con Gustav Hugo*, Cadmo Editore, Roma 1984, pp. 112-117). Lo stesso Hegel risponderà alle critiche ricevute, cfr *Rph*, pp. 521-523, anche questa è tradotta da F. Valori, pp. 118-119.

[52] S. Romano, *L'ordinamento concreto*, *cit.*, p. 17, vedi anche p. 18. L'autore dichiara che "ogni ordinamento giuridico è un'istituzione, e viceversa ogni istituzione è un ordinamento giuridico…l'organizzazione o istituzione (*Einrichtung*)" è "ogni ente o corpo sociale" con "un'esistenza obiettiva e concreta", "esteriore e

In questa prospettiva, l'ordinamento giuridico deve essere considerato come insieme di parti, ciascuna delle quali indica un'unità concreta ed effettiva, come un sistema di norme concatenate costituente un tutto vivente, un organismo, secondo il principio per cui il diritto "non è la norma, ma ciò che inviluppa quest'ultima e le imprime un certo aspetto", "l'entità stessa che pone tale norma", in quanto esso è il "regno dell'obiettività"[53]. In tal modo il nesso fra diritto e istituzione emerge in quanto l'istituzione stessa non è un'esigenza della ragione o un principio astratto, ma un ente reale ed effettivo, al punto tale che i caratteri del diritto coincidono con quelli dell'istituzione, poiché entrambi, non essendo enti naturali, si riconducono al concetto di società, contengono l'idea di ordine sociale e si prefiggono l'organizzazione della società attraverso la regolamentazione normativa[54]. Pertanto, nella prospettiva istituzionalista, il diritto è l'antitesi di ciò che è "antisociale, ossia per sua natura individuale"[55]. Esso è un "ordinamento nella sua completezza ed unità, cioè un'istituzione"[56], la quale consiste in "un'idea da realizzare", detta anche "idea direttiva" o "oggettiva", che subordina la volontà, dispone di un potere di governo organizzato ed è caratterizzata dalla durata, in quanto ordine permanente, sebbene, come tutto, nasca, si modifichi, si evolva e sia destinata a perire[57].

L'istituzione presenta pertanto un triplice carattere, che si manifesta nel movimento di interiorizzazione, di incorporamento e personificazione ed è una manifestazione del diritto, che attraverso le norme si mantiene in vita, in quanto capace di darsi delle regole e di farle rispettare, in modo tale che "ogni forza che sia effettivamente sociale e venga quindi organizzata si trasforma in diritto"[58]. Il diritto si sistema dunque in un'istituzione ed è "plasmato nella forma", cioè nella struttura, nella misura in cui è il "principio vitale di ogni istituzione" che in essa si concretizza e acquista corpo, dal momento che l'istituzione "è sempre un regime giuridico", "corpo, ossatura, membratura del diritto"[59]. L'approccio

---

visibile", è "un ente chiuso" con "una propria individualità", "un'unità ferma e permanente", che "può rinnovarsi, conservandosi la medesima e mantenendo la propria individualità" (*Ivi*, pp. 29-33).

[53] *Ivi*, pp. 11-15.

[54] *Ivi*, p. 21 e ss.

[55] *Ivi*, p. 37.

[56] *Ivi*, p. 23.

[57] M. Hauriou, *op. cit.*, pp. 14-15. Hauriou distingue fra istituzioni- persone e istituzioni-cosa, ovvero tra istituzioni che si personificano e altre non personificate, in modo tale che le prime coincidono con lo stato, i sindacati e le associazioni, laddove nelle seconde il potere organizzato e le manifestazioni comunitarie dei membri esistono nell'ambiente sociale, ma restano esterne alle idee (*Ivi*, p. 13). Più in generale la definizione dell'istituzione di Hauriou, "un'istituzione è un'idea di opera o di intrapresa, che si realizza e dura giuridicamente in un ambiente sociale; per la realizzazione di tale idea, si organizza un potere che la fornisce di organi; d'altra parte, tra i membri del gruppo sociale che è interessato alla realizzazione dell'idea si attuano manifestazioni comunitarie dirette dagli organi del potere e regolate da procedure" (*ibidem*). Per quanto concerne la discussione da parte di Romano delle tesi del giurista francese, si rimanda a S. Romano, *L'ordinamento concreto*, *cit*., p. 26 e ss.

[58] M. Hauriou, *op. cit*., p. 24 e S. Romano, *L'ordinamento concreto*, *cit*., p. 36.

[59] S. Romano, *L'ordinamento concreto*, *cit.,* pp. 36-39 ed anche pp. 42-43.

istituzionalista si distingue allora per il carattere non rigidamente formalista, concependo il giuridico in un'accezione più ampia rispetto alla prospettiva che identifica direttamente il diritto con la norma, proprio in quanto il diritto è inteso come organizzazione sociale, quale fenomeno storico-sociale intrinsecamente legato all'epoca di una determinata società. Nell'ottica di tale approccio si sottolinea il rapporto che il diritto instaura con le consuetudini e i costumi, al fine di mettere in luce il carattere unitario di un ordinamento come nesso fra il fatto sociale e l'orizzonte normativo, la dimensione oggettiva e l'attitudine soggettiva[60].

3. Gli anni di insegnamento a Norimberga: il diritto attraverso l'elaborazione del sistema

Per meglio comprendere i *Lineamenti* sembra proficuo leggerli alla luce del processo evolutivo degli anni precedenti, al fine di inscriverli all'interno del lavoro di gestazione di cui rappresentano il risultato. Il periodo intercorso tra la *Fenomenologia dello Spirito* e i *Lineamenti* coincide infatti con l'elaborazione del sistema nella sua versione definitiva, il quale matura durante l'insegnamento a Norimberga, allorché Hegel assume l'incarico di professore di scienze filosofiche propedeutiche e di direttore del ginnasio. Tale sistema prende forma attraverso l'attività didattica: al di là della *querelle* relativa al valore da attribuire alle lezioni, quale produzione propriamente filosofica o circoscritta ad intenti pedagogico-didattici, i corsi rappresentano senza alcun dubbio l'occasione per Hegel di definire la propria concezione filosofica. L'insegnamento segna infatti un momento cruciale della sua elaborazione e il susseguirsi dei corsi corrisponde al delinearsi dello stesso sistema, permettendo di seguire la maturazione della *Scienza della logica* e dell'*Enciclopedia filosofica* nelle versioni che si susseguono. Quando Hegel riceve l'incarico, è stato approvato da poco il cosiddetto *Normativ*, testo che si preoccupa di rinnovare e riorganizzare il programma didattico, il cui obiettivo risiede nel condurre gli studenti al "pensare speculativo", cosicché essi possano essere introdotti in maniera graduale allo studio della filosofia per affrontarne lo studio sistematico durante gli anni

[60] La Torre, sostenitore di una concezione neo-istituzionalista del diritto, afferma che "il diritto è un'istituzione, un ambito di azioni…reso possibile da norme, e in più dotato di un alto grado di istituzionalizzazione, vale a dire di procedure esplicite di accertamento delle sue norme e di implementazione di queste. Il diritto abbisogna di una 'norma di riconoscimento', ed è dotato – rispetto alle altre istituzioni sociali – di un maggior grado di flessibilità" (M. La Torre, *Norme, valori, istituzioni*, *cit*., p. 285).

universitari[61]. Proprio in quanto Hegel condivide l'ispirazione di fondo di tale documento, egli si confronta con la difficoltà di definire i caratteri di un'introduzione alla filosofia, quale accesso al sapere speculativo, con l'urgenza di esporre una logica che faccia tesoro della lezione kantiana nonché con la necessità di elaborare un manuale filosofico che esponga i contenuti propri di un enciclopedia filosofica[62]. Secondo il *Normativ*, il programma per i quattro anni dei corsi ginnasiali prevedeva per il primo anno un corso di religione, diritto e doveri o di logica, nelle classi intermedie agli esercizi logici si accompagnava la psicologia, la cosmologia e la teologia naturale, mentre l'ultimo anno aveva il compito di presentare un'enciclopedia filosofica, che trattasse in maniera sistematica le materie affrontate negli anni precedenti.

In tale contesto tuttavia Hegel non segue alla lettera il documento ministeriale, ma modifica il programma dei singoli corsi annuali: la logica è rinviata direttamente al secondo anno, mentre discipline come cosmologia e teologia razionale sono abbandonate a vantaggio di un maggiore spazio conferito alle scienze propedeutiche come la dottrina della coscienza e la psicologia, mentre l'ultimo anno prevede la trattazione dell'enciclopedia filosofica vera e propria. La riforma dell'insegnamento ginnasiale ad opera di Hegel diventa un chiaro segno della riorganizzazione dell'assetto generale della materia filosofica, in quanto in tal modo egli tralascia le discipline proprie della metafisica classica, riformula lo statuto della logica, articolandola in logica soggettiva e oggettiva, con l'obiettivo di proseguire la rivoluzione trascendentale kantiana e di inscrivere nella logica l'ontologia, e infine sostituisce la tradizionale psicologia empirica con la prima parte della *Fenomenologia*, ovvero con le sezioni della coscienza, dell'autocoscienza e della ragione. Se Hegel dedica il corso della *Mitteklasse* alla logica e il corso della *Oberklasse* alle scienze propedeutiche filosofiche, vale a dire alla filosofia della natura e alla filosofia dello spirito, per quanto riguarda invece le lezioni della *Unterklasse* sceglierà di dedicarsi esclusivamente all'insegnamento del diritto, della morale e della religione. Nonostante in questo modo si uniformi alle prescrizioni del *Normativ*, che prevedeva la possibilità di scegliere fra questa disciplina e la logica, egli opera tuttavia un'apparente variazione, giacché modifica l'ordine delle materie: non religione, diritto e doveri come previsto dal regolamento, bensì dottrina del diritto, dei doveri e della religione, tanto che dal 1811 la religione verrà spostata alla *Mittelklasse*, mentre nel 1815-16, ultimo anno di docenza, il primo corso di studi è dedicato esclusivamente alla dottrina del diritto.

---

[61] Si tratta dell'*Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche*, scritto da Niethammer, pubblicato nuovamente in *Id.*, *Philantropinismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*, hrsg. von W. Hillebrecht, Weinheim-Berlin-Basel 1968, pp. 46-67.
[62] *Briefe*, vol. I, pp. 282-290; tr. it. pp. 99-105.

Per molti anni il testo di riferimento relativo a tale fase della riflessione hegeliana è stato la *Propedeutica filosofica*, curato da Rosenkranz allo scopo di offrire uno strumento didattico secondo criteri editoriali che intendevano rendere in un unico scritto coerente e armonico i materiali risalenti ad anni scolastici differenti, mentre oggi, grazie al ritrovamento di quaderni manoscritti e di quaderni di appunti di studenti, è possibile ricostruire in maniera più fedele l'andamento dei corsi nella loro successione, seguendone così l'evoluzione storico-genetica[63]. Se lo stato attuale delle fonti permette di avere un quadro piuttosto chiaro dei corsi di Norimberga e in alcuni casi di leggere gli originali manoscritti dell'autore o comunque i quaderni redatti dagli studenti, ciò non è possibile per quanto concerne i corsi sul diritto, rispetto ai quali l'unico riferimento a noi noto resta la *Propedeutica filosofica*. Sebbene dunque sia necessario considerare tale scritto con la dovuta cautela, non trattandosi direttamente della lettera hegeliana, esso rappresenta, nella nostra prospettiva, un interessante strumento di accesso ai *Lineamenti*, poiché, come ha sostenuto Bobbio, nonostante la loro schematicità, le lezioni di Norimberga hanno nell'economia del pensiero hegeliano un'importanza decisiva, che spinge a rilevare le loro tracce negli scritti successivi, soprattutto per quel che concerne il diritto[64].

Il testo della *Propedeutica* si apre con un'introduzione seguita da alcuni paragrafi di *Erläuterung*, il cui oggetto sono la volontà e la coscienza pratica, secondo un andamento che richiama quello dell'introduzione dei *Lineamenti*. In tale contesto la dottrina del diritto, dei doveri e della religione appartiene, nell'opinione di Hegel, a ciò che definisce mondo intellegibile, poiché si occupa di oggetti il cui fondamento risiede nello spirito e non, come nel caso del mondo sensibile, di oggetti della percezione. Secondo una traccia già illustrata nella *Filosofia dello spirito del 1805-06*, a differenza della coscienza teoretica, quella pratica ha nella volontà il proprio concetto cardine, in quanto facoltà di desiderare capace

---

[63] A differenza di quanto risultava dal lavoro di Rosenkranz, emerge allora che Hegel non ha mai tenuto all'interno di un'unica classe un corso completo sull'intero sistema filosofico, comprensivo di logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, se si esclude il 1812-13, quando nella *Oberklasse* illustra le linee generali del sistema in modo tuttavia molto sintetico. Al contrario, come è facilmente comprensibile vista la pubblicazione dell'opera in quegli anni, gran parte delle lezioni sono dedicate alla logica, che nei primi due anni di insegnamento occupano la quasi totalità delle ore didattiche, mentre la filosofia della natura viene affrontata in maniera continuativa tra il 1808 e il 1811 e la filosofia dello spirito è ripresa da Hegel solo durante il suo terzo anno di insegnamento, in modo tale che è possibile far risalire la prima esposizione del sistema enciclopedico all'anno accademico 1810-1811. Per una ricostruzione completa e dettagliata dei corsi tenuti da Hegel a Heidelberg e per lo stato attuale delle fonti disponibili in italiano e in tedesco, vedi P. Giuspoli, "Introduzione", in G.W.F. Hegel, *Logica e sistema delle scienze filosofiche* (1810-11), a cura di P. Giuspoli, Verifiche, Trento 2001, pp. 1-58; *Id*., "Introduzione", in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia filosofica 1809*, Verifiche, Trento 2006, pp. 1-68. Per un'illustrazione dell'operazione condotta da Rosenkranz nella composizione della *Propedeutica filosofica*, si rimanda a U. Rameil, hrsg. von, "Philosophische Enzyklopädie in Nürnberg", in *Hegel-Studien*, 30, 1995, pp. 9-38, in particolare pp. 22-26 e a J. Hoffmeister, in G.W.F., Hegel, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1938, Bd XXI, p. IX-XI.

[64] N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*., p. 55. Per una contestualizzazione delle lezioni di Hegel rispetto al *Normativ*, si rimanda anche a G. Radetti, "Introduzione", in *PP*, pp. XI-XXXII.

di tradurre l'impulso in realtà. La volontà si manifesta infatti attraverso l'azione, è attività e pertanto implica il mutamento della realtà esterna secondo la concezione per cui l'agire è *Aufheben von Äußerlichen*, superamento dell'esteriorità per come essa sussiste immediatamente: se la struttura della volontà implica autodeterminazione e realizzazione del fine nell'effettualità, il singolo individuo si inscrive in tale processo di realizzazione del concetto del volere ed è, secondo la sua volontà, un'essenza universale. Determinato dagli impulsi, l'uomo è pertanto sottomesso alla natura e di conseguenza non libero, ma in virtù della riflessione esso si solleva al di sopra di tale necessità. Infatti, spiega Hegel, "l'uomo non si dà i propri impulsi, ma li ha immediatamente, ovvero essi appartengono alla sua natura"; tuttavia, in quanto soggetto che confronta gli impulsi ed è capace quindi di operare un processo di astrazione, l'individuo scopre di avere come oggetto se stesso e si risolve ad agire: nella misura in cui riflette, non è più legato all'immediato e va oltre la sua immediatezza cosicché non è più solo un ente naturale[65]. In tal modo quello stesso uomo mosso da desideri e bisogni, nella misura in cui sceglie quale impulso fare proprio, e quindi decide, non è più un mero essere naturale, non è più determinato dalla necessità, ma guadagna il piano della libertà.

L'esposizione della struttura della facoltà pratica come volontà decidente diventa nell'ambito del discorso hegeliano la deduzione del concetto di diritto, in modo tale che la dottrina del diritto, dei doveri e della religione rappresenti la più diretta *Bestimmung* ed *Entwicklung* dei fondamenti generali del volere universale, ovvero di quella volontà che, proprio perché non è determinata dalla particolarità e dalla natura, è libera. Spiega infatti Hegel che, se la volontà non fosse universale, non potrebbe obbligare tutti, viceversa il suo carattere di universalità risiede nella libertà di essere indeterminata o di non essere determinata naturalmente. In tal modo l'apparente differenza tra gli individui, per cui ognuno sembra avere tendenze, disposizioni e caratteri diversi dall'altro, non inficia la comune struttura della volontà, la quale deve intendersi come determinazione universale e solo in seconda battuta come attributo di un singolo soggetto: distinguendo l'universalità della volontà dall'arbitrio, Hegel spiega come quest'ultimo sia ad essa subordinato, in modo tale che, se l'arbitrio è l'impulso e come tale fa proprio un contenuto naturale, la volontà ha come fondamento ultimo la libertà e si serve degli impulsi come mezzi in vista della sua realizzazione. Per questo, arriva ad affermare Hegel, "il diritto ha come oggetto l'uomo unicamente come essenza libera in generale" e consiste nel trattare "l'altro come essere libero", dal momento che "l'uomo è un essere libero" e tale caratteristica

[65] *PP*, § 10, p. 218; tr. it. p. 18.

"costituisce la determinazione fondamentale della sua natura"[66]. L'ambiguità del discorso hegeliano risiede nel fatto che la libertà dell'individuo sembra ricevere in questi paragrafi una fondazione che affonda le proprie radici nel concetto di natura, alludendo in tal modo alle concezioni che avanzavano la tesi di un diritto naturale. Ciò che sembrerebbe una ricaduta nel giusnaturalismo, deve essere invece spiegato a partire dalla sovrapposizione fra il concetto di natura ed il significato di essenza. In tal modo allora il diritto afferisce all'essenza dell'uomo, ovvero non al suo carattere di essere naturale, bensì alla sua natura spirituale e quindi all'essenza dell'uomo come essere razionale. In questo modo non si tratta di una riformulazione del diritto naturale, proprio perché è la volontà l'origine della libertà umana. L'individuo infatti non è libero in virtù della sua natura, ma in quanto si emancipa dal piano della necessità naturale, e la sua libertà risiede nel concetto di volontà, manifestandosi in quanto azione. Tuttavia l'identificazione hegeliana fra diritto, libertà ed essenza spirituale permette di sottrarre il diritto alla relatività storica e all'arbitrio individuale, cosicché la dimensione giuridica afferisce alla natura universale dell'uomo quale essere razionale.

Hegel si preoccupa così di mettere in chiaro alcuni aspetti che contraddistinguono il diritto: esso infatti non ha come oggetto l'uomo secondo le particolari determinazioni naturali quali gli impulsi, i desideri o i bisogni, non si occupa cioè di favorire la soddisfazione di tali esigenze, come l'impulso alla conoscenza o all'autoconservazione. In secondo luogo il diritto è del tutto indipendente dall'intenzione con cui si agisce, dalla convinzione di agire in virtù del giusto e più in generale dal sentimento che muove gli individui: affermare dunque che *Absicht*, *Überzeugung* e *Gesinnung* non appartengono alla sfera del diritto significa separare la sfera del diritto da quella della morale, dal momento che quest'ultima concerne moventi che orientano l'azione, si ispira a principi di giustizia e mira all'attuazione del bene. Gli impulsi e le inclinazioni appartengono infatti all'uomo in quanto essere naturale, mentre la particolarità dell'uomo consiste nella relazione con altri: per questo l'uomo è da un lato natura e si comporta "secondo arbitrio e casualità, come un essere instabile, soggettivo", ma dall'altro egli è "essere spirituale, razionale" e perciò deve elevare se stesso "alla sua natura universale, la sua cultura", poiché, a differenza dell'animale che non ha bisogno di cultura perché "è naturalmente ciò che deve essere", l'uomo "non è naturalmente ciò che deve essere"[67].

La dottrina del diritto in senso stretto presenta due parti distinte, *das Recht*, ovvero "il diritto in sé" e *die Staatsgesellschaft*, vale a dire "la sua esistenza nella società

[66] *Ivi*, §§ 2-3 e 22, pp. 232 e 227; tr. it. pp. 33 e 28.
[67] *Ivi*, § 41, p. 258; tr. it. p. 61.

statale"[68]: mentre "secondo il diritto deve attuarsi soltanto la volontà universale, senza considerazione dell'intenzione o della convinzione del singolo, e il diritto ha come oggetto l'uomo unicamente come un'essenza libera in generale", lo stesso concetto di diritto, in quanto "potenza fornita di autorità indipendente dall'impulso della singolarità, ha effettualità soltanto nella società statale"[69]. Hegel pone fin dall'inizio l'accento sulla correlazione fra diritto e libertà, sulla base della quale il diritto prevede solamente *Verbote*, proibizioni, il cui scopo è rispettare l'altro in quanto essere libero e generare comportamenti tesi a garantire tali condizioni di uguaglianza e reciprocità, dal momento che "la libertà ha luogo, in generale, dove domina la legge e non l'arbitrio di un singolo". L'intera trattazione di questa prima parte della dottrina del diritto, su cui non vale la pena soffermarsi per la sua natura spuria, ma soprattutto per la fase di transizione propria del testo, si concentra su quei concetti giuridici che illustrano "la natura del diritto, le sue leggi, la sua necessità", la quale tuttavia "non è simile alla necessità della natura fisica": l'argomentazione hegeliana segue dunque una sorta di movimento circolare, in quanto ha preso le mosse dalla sovrapposizione tra diritto e libertà, sottraendo in tal modo il diritto alla necessità naturale in virtù della sua dipendenza dalla volontà, ma finisce per individuare una nuova necessità connaturata alla dimensione giuridica. La differenza rispetto alla dimensione naturale risiede, potremmo dire, nel diverso grado di necessità costitutivo del diritto, nella misura in cui, proprio a causa della libertà che esso presuppone, è possibile non adeguarsi alle leggi giuridiche, laddove la legge naturale non prevede nessun margine di trasgressione.

La seconda parte della dottrina del diritto relativa alla società statale instituisce, per la prima volta in maniera così esplicita, il nesso fra diritto e stato, dal momento che quest'ultimo è definito come la società di uomini sotto rapporti giuridici, tanto che, sebbene un popolo sia unito da lingua, tradizioni e consuetudini comuni, nonché da moralità, religione e ricchezza, il diritto è considerato in questo contesto come *den unmittellbaren Zweck* dello stato[70]. Pertanto, se oggetto del diritto è l'io come essere libero, concetto dell'esser determinato pratico, lo stato comprende la reciproca necessità dei rapporti giuridici ed in quanto governo rappresenta "la volontà attiva e realizzatrice", ovvero la forza, *Macht*, di dare e applicare la legge, quale "astratta espressione della volontà che universalmente è in sé e per sé…secondo ragione". La relazione intrinseca tra stato e diritto, che spinge Hegel in questi paragrafi a identificare nell'elemento giuridico l'orizzonte statale, non sembra dover essere riconducibile a ciò che Rosenzweig ha definito

[68] *Ivi*, § 1, p. 232; tr. it. p. 33.
[69] *Ivi*, §§ 2 e 22, pp. 232 e 245; tr. it. pp. 33 e 47.
[70] *Ivi*, § 24, p. 246; tr. it. p. 48.

una "svalutazione del concetto di stato"[71]. Nella lettura dell'interprete infatti equiparare diritto e stato significherebbe nella prospettiva hegeliana declassare il concetto di stato a quello di diritto, su cui Hegel ha sempre espresso un giudizio negativo in maniera molto netta. Al contrario i passi della *Propedeutica* che sanciscono un legame così stretto fra diritto e stato costituiscono il preludio ad una differente concezione del giuridico, secondo la quale il diritto diventa l'elemento distintivo della modernità e dello stato costituzionale contemporaneo, mentre lo stato trova nella legge la manifestazione della volontà universale.

Le lezioni sulla dottrina del diritto, della morale e della ragione tenute da Hegel nella *Unterklasse* non esauriscono la trattazione dell'ambito giuridico durante gli anni di Norimberga. Al contrario esso è oggetto della filosofia dello spirito, terza e ultima parte di quel sistema delle scienze filosofiche, che Hegel espone per la prima volta nel 1810-11 nella *Oberklasse* e che rappresenta il diretto antecedente dell'*Enciclopedia* pubblicata ad Heidelberg. In tale corso i paragrafi dedicati al diritto sono estremamente scarsi e sintetici, ma l'articolazione dell'opera si avvicina, sebbene in modo ancora abbozzato, alla fisionomia propria dei *Lineamenti*, dal momento che lo spirito pratico è suddiviso in diritto, moralità e spirito reale. Rispetto al corso del 1810-11 sulle scienze filosofiche, le lezioni della *Unterklasse* permettono di cogliere direttamente e in maniera più chiara le caratteristiche del diritto: attribuendo a quest'ultimo un carattere anfibio a causa della duplice polarità di diritto in sé e società statale, le lezioni pongono al centro della riflessione l'ambiguità e lo sdoppiamento del diritto, presentato contemporaneamente nella doppia veste, apparentemente contraddittoria, di libertà e legge. Viceversa il corso della *Oberklasse* si occupa di diritto solo nella sezione ad esso esplicitamente dedicata, ove tuttavia i paragrafi ripropongono in linea di massima e senza novità di rilievo i temi che nelle lezioni della *Unterklasse* occupavano la prima parte della dottrina del diritto, mentre i paragrafi destinati allo spirito reale mettono l'accento principalmente sui concetti di popolo e di costituzione in senso lato, e non di diritto, pur prevedendo, nell'ambito dell'articolazione dei poteri, uno specifico potere giudiziario[72].

Queste brevi riflessioni permettono di rilevare come, durante gli anni di Norimberga, il diritto sia oggetto di insegnamento in una doppia modalità, ovvero come

[71] F. Rosenzweig, *op. cit*., p. 252.

[72] "La scienza dello Stato è l'esposizione dell'organizzazione che un popolo ha, come un intero in sé organico e vivente…Lo Stato contiene diversi poteri che costituiscono i momenti della sua organizzazione: 1) il potere legislativo 2) il potere giudiziario 3) quello esecutivo sono i suoi momenti astratti; i poteri reali sono quelli che costituiscono l'intero, il potere giudiziario e poliziesco, quello finanziario, quello amministrativo, quello militare e quello politico, in ognuno dei quali invero si presentano quei tre momenti astratti" (G.W.F. Hegel, *Sistema delle scienze particolari per la classe superiore 1810-11*, § 153 p. 149).

programma di corso della classe inferiore, dove costituisce la parte iniziale della disciplina "dottrina del diritto, della morale e della religione", e in secondo luogo come sezione interna alla "filosofia dello spirito" nell'ambito dell'enciclopedia filosofica, argomento di corso dell'ultimo anno. Considerando dunque le lezioni dedicate alla filosofia dello spirito e l'insegnamento annuale della *Unterklasse*, all'interno del quale il diritto sembra guadagnare con gli anni sempre più spazio, finché nell'ultimo anno di docenza di Hegel diviene tema unico del corso, è possibile mettere in luce come una buona parte delle ore didattiche fossero ad esso consacrate. Al di là dell'attendibilità del testo della *Propedeutica filosofica* che rappresenta, come abbiamo detto, l'unica fonte per conoscere il corso dedicato alla *Rechtslehre*, è indubbio che il diritto resta, per tutta la durata dell'attività di docente di Hegel, oggetto di apprendimento del primo anno e parte integrante del sistema studiato durante l'ultimo. In questo contesto il diritto sembra essere contemporaneamente dentro e fuori il sistema: dentro come sezione della filosofia dello spirito all'interno dell'enciclopedia filosofica e fuori come insegnamento introduttivo della *Unterklasse*.

Al fine di comprendere tale caratteristica, è necessario interrogarsi sulla natura del metodo didattico, su cui Hegel stesso si sofferma in un parere riservato inviato a Niethammer, all'epoca consigliere superiore scolastico. Dopo aver specificato che la libertà di insegnamento comporta la scelta di stabilire l'ordine con cui esporre le materie e gli argomenti, egli afferma di non sapere cominciare altrimenti che con il diritto, la religione e la morale, i cui concetti "sono semplici ed hanno insieme una determinatezza che li fa del tutto accessibili all'età di questa classe", mentre "il loro contenuto è sorretto dal naturale sentimento degli scolari, ha una realtà effettuale nell'interiorità dei medesimi"[73]. Un percorso di formazione al pensiero speculativo deve dunque, secondo Hegel, prendere le mosse dalle "determinazioni…con le quali abbiamo da fare ogni giorno e che, oltre a quella immediata, hanno anche un'esistenza sanzionata ed una reale validità", poiché l'interesse per la dimensione pratica, e quindi per ciò che risulta parte integrante

[73] *PP*, p. 404; tr. it. p. 250. Si tratta di un parere scritto da Hegel ed indirizzato a Niethammer concernente l'insegnamento al ginnasio, che si trova in *PP*, pp. 403-415; tr. it. pp. 249-261. Per quanto riguarda una riflessione sul ruolo dell'insegnante e più in generale sull'istituzione scolastica e l'esercizio pedagogico, si rimanda a un volume che raccoglie discorsi tenuti a Norimberga tra il 1808 e il 1816, G.W.F. Hegel, *La scuola e l'educazione*, a cura di L. Sichirollo, A. Burgio, Franco Angeli. A tal proposito sono interessanti alcuni passi nei quali Hegel sottolinea l'importanza della riforma scolastica, mettendo l'accento sulla scuola come secondo paradiso, quello dello "spirito umano" che si differenzia dal primo, quello della "natura umana" per il ruolo di formazione orientato al carattere etico. Inoltre egli si sofferma sul ceto degli insegnanti e rivendica la funzione scolastica nella capacità di sviluppare "l'abitudine ai rapporti reali", in quanto essa si colloca tra la famiglia e il mondo effettuale, generando le virtù sociali e la fiducia nelle istituzioni attraverso disciplina ed educazione in nome dell'organizzazione politica. Egli dichiara inoltre che "il mondo reale è un intero, saldo e in sé compatto, di leggi e di istituzioni che mirano all'universale; i singoli valgono soltanto nella misura in cui si comportano compatibilmente a questo universale…Ciò che attraverso la scuola si realizza, la formazione dei singoli, è la loro capacità di appartenere alla vita pubblica" (*Rede am* 2-9-1811, in *PP*, p. 352; tr. it. p. 74).

dell'esistente e quindi della vita ordinaria, è nettamente più grande di quello per la sfera teoretica. Se l'insegnamento filosofico implica un vero e proprio processo di innalzamento all'universale che deve avvenire per gradi, è opportuno rimandare l'insegnamento della logica in virtù del suo contenuto più astratto e più lontano dall'immediata percezione, laddove "nel concetto di libertà è dato lo stesso esistente e immediato nella forma, in modo che insieme, senza una preventiva anatomia, analisi, astrazione ecc. è già pensiero"[74].

In questa prospettiva, specifica Hegel a proposito dell'insegnamento enciclopedico articolato in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, la maggior parte delle tematiche sono già state trattate negli anni precedenti, come per quanto riguarda la dottrina della filosofia dello spirito che è già stata "presentata nella sua verità come dottrina del diritto, dei doveri e della religione"[75]. Il problema relativo all'esposizione di un sistema di scienze filosofiche concerne direttamente il metodo attraverso cui permettere l'accesso a tale sapere, il quale si raggiunge attraverso "la conoscenza dell'assolutamente Assoluto", dal momento che "queste scienze debbono imparare a conoscere il loro particolare contenuto anche nella sua verità, ossia nella sua assolutezza" e per mezzo della "conoscenza della totalità nei suoi gradi di un sistema", di cui le scienze sono i rispettivi gradi. Pertanto si tratta per Hegel di dare un ordine a contenuti differenti stabilendo un sistema di conoscenze organizzato che non sia arbitrario, contingente o soggettivo e di stabilire le modalità attraverso le quali esporlo e insegnarlo[76]. Egli specifica dunque che "il contenuto filosofico ha, nel suo metodo e nella sua anima, tre forme", l'astratto, il dialettico e lo speculativo: l'astratto corrisponde "alla cosiddetta forma intellettiva, che fissa e impara a conoscere le determinazioni nelle loro salde distinzioni", la dialettica rappresenta "la ragione negativa", in quanto "movimento e confusione di quelle salde determinazioni", mentre infine la forma speculativa coincide con quella "razionale-positiva, spirituale, la prima propriamente filosofica"[77].

Nell'apprendimento della filosofia dunque la forma astratta diviene il primo momento attraverso cui l'allievo prende le distanze dalla rappresentazione comune attraverso l'operare dell'intelletto che eleva le singole determinazioni all'universalità. A tale astrazione si può arrivare per due vie: o cominciando dal "sensibile concreto" per mezzo dell'analisi, risalendo "dal più facile al più difficile", o viceversa muovendo

---

[74] *PP*, p. 405; tr. it. pp. 250-251.
[75] *Ivi,* p. 408; tr. it. p. 254.
[76] "Credo tuttavia di poter assumere come vero che l'insegnamento della filosofia nelle università possa adempiere al suo compito, che è quello di un'acquisizione di conoscenze determinate, soltanto quando prenda un determinato andamento metodico che comprenda e ordini il particolare" (*Briefe*, vol. II, pp. 99-100; tr. it. p. 163) Vedi anche le lettere a Daub e a Duboc, *Ivi*, vol. II, pp. 114-117 e pp. 325-330; tr. it. pp. 172-175 e pp. 217-222.
[77] *PP*, p. 413; tr. it. p. 258.

direttamente "dall'astratto stesso, e prendere il medesimo in sé e per sé, insegnarlo e farlo comprensibile"[78]. Se la prima costituisce la strada più naturale, essa è al contempo quella meno scientifica e in realtà, secondo Hegel, anche quella più difficoltosa, per questo è necessario accedere subito all'astratto, in quanto "è il più semplice" e il "più facile da intendere" e in tal modo è il primo grado di introduzione alla filosofia: non a caso allora per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia nei ginnasi, "l'essenziale è, in primo luogo e subito, la forma astratta"[79]. Imparare a pensare astrattamente costituisce per Hegel il primo passo verso l'accesso al sapere speculativo in quanto "esercizio del pensiero"[80], ma al tempo stesso è necessario evitare di fermarsi a tale stadio, perché esso implicherebbe "una filosofia intellettualistica", "un vuoto formalismo" e un'"astrazione priva di contenuto"[81]. La difficoltà dell'insegnamento risiede dunque nel contemperare all'astratto l'elemento dialettico, sebbene sia "in parte più difficile dell'astratto in parte meno interessante per la gioventù", e soprattutto lo speculativo, vale a dire l'elemento propriamente filosofico. Il tema a cui Hegel accenna in tale epistola tocca un nodo decisivo dell'intera filosofia hegeliana, nella misura in cui chiama in causa il rapporto fra rappresentazione e concetto, sapere finito e infinito, ragione e intelletto, mostrando come la definizione del sistema proceda di pari passo con la ridefinizione della logica: se quest'ultima richiede un "totale rifacimento" in quanto logica formale, si tratta di individuare una forma del pensiero che non assuma alcun presupposto, essendo completamente fondata in se stesso, si sollevi al di là del dualismo della soggettività finita e pertanto abbia nella definizione del metodo l'elemento distintivo.

Ciò che impegna le energie di Hegel in questa fase è l'annoso problema del cominciamento, in quanto *conditio sine qua non* di una filosofia che possa considerarsi come scienza è l'individuazione di un metodo proprio[82]. In questa prospettiva Hegel articola il processo della conoscenza in base ai tre momenti distinti, astratto o intellettuale, dialettico o negativo-razionale e speculativo o positivo-razionale, in cui il primo momento rappresenta la considerazione unilaterale di una determinazione, separata e isolata dalla concretezza in cui si trova. Se tale distinzione scandisce d'ora in poi l'esposizione della filosofia hegeliana nel suo complesso, proprio in forza del metodo che definisce non solo la scienza della logica, ma ogni contenuto filosofico, in questa fase l'urgenza di definire le caratteristiche del sapere scientifico prende corpo a partire dall'intento didattico di

[78] *Ibidem*.
[79] *Ivi*, pp. 413-414; tr. it. pp. 259-260.
[80] *Ibidem.*
[81] *Ivi*, pp. 413-414; tr. it. pp. 258-259.
[82] Sul problema del cominciamento, vedi *SdL*, pp. 5-8.

assicurare l'introduzione alla filosofia[83]. L'elemento "astratto" è in tale periodo oggetto di riflessione per Hegel sia al fine di stabilire i criteri di organizzazione del sistema filosofico e dei contenuti delle scienze, dal momento che è proprio il carattere di sistematicità che costituisce l'enciclopedia, sia allo scopo di individuare le modalità di accesso al sapere speculativo, in modo da garantire la capacità per gli studenti di orientarsi nel pensare. I temi emersi nell'ambito della riflessione sull'approccio didattico si ritrovano infatti nell'introduzione alla logica, come scienza che superi la distinzione fra oggetto e metodo: nella misura in cui essa è *begreifende Erkenntniß*, "pensare oggettivo", presuppone il superamento del dualismo coscienziale e della rappresentazione sensibile a vantaggio di un pensiero che "è insieme anche la cosa in se stessa" e dunque segua "l'andamento della cosa stessa", in quanto "non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto"[84].

Nella concezione hegeliana dunque il sapere prevede un andamento dall'astratto allo speculativo, dove l'astratto indica il momento iniziale e lo speculativo indica l'elemento propriamente "filosofico, nella forma del concetto"[85]; tale scansione si sovrappone però allo stesso tempo alla dicotomia astratto-concreto, nella quale il primo termine rimanda alla logica come "dottrina delle determinazioni del pensare" a differenza delle scienze, le quali presentano l'idea "non nel puro elemento del sapere, ma così come appare, in quanto *natura* e *spirito*, nella forma concreta"[86]. In questa prospettiva allora la dottrina del diritto, della morale e della religione costituisce l'insegnamento di base impartito alla classe inferiore in quanto introduzione al sapere filosofico, secondo una visione in cui l'astratto coincide con ciò che è più prossimo alla realtà comune e più si avvicina all'esperienza degli studenti, ma allo stesso tempo, dal punto di vista del contenuto, il diritto afferisce alla filosofia dello spirito come scienza reale, parte del sapere enciclopedico. Pertanto Hegel chiarisce che "il diritto, l'autocoscienza, l'elemento pratico in genere comprendono già in sé e per sé stessi i principi o gli inizi" dell'elemento speculativo e propriamente filosofico, tanto che "dello spirito e dello spirituale non si può dire anche una sola parola che non sia speculativa"[87]. Nonostante ciò il diritto rappresenta "l'inizio dell'introduzione alla filosofia", tanto che lo stesso Hegel afferma di non saper cominciare "altrimenti che col diritto", in quanto "la più semplice ed astratta conseguenza della libertà"[88].

---

[83] Per una sistematica ed esplicita articolazione del rapporto astratto-concreto come chiave del metodo dialettico, si rimanda ai §§ 79-82 dell'*Enciclopedia* del 1830, i quali costituiscono un vero e proprio manifesto del pensiero speculativo, vedi *Enz III*, §§ 79-82, vol. III, pp. 168-179; tr. it. vol. III, pp. 246-255.
[84] *SdL,* pp. 37 e 31.
[85] *PP*, p. 414; tr. it. p. 261.
[86] *Logica per la classe media (1810-1811)*, §§ 1, p. 162; tr. it. p. 73 e 1 p. 111.
[87] *PP,* p. 414; tr. it. pp. 260-261.
[88] *PP,* p. 404; tr. it. p. 250.

4. Lo spirito oggettivo

Nelle lezioni di filosofia del diritto del 1817-18 Hegel dichiara che "il termine diritto naturale merita di essere abbandonato e sostituito dalla denominazione dottrina filosofica del diritto, oppure come anche si mostrerà 'dottrina dello spirito oggettivo'"[89]. Secondo tale citazione sembra che la locuzione "spirito oggettivo" sia considerata come equivalente all'espressione diritto naturale, essendo presentata da Hegel quasi come una sostituzione: ciò che fino a quel momento è stato abitualmente definito come diritto naturale sarà d'ora in poi chiamato altrimenti. In realtà dietro quella che è presentata come una modifica lessicale, la pacifica scelta di un sinonimo al posto di un altro, si nasconde una trasformazione ben più profonda che abbraccia l'intero ambito della filosofia pratica e tocca il fondamento e il presupposto stesso del diritto, delineandone una fisionomia radicalmente nuova. Si tratta infatti per Hegel di tirare le conseguenze della riflessione maturata negli anni precedenti, quando la rottura con la tradizione del diritto naturale ha condotto a indagare il nesso fra spirito e diritto: tale slittamento semantico coincide allora, da un lato, con la presa di distanza definitiva dal vocabolario di matrice giusnaturalistica, dall'altro, con la necessità di fondare un nuovo concetto di diritto che affondi le proprie radici nella dimensione spirituale.

Il neologismo "spirito oggettivo" deve essere compreso pertanto a partire dalla filosofia dello spirito in generale, che permette di introdurne il concetto e di mostrare il suo statuto alla luce della sua genesi. La nozione di spirito oggettivo compare per la prima volta pubblicamente nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1817, quando Hegel stabilisce una volta per tutte l'articolazione della filosofia dello spirito. In tale prospettiva lo spirito oggettivo si delinea dunque attraverso la distinzione fra filosofia della natura e filosofia dello spirito da una parte e, nell'ambito di quest'ultima, a partire dalla differenziazione fra spirito soggettivo, oggettivo e assoluto: se infatti la filosofia dello spirito è presentata da Hegel come "la verità della natura", in quanto è *Befreiung* e *Tätigkeit*, lo spirito soggettivo può esser considerato la propedeutica dello spirito oggettivo, nella misura in cui presenta la deduzione della volontà come libera, presupposto, come emergerà nel corso della trattazione, necessario di una filosofia del diritto[90]. Nell'economia del sistema dunque lo spirito presuppone la natura, ma se ne distingue in quanto la sua essenza è la libertà e il suo proprio carattere è quello di porsi nell'oggettività, in modo da realizzare la libertà nel mondo: mentre la natura è infatti "l'idea nella forma

[89] *Rph I*, § 2, p. 38; tr. it. p. 15.
[90] *Enz I*, §§ 299-300, pp. 175 e 179; tr. it. p. 189.

dell'esser-altro", la sua "caduta…nell'elemento dell'esteriorità" e pertanto si contraddistingue per i caratteri della "necessità e accidentalità"[91], lo spirito è "ritorno dalla natura", "assoluta effettualità", cosicché, in quanto la sua peculiarità è "porre la sua oggettività", esso si dispiega nel "porre la natura come suo mondo" tanto che, afferma Hegel, esso "ha la positività e la verità della sua libertà"[92]. Come spirito soggettivo e spirito oggettivo, la dottrina dello spirito si occupa dello spirito finito, vale a dire della manifestazione dell'idea nella realtà, del "trapassare": poiché lo spirito è liberazione dal dato naturale e manifestazione di se stesso in quanto opera, esso consiste nell'"incontrare il proprio mondo come un mondo presupposto" e di "generarlo come un posto da sé"[93]. Pertanto la filosofia dello spirito in generale, ma in modo particolare la dottrina dello spirito oggettivo, si occupa della realtà non come un dato, ovvero come ciò che si trova nel mondo naturale e che pertanto è presupposto, bensì come ciò che lo spirito produce, come un mondo che è opera dello spirito stesso, nel quale si realizza la libertà. A differenza dello spirito soggettivo inoltre, lo spirito oggettivo rappresenta una tappa ulteriore nel processo di affrancamento dalla natura, in quanto corrisponde all'oggettivazione dello spirito, il quale istituisce infatti una realtà giuridica, morale e politica. In tale prospettiva si può affermare che si tratta di un progressivo movimento di emancipazione dalla natura, il quale prende le mosse dalla necessità per guadagnare il piano della libertà, finché la libertà stessa diviene oggetto dell'attività dello spirito, assumendo la forma di un mondo sovraordinato a quello naturale.

Sebbene lo spirito oggettivo si interponga tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto, la sua comparsa è anticipata sia nell'introduzione all'intera sezione dello spirito che in un paragrafo dell'ultima parte dello spirito soggettivo, tra la ragione e lo spirito teoretico, dove, a proposito dell'itinerario dello spirito, Hegel spiega che, in qualità di libera intelligenza, esso è "volontà, spirito pratico che vuole anzitutto immediatamente, e libera la sua determinazione del volere dalla sua oggettività, sicché è come libero volere, e spirito oggettivo"[94]. A differenza della natura, che è ripetizione uguale a se stessa, la filosofia dello spirito ha il proprio fondamento nella libertà e lo spirito oggettivo eleva quella stessa libertà a principio della realtà, coincidendo pertanto con la realizzazione della libertà razionale nell'oggettività: la sezione centrale della filosofia dello spirito corrisponde

[91] *Enz I*, §§ 192-193, pp. 110 e 113; tr. it. p. 119.
[92] *Enz I*, §§ 299-302, pp. 175 e 170; tr. it. pp. 189-190.
[93] *Enz I*, § 305, p. 180; tr. it. p. 191. "Questo inizio è il primo momento del suo concetto concreto, che nella sua totalità a) comprende in sé lo spirito soggettivo; b) come spirito oggettivo realizza questo concetto, e c) come spirito assoluto è a sé l'unità del suo concetto e della sua oggettività" (*Enz I*, § 304, p. 180; tr. it. p. 191).
[94] *Enz I*, § 366, p. 206; tr. it. p. 217.

alla manifestazione della libertà nell'ambito del finito, la quale diviene essa stessa ciò che deve assumere una forma concreta. In tal modo si può affermare che tutto ciò che appartiene all'essere umano ed è creato da lui afferisce alla dimensione spirituale e può esser definito come spirito oggettivo. In questa prospettiva, trattandosi dell'oggettivazione dello spirito, si genera a partire dall'orizzonte naturale un'ulteriore dimensione costituita dal mondo propriamente umano, in modo però che il mondo originato dallo spirito si modifica e si evolve nel corso del tempo. Lo spirito oggettivo si distingue allora dal mondo naturale in virtù della sua storicità, dal momento che è risultato dell'evoluzione storica ed esso stesso è segnato dal divenire temporale, cosicché tradurre la libertà nell'effettualità vuol dire necessariamente inscriverla nella contingenza e nell'empiricità.

Sebbene Hegel esponga la tripartizione della filosofia dello spirito già nell'*Enciclopedia* del 1817, è nella riedizione del 1830 che illustra il concetto di spirito oggettivo in maniera più chiara. Egli lo definisce infatti come ciò che "nella forma della realtà, come un *mondo* che lo spirito deve produrre e produce e nel quale la libertà è come necessità presente"[95]. La concezione illustrata nell'*Enciclopedia* affonda le sue radici nella nozione di spirito maturata nell'ambito della *Fenomenologia*, dal momento che affermare che lo spirito è "idea giunta al proprio esser per sé" o "assoluta negatività del concetto" è possibile solo in quanto si è elaborata una concezione che vede lo spirito come soggetto, come "il movimento del porre se stesso", "la mediazione del divenir altro da sé"[96]. In questa prospettiva dunque il divenire dello spirito prevede un movimento secondo il quale dall'astrazione e dall'immediatezza esso si particolarizza e si esteriorizza per cogliere se stesso nella realtà immediata, in modo tale da unificarsi con l'oggetto con cui si rapporta: se lo spirito dunque non si identifica con una sostanza immutata o con un'essenza metafisica o ancor meno con un'entità divina, si può dire che lo spirito oggettivo è ciò che meglio esibisce una nozione di spirito come azione e creatività, oggettivazione e universalizzazione, processo di autoelaborazione, negazione di ciò che è e di ogni realtà in quanto formazione e costruzione[97]. Per questo si è arrivati ad affermare che spirito

[95] *Enz III*, § 385, vol. III, p. 32; tr. it. vol. III, p. 100.
[96] *PdG*, p. 23; tr. it. p. 14.
[97] Pippin sostiene che il concetto hegeliano di spirito illustra una concezione di tipo compatibilista: dal momento che lo spirito si distingue in quanto non è altro dalla natura o soprannaturale, bensì la verità della natura, si può concludere che la posizione hegeliana sia antidualista e non riduzionista. Pertanto, attraverso il commento dei paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* del 1830 e ai frammenti della filosofia dello spirito soggettivo, Pippin sottolinea come la filosofia dello spirito debba essere compresa solo come sistema della sua attività, dal momento che Hegel considera lo spirito né come sostanza materiale né immateriale, bensì come "a category required within any full account of the mind's capacity to give accounts at all", ovvero "as the problem of properly accounting for a realm of activities of (still natural) beings not (presumably) explicable by reference to their natural properties" (vedi R. B. Pippin, "Hegel, Freedom, The Will", *cit*., pp. 31-52). A sostegno della sua tesi, Pippin cita un passo dei frammenti dello spirito soggettivo, secondo il quale "Die Philosophie des Geistes kann weder empirisch noch metaphysisch sein, sondern hat den Begriff

significa sin dall'inizio e palesemente spirito oggettivo, benché quest'ultima espressione venga coniata solo in epoca relativamente tarda, dal momento che indica il "vero contenuto del mondo reale", raccogliendo le riflessioni elaborate nel corso degli anni su ciò che concerne la filosofia politica, l'eticità o più in generale la dimensione del vivere sociale[98]. In quanto "unità dello spirito teoretico e pratico", *der objektiver Geist* coincide con "l'idea della ragione in sé e per sé essente" ed è "l'Idea assoluta" sul terreno della finitezza, quando la ragione assume l'aspetto della "fenomenicità esteriore" e la libertà si relaziona ad "un'Oggettività esteriore trovata"[99]. Ciò implica che lo spirito oggettivo rappresenti il momento in cui lo spirito realizza esteriormente il proprio concetto, in modo tale che la libertà assuma la "*forma della necessità*", la quale consiste, dal punto di vista sostanziale, nel "sistema delle determinazioni della libertà" e, dal punto di vista fenomenico, nel "*riconoscimento*", ovvero nell'avere "validità nella coscienza"[100].

Per chiarire meglio il significato di tale espressione è necessario allora specificare che con spirito oggettivo deve intendersi l'insieme delle manifestazioni di carattere umano, la realtà spirituale di un popolo che si organizza in istituzioni, includendo tutte le forme collettive e sociali che lo compongono e in cui consiste il vivere comunitario. Tale concetto indica dunque la totalità politica, economica e sociale di una comunità storicamente determinata, irriducibile alla somma dei suoi membri e non identificabile semplicemente con il regime politico. Ciò significa che è possibile sovrapporre la nozione di *Volksgeist* alla concezione dello spirito oggettivo, nella misura in cui quest'ultimo può essere identificato con ciò che afferisce alla vita di un popolo e che rende esso identificabile rispetto agli altri: costumi, leggi, abitudini e consuetudini o più in generale strutture e organismi sociali e collettivi, sistema economico, forma di stato e organizzazione politica. Lo spirito oggettivo dunque non deve essere ridotto alla realtà materiale e ancor meno a quella naturale e deve essere esteso a ciò che contribuisce a definire l'autocoscienza di un popolo, poiché è indipendente dal singolo volere degli individui, ma concorre a orientare e regolare la vita quotidiana, così da esser considerato l'orizzonte a partire dal quale si sviluppa la coscienza collettiva. In questo senso si può considerare lo spirito oggettivo come principio unitario che contraddistingue un popolo come totalità ed individualità e che corrisponde in senso lato all'ordinamento e

---

des Geistes in seiner immanenten, nothwendigen Entwicklung aus sich selbst zu einem Systeme seiner Tätigkeit zu betrachten" (*PsG*, p. 217). Vedi anche *Id*., *Hegel's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 34-64.

[98] N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* tr. it., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di Valerio Verra, Mursia, Milano 1972, p. 498.

[99] *Enz I*, §§ 400-401, pp. 224; tr. it. p. 237 e *Enz III*, § 483, vol. III, p. 303; tr. it. vol. III, p. 791.

[100] *Enz III*, §§ 483-484, vol. III, p. 303; tr. it. vol. III, p. 791. Vedi anche *Enz III*, §§ 377-379Z vol. III, pp. 916; tr. it. vol. III pp. 79-83.

all'organizzazione vigenti al suo interno. Tale parte del sistema indica dunque lo spirito come opera, come una realtà concreta all'interno della quale si dispiega la vita di un popolo, prodotto dell'agire umano e perciò comune a tutti, ma tuttavia dotato di un carattere di universalità, tale che non può essere considerato come generato dall'intenzionalità soggettiva o dal proposito di un gruppo di individui, in quanto presenta uno sviluppo autonomo e leggi proprie che sfuggono al controllo della coscienza[101]. Lo spirito oggettivo corrisponde però alla fisionomia che lo spirito assume nell'epoca moderna, in quanto le istituzioni e le strutture in cui si articola rappresentano la realizzazione del grado di sviluppo che lo spirito ha raggiunto. Se dunque ogni spirito del popolo presenta un determinato principio particolare, che si concreta nella costituzione, l'organizzazione dello spirito secondo la configurazione che Hegel illustra nell'*Enciclopedia* e nei *Lineamenti* coincide, come è noto, con il tratto proprio della modernità e deve essere inteso come prodotto del corso degli eventi: dal punto di vista storico-filosofico lo spirito oggettivo può essere considerato quale attuazione politica del concetto di libertà post-rivoluzionario, in quanto fare della libertà un mondo in cui si realizzi la libertà di tutti e di ciascuno, dove cioè l'ordine economico, politico e giuridico sia improntato alla libertà e sia riconosciuto agli individui il diritto alla libertà individuale, è esattamente la scommessa con cui lo spirito del tempo si confronta[102].

Secondo la famosa e perspicua definizione offerta da Riedel, lo spirito oggettivo indica lo spirito superindividuale, trans-oggettivo e storico, il quale può a sua volta significare "spirito concreto o reale, poi spirito concretizzantesi o realizzantesi ed infine spirito concretizzato o realizzato"[103]. In questo senso si può rilevare come in tale nozione confluiscano da una parte la tradizione aristotelica e dall'altra la concezione montesquieuiana in opposizione alle concezioni politiche di matrice giusnaturalista, in

---

[101] *VPG*, vol. I, p. 27 e ss; tr. it. vol. I, p. 33 e ss.

[102] Non è un caso infatti che i *Lineamenti* si aprano con l'assunto della libertà della volontà e si concludano con una sezione dedicata alla *Weltgeschichte*, che ripercorre la successione delle epoche storiche e dei principi che le hanno caratterizzate E' lo spirito del tempo che si realizza nella costituzione politica e di cui l'*objektiver Geist* è l'oggettivazione, tanto che, dichiara Hegel, "il presente ha sfrondato la sua barbarie e il suo ingiusto arbitrio…cosicché è divenuta oggettiva la verace riconciliazione che dispiega lo stato a immagine e realtà della ragione, ove l'autocoscienza trova la realtà del suo sostanziale sapere e volere in sviluppo organico" (*Rph*, § 360, p. 512; tr. it. p. 273; vedi in generale §§ 341-360, pp. 503-512; tr. it. pp. 265-273). Weil sottolinea il legame tra il politico e lo storico sostenendo che la filosofia della storia è il divenire dello spirito sul piano politico, vedi E. Weil, "La philosophie du droit et la philosophie de l'histoire hégélienne", in AA.VV., *Hegel et la philosophie du droit*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, pp. 5-34, in particolare p. 8 e ss.). Sull'importanza della rivoluzione francese nel pensiero hegeliano, si rimanda al noto scritto, J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, tr. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, a cura di A. Carcagni, Guida Editore, Napoli 1977 e a H. Marcuse, *op. cit*., pp. 19-33.

[103] M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, *cit.*, p. 7. Sul tema dello spirito oggettivo, vedi il volume *Hegel: l'esprit objectif, l'unite de l'histoire: actes du 3. congres international de l'association internationale pour l'etude de la philosophie de Hegel*, Association des publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Lille, Lille 1970.

quanto lo spirito oggettivo implica che si definisca libera una comunità politica nella sua complessità, cosicché il punto di partenza hegeliano è l'esatto opposto rispetto a quello del diritto naturale[104]: se quest'ultimo prende le mosse dalla libertà dell'uomo come singolo individuo per occuparsi successivamente dell'interazione e dell'agire intersoggettivo, in Hegel si tratta di libertà innanzitutto come determinazione sostanziale e solo in seconda battuta come attributo del singolo uomo, cosicché è in atto, come emergerà nel corso della trattazione, un processo di trasformazione del concetto stesso di libertà come distintiva di un soggetto collettivo e immanente al divenire storico. Pertanto, si può dire che, poiché è inscritto in un mondo, l'individuo riceve l'impronta dello spirito oggettivo in cui vive, secondo un rapporto che, con una forzatura semplicistica, si può definire di dipendenza: utilizzando l'espressione di Hartmann è possibile allora affermare che gli individui sono "portatori" dello spirito oggettivo, la cui vita avviene interamente in esso, essendo essi stessi segnati dai caratteri che lo spirito oggettivo presenta[105].

Il paradosso consiste nel fatto che lo spirito oggettivo abita nelle coscienze individuali, esiste in e attraverso l'agire degli individui, è vivificato dai singoli che ne costituiscono le forze motrici, ma appare come una realtà superiore ed estranea alla somma dei comportamenti collettivi, in quanto è il sostrato che ne permette il dispiegarsi. In questo senso gli individui sono contemporaneamente suoi creatori e sue creature: lo spirito oggettivo indica ciò che è universale e al di sopra dell'azione del soggetto che si esprime nelle leggi e nei costumi di un popolo, in modo tale che l'azione dell'individuo contribuisce a creare e a perpetuare tale orizzonte universale[106]. In questo modo, essendo lo spirito oggettivo segnato proprio dal carattere di farsi cosa dello spirito, non ha una propria coscienza ed ha un'esistenza autonoma, tanto che la sua esteriorità e la sua indipendenza dall'agire singolo fanno sì che esso sembri in qualche modo imporsi agli stessi individui a

---

[104] *Ivi*, 8 e ss. e V. Descombes, *Les Institutions du sens*, tr. it. *Le instituzioni del senso*, Marietti, a cura di G. Padovani, Genova-Milano 2006, p. 365.

[105] N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, *cit*., p. 499.

[106] *Ivi*, p. 502 e ss. Taylor sottolinea come il pensiero hegeliano si focalizzi sulla necessità di individuare un ordine, in quanto esito del venir meno di quell'orizzonte normativo insito nella natura che contraddistingueva la tradizione precedente, in modo tale che il pensatore tedesco mette l'accento sullo spirito oggettivo e sull'eticità come alternativa al contratto sociale. Sebbene in una prospettiva che riconduce lo spirito alla sostanza assoluta o ad un soggetto universale, secondo la quale tutto ciò che esiste deriva da una soggettività cosmica, Taylor si sofferma sul rapporto individuo-società, mettendo l'accento sul rapporto tra partecipazione e dipendenza dell'individuo dalla realtà socio-culturale di una comunità da un lato e il fenomeno dell'alienazione dall'altro, quale effetto che si produce allorché l'esperienza pubblica appare all'individuo priva di senso. In tal senso la teoria hegeliana è una teoria dell'alienazione: se l'individuo partecipa a pratiche sociali, come il voto, in ragione di un insieme di idee e di significati accettati e riconosciuti, nati dal fatto che il rapporto dell'individuo con la società richiede pratiche e istituzioni sociali, l'alienazione sorge quando "gli scopi, le norme o i fini che informano e definiscono le pratiche e le istituzioni di una comunità smarriscono per gli uomini la loro sostanzialità o appaiono destituiti di senso" (C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, *cit.*, p. 133 e ss).

prescindere dalla loro volontà[107]. Lo spirito oggettivo indica dunque il tratto distintivo di un popolo, in quanto rappresenta il legame sociale inteso non come esito di una scelta soggettiva, ma come il prodotto di uno sviluppo storico in forza del quale si strutturano gli stessi rapporti intersoggettivi. Il rapporto che si instaura tra individuo e spirito di un popolo è pertanto intrinsecamente determinato, poiché gli stessi individui sono immersi in esso e non possono essere separati o isolati, in quanto le loro abitudini e i loro usi e costumi ricevono l'impronta della dimensione spirituale entro cui vivono, non potendo esistere al di fuori di esso. Come spiega ancora Hartmann, lo spirito non è qualcosa che è semplicemente dietro gli individui, ma al contrario è in essi, sebbene non sia composto di individui e non si esaurisca in essi: se lo spirito non può esistere senza gli individui, i quali concorrono alla sua vitalità, gli individui stessi nascono e vivono nell'ambito di un determinato spirito di un popolo ed è all'interno di questo, come orizzonte entro cui si formano ed operano, che sviluppano la propria coscienza, tanto che si può affermare che, da una parte, il singolo non può prescindere o astrarre dallo spirito oggettivo e, dall'altra, che l'agire individuale costituisce il mezzo attraverso cui si dispiega lo spirito[108].

Rappresentando il momento in cui lo spirito si fa altro e si manifesta nel mondo, lo spirito oggettivo è spirito reale ed, essendo esso stesso oggetto del divenire storico, è vivente, nel senso che ha una vita propria, nasce, si sviluppa e muore. Lo spirito oggettivo infatti è lo spirito di un'epoca, ciò che definisce nell'insieme delle sue manifestazioni la vita di popolo all'interno di un periodo determinato della storia, in particolare della modernità. Preziose indicazioni a riguardo si trovano nell'introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove il concetto di spirito è presentato da Hegel come ciò che fa di se stesso il suo contenuto, il prodotto di se stesso, poiché, se la libertà è la sua sostanza, il suo fine è quello di realizzare se stesso in conformità al suo sapere di sé come risultato di se medesimo. Tale spirito nella storia è "un individuo che è di natura universale, ma che è determinato, cioè in generale, un popolo; e lo spirito con cui abbiamo a che fare è lo spirito del popolo", il quale "è lo spirito universale in una forma particolare". Lo spirito ha come scopo "produrre un mondo spirituale, conforme al concetto di sé", poiché nella storia esso assume la forma di un'opera oggettiva, cosicché si può affermare che "ogni spirito di un popolo è uno spirito determinato, un tutto concreto", ma al tempo stesso ogni spirito particolare è "un anello della catena costituita dallo spirito del mondo": se lo spirito deve "rendere il mondo conforme a sé", tanto che, spiega Hegel, si può dire che lo spirito "fa

[107] M. Bienenstock, "Qu'est-ce que l''esprit objectif' selon Hegel?", in *Revue germanique internationale,* 15, 2001, pp. 103-126, in particolare p. 109.
[108] N. Hartmann, *Das Problem des Geistigen Sein*, tr. it. *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1933, p. 261. Vedi anche pp. 380 e 421.

sua l'oggettività, o inversamente che esso produce da sé il suo concetto, lo oggettiva", è in realtà proprio quando esso compie la sua realizzazione che sopraggiunge un'individualità nuova, essendo il suo compimento al tempo stesso il sorgere di un altro spirito, il trapasso al principio di un altro popolo"[109]. Le *Lezioni sulla filosofia della storia* permettono di cogliere in modo più perspicuo il rapporto tra *Volksgeist* e *Weltgeschichte*, immanente al concetto stesso di spirito oggettivo: mentre quest'ultimo rappresenta in senso lato la configurazione propria dello spirito del popolo come individualità ed esistenza, la storia universale permette di tenere a mente il carattere dinamico, ma transitorio e temporale, di ogni forma oggettiva, e quindi di ogni popolo, che proprio in virtù della sua unicità e irripetibilità, è costretta a perire. Tale orizzonte coinvolge lo spirito in quanto oggettivo e sovraindividuale: ogni ambito afferente allo spirito oggettivo, come la morale, i costumi e la vita politica e senza alcun dubbio il diritto, acquistano in tal modo un carattere marcatamente storico, cosicché ognuno di essi nasce, vive e muore in quanto incarnazione del *Volkgeist*. Lo spirito oggettivo si definisce dunque come ambito concreto di uno spirito di un popolo, in quanto sostrato comune e orizzonte a partire dal quale si determina e prende forma tutto ciò che afferisce alla dimensione umana e spirituale, tanto che con tale espressione si può intendere l'insieme della cultura in senso lato, ovvero quel che concerne la società, lo stato e il diritto.

Se, come abbiamo visto, il concetto di spirito oggettivo chiama in causa la nozione di *Volksgeist*, allo stesso modo esso si definisce attraverso un'ulteriore categoria hegeliana, quella di *Zeitgeist*, poiché lo spirito assume una configurazione e una conformazione che rende lo spirito oggettivo incarnazione di un dato spirito del tempo, riflesso di un'epoca storica di cui è manifestazione, secondo una concezione che rende ogni spirito del popolo storicamente unico e irripetibile e perciò circoscritto temporalmente. Se il divenire dello spirito nell'ambito della storia universale rappresenta un flusso incessante e consecutivo di mutamenti e di trapassi, che avvengono in nome del progresso nella coscienza della libertà, la sfera oggettiva in cui si incarna ogni popolo indica in tale prospettiva gli intervalli e le pause di tale continuo e ininterrotto divenire, nella misura in cui costituisce la struttura propria della vita comunitaria di un popolo, il quale si distingue come individualità in virtù di una precisa costituzione politica, di un determinato rapporto di diritto o di specifici principi morali: tutte le istituzioni che definiscono l'organizzazione di un popolo subiscono dunque le stesse trasformazioni sulla base del principio per cui ciascuna di esse, e tra queste il diritto come ambito spirituale, non può trovare un fondamento eterno o uno spazio esterno allo spirito universale, che possa sottrarlo alla dialettica storica, poiché ogni

[109] *VPG*, vol. I, p. 37 e ss; tr. it. p. 43 e ss.

istituzione comune è inscritta nel destino proprio di uno spirito storico[110]. Ogni popolo infatti è informato da un principio spirituale che lo rende sulla scena storica particolare e singolare, cosicché anche la vita collettiva, sociale e politica assume i caratteri specifici e peculiari legati all'esistenza di quel popolo, in quanto oggettivazione dello spirito.

Ad aver posto l'accento sul carattere storico che contraddistingue lo spirito oggettivo è Dilthey, il quale ha individuato le origini di tale concetto negli scritti hegeliani giovanili, in particolare come tema già presente all'epoca della riflessione sulla religione cristiana, allorché il filosofo considerava la comunità cristiana come il soggetto collettivo dotato di una coscienza unitaria e orientato ad un'attività comune[111]. Da questo punto di vista la posizione di Dilthey non è così distante da quella di Hartmann, il quale sottolinea come la scoperta del fenomeno fondamentale a cui Hegel darà il nome di spirito oggettivo si colloca cronologicamente molto prima della sua denominazione ufficiale, poiché già nella *Fenomenologia* il filosofo ne avrebbe chiaro il concetto[112]. In questa prospettiva si può infatti rilevare come nella concezione dello spirito oggettivo confluiscano le riflessioni precedenti, in quanto esso è il frutto dell'elaborazione jenese sull'eticità alla luce di una filosofia dello spirito epurata dai residui sostanzialistici schellinghiani: lo spirito oggettivo rappresenta allora il tentativo di formulare una teoria che accolga al suo interno la prospettiva del pensiero classico a dispetto delle filosofie della riflessione, ribadendo la priorità dell'etico sulle astrazioni individualistiche moderne come necessità di individuare le condizioni di vita di un popolo rispetto ad un altro. Allo stesso tempo però la nozione di spirito oggettivo determina una fisionomia di eticità tipicamente moderna, che primariamente accetti quel principio sconosciuto a Platone, ovvero la libertà individuale, e che soprattutto accolga tutte quelle strutture e quelle istituzioni proprie della modernità, come il diritto naturale e la sfera economica. Lo spirito oggettivo si pone dunque in continuità con l'intera produzione hegeliana precedente, definendosi come esito di una lunga gestazione aspirante a individuare una forma politica per la società moderna alternativa a quella del contratto sociale, sebbene costituisca un modello senza dubbio radicalmente distante dall'idea di natura etica. L'immagine di un Hegel tra tradizione e rivoluzione risiede dunque, come è stato lucidamente mostrato, nell'assumere i concetti del passato per dare loro un senso nuovo e un nuovo contenuto a partire dalla distinzione tra

---

[110] Vedi N. Hartmann., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 506).

[111] W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels,* tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, Guida, 1986.

[112] N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, *cit*., p. 498. Anche Habermas sostiene che la riflessione jenese permette di comprendere che "sono i tratti dello spirito oggettivo quelli che determinano, in generale, la concezione hegeliana dello spirito", cfr. J. Habermas, "Percorsi della detrascendentalizzazione", *cit*., p. 195.

società civile e stato in luogo della vecchia distinzione tra stato di natura e *societas civilis* e dall'introduzione, nell'ambito della riflessione politica, della filosofia della storia, il cui spazio sarà progressivamente maggiore nel corso degli anni[113]. L'elaborazione di tale nozione di eticità moderna, elaborata sul terreno più ampio costituito dallo spirito oggettivo, è però possibile solo in quanto Hegel ha messo a punto un concetto di spirito come divenire e processo sull'esempio di un nuovo paradigma di lavoro, come è emerso dal capitolo precedente: proprio in quanto lo spirito è insieme attività e opera, esso prevede un movimento di alienazione e di oggettivazione secondo il quale la sua formazione coincide con una dinamica di mediazioni e non c'è opposizione o conflitto tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, bensì continuità e reciproca relazione[114].

L'impronta così decisamente storica che segna lo spirito oggettivo, come espressione della dimensione etica nel mondo moderno, favorisce una lettura secondo la quale è possibile liberare tale nozione dai suoi presupposti metafisici: sottraendo l'ambito delle istituzioni oggettive alle maglie del sistema, è possibile salvare l'intuizione hegeliana dello spirito oggettivo al di fuori della struttura sistematica ormai superata. In questa prospettiva lo spirito oggettivo può estendere il suo campo anche all'arte, alla religione e alla filosofia, che apparterrebbero in realtà allo spirito assoluto, in quanto possono esservi ricomprese a buon diritto come manifestazioni della vita umana. Tale posizione è rappresentata da Dilthey, il quale elabora la celebre formulazione di scienze dello spirito come distinte dalla scienze dalla natura, annoverando fra quelle la storia, l'economia politica, le scienze del diritto, dello stato e della religione, nonché lo studio della letteratura, della poesia, dell'arte figurativa, della filosofia e della psicologia[115]. Secondo tale visione la nozione di spirito oggettivo hegeliana, che serba l'eredità kantiana ed è profondamente influenzata dall'idealismo trascendentale fichtiano, deve essere sostituita con l'idea di *Objektivationen des Lebens*, oggettivazione della vita, comprendente tutto ciò che è sorto dall'attività spirituale e reca pertanto il carattere di storicità, presentandosi nel mondo sensibile come prodotto della storia. Se, spiega il pensatore, oggetto delle scienze dello spirito è "tutto ciò a cui l'uomo, operando, ha impresso la sua impronta", esse si occupano di "tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato". Dilthey si richiama esplicitamente a Hegel, ma, proprio in virtù della volontà di rendere autonomo il concetto dall'impianto sistematico e di affrancarsi dai presupposti su cui il filosofo idealista lo ha fondato,

---

[113] Sull'importanza della filosofia della storia nel pensiero di Hegel, si rimanda, fra i tanti, a K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di G. Colli, Torino, 1959; R. Bodei, *Sistema ed epoca*, Bologna 1975; E. Weil, *Hegel et l'état*, tr. it. *Hegel e lo stato*, a cura di A. Burgio, Milano 1988.
[114] M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, *cit*., p. 108 e ss.
[115] W. Dilthey, *Kritik der historischen Vernunft,* tr. it. *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982, p. 10.

riformula la nozione di spirito oggettivo come spirito oggettivato: se lo spirito hegeliano riceve la sua "fondazione nella ragione universale, esprimente l'essenza dello spirito del mondo", si tratta per Dilthey di sostituire la ragione universale con l'idea di *Erlebnis*, la vita nella sua totalità, in modo tale che emerga un nuovo concetto in cui "il linguaggio, il costume, ogni specie di forma della vita e di stile di vita siano compresi al pari della famiglia, della società civile, dello stato e del diritto"[116]. All'insegna del motto che indica l'esigenza di "analizzare il dato" al di fuori delle costruzioni metafisiche, l'operazione diltheyana comporta un significativo ampliamento del concetto di spirito oggettivo hegeliano, non solo perché rimuove la distinzione tra spirito assoluto e spirito oggettivo, ma soprattutto perché con l'espressione spirito oggettivato egli intende ogni cosa che ha un'esistenza esterna e stabile nel mondo sensibile e che è storica ed umana e non fisica e naturale, vale a dire "dalla partizione degli alberi in un parco, dall'ordine delle case in una strada, dallo strumento del lavoratore manuale fino alla sentenza in un tribunale"[117].

La distinzione spirito oggettivo-spirito oggettivato è ripresa da Aron, Hartmann e Descombes. Hartmann distingue spirito oggettivo, oggettivato e personale: i primi due hanno in comune il fatto di essere entrambi sovrapersonali e sovraindividuali, ma lo spirito oggettivato si riferisce ai prodotti del creare spirituale e pertanto corrisponde alle costruzioni e alle opere come contenuti spirituali "fissati", che in quanto tali non mutano, ma restano identici nel tempo, cosicché tale spirito non può essere definito reale, come avviene per lo spirito oggettivo, ma si distingue al contrario in quanto senza tempo, poiché "reale, nelle opere fatte, non è il loro contenuto spirituale, ma solo la materia formata che lo trattiene"[118]. La discrepanza tra spirito oggettivo e oggettivato risiede dunque nel carattere di vitalità che il primo possiede a differenza del secondo: quest'ultimo indica i prodotti dello spirito, che non sono contrassegnati dalla temporalità del processo storico e possono pertanto in una certa misura esser considerati irreali e sovrastorici, in quanto sono cose che serbano in loro il segno del tempo, portando la forma di una determinata epoca storica ed essendo patrimonio culturale di essa, ma sopravvivono alla stessa epoca. Lo spirito oggettivato infatti si separa dallo spirito oggettivo, poiché, per quanto oggetto esteriore e visibile, appartenente all'uomo, rappresenta le opere e le creazioni dello spirito, ma non può esser considerato manifestazione dello spirito del tempo, in quanto tali opere restano invariate e si conservano anche in periodi storici successivi. Per usare le parole di Hartmann si può affermare che "assunta la forma di un prodotto finito, esso diventa

[116] *Ivi,* p. 240.
[117] *Ivi*, p. 236. Per una discussione delle tesi di Dilthey, si rimanda a M. Bienenstock, "Qu'est-ce que l''esprit objectif' selon Hegel?", *cit*., p. 104 e ss. e V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, *cit*.
[118] N. Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, *cit*., pp. 94-95.

indipendente dallo spirito che l'ha fatto", in modo tale che "da un lato, resta legato allo spirito vivente, anche se non sempre a quello stesso spirito che l'ha prodotto; dall'altro, è una cosa ben diversa dallo spirito vivente", poiché "non partecipa alle sue evoluzioni, non ne condivide necessariamente gli esiti"[119]. Ponendosi sulla stessa linea interpretativa di Hartmann, Aron sottolinea che lo spirito oggettivo hegeliano non deve esser confuso con lo spirito oggettivato di Dilthey: sebbene interessato più a quest'ultimo che non al pensatore idealista, Aron mette in evidenza che, mentre lo spirito oggettivato si riferisce allo spirito inscritto nella materia, nell'elemento naturale su cui lo spirito ha lasciato la propria impronta, lo spirito oggettivo può essere compreso come corrispondente alle rappresentazioni collettive, ovvero alle maniere di pensare e di agire caratteristiche di una società, come le rappresentazioni giuridiche, filosofiche e religiose assimilate dalle coscienze e veicolanti valori fatti propri dagli individui. Lo spirito oggettivo coincide con quelle istituzioni, quei sistemi e quelle norme che regolano gli atti individuali e al tempo stesso sono costituiti dalle condotte individuali, spesso cristallizzate dall'abitudine[120]. A proposito della distinzione oggettivo-oggettivato, Descombes sintetizza in modo molto efficace la differenza: lo spirito oggettivato indica il fatto che noi viviamo in un mondo che altri hanno abitato prima di noi, laddove lo spirito oggettivo rappresenta il contrario, essendo la presenza del sociale nello spirito di ognuno di noi[121].

Senza approfondire la posizione diltheyana e le relative discussioni, è necessario innanzitutto sottolineare che il concetto di spirito oggettivato non è hegeliano, poiché il pensatore di Stoccarda formula unicamente la nozione di spirito oggettivo, il quale è già di per sé prodotto dell'oggettivazione dello spirito, di quel movimento secondo il quale lo spirito si manifesta nell'esteriorità dando vita ad una realtà umana. Pertanto nell'ottica hegeliana l'espressione spirito oggettivato non significa altro che l'atto attraverso il quale si genera lo spirito oggettivo, fermo restando che in esso non sono incluse né l'arte, né la religione, né la filosofia: se, come è noto, tali temi sono inclusi nello spirito assoluto, lo spirito oggettivo si articola in diritto, moralità ed eticità, presentando all'interno di quest'ultima le istituzioni che regolano la vita collettiva, come la famiglia, le organizzazioni corporative o più in generale associative, la scuola, il mercato economico ecc. Ciononostante la categorizzazione di Dilthey rappresenta un elemento prezioso per chiarire, soprattutto nella prospettiva di questa nostra ricerca, alcuni aspetti decisivi della nozione hegeliana di spirito oggettivo. La formulazione di spirito oggettivato raggruppa

[119] *Ivi,* p. 539 e ss.
[120] R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 1978, pp. 75-79. Vedi anche p. 72
[121] V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, *cit*., p. 367. Egli afferma inoltre che "lo spirito oggettivato, è il mondo meno la presenza vivente del soggetto. Restano gli 'oggetti' del soggetto, nel senso in cui si parla degli 'oggetti trovati', testimonianza di una presenza scomparsa" (*Ivi*, p. 368).

fenomeni molto diversi fra loro: come è stato sottolineato, la concezione diltheyana considera alla stessa stregua l'oggettività di un tribunale, di una scuola o di un parlamento e l'oggettività di un'opera d'arte, di una chiesa o di un monumento o, per usare gli stessi esempi, la sentenza di un tribunale e l'allestimento di un parco. In tal modo sfugge agli occhi del pensatore la distinzione tra ciò che è vivente e ciò che, pur portando i segni dello spirito, appartiene al passato e sopravvive nel presente, mentre tale differenza rappresenta il cuore della teoria hegeliana, il cui obiettivo è individuare quelle istituzioni sovraindividuali che esercitano un potere nei confronti dell'individuo e concorrono a orientare e ordinare le condotte delle persone. Lo scopo di Hegel è infatti circoscrivere l'orizzonte dello spirito oggettivo a ciò che svolge una funzione nell'economia della vita di un popolo da ciò che è sì opera storica, ma esautorata in quanto appartenente al passato. Nell'ambito di ciò che afferisce all'oggettività si deve distinguere ciò che è vivo e ciò che è morto, ciò che è espressione dello spirito del tempo e ciò che persiste, ma come residuo del passato: lo spirito oggettivo hegeliano indica infatti solo il primo termine dell'endiadi, poiché le istituzioni afferenti ad esso sono portatrici di una normatività nella misura in cui regolano la vita di un popolo.

L'ambiguità dell'espressione spirito oggettivato risiede nel fatto che la stessa cosa può essere considerata sotto entrambi i punti di vista: a partire dall'esempio del convento, di cui Hegel parla nei *Lineamenti*, si potrebbe affermare che la medesima chiesa può esser tanto spirito oggettivato, nel senso di esser portato del passato e quindi oggi esistere solo in quanto monumento, oppure spirito oggettivo in senso forte, nella misura in cui il suo ruolo di istituzione è ancora pienamente ricoperto, cosicché, a seconda dei casi, quello stesso convento rientrerà nel campo della storia dell'arte, essendo considerato secondo criteri di giudizio puramente estetici oppure sarà tema del pensiero politico[122]. Il limite della concezione di Dilthey consiste dunque nel non poter differenziare queste due possibili considerazioni di un oggetto, laddove la riflessione hegeliana ha invece l'obiettivo di mostrare la specificità delle istituzioni oggettive come istituzioni attuali nel pieno della loro funzione, in modo tale da implicare regole di comportamento che vincolano l'individuo e che l'individuo segue quotidianamente. Emerge in tal modo un carattere insito nello spirito oggettivo, ovvero la dimensione di imposizione e costrizione che presuppone, nella misura in cui le istituzioni obbligano gli individui a prescindere dalla loro adesione: ciò significa che lo spirito oggettivo comporta necessariamente un elemento di positività, nell'accezione impiegata negli scritti giovanili, in quanto le istituzioni

[122] M. Bienenstock, "Qu'est-ce que l''esprit objectif' selon Hegel?", *cit.*, pp. 109-111.

serbano un tratto di esteriorità e imposizione proprio in quanto oggettive[123]. All'interno di tale orizzonte diventa dirimente individuare il fondamento dell'istituzione, che deve esser rinvenuto nel legame e nell'afferenza allo spirito oggettivo come spirito di un popolo vivente e nella connessione che ognuna stabilisce con l'intero, al fine di comprendere la natura e il valore del suo carattere positivo. Un'istituzione può essere infatti positiva in quanto prodotto dell'oggettivazione dello spirito, e quindi come ciò che è posto e vivente, oppure in quanto retaggio di un passato ormai anacronistico, e pertanto priva di senso, persistenza di ciò che non è più attuale: nel primo caso si potrà parlare di spirito oggettivo e l'istituzione in questione eserciterà la propria funzione nell'economia della vita comune, nel secondo caso quella stessa istituzione dovrà essere sostituita da un'altra e pertanto o abolita o trasformata, potrà cioè o morire oppure continuare ad esistere in una funzione diversa, come nel caso di un convento che diventa patrimonio culturale e monumento storico. Rispetto ad una visione individualista, Hegel si propone di mettere in evidenza come le pratiche individuali e collettive abbiano la loro genesi all'interno dello spirito oggettivo, come ciò che è posto dallo spirito stesso, ma che agli occhi degli individui è sempre già dato ed indisponibile alla loro volontà, cosicché l'indipendenza delle istituzioni determina l'esercizio di un potere nei confronti dei soggetti[124]. A differenza di una concezione che si focalizzi sul diritto individuale o che affondi le proprie radici su una legge universale naturale, si tratta per il filosofo tedesco di mettere al centro della riflessione il diritto del e nel mondo storico.

In questa prospettiva è opportuno rilevare la tendenza di alcuni interpreti a sottolineare le affinità che intercorrono fra le istituzioni, e più in generale il diritto, e il linguaggio, evidenziando in tal modo un'omologia, in quanto elemento comune è il fatto di distinguersi come fenomeno sociale e organico, di presentarsi come totalità chiusa, nonché di caratterizzarsi per uno statuto a cavallo tra l'orizzonte prettamente naturale e quello propriamente artificiale[125]. In modo analogo, le istituzioni e la lingua sono aspetti specifici e distintivi di una comunità, performativi rispetto alla vita del popolo e a quella di un individuo, soggetti ad una trasformazione in virtù del divenire storico e dell'uso che ne viene fatto. Entrambi allora qualificano un popolo ed esistono prima ed indipendentemente

[123] *Ibidem*.
[124] Vedi a tal proposito C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, *cit*., p. 123 e ss.
[125] Ad aver messo l'accento sul nesso fra istituzioni e linguaggio è in modo particolare la teoria neo-istituzionalista del diritto, in particolare Mac Cormick e Weinberger. Vedi, tra i tanti, N. Mac Cormick-O. Weinberger, *Il diritto come istituzione*, a cura di M. La Torre, Giuffrè, Milano 1990. Vedi anche M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori*, *cit*., p. 133 e ss; V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, *cit*., p. 374. Di parere diverso è Bienenstock, la quale in primo luogo sottolinea come le istituzioni abbiano un potere costrittivo e impositivo che non può essere analogamente attribuito al linguaggio e in secondo luogo mette in evidenza come per Hegel il linguaggio appartenga alla forma rappresentativa, mentre le istituzioni non possono essere ridotte ad essa, vedi M. Bienenstock, "Q'est-ce que l''esprit objectif' selon Hegel?", *cit*., pp. 113 e 118-119.

dalla volontarietà e intenzionalità dei suoi membri, benché questi ultimi concorrano a far vivere sia il linguaggio che l'istituzione, favorendone così la mutazione e l'adattamento attraverso il passare del tempo, dal momento che lingua e diritto nascono e si evolvono nell'ambito della vita del popolo, in modo autonomo e spontaneo e non secondo una progettualità predefinita. In tal senso il linguaggio e le istituzioni sono entrambi una forma culturale, poiché il popolo si esprime nella lingua così come la sua organizzazione si traduce nell'assetto giuridico: né le istituzioni né il linguaggio possono essere stabiliti a priori sulla base della volontà o di una decisione individuale, ma al contrario prevedono regole già da sempre date e già da sempre seguite, in quanto elementi mediatori del rapporto fra l'individuo e l'esteriorità del mondo sociale, cosicché si può affermare che comune sia un aspetto normativo che condiziona l'esistenza di un singolo e i suoi rapporti intersoggettivi. Come dichiara Taylor, allora, è possibile "pensare alle istituzioni e alle pratiche di una società come a una sorta di linguaggio nel quale sono espresse le sue idee fondamentali", considerate come "idee di una società, perché incassate nella sua vita collettiva, nelle pratiche e nelle istituzioni che sono di tutta quanta la società": se queste ultime "formano la vita pubblica di una società", nelle quali "lo spirito della società è in un certo senso oggettivato", esse possono essere considerate, "per usare l'espressione hegeliana, spirito oggettivo"[126].

Si può in ultima analisi condividere la posizione di Descombes, secondo cui lo spirito oggettivo rappresenta un concetto olistico, dal momento che esso si riferisce ad una "totalità significante nelle manifestazioni dello spirito", espressa in leggi, culti e nelle pratiche collettive, e che ha un valore epistemico, poiché rappresenta il dato da cui si deve partire e che è necessario interpretare. Entrando nel merito del dibattito sullo spirito oggettivato, il pensatore francese mette in evidenza un aspetto che attribuisce alla formulazione originaria hegeliana, ovvero il carattere normativo dei fatti compresi sotto l'espressione spirito oggettivo, il quale rappresenta "una totalità che è significante perché dà senso alla vita e all'azione, sul modello di ciò che Montesquieu chiama lo spirito delle leggi di un popolo"[127]. Secondo la lettura di Descombes, lo spirito oggettivo mostra un aspetto impersonale in quanto "si stacca" dall'agire individuale e collettivo che lo riproduce, cosicché esso è uno spirito alloggiato nelle cose ed è presente nelle pratiche stesse degli attori sociali, poiché l'azione singolare trova nell'istituzione il suo modello e la sua regola[128]. L'interpretazione descombiana comprende l'idea hegeliana come

[126] C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, *cit*., pp. 129-130.
[127] V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, *cit*., p. 363.
[128] *Ivi*, p. 359. Su questi aspetti si rimanda anche a V. Descombes, "Y a-t-il un esprit objectif", in *Les Etudes Philosophiques*, 3, 1999, pp. 435-465.

intersezione di concetti di provenienza eterogenea, individuando dentro la nozione di spirito oggettivo non solo lo spirito delle leggi di Montesquieu, ma le forme di vita di Wittgenstein e la coscienza collettiva di Durkheim[129]. Sebbene Descombes si appoggi sul concetto di matrice hegeliana per sviluppare una propria autonoma concezione incentrata sulle "istituzioni di senso", non sovrapponibile all'originale formulazione tedesca, egli coglie un punto centrale sotteso alla nozione di spirito oggettivo: il rapporto fra la dimensione sociale e quella non sociale, la differenza fra il piano naturale e biologico, che come tale è dato, e il piano di ciò che è istituito, ovvero di ciò che concerne la vita collettiva e le pratiche sociali[130]. Hegelianamente ciò può essere formulato come relazione fra la natura e lo spirito e, nell'ambito della filosofia dello spirito, come processo di costituzione e di formazione dell'individualità: in tale prospettiva lo spirito oggettivo mostra la reciproca implicazione tra l'ambito politico-sociale, cioè etico, e il soggetto agente come membro della famiglia o della corporazione, come lavoratore entro un sistema economico o come cittadino all'interno di uno stato. Se, come ricorda Kervégan, le teorie istituzionaliste si propongono lo scopo di superare l'alternativa fra soggettivismo ed oggettivismo, le istituzioni costituiscono la "sintassi dello spirito oggettivo", il quale, nella visione hegeliana, esibisce un paradigma secondo il quale la libertà individuale, lungi dall'essere una proprietà naturale, è il risultato di una dinamica di mediazioni, tale che la dimensione etica si distingue come "movimento di istituzione dell'identità" e la stessa libertà è l'esito delle condizioni oggettive: la coscienza è libera in quanto si radica entro una comunità etica inscritta nel divenire storico, poiché la stessa autonomia individuale, quale tratto fondamentale della modernità, è essa stessa prodotto di un movimento storico e si esercita solo nell'ambito delle strutture sociali e politiche di una comunità[131]. Si può affermare dunque che la scoperta di Hegel consiste nel mettere in luce il fatto che la realtà possiede un'oggettività indipendente dall'individuo, espressione di una razionalità immanente alle istituzioni e riflesso dell'attività dello spirito. Tale novità procede di pari passo con una radicale trasformazione dello statuto della nozione di libertà: in luogo di un approccio astratto, formalistico o aprioristico, che considera la libertà come autofondata, si tratta di comprendere la correlazione fra il piano individuale, quello sociale-politico e

[129] A proposito di Durkheim è possibile rilevare una prossimità con Hegel per il carattere di esteriorità e di coercizione che il sociologo attribuisce ai fatti sociali, considerati pertanto come cose, per l'impatto che hanno sulla vita degli individui, e come oggetto di studio specifico e distinto rispetto ai fatti naturali: in tal modo, in quanto dotate di vita autonoma e indipendente dalle manifestazioni individuali e dalle rappresentazioni soggettive, le istituzioni della società incarnano l'oggettività dello spirito che si manifesta storicamente nei costumi, nelle leggi e nelle abitudini di un popolo, vedi E. Durkheim, *Les règles de la methode sociologique,* tr. it. *Le regole del metodo sociologico*, a cura di C. A. Viano, Edizioni di Comunità, Milano 1969, in particolare pp. 23-35.
[130] V. Descombes, *Le istituzioni del senso*, *cit*., p. 369.
[131] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 367-375.

quello della storia universale, giacché è solo entro lo spirito oggettivo che la coscienza può definirsi libera, visto che le istituzioni dell'eticità forniscono il contenuto del concetto di libertà e ne costituiscono la condizione di possibilità.

5. Filosofia del diritto e scienza giuridica

Se i *Lineamenti di filosofia del diritto* coincidono con la dottrina dello spirito oggettivo, l'esposizione di questa parte della filosofia dello spirito assume nel 1820 i caratteri di una "*scienza filosofica del diritto*"[132]. In questa prospettiva nei *Lineamenti* Hegel opera una sovrapposizione fra *objektiver Geist* e *Recht*: se nell'*Enciclopedia* lo spirito oggettivo si definisce come "unità dello spirito teoretico e pratico" e quindi come "volontà libera, che è per sé come volontà libera", nei *Lineamenti* "*l'esserci della volontà libera*" è identificato con il diritto, in modo tale che con quest'ultimo termine viene ricompreso tutto ciò che concerne l'oggettivazione della libertà, ovvero quell'intero mondo generato dall'attività spirituale che nell'economia della filosofia dello spirito era nominato spirito oggettivo[133]. Attraverso la sinonimia fra *objektiver Geist* e *Recht* si produce contemporaneamente un'estensione e una trasformazione del concetto di diritto, dal momento che esso non indica più solamente la prima sezione dello spirito oggettivo, ma denota l'intero ambito della dimensione pratica compresa la morale, l'economia e la politica. In questo modo Hegel utilizza quest'espressione in un'accezione e con un significato molto più ampio rispetto all'uso comune, tale che il diritto diventa l'elemento distintivo di ciò che afferisce alla dimensione sociale e politica e si afferma come categoria centrale della filosofia dello spirito a detrimento tuttavia di un uso e un significato più rigoroso: proprio in quanto il termine diritto si caratterizza per un valore polisemico e un impiego ambiguo, la materia giuridica risulta smembrata e i classici ambiti in cui il diritto è generalmente organizzato (privato, pubblico, penale) sono completamente riformulati e

---

[132] *Rph*, § 1, p. 29; tr. it. p. 19. I *Lineamenti* costituiscono una trattazione autonoma dello spirito oggettivo, così come è illustrato nell'*Enciclopedia*, tanto che è il medesimo autore a dichiarare che tale opera deve essere compresa come "scienza del diritto" e quindi come una parte della filosofia, la cui dimostrazione è condotta nell'ambito del sistema. Dal punto di vista della struttura, i *Lineamenti* presentano un'articolazione più sviluppata rispetto allo spirito oggettivo dell'*Enciclopedia* del 1817, diviso semplicemente in diritto, moralità ed eticità. La novità più rilevante tra i due testi risiede nella struttura dell'eticità, in modo particolare nella società civile, che Hegel formula già nel primo corso di filosofia del diritto del 1817. Infine rispetto alla riedizione dell'*Enciclopedia* del 1830, l'aspetto più significativo si rileva nella trattazione del rapporto fra religione e stato: se i *Lineamenti* affrontano tale tema all'interno dello stato, consacrandogli il paragrafo in generale più lungo dell'intera opera, esso occupa nell'*Enciclopedia* i paragrafi conclusivi dello spirito oggettivo che aprono allo spirito assoluto.

[133] *Enz I,* § 400, p. 224; tr. it. p. 237 e *Rph*, § 29, p. 80; tr. it. p. 42.

trattati in maniera disarticolata[134]. La sistematicità che contraddistingue l'intera riflessione hegeliana sembra del tutto assente infatti per ciò che concerne il diritto, tanto che la sovrapposizione di spirito oggettivo e filosofia del diritto rafforza ciò che si potrebbe definire un uso a-giuridico del diritto, al di fuori cioè dei canoni giurisprudenziali e della tradizione legale, come se, nonostante la centralità che esso riveste nell'ambito dei *Lineamenti*, il diritto richiedesse per sua natura di essere collocato entro un contesto più ampio.

Il titolo dell'opera è di per sé già chiarificatore dell'operazione hegeliana, dal momento che l'espressione *Lineamenti di filosofia del diritto* viene preferito come intestazione rispetto alla più tradizionale dicitura *ius naturae*, usata dallo stesso Hegel durante i corsi jenesi[135]. La scelta di tale neologismo riflette in realtà l'andamento generale dell'insegnamento giuridico nell'ambito universitario, all'interno del quale tale locuzione inizia ad affiancare il vecchio titolo di matrice giusnaturalistica. Sebbene la preferenza del filosofo tedesco propenda a vantaggio di un termine di rottura, che è pertanto indicativo se non altro della volontà dell'autore di prendere le distanze dalla tradizione, la concezione filosofica giuridica hegeliana fu al tempo percepita come la dottrina del *Hegelschen Naturrecht*, in quanto i due termini erano considerati come sinonimi e non come opposti[136]. Ciò che è in gioco dietro alla questione terminologica è in realtà lo statuto scientifico della scienza del diritto, in quanto è in corso un processo di avvicinamento tra la filosofia del diritto e la filosofia politica, mentre si definiscono i confini, e i rispettivi statuti, di un approccio filosofico al diritto rispetto alla giurisprudenza e al compito dei giuristi. In ogni caso all'inizio del diciannovesimo secolo il diritto naturale costituisce da una parte *eine historische Vorstufe der Rechtsphilosophie* e dall'altra *eine Richtung innerhalb dieser Disziplin*[137]. In questo senso, se non si deve enfatizzare il valore del neologismo, conferendogli un valore al di là della portata storica che ebbe, come risulta dal fatto che diritto naturale e filosofia del diritto continuano a convivere per buona parte del secolo, è possibile sottolineare come la locuzione filosofia del diritto denoti un segno evidente del cambiamento nell'autocomprensione e nella funzione propria del diritto naturale: l'avvento

---

[134] Ad aver sottolineato questo punto sono, tra i tanti, M. Riedel, *Tra tradizione e rivoluzione*, *cit*.; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*.; J.F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*.

[135] H. Kimmerle, "Dokumente zu Hegels Jener Dozentätigkeit (1801-1807)", in *Hegel Studien*, 2, 1963, p. 97.

[136] D. Klippel, "Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", *cit*., pp. 270-292. Lo stesso Hugo a proposito dell'espressione "diritto naturale", afferma che "il nome Naturrecht è usato perché da tempo è usuale per la parte filosofica della giurisprudenza, e perché anche qui comparirà tutto ciò che c'è di vero nel consueto diritto naturale; del resto l'allargamento del piano non è stato ancora addotto come ragione per cui un nome corrente per una scienza non possa essere mantenuto" (G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als positiven Rechts*, Mylius, Berlin, II ed., p. 58. Traduzione del passo da F. Valori, *La polemica di Hegel con Gustav Hugo*, *cit*., p. 37).

[137] . Klippel, "Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", *cit*., p. 276 e ss.

dell'espressione filosofia del diritto indica, da un lato, la diversificazione interna alla scuola del diritto naturale e, dall'altro, l'estensione della riflessione teorica anche al diritto positivo, in modo tale che ciò implichi un cambiamento anche per ciò che concerne il fondamento filosofico del diritto e le intenzioni politiche ad esso sottese. Se dunque è progressivamente privato del suo ruolo egemonico all'interno della concezione giuridica filosofica, il diritto naturale conquista al tempo stesso uno statuto particolare, in quanto si distingue come *Kanon* del diritto positivo, assolvendo in tal modo la funzione di orientamento per il legislatore: tanto il diritto naturale perde gradualmente una parte del suo *Geltungsanspruch*, non avendo più il valore di legislazione razionale a priori, ma limitandosi ad operare nell'ambito della filosofia del diritto internamente *als Geist*, tanto la dottrina giuridica filosofica accoglie come suo oggetto il diritto costituzionale, presentandosi come esame e valutazione del diritto vigente[138].

Questo orientamento generale, che contrassegnava l'evoluzione dello studio sul diritto in Germania, è dunque fatto proprio dallo stesso Hegel, dal momento che l'espressione filosofia del diritto non sostituisce completamente la locuzione abituale di diritto naturale: oltre al titolo con cui normalmente viene identificata, l'opera del 1820 presenta infatti un titolo secondario, in modo tale che l'intestazione, indubbiamente più innovativa, è seguita dalla didascalia "diritto naturale e scienza dello stato"[139]. Considerata più come una denominazione parallela che come un sottotitolo, la dicitura apposta da Hegel conserva la definizione corrente con cui indicava i titoli dei corsi tenuti negli anni precedenti tra Heidelberg e Berlino e si colloca nel segno di un generale rispetto per la tradizione[140]. Il diritto naturale da una parte e la scienza dello stato dall'altra rappresentano i due poli originari entro cui si snoda l'articolazione della filosofia del diritto hegeliana: se il primo termine implica il proposito di inserirsi nel solco della disciplina impartita nei corsi universitari, il secondo dipende invece dall'intento di inscrivere la riflessione sul

---

[138] *Ibidem*.

[139] In una lettera indirizzata a Hegel, Thaden si congratula per la scelta dell'autore dei *Lineamenti* di aver nominato il suo corso come "diritto naturale e scienza politica", dal momento che ciò sancisce il fatto che il diritto naturale è superato da molto tempo (*Briefe*, vol. II, p. 205). Per quanto concerne l'accoglienza dell'opera tra i contemporanei di Hegel, si rimanda a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, hrsg. von K. H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973, Bd. II.

[140] L'annuncio ufficiale del corso del semestre invernale ad Heidelberg nel 1817-18 presentava infatti la dicitura "diritto naturale e scienza dello stato", così come nell'anno successivo, mentre nell'inverno 1819-20 Hegel annunciò le lezioni su "diritto naturale e scienza dello stato o filosofia del diritto". Successivamente i corsi ebbero i seguenti titoli: "diritto naturale e scienza dello stato o la filosofia del diritto secondo il proprio manuale Lineamenti di filosofia del diritto" per l'anno accademico 1821-22, "diritto naturale e costituzionale o filosofia del diritto secondo il proprio manuale" nel 1822-23; inoltre "diritto naturale e costituzionale" per il semestre invernale del 1824-25 ed infine "diritto naturale e costituzionale secondo il proprio manuale" nel 1831. Come emerge da questo riepilogo la locuzione diritto naturale resta costante nel corso degli anni, mentre ciò che muta è il termine di accompagnamento, che progressivamente vede sostituita all'espressione scienza dello stato la dizione diritto costituzionale, come se l'oggetto del corso si fosse progressivamente circoscritto e il diritto maturasse un'importanza sempre maggiore.

diritto nell'ambito di una più ampia prospettiva politica. L'obiettivo hegeliano risiede in primo luogo nel raccogliere l'eredità della tradizione giusnaturalista, dal momento che, nonostante in molteplici occasioni egli abbia denunciato l'inadeguatezza di tale espressione, si tratta di mostrarne i limiti e la necessaria trasformazione secondo una prospettiva immanente[141]: invece di un rifiuto estrinseco, Hegel intende operare una critica interna, che riveli le implicazioni storico-politiche del diritto, al fine di inscrivere la dottrina del diritto naturale all'interno della filosofia dello spirito. Al contrario la scelta di accogliere l'espressione scienza dello stato dipende dalla volontà di recuperare la tradizione precedente a quella del giusnaturalismo, operando un richiamo alla dottrina classica, che prescindeva dalla distinzione fra diritto e politica ed era orientata allo studio della comunità politica secondo un approccio di matrice aristotelica.

Il sottotitolo apposto da Hegel intende dunque sanare la scissione fra le due prospettive, nella misura in cui esplicita il riferimento a entrambe le concezioni antitetiche per presentare la propria posizione come il loro superamento: come è stato sottolineato, la politica diventa in Hegel filosofia del diritto[142], dal momento che la filosofia del diritto finisce per comprendere l'intera dimensione pratica umana e lo stratificato panorama della vita sociale e collettiva, mentre contemporaneamente la filosofia politica all'epoca di Hegel non può prescindere dalla rivoluzione del diritto moderno e deve accoglierne i fondamenti. Se il diritto naturale costruisce una teoria del diritto e dello stato incentrata sul diritto individuale, asserito come eterno e universale, la scienza dello stato pone l'accento sul progressivo sviluppo che accompagna l'uomo nel mondo politico e sul collante che sussiste fra i membri di una società. Per questo si è parlato di un doppio volto della concezione hegeliana, contemporaneamente rivolta verso il passato, e quindi sintesi del portato della tradizione, e allo stesso tempo proiettata verso il futuro, in quanto, rivoluzionando le categorie filosofico-politiche, sancisce il tramonto della stessa filosofia di cui si professava erede[143]. In quest'ottica Hegel non si accontenta di una realtà politica, e quindi di un pensiero, che veda nel singolo individuo e negli istituti ad esso legati il fulcro dello stato, il quale, come è noto, esprime nell'ottica hegeliana un interesse universale e un orizzonte sostanziale irriducibile alla somma dei suoi membri, d'altra parte però non potrà fare a meno di garantire al suo interno alcune libertà e alcuni diritti propri dell'epoca post-rivoluzionaria. La tensione che intercorre fra queste due esigenze, che vogliono essere al contempo garantite da Hegel, mostra come la filosofia del diritto si sviluppi intorno a tre

[141] *Rph I*, § 2, p. 38; tr. it. p.15; *Rph II*, § 3, p. 211 e *Rph VI*, p. 75.
[142] M. Riedel, *Tra tradizione e rivoluzione*, *cit*. p. 96.
[143] K.H. Ilting, "La forme logique e systémathique de la Philosophie du droit", *cit*. Sul tema del doppio volto confronta anche J.F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, *cit*., pp. 135-156.

elementi nevralgici, quali la teoria del diritto naturale, la scienza positiva dello stato e la dialettica storica che costituisce il quadro di riferimento sullo sfondo: bersaglio polemico sono dunque tanto coloro che pongono la verità al di fuori della storia, come i giusnaturalisti, quanto coloro che invece in base alla storia finiscono per avallare e legittimare qualunque realtà politica, dal momento che né i concetti di stato e diritto preesistono al loro concreto darsi nella dimensione storica né la successione di epoche storiche indica di per sé la legittimazione dello *status quo* politico e giuridico.

L'operazione hegeliana si colloca nel solco di un più ampio processo che attraversava la Germania in quegli anni, quando il diritto subisce una mutazione radicale, esito dell'illuminismo giuridico, conducendo in maniera progressiva alla nascita del giuspositivismo: il diritto naturale esaurisce la propria spinta propulsiva ed entra in crisi contemporaneamente al processo di codificazione, proprio in quanto raggiunge il suo obiettivo intrinseco attraverso quel movimento di positivizzazione, in base al quale i contenuti della tradizione giusnaturalistica, e in particolare i diritti individuali come diritti universali, naturali e inalienabili, vengono recepiti nelle costituzioni e nei codici legislativi promulgati in quegli anni. Proprio in quanto il diritto naturale diventa esso stesso diritto positivo, il diritto si distingue allora come prodotto dell'opera di legislazione, in modo tale che, mentre il diritto naturale guadagna il terreno concreto, rinunciando ad un orizzonte trascendente ed identificandosi con l'ordine costituito, allo stesso tempo si inaugura un periodo contrassegnato dalla sistematizzazione del diritto positivo, il quale diventa così l'unico ambito di riferimento della riflessione sul diritto in generale. Hegel dunque partecipa a tale processo che vede una metamorfosi significativa dello statuto del diritto, da eterno e universale a storico e mutevole, producendo un mutamento nell'approccio medesimo al diritto, poiché l'attenzione si concentra sulla formulazione di tale diritto, e quindi del codice, nonché sulla sua applicabilità: si tratta dunque di individuare, da un lato, il processo che conduce all'enunciazione delle leggi e di determinare i criteri che le rendono legittime e, dall'altro, di identificare gli strumenti che ne garantiscono l'effettività. In tale prospettiva le figure decisive diventano, per così dire, a monte, il legislatore, e, a valle, il giudice, in modo tale che il diritto rafforza la sua matrice volontaristica, senza tuttavia perdere affatto il carattere di razionalità. Tale processo comporta un rinnovato sviluppo della dottrina del diritto, generando così un'autonomizzazione della scienza positiva giuridica, la quale mira ad emanciparsi dal rapporto con la filosofia e a elaborare propri metodi e propri sistemi, cosicché la figura del filosofo e quella del giurista tendono a separarsi per compiti e approcci. Non a caso infatti Kant nella *Metafisica dei costumi* si preoccupa di distinguere gli ambiti di pertinenza di ciascuna delle due discipline: assunto

allora che la dottrina del diritto è "l'insieme delle leggi, per le quali è possibile una legislazione esterna", il giurisperito è colui che "conosce le leggi esterne anche esternamente, cioè nelle loro applicazioni ai casi che possono presentarsi nell'esperienza", laddove la scienza del diritto si distingue dalla precedente giurisprudenza in quanto indica "la conoscenza sistematica della dottrina del diritto naturale"[144]. Giurista e filosofo si differenziano dunque in quanto il primo risponde alla domanda "cos'è di diritto", mentre il secondo riflette su "cos'è il diritto", dal momento che il giurista può rispondere alla domanda relativa a ciò che "le leggi in un certo luogo e in un certo tempo prescrivono", mentre il filosofo "abbandona quei principi empirici" per ricercare "le origini di quei giudizi nella ragion pura quale unico fondamento di ogni legislazione positiva possibile"[145]. In tale prospettiva, se il giurista, e di conseguenza la giurisprudenza, restano ancorati ad "una dottrina del diritto puramente empirica", il filosofo riflette sul "criterio universale per mezzo del quale si può riconoscere in generale ciò che è giusto e ciò che è ingiusto", poiché una conoscenza giuridica che possa definirsi come scienza concerne "i principi immutabili ad ogni legislazione positiva" e si pone quindi su un piano superiore rispetto al diritto positivo, ovvero al livello del diritto naturale[146]. Se tale orientamento era emerso infatti già all'inizio del secolo, quando alla fine del *Saggio sul diritto naturale* Hegel si occupava esattamente del rapporto fra la filosofia e le scienze giuridiche, sottolineando la possibilità per queste ultime di svilupparsi in modo autonomo, senza tuttavia rescindere il rapporto con la filosofia, quale "regina delle scienze", è nell'*incipit* dei *Lineamenti* che egli riprende tale distinzione, quando esplicita che la scienza positiva del diritto si occupa di "indicare *ciò che* è di diritto, cioè quali sono le particolari determinazioni legali"[147].

Il segno di un comune orientamento che contraddistingue l'epoca hegeliana a prescindere dalla specifica posizione degli autori emerge dal fatto che lo stesso Hugo,

---

[144] I. Kant, *Metafisica dei costumi*, *cit*., p. 405.
[145] *Ibidem*. Vedi anche *Id*., *Zum ewigen Frieden*, tr. it. *Pace perpetua*, in *Id, Scritti politici*, *cit*, pp. 283-336, in particolare pp. 315-316.
[146] *Ibidem*.
[147] *Rph*, § 2A, p. 31; tr. it. p. 20. Hegel usa l'espressione "regina delle scienze" a proposito della filosofia in *Briefe*, vol. I, p. 97; tr. it. p. 67. Per quanto riguarda il *Saggio sul diritto naturale*, Hegel distingue una positività concernente la materia, e quindi il diritto come fenomeno storico, e una positività che riguarda la forma, la quale interessa la conoscenza e il sapere del diritto. La positività delle scienze nasce infatti proprio in quanto la scienza si rende autonoma dal rapporto con l'intero, cosicché le scienze giuridiche positive si rivelano non scientifiche quando rinunciano al legame con la filosofia, vogliono sottrarsi alla sua critica pretendendo di avere una validità e un'esistenza assolute, vedi *supra*, cap. I. Nei *Lineamenti* Hegel distingue la scienza positiva dalla filosofia secondo una concezione non molto distante da quella del saggio sul *Diritto naturale*, ma pone l'accento sul differente approccio: se la scienza positiva del diritto mira ad indicare ciò che è di diritto, ovvero le determinazioni legali particolari, operando attraverso la definizione, la filosofia ha il compito di individuare, rispetto al contenuto, "la necessità della cosa in sé e per se stessa (qui del diritto), ma riguardo alla forma, la natura del concetto" (*Rph*, § 2A, p. 31; tr. it. p. 20).

nemico acerrimo dell'autore dei *Lineamenti*, procede ad una classificazione tripartita della conoscenza del diritto: da una parte si ha allora quel sapere che concerne il diritto positivo vigente, il quale è definito dogmatica giuridica e risponde alla questione "*was ist rechtens*?", dall'altro si distingue lo studio del diritto positivo considerato da un punto di vista dinamico, come sviluppo storico, che infatti si domanda "*wie ist es rechtens geworden*?" ed infine si ha la filosofia vera e propria che si occupa del rapporto fra filosofia e razionalità, chiedendosi "*ist es vernünftig, das es so sei*?"[148]. Con Hugo si consuma però una rottura irreversibile, evidente già dal titolo dell'opera pubblicata nel 1798, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, la quale si apre con la dichiarazione per cui la filosofia del diritto positivo è "la conoscenza razionale per mezzo di concetti di ciò che può essere diritto nello stato"[149]. La separazione kantiana, e in generale propria della tradizione giusnaturalista, tra diritto naturale e diritto positivo e tra scienza giuridica e giurisprudenza si risolve a favore del diritto positivo, il quale è l'unico diritto contemplato, dal momento che "ciò che del diritto naturale si crede di dimostrare e di dedurre come assoluto", in realtà "non è meno positivo del resto"[150]. Tuttavia lo stesso autore del *Lehrbuch des Naturrechts* ammette la possibilità di conservare il termine diritto naturale, affermando che "il nome *Naturrecht* è usato poiché da parecchio tempo è comunemente per la parte filosofica della giurisprudenza" e "l'allargamento del piano non è ancora addotto come ragione per cui un nome corrente per una scienza non possa essere mantenuto"[151]. Proprio perché secondo Hugo oggetto di riflessione è un solo e unico diritto, la filosofia del diritto si presenta come metafisica, ovvero, kantianamente, come indagine sulle strutture trascendentali del diritto esistente, così come la dottrina del diritto naturale muta nella considerazione filosofica del diritto positivo, in quanto il *Naturrecht*

---

[148] G. Hugo, *Juristische Encyclopädie*, Mylius, Berlin 1799, II ed., pp. 15 e 86-90. Sul rapporto fra Hegel e Hugo si rimanda a F. Valori, *La polemica di Hegel con Gustav Hugo*, *cit.*. Sul pensiero del giurista tedesco, vedi T. Viehweg, "Einige Bemerkungen zu Gustav Hugo Rechtsphilosophie", in G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts*, pp. III-XIII; G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo*, *cit*. Più in generale per quanto riguarda il rapporto fra scuola storica e scuola filosofica, vedi, tra i tanti, P. Becchi, *Da Pufendorf a Hegel*, *cit*.; R. Treves, *La filosofia di Hegel*, Principato, Messina 1935; G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, *cit*.

[149] G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts*, *cit.*, III ed., p. 1.

[150] *Id*., *Beiträge*, Berlin, Mylius 1828, p. 374 e ss; *Id*., *Juristische Encyclopädie*, *cit*., p. 19 e ss.; *Id., Lehrbuch des Naturrechts*, *cit.,* II ed., pp. 44-52. Hugo afferma anche che la giurisprudenza è "nicht anders, als Philosophie, auf historische Data angewendet" (*Id*., *Beiträge*, *cit.*, p. 131) e si interroga sul fatto che "dass unsere positiven Recht" possa non essere necessariamente "ganz rechtlich", dal momento che il diritto è il regno del mutevole, in cui la razionalità si intreccia con *Zufall* e Willkür. Vedi G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo*, *cit*., pp. 83-188.

[151] *Id.*, *Lehrbuch des Naturrechts, cit.*, 2 ed., p. 58. (tr. di F. Valori, *cit.*, p. 37). Cfr. G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo*, *cit*., p. 140. A tal proposito vedi Barberis, il quale si interroga sul rapporto di continuità o rottura fra diritto naturale e filosofia del diritto, M. Barberis, *Filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2000. Per quanto riguarda il rapporto tra storia e diritto naturale, vedi M. Mori, "Giusnaturalismo e crisi dell'ordine naturale" e L. Marino, "L'idealismo politico e il diritto della natura", in *Rivista di filosofia*, 72, 1986, rispettivamente pp.7-40 e 141-171; A. Kaufmann, "Diritto naturale e storicità", in *Jus*, 10, 1959, pp. 178-196.

rappresenta nella concezione del pensatore una *vollständige Encyclopädie unseres positiven Rechts*. In questa prospettiva la filosofia del diritto diventa la riflessione sul diritto positivo in generale e la parte filosofica della giurisprudenza, dal momento che viene meno la scissione fra il diritto astratto e il dato storico e si assottiglia la differenza fra essere e dover essere, cosicché il diritto perde il proprio carattere assoluto ed entra a pieno titolo all'interno del tessuto delle relazioni storico-empiriche come ciò che è soggetto al tempo. Proprio perché il diritto diviene materia di studi in quanto oggetto di esperienza e fenomeno storico, si sviluppano allora approcci distinti: al ruolo tradizionale del filosofo si accosta con un peso sempre maggiore lo studioso di giurisprudenza, il quale raffina competenze tecniche orientate all'analisi e all'indagine del dato empirico.

Oggetto di riflessione e di controversia è dunque la distinzione di approcci e la ripartizione di competenze e funzioni tra la filosofia del diritto e la scienza positiva del diritto tanto che la *querelle* tra Hugo e Hegel, la quale si concentra sulla possibilità di distinguere diritto razionale e diritto positivo e sulla distinzione fra giustificazione storica e comprensione razionale, si inserisce in realtà in un più ampio contesto che vede opposti metodologia e oggetto della disciplina giuridica: se Hugo rimprovera a Hegel la scarsa conoscenza della materia, essendo raro che i filosofi di professione si avventurino sul terreno della scienza del diritto, Hegel denuncia l'esclusivo orientamento empiristico-pragmatico e l'identificazione del diritto positivo storico con il concetto di diritto *tout court*[152]. Quanto più l'orizzonte di riflessione diventa comune tanto più tra i "cugini" filosofo e giurista, fra *Philosophie des Rechts* e *Rechtswissenschaft* si accentua la polemica, in quanto si tratta di ripartirsi i ruoli e di individuare i confini di ogni disciplina, soprattutto in ragione del fatto che la filosofia vede modificare il proprio ambito di studi, poiché, venendo meno l'orizzonte del diritto naturale, deve rinnovarsi, definendo il proprio campo e il proprio approccio. Hugo afferma infatti che "finalmente la filosofia del Diritto positivo costituisce un ramo distinto della Giurisprudenza considerata come Scienza", sebbene da essa "attinga in gran parte i suoi esempi nella Storia del Diritto", allo stesso modo in cui questa "le presta i giudizi che dà sui fatti che rintraccia"[153].

Sebbene dunque lo stesso titolo dei *Lineamenti* sia oggetto di polemica da parte di Hugo, il termine *Rechtsphilosophie*, la cui fama risale appunto all'opera hegeliana, deve

---

[152] Vedi a riguardo la recensione di Hugo alla filosofia del diritto e la replica di Hegel alle critiche di Hugo, in F. Valori, *op. cit*., pp. 112-120. Lo stesso giurista dichiara che "eigentlich kann man nur die Jurisprudenz eine Art on Kenntnis nennen, die Philosophie hingehen ist eher eine bestimmte Anlage und Bildung des Geistes" (G. Hugo, *Beiträge*, *cit*., p. 369). Significativo è il fatto che egli nomini il diritto naturale *Todschlagsrecht*, vedi *Id*., *Lehrbuch des Naturrechts*, *cit*., II ed., p. 21.

[153] G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des romischen Recht bis auf Justinianum*, tr. it. *Storia del diritto romano*, a cura di C. Arlia, Marghieri, Napoli 1856, pp. 17-18.

esser attribuito proprio al giurista di Gottinga, il quale utilizza tale termine come abbreviazione della *Philosophie des positiven Rechts*[154]. Tuttavia parlare di filosofia del diritto significa per Hugo considerare tale disciplina non come parte della filosofia, bensì del diritto, poiché è il diritto concreto, ovvero il *rechtens*, ad essere oggetto di riflessione: egli stesso concepisce una *Rechtsphilosophie* come considerazione filosofica dei principi adottati dal diritto positivo, "conoscenza razionale mediante concetti di ciò che può essere giuridico", alla quale "appartengono certamente concetti e principi a priori – la metafisica", per quanto questi ultimi non decidano nient'altro che "la forma, la quale in sé si adatta a tutto o piuttosto è assolutamente vuota", mentre "il contenuto deve esser preso dall'esperienza e dalla storia"[155].

In questo contesto, negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione dei *Lineamenti*, si profila così una corrente, che si autodefinisce scuola storica in opposizione alla scuola a-storica, o storico-filosofica, la quale si distingue in modo unitario solo in contrasto con la prima, ma è al suo interno eterogenea, proclamandosi, secondo le parole di Savigny, "ora come filosofia e diritto naturale, ora come comune buon senso"[156]: mentre la cosiddetta scuola filosofica, definita in tal modo da Thibaut, raccoglie l'eredità della tradizione sistematica e razionalista wolfiana, la scuola storica riconosce il diritto come prodotto spontaneo della storia, sulla base del principio che riconduce l'evoluzione giuridica ad un processo non intenzionale né progettuale, in quanto il diritto si genera attraverso le tradizioni, i costumi e le consuetudini di un popolo ed è oggetto di un lavoro di sistematizzazione a posteriori, essendo esso stesso già intrinsecamente ordinato[157]. In tal modo quella contaminazione fra scienza del diritto naturale e studio del diritto positivo, che ha reso più labili e problematici i confini fra filosofia e giurisprudenza, conduce ad una

---

[154] *Id.*, *Lehrbuch des Naturrechts*, *cit.*, III ed., p. 1. Per quanto riguarda una ricostruzione della nascita della scienza del diritto, vedi P. Becchi, "Rechtswissenschaften: genealogia di un concetto", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 38, 2008, pp. 297-315 e M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell''800 tedesco*, Giuffré, Milano 1979.

[155] *Id.*, *Lehrbuch des Naturrechts*, *cit.,* § 48, III.

[156] F.K. Savigny, "Über den zweck dieser Zeitschrift" tr. it. "Sullo scopo della Rivista per la scienza storica", in *Id.*, *Savigny*, a cura di F. De Martini, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 77-78. Per quanto riguarda la sterminata bibliografia su Savigny si rimanda principalmente a G. Marini, *Savigny*, Guida Editore, Napoli 1978; *Id*, *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1966; R. Orestano, *Edificazione e conoscenza del giuridico in Savigny: tre motivi di riflessione*; A. Mazzacane, *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*, Liguori, Milano 1974; *Quaderni fiorentini,* I, 1980.

[157] Vedi a tal proposito F.K. Savigny, *System des heutigen romischen Rechts,* tr. it. *Sistema del diritto romano attuale*, a cura di V. Scajola, Utet, Torino 1887. Di parere opposto A.F.J. Thibaut, "Besprechung des Einleitungsaufsatzes aus der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschft", in *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, 42, 1815, pp. 657-661. Egli afferma infatti di non potere tollerare "il nome indecente di scuola astorica. Ai ragionevoli seguaci di questa scuola non è mai venuto in mente di disprezzare la storia…Se si vuole allora proprio dividere gli studiosi del diritto secondo scuole rigidamente delimitate, allora l'autore avrebbe dovuto scegliere i nomi: la scuola meramente storica e quella non meramente storica, oppure la scuola storico-filosofica" (tr. da P. Becchi, *Da Pufendorf a Hegel*, *cit*., pp. 114-115). Vedi a tal proposito W. Dilthey*, Introduzione alle scienze dello spirito*, *cit*., p. 6 e M. Barberis, *op. cit*., p. 68.

radicalizzazione e ad un consolidamento dell'opposizione fra un approccio esclusivamente storico-empirico, che rifiuta la stessa locuzione "filosofia del diritto", rappresentato da Savigny, e una corrente, la *Rechtsphilosophie* tedesca, inaugurata proprio da Hegel, la quale invece fa della filosofia del diritto il metodo distintivo dello studio sul diritto come parte però della filosofia, e non della giurisprudenza, avendo una vocazione universalista che va al di là del diritto vigente e si interroga sul carattere di razionalità e sui criteri che rendono il diritto positivo.

Secondo l'esponente della scuola storica dunque il diritto presenta nell'epoca contemporanea una "doppia vita" in quanto è, da un lato, "un aspetto della vita complessiva del popolo", ovvero ha un aspetto politico, dall'altro "una scienza particolare nelle mani dei giuristi", tale per cui manifesta un elemento tecnico[158]. Pertanto i giuristi "vengono ormai a costituire una categoria distinta", essendo in possesso di una duplice attitudine: se nel secolo precedente essi hanno risentito "degli effetti negativi delle molteplici, superficiali esercitazioni filosofiche", oggi si distinguono in quanto possiedono "senso storico per cogliere ciò che è peculiare di ogni epoca e di ogni forma di diritto" e "mente sistematica per considerare ogni concetto e ogni principio nella sua viva relazione e interazione con l'insieme, cioè nell'unico contesto reale e naturale"[159]. Se originariamente il diritto era patrimonio comune di tutto il popolo, lo studio del diritto si è elevato recentemente al grado di scienza e si è formata invece, spiega Savigny, una classe speciale di giusperiti, che, a differenza di quanto afferma Thibaut, il quale li definisce "servitori del diritto"[160], hanno un'intrinseca funzione di produzione del diritto: scopo della scienza è infatti rilevare e mettere in luce ciò che è già presente nell'oggetto, per mostrare quell'ordine proprio già al diritto, in modo tale che si può affermare che la scienza giuridica è un sapere storico in quanto è il suo oggetto, il diritto, ad essere storico. La scienza del diritto ha allora lo scopo di individuare i principi fondamentali e "cogliere l'intimo rapporto e il genere di relazione che unisce tutti i concetti e i principi giuridici", dal momento che tra il sapere e il suo oggetto non c'è distacco, ma lo studio è intrinsecamente connesso con l'oggetto studiato[161]. In tal senso per Savigny ad essere scienza non è il diritto naturale, ma il diritto particolare, storico e mutevole che

---

[158] F.C. Savigny, "Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", tr. it. "La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza", in *La polemica sulla codificazione*, *cit*., pp. 87-197, in particolare p. 100.
[159] *Ivi*, p. 122.
[160] A.F.J. Thibaut, "Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland", tr. it. "La necessità di un diritto civile generale per la Germania", in *La polemica sulla codificazione*, *cit*., pp. 43-85, in particolare p. 63.
[161] F.C. Savigny, *Sistema del diritto romano attuale*, *cit*., p. 69 e *Id*., "La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza", *cit*., p. 106.

contraddistingue un popolo, poiché quel diritto positivo ed empirico è l'unico che può essere oggetto di esperienza: da un sistema di impostazione matematica, così come nell'originaria formulazione wolfiana, basato sulla deduzione concatenata di proposizioni, con Savigny il sistema si identifica "nella presa di coscienza e nella esposizione delle connessioni interne o delle affinità che fanno dei singoli concetti e regole giuridiche una singola grande unità"[162]. Pertanto sottolinea il pensatore, la giurisprudenza viene a confinare "direttamente con la filosofia, la quale attraverso un'operazione di deduzione totale deve individuare l'intera portata di quel compito comune", consistente nell'"unità della trattazione" e nella correlazione e connessione tra le norme, dal momento che l'"elaborazione assoluta della scienza giuridica" richiede una coincidenza fra forma e materia, ragione e realtà[163].

6. Positività e natura della cosa

Se l'Ottocento è stato definito da Böckenförde come il secolo giuridico per antonomasia[164], è anche perché, negli anni in cui Hegel pubblica, si consuma una radicale, ma silenziosa rivoluzione che tocca lo statuto e il significato non solo del diritto naturale, ma anche del concetto di diritto positivo e di positività. L'espressione diritto positivo ha nella dottrina del diritto un significato molto importante che risale ovviamente a molto prima dell'epoca hegeliana, tale per cui si definiscono positive le leggi che sono poste dal legislatore[165]. Sebbene nella tradizione giusnaturalistica esse siano definite in rapporto con le leggi naturali, sulla base di un principio di legittimazione che vede il diritto positivo come dipendente e giustificato a partire dal suo rapporto con l'orizzonte naturale, il diritto statuito dal legislatore assume progressivamente un'importanza sempre maggiore nel XIX secolo[166]. Si assiste infatti in quegli anni ad un processo per cui, nell'ambito di un concetto

---

[162] *Id*., *Metodologia*, p. 35.
[163] *Ivi*, p. 35. Vedi G. Marini, *Savigny*, *cit*. P. Becchi mette in luce *objektives denken*
[164] E.W. Böckenförde, *Verfassungsprobleme und Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, tr. It. *La storiografia costituzionale tedesca del diciannovesimo secolo*, Giuffré 1970.
[165] J. Blühdorn-J. Ritter, hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971, p. 82.
[166] Sempre Riedel rimarca il rapporto fra positivismo e storicismo. Per quanto concerne invece differenti significati di positivismo, vedi F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, tr. it. *Storia del diritto privato moderno*, a cura di U. Santarelli, S.A. Fusco, Giuffré, Milano 1980, p. 125-127. Egli sottolinea come diritto positivo e positivismo, in tedesco *Recht setzen* e *Gesetz* si rifacciano al latino *legem ponere*, *ius positum*, secondo l'idea che l'ordinamento giuridico è positivo in quanto riposa sul principio di emanazione normativa. Lo stesso autore distingue il positivismo giuridico dal positivismo legislativo e da quello scientifico, sottolineando come elemento comune sia il rifiuto di una fondazione metafisica del diritto e la definizione dell'autonomia della scienza giuridica, in modo tale che il positivismo giuridico si accorda con

di diritto che contempla sia il *Naturrecht* che il *positives Recht*, il significato di diritto naturale si trasforma progressivamente, distinguendosi come sinonimo del diritto razionale, in quanto è compreso come diritto accertato e indagato dalla ragione. In particolare ciò avviene a seguito del ruolo che il diritto naturale ha ricoperto nei confronti dei sistemi politici, divenendo strumento di opposizione ai regimi costituiti, di critica e di delegittimazione di ogni abuso di potere, tanto da affermarsi nella veste di *Revolutionsrecht*: nella misura in cui quello stesso diritto naturale subisce un movimento di positivizzazione, si afferma l'idea che le opere di codificazione e di legislazione a cavallo tra il XVIII e XIX secolo siano espressione e celino al loro interno i principi del *Vernunfrecht*.

Attraverso tale processo si determina una piccola trasformazione di senso del termine positivo, cui contribuisce l'affermazione della scuola storica, la quale definisce il diritto come generato dalla storia e quindi come sempre fattualmente comprovabile. In questa prospettiva il diritto positivo non è più solo quel diritto posto dall'autorità competente, il legislatore, ma diventa anche il dato, *das gegebene*, ciò che esiste ed è empiricamente osservabile, in quanto parte dell'esperienza[167]. In tal modo le espressioni "positivo" o "positività" indicano contemporaneamente tanto una pretesa di validità normativa in conformità ad un ordine stabilito, ovvero il carattere di obbligatorietà che contraddistingue tale ordine a dispetto delle rappresentazioni giusnaturalistiche, quanto l'effettiva presenza del diritto, come realmente mostrabile, descrivibile e determinabile in qualità di prescrizione storicamente affermatasi e pertanto accessibile all'osservazione empirica[168]. Dal momento che ogni diritto positivo è contestualmente un diritto storico, la legge positiva è prodotto del *ponere* e quindi promulgata, e come tale subordinata alla decisione dell'autorità esterna preposta, ma ugualmente dipendente dai rapporti dati ed empiricamente reali, cosicché il giurista Höpfner può affermare che un diritto è o "*ausdrücklich vom Gesetzgeber promulgiert*" o "*eine Gewonheit, die…im Allgemeinen gebilligt worden ist*"[169]. Da una parte positivo, in virtù della volontà del legislatore che lo statuisce e lo prescrive, rimanda alla validità del diritto, dall'altra al suo essere vigente, dal momento che è un *Factum*, il quale racchiude i rapporti determinati, in modo tale che positivo è il diritto come *das Tatsächliche, wirklich vorhanden* o semplicemente

---

tutte quelle concezioni che negano il pensiero giusnaturalista. Sul concetto di positivo in Hegel, vedi anche M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel, cit*., p. 81 e ss.

[167] T. Viehweg, "Positivismus und Jurisprudenz" in J. Blühdorn-J. Ritter, hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, *cit.*, pp. 105-111, in particolare pp. 105-108.

[168] J. Blühdorn, "Zum Zusammenhang von Positivität und Empirie im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts", in J. Blühdorn-J. Ritter, hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, *cit.*, pp. 123-160, in particolare pp. 123-130.

[169] *Ivi*, p. 126.

anerkannt. Attraverso una linea di continuità che da Höpfner si protrae a Feuerbach e Hugo fino a Savigny, è possibile mettere in evidenza come il concetto di positivo in rapporto alla scienza giuridica racchiuda da una parte *die normative Geltung* del diritto, dall'altra sia espressione della sua *Geschichtlichkeit*, che comporta sempre una esteriorizzazione nella realtà empirica e una decisione effettiva[170]. In tal modo la nozione di positività risulta collegata direttamente con l'orizzonte dell'empiria, come risultato dell'esperienza in generale e parte integrante della nostra esperienza particolare, cosicché essa emerge, da un lato, come ciò che è divenuto storicamente e pertanto si fa da sé, dall'altro, come ciò che deve aderire ai costumi particolari. In questa prospettiva il legislatore, che pone il diritto, si caratterizzerà per il compito di scoprire, attraverso l'osservazione, il diritto sedimentato e già presente, affinché il codice di leggi aderisca alle abitudini e alle consuetudini osservate e riconosciute, all'*ethos* di un popolo. Se con l'espressione positivismo si fa riferimento alla posizione della legge che è tale in quanto vincolata all'*auctoritas*, concepita come prodotto della volontà umana e pertanto espressione di un ordine artificiale, emerge allo stesso tempo il carattere di fattualità che la contraddistingue, essendo in tale prospettiva il diritto aderente di fatto all'*ethos* dominante. Ciò comporta che la legge positiva racchiuda in sé entrambi i sensi, poiché la validità normativa di tale legge non risiede solo nel fatto di esser posta dall'autorità, ma anche nel fatto di essere empiricamente data, oggetto di esperienza. In tal senso la nozione di positività comprende già originariamente un duplice aspetto attraverso il doppio riferimento alla validità e all'efficacia: da una parte, infatti, presenta una dimensione normativa, in quanto afferente all'orizzonte del dover essere, ed è espressione della *voluntas* sulla base del principio per cui *auctoritas non veritas facit legem*, dall'altro contiene, per sua stessa natura, un rinvio al piano dell'effettualità, dell'efficacia e dell'essere, nella misura in cui la realtà stessa si presuppone strutturata in modo da permettere l'elaborazione di quello stesso diritto. Pertanto il diritto ha intrinsecamente il carattere di oggettività, avendo come orizzonte di applicazione e di produzione una data realtà sociale, all'interno della quale i comportamenti rappresentano sia oggetti da normare sia fonte di legittimazione: il diritto "si produce e si pone storicamente" entro una determinata società, è ciò che "regola effettivamente la vita di un popolo" e di conseguenza è contemporaneamente "idea e fatto, esigenza assoluta dello spirito e fenomeno storicamente condizionato"[171].

---

[170] *Ivi*, p. 129.
[171] Su questo punto vedi G. Fassò, *Sul concetto di diritto*, pp. 78-80 e 154.

In tal modo è opportuno sottolineare come sia all'epoca diffuso il paragone fra diritto e linguaggio, a partire dall'idea secondo la quale entrambi nascono spontaneamente e sono ugualmente visibili e riscontrabili attraverso l'osservazione della vita di un popolo, dal momento che sono allo stesso modo espressione del costume e si generano nella coscienza comune. Proprio in quanto il diritto è consuetudine, si può rilevare come quest'ultimo si costituisca autonomamente, non a seguito di una decisione o di un accordo, ma attraverso un processo continuo di evoluzione, invenzione e adattamento alle esigenze storicamente determinate: il diritto è storico così come lo è la lingua, convenzionale, ma al tempo stesso radicato nella natura del popolo e nei suoi costumi, tanto che, afferma Hugo, "*das positive Recht eines jeden Volks ist ein Teil seiner Sprache*", dal momento che il diritto si forma "*durch Sprachgebrauch und Sitte*"[172]. Nella stessa direzione si muove anche la riflessione di Savigny, il quale sostiene che il diritto vive nella coscienza del popolo al pari della lingua, in quanto è "l'uso costante e ininterrotto" che dà al linguaggio e al diritto "l'evidenza concreta" e "una forma stabile e determinata", al punto che il giurista parla di una "grammatica del diritto": il "nesso organico" fra diritto e carattere del popolo è pertanto paragonabile alla lingua, poiché, come per quest'ultima, "anche per il diritto non esiste un momento di stasi assoluta, esso è soggetto allo stesso movimento e alla stessa evoluzione di ogni altra funzione del popolo", obbedendo alla "stessa legge di necessità interna che governa il fenomeno antichissimo della lingua"[173]. Nella misura in cui il diritto positivo non si esaurisce nell'atto del legislatore, ma è formazione spontanea, esso si distingue come elemento di stabilizzazione e consolidamento delle pratiche e della abitudini di una comunità, in modo tale che si presenta come un elemento naturale nella vita del popolo, un fatto di cui si rileva la realtà *in fieri*[174].

Lo sviluppo che contraddistingue il concetto di diritto positivo all'inizio del secolo XIX mostra in realtà notevoli affinità con un'analoga dinamica che attraversa la tradizione del diritto naturale, come se la distanza fra i due termini si assottigliasse in virtù di un unico processo storico-culturale, che coinvolge entrambe le nozioni giuridiche e conduce ad un esito per certi aspetti comune. Da questo punto di vista, dal momento che il diritto naturale è entrato in crisi ed è stato esautorato del suo potere di fonte e fondamento del diritto, il pensiero giusnaturalista vede venir meno la propria funzione positiva di

[172] G. Hugo, *Civilistisches Magazin*, IV, 1815-1816, pp. 115-118.
[173] F.C. Savigny, "La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza", *cit*., pp. 98-99.
[174] Il nesso fra diritto e linguaggio è sottolineato anche da G.F. Putcha e da J. Grimm oltre che da C.L. Montesquieu e J.G. Herder. Su tale aspetto vedi, tra i tanti, U. Scarpelli-P. Di Lucia, a cura di, *Il linguaggio del diritto*, Esedra, Milano 1994, in particolare pp. 9-23; G. Marini, "Il parallelo tra diritto e linguaggio nella giurisprudenza romantica", in *id*., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Morano, Napoli 1977, pp. 27-55; A. Kaufmann, "Diritto naturale e storicità", in *cit*., pp. 178-196.

costruzione di un sistema, ma non per questo scompare del tutto, subendo al contrario una conversione attraverso la riformulazione del concetto di *Naturrecht* come *Natur der Sache*. Tale concetto rappresenta una sorta di resistenza nei confronti del processo che conduce al positivismo ed in particolare all'identificazione del diritto con la norma, individuando come fonte giuridica un ordine immanente al reale, il quale permette di rilevare una dimensione trascendente l'ordine posto, senza tuttavia ricadere nel tradizionale approccio razionalista aprioristico. Come ha affermato Landsberg, la nozione di *Natur der Sache* diventa in quegli anni il termine medio che consente il passaggio dal diritto razionale astratto al sistema giuridico improntato ad un ordine costruttivista[175]. Se essa ha una grande fortuna, risalendo ad autori antichi come Aristotele, Tommaso o Hume e costituendo il fulcro di un rinnovato ritorno del pensiero neogiusnaturalista in pieno novecento, è ampiamente utilizzata negli anni a cavallo tra '700 e '800, in particolare in Germania e nella dottrina del diritto privato[176]. Se l'uso di tale espressione si rileva già in autori come Höpfner e Pütter[177], è in Montesquieu, autore di riferimento comune sia alla scuola storica sia a Hegel, che tale nozione riceve un'importanza decisiva, allorché l'autore dell'*Esprit des lois* afferma nell'*incipit* della sua opera che le leggi, nel loro significato più ampio "sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose", tanto che è necessario fare attenzione che esse "siano concepite in modo da non offendere la natura delle cose"[178]. Attraverso tale nozione si cerca un fondamento giuridico altro rispetto al diritto positivo volontarista: benché essa manifesti la necessità di ricorrere ad un orizzonte extragiuridico, diviene espressione di una normatività interna all'esperienza, in quanto il diritto naturale rinuncia al carattere razionalistico astratto, ma si ripresenta come ordine concreto, "ordine immanente alle cose"[179], ovvero alle strutture naturali e sociali a cui si applica. Anche Hugo, allievo di Pütter, dichiara che la scienza del diritto si appella "a ciò che l'esperienza

---

[175] E. Landsberg, *Geschichte*, *cit*. 1, p. 452.

[176] J. Blühdorn, "Zum Zusammenhang von Positivität und Empirie im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts", *cit.*, p. 130 e W. Maihofer, "Die Natur der Sache", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 44, 1958, tr. it., "La natura della cosa", in C. Ciscato e F. Todescan, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, Cedam, Milano 2010, pp. 315-352, in particolare pp. 316-317. Per quanto riguarda la presenza del concetto di *Natur der Sache* nel pensiero pre-moderno, vedi M. Villey, "Il concetto classico di natura delle cose", in *Jus*, 18, pp. 28-46.

[177] J. Blühdorn, "Zum Zusammenhang von Positivität und Empirie im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts", *cit.*, pp. 124 e 134-135. Putter affermava che "was nach der natur der Sache recht ist" oppure "wahre Gerechtigkeit, wie sie in der natur der Sache liegt".

[178] C.L. Montesquieu, *L'esprit des lois*, tr. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di R. Derathé, Bur, Milano 2003, pp. 147 e 943. Vedi G. Marini, *L'opera di Gustav Hugo*, *cit*., p. 91 e ss. W. Maihofer, *op. cit.*, p. 317 e G. Radbruch, "La natura della cosa come forma giuridica di pensiero", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 21, 1941, pp. 145-156.

[179] W. Maihofer, *op. cit.*, p. 319.

come *wirkliches* insegna" e "allo spirito del diritto positivo", secondo la concezione dominante della "natura della cosa"[180].

In tal modo la tradizione giusnaturalistica classica subisce una torsione, nella misura in cui il diritto perde il carattere individualista: non si tratta più di trovare un principio normativo al di là dell'esistente in un ordine superiore, bensì di ricercare la razionalità dentro le strutture economiche, sociali e politiche vigenti, nell'ambito di ciò che appartiene dunque all'esistenza, affinché il diritto positivo risponda a quell'ordine reale che si presenta come sostrato materiale, come *Rechtstoff*, o come *Stoffbestimmtheit der Idee*, "determinazione materiale dell'idea"[181]. Si tratta di una sorta di sprofondamento della razionalità stessa, conducente a ridurre l'opposizione tra essere e dover essere, cosicché la natura della cosa rappresenta una fonte integrativa e complementare alla legge, che deve essere individuata attraverso la comprensione della specificità storica entro cui si dà il diritto. In questa prospettiva l'affermarsi di tale concetto rappresenta una conseguenza da un lato del venir meno di una ragione astratta, eterna e universale a vantaggio di un approccio induttivo, dall'altro del mutamento per cui il diritto non si deduce più dalla natura o dalla razionalità dell'uomo in quanto tale, ma deve essere ricercata nelle istituzioni effettivamente in vigore: in tal modo il passaggio dal principio della *rerum natura* o *naturalis ratio* a quello della *natur der sache* corrisponde ad un più ampio cambiamento che vede il diritto della ragione farsi effettuale e incarnarsi in un ordinamento[182]. Ciò comporta dunque un differente approccio nei confronti della realtà determinata, dal momento che non si tratta più di equiparare quest'ultima ad un criterio metagiuridico esterno, ma al contrario di individuare lo scopo del diritto proprio a partire dai rapporti sociali e dalle strutture operanti. In questo modo si afferma un metodo basato sull'osservazione e sull'interpretazione, il cui obiettivo è la trasposizione di un ordine concreto esistente in un sistema giuridico, affinché quest'ultimo sia il più possibile corrispondente alla realtà cui deve applicarsi, in quanto tenga conto dei *Lebenverhältnisse*, dell'organizzazione dei ruoli e degli *status* sociali[183]. Ciò implica che il legislatore, nella fase di formulazione del diritto, e il giudice, nel momento dell'applicazione, si caratterizzino per il ruolo di traduttore, dovendo trarre se non altro i principi ispiratori del

---

[180] Hugo, *Lehrbuch des Naturrecht*, *cit.*, § 30. Per quanto riguarda la presenza della nozione di *Natur der Sache* in Savigny vedi W. Maihofer, *op. cit.* e A. Baratta, "Natura del fatto e diritto naturale", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 36, 1959, pp. 176-226, in particolare p. 225 e G. Radbruch, "La natura della cosa come forma giuridica di pensiero", *cit.,* p. 154.

[181] W. Maihofer, *op. cit.*, p. 350. C. Ciscato e F. Todescan, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, *cit.,* p. 47 e A. Baratta, "Natura del fatto e diritto naturale", *cit.,* p. 185.

[182] W. Maihofer, *op. cit.*, p. 320.

[183] *Ivi.*, p. 328 e ss. "i rapporti di vita portano in sé, anche se più o meno sviluppato, il proprio ordinamento. Questo ordinamento intrinseco alle cose è detto natura del fatto. Ad esso deve rivolgersi il giurista se manca una norma positiva o se questa è incompleta o poco chiara" (Dernburg, *Pandekten*, 2 ed., I, 1888, p. 85).

diritto positivo dalla natura della cosa, da un ordine già dato che hanno il compito di penetrare, decifrare ed esplicitare. Poiché allora il diritto sarà tanto più giusto quanto più conforme alla natura della cosa, viene meno un paradigma dualistico tra essere e dover essere, poiché il diritto dovrà il più possibile, come dover essere, cercare di riflettere la realtà esistente, avendo dunque una particolare attenzione per le consuetudini, le usanze e i costumi osservati. La natura delle cose "deve essere ricavata dagli ordinamenti costituiti, nei quali il diritto ha trovato forma in una società. Essa è appunto il senso che abita dentro gli istituti giuridici"[184]. Se la questione del diritto naturale si trasforma così nella ricerca della ragione presente nelle cose, in modo tale che la razionalità giuridica sia già data entro l'immanenza delle pratiche sociali e delle dinamiche collettive, lo stesso concetto di ragione riceve una torsione empirista e assume l'impronta propria dei mutamenti storico-sociali. Proprio in quanto antidoto al volontarismo e al legalismo positivista, il diritto riscopre nei fatti stessi la legittimazione ultima, in quanto la ragione si incarna nella vita concreta di un popolo e il diritto diviene l'espressione di una determinata epoca.

Come è stato sottolineato, si tratta di una conservazione della tradizione giusnaturalistica sotto una nuova formulazione storica, in modo tale che il diritto si distingua come "fisiologia del sociale", appartenendo, al pari della filosofia, dell'arte, dell'economia o della morale alla vita propria di un realtà storica[185]. In tale prospettiva, se i fatti sono governati dalla natura della cosa, la stessa oggettività possiede una forza normativa, che si dispiega nel darsi concreto delle relazioni ed è incorporata nei fatti sociali, mentre al tempo stesso la configurazione di un ordinamento giuridico coincide con le strutture reali vigenti. Analogamente, proprio perché il diritto non è più legislazione universale, tale riformulazione del diritto naturale come natura della cosa non mina affatto il nesso fra diritto e stato che si andava costituendo, poiché una legislazione statale non è affatto in contraddizione con un diritto aderente ai fenomeni sociali, sebbene la nozione di *Natur der Sache* abbia la funzione di mitigare il volontarismo e l'imperativismo che riconduce le norme al potere di decisione del legislatore, costituendo un limite, per quanto ambiguo, alla sua autorità normativa. Come è stato sottolineato da Bobbio, ciò che muta è innanzitutto l'idea di natura, dal momento che una concezione metafisica come totalità di leggi che reggono il cosmo fisico lascia il posto ad una nozione di natura circoscritta all'universo umano, cosicché essa si identifica con "i caratteri o elementi costitutivi di un rapporto o di un istituto giuridico in una determinata società storicamente condizionata"[186].

---

[184] G. Radbruch, *Lo spirito del diritto inglese*, Giuffrè, Milano 1962, p. 35 e ss.
[185] P. Grossi, *Società diritto e stato*, Giuffrè, Milano 2006, p. 116.
[186] N. Bobbio, "La Natura delle cose", in *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 175-176.

Se dunque si può affermare che la natura della cosa possa essere considerata come "forma giuridica di pensiero"[187], con essa si intende mettere in luce, per utilizzare un linguaggio contemporaneo, "la funzione economico-sociale di un istituto giuridico", secondo un orientamento che riconosce al diritto il carattere di ordine sociale intrinsecamente legato alle circostanze entro cui si genera, in modo tale che ogni singolo rapporto presenti una normatività peculiare a dispetto di un dover essere universalmente valido, così come sostenuto dalla scuola del diritto naturale[188].

L'espressione *Natur der Sache* e le sue varianti come *Vernunft der Dinge* rappresentano uno strumento di valutazione e critica del diritto positivo, che, sebbene affondino le proprie radici nel concetto di natura, sanciscono di fatto una rottura epistemologica con il paradigma giusnaturalistico moderno in quanto confermano il carattere storico e umano del diritto: attraverso tale concetto si rafforza l'idea che "la rappresentazione della funzione dei rapporti sociali e delle loro esigenze economiche" sia opera della coscienza, non tanto individuale, ma umana, collettiva e comune[189]. Si tratta certo ancora di una concezione che individua nelle cose un ordine immanente al quale il legislatore deve ispirarsi, identificando come fonte giuridica qualcosa di esterno all'ordinamento giuridico positivo, ma, da un lato, essa intende il "dover essere come realizzato nell'essere", cercando nelle stesse strutture sociali e materiali i principi normativi della sua regolamentazione, e, dall'altro, permette di pensare il diritto "a partire dal ruolo e dalla situazione dell'altro", come "legge di condotta obbligante perché legittimata nella cosa" e valida "non certo per ognuno ovunque e sempre, ma per ognuno in quel ruolo o situazione"[190]. Pertanto la fortuna di tale nozione riflette la curvatura storica che ha contrassegnato la dottrina del diritto naturale in Germania, poiché i principi giuridici non sono eterni e immutabili, ma hanno un contenuto mutevole e radicato nei processi storici e umani, tanto che si può parlare a tal proposito di un giusnaturalismo concreto o di "un concreto diritto naturale"[191]: sebbene quest'ultimo non serbi quasi più nulla della precedente versione, rappresentando al contrario il ponte conducente allo storicismo giuridico, esso costituisce tuttavia un motivo di opposizione alla tesi che

[187] G. Radbruch, "La natura della cosa come forma giuridica di pensiero", *cit.,* p. 145.
[188] N. Bobbio, "La Natura delle cose", *cit.* Di posizioni opposte sono E. Opocher, "Considerazioni su alcuni equivoci interenti al significato assiologico della nozione di natura della cosa", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44, 1968, p. 593 e A. Baratta, "Natura del fatto e diritto naturale", *cit.*, p. 182.
[189] A. Asquini. "La natura dei fatti come fonte di diritto", in *Archivio giuridico*, 76, 1921, pp. 129-167.
[190] W. Maihofer, *op. cit.*, p.
[191] *Ivi*, p. 351.

riconduce il diritto all'arbitrarietà del soggetto legislatore, dal momento che la norma ha un'oggettività indipendente dal volere umano[192].

Nonostante il principio della *Natur der Sache* abbia una portata che va ben al di là della Germania dell'inizio Ottocento, non si può non rilevare come tale espressione sia ampiamente utilizzata da Hegel. Proprio nelle lezioni del 1821-22 Hegel inizia la trattazione della scienza filosofica del diritto, mettendo in luce il suo oggetto, ovvero il diritto come assoluto e universale, in rapporto con la nozione di natura della cosa: egli sottolinea infatti che quando pensiamo razionalmente, ovvero *vernünftig Denken*, abbiamo *vor uns*, davanti a noi, *die Natur der Sache*, perché non ci limitiamo ad un pensiero soggettivo, ma come *Bewußtsein* stiamo a guardare e lasciamo svilupparsi la natura della cosa, giacché *die Vernunft der Sache ist Beziehung der Sache selbst*[193]. In particolare in rapporto alla tradizione del *Naturrecht*, egli afferma che la dicitura diritto naturale, con la quale si è soliti indicare la dottrina filosofica del diritto, contiene un'ambiguità in quanto può indicare tanto "il diritto inteso come dato nella modalità naturale immediata", tanto il diritto "quale si determina nella natura della cosa": se il primo significato, specifica l'autore, è stato quello predominante nel passato, si tratta ora di mostrare come "il diritto e tutte le sue determinazioni si fondano unicamente sulla personalità libera, cioè su un'autodeterminazione che è piuttosto il contrario di una determinazione naturale"[194]. Ciò comporta in primo luogo il fatto che l'impostazione del diritto naturale sia privata della costruzione classica del giusnaturalismo moderno, essendo del tutto abbandonato il riferimento allo stato di natura quale condizione pre-statale[195]. Al contrario si conserva un'accezione che implica un cambiamento di significato, cosicché con diritto naturale si intende in realtà ciò che contraddistingue l'uomo in quanto essere spirituale: in questa prospettiva il riferimento alla natura deve essere compreso secondo un ribaltamento, che vede la libertà scaturire non dalla dimensione naturale, bensì dall'essenza dell'uomo, sulla base di una sovrapposizione fra essenza e natura. Affermare allora che l'uomo è naturalmente libero significa rivendicare la libertà come determinazione sostanziale dell'individuo a partire dalla sua natura spirituale e quindi in quanto essere razionale, in modo tale che Hegel può dichiarare che "è implicito nella natura della cosa che lo schiavo abbia un assoluto diritto a rendersi libero"[196]. In tal modo, specifica Hegel, "il pensare che esso è Io costituisce la radice della natura dell'uomo" e l'uomo "come spirito non è

[192] A. Baratta, "Natura del fatto e diritto naturale", *cit.*, p. 183. L'autore sottolinea come natura della cosa non è fonte di diritto se non in maniera sussidiaria, vedi pp. 186 e 189.
[193] *Rph IV*, § 2, p. 40.
[194] *Enc III*, § 502, vol. III, p. 311 ; tr. it. vol. III, p. 807
[195] Su questo punto anche Savigny è d'accordo
[196] *Rph*, § 66Z, p. 144; tr. it. pp. 304-305.

qualcosa di immediato, bensì qualcosa di essenzialmente riflesso, ritornato in sé medesimo", secondo quel movimento di mediazione che è "un momento essenziale dello spirito", il quale è "secondo la sua essenza, cioè secondo il concetto della libertà"[197].

In una prospettiva più ampia la nozione di Natura della cosa si rileva in Hegel nell'*Enciclopedia* sia a proposito della definizione della natura sia per quanto riguarda la caratterizzazione dello spirito: nell'ambito della filosofia della natura egli dichiara infatti che ciò che è universale come legge, forza e materia deve essere determinato non per "*eine äußere Form und subjektive Zutat*", ma al contrario le leggi devono esser considerate come realtà oggettiva, le forze in quanto immanenti e la materia come vera Natura della cosa[198]. Allo stesso modo, nel definire il concetto di spirito, egli stabilisce una contrapposizione tra arbitrio e diritto significativamente rilevante per ciò che riguarda la "*conoscenza degli uomini*, anch'essa rivolta alla particolarità dei singoli spiriti", in modo tale che si distinguono le situazioni dove regna ill diritto e l'eticità, da quelle dominate "dal capriccio, dall'umore e dall'arbitrio", ove cioè "i caratteri non si fondano sulla natura della Cosa"[199]. Hegel instaura inoltre una sovrapposizione fra *Begriff* e *Natur der Sache*, secondo l'idea che è possibile accedere alla natura della cosa solo attraverso la conoscenza concettuale: se la conoscenza scientifica presuppone che si segua "l'andamento della cosa stessa", cosicché "il progresso di questo conoscere" sia determinato "dalla natura della cosa e del contenuto", il metodo attraverso cui indagare il diritto dal punto di vista della scienza richiede "di portare alla coscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa"[200]. Poiché allora "considerare qualcosa razionalmente significa non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo", è necessario che la filosofia del diritto si articoli secondo la scansione dialettica, la quale non è "un esterno operare di un pensare soggettivo, bensì l'anima propria del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti": per "conoscere ciò che è veramente il diritto" è necessario procedere in modo da "sviluppare a partire dal concetto, in maniera conseguente, secondo il concetto della cosa"[201]. Ancora una volta si oppongono conoscenza intellettuale e sapere razionale, dal momento che solo nel secondo caso si può comprendere "ciò che è veramente essenziale, il concetto della cosa", mentre la giustificazione storica si limita a conoscere "l'apparenza esteriore al posto della natura della cosa"[202]. Hegel offre una definizione di

[197] *VPG,* vol. I, pp. 34-35 e 132; tr. it. vol. I, pp. 41 e 154.
[198] *Enc III* § 246Z, vol. II, p. 20; tr. it. vol. II, p. 105.
[199] *Ivi,* § 377Z, vol. III, p. 10; tr. it. vol. III, p. 80.
[200] *WdL*, vol. I, pp. 50, 71 e 97; tr. it. pp. 37, 58, 84; *Rph*, § 31, p. 84; tr. it. p. 44.
[201] *Rph*, § 31A, p. 84; tr it. p. 44, *Rph*, § 2R, p. 33.
[202] *Rph,* § 3A, p. 36-37; tr. it. p. 23. Vedi in particolare *Rph*, §1R, pp. 29-30. L'espressione ricorre anche nelle annotazioni a margine dei § 3, pp. 44-45; § 61, p. 130; § 65, p. 141 e § 144, p. 294.

tale nozione, affermando che "la natura della cosa è che le diverse determinazioni concettuali della cosa sono congiunte nell'unità essenziale", cosicché lo stesso metodo scientifico prevede che essa sia la *Grundlage* della conoscenza, come specifica lo stesso autore a proposito del sillogismo, quando dichiara che un raziocinare soggettivo non ha nulla a che vedere con la "natura delle cose, il razionale"[203].

Attraverso il concetto di *Natur der Sache* emerge dunque come il passaggio ad un nuovo modello giuridico rispetto al diritto naturale classico coincida con un mutamento del concetto stesso di ragione, la quale non si limita ad una funzione strumentale, strategica o calcolatrice né si riduce ad una razionalità astratta e a priori, dal momento che non consiste nell'enunciazione di proposizioni universali e non si esprime in relazioni di necessità meramente logiche: la razionalità diventa un carattere intrinseco e immanente alla realtà stessa, secondo una concezione che vede nella ragione tanto ciò che è incarnato nelle pratiche sociali, incorporato nei diritti storicamente esistenti, quanto ciò che ne permette la comprensione e il disvelamento. In tale prospettiva Hegel partecipa di quel cambiamento in virtù del quale la ragione giusnaturalistica si apre ai contenuti dell'esperienza attraverso una commistione di quei motivi empiristi e scettici, pragmatici e antropologici che contraddistinguono la sua epoca. La questione della conoscenza e della comprensione del diritto e dei fenomeni giuridici rappresenta un aspetto di una questione più ampia relativa allo statuto del sapere, cosicché il cambiamento del paradigma della conoscenza si riflette sulla considerazione del diritto. Se Hegel in parte ne riflette le coordinate generali, poiché rifiuta un modello di razionalità secondo forme a priori e assume il diritto come elemento empirico afferente all'orizzonte dell'esperienza, non rinuncia a individuare nella realtà il dispiegarsi di una struttura razionale: non si tratta più allora di prender le mosse da una ragione come puro dover essere e idealità, secondo un modello deduttivo che sfociava nell'enunciazione di un diritto naturale a-storico ed esterno allo stato, ma di comprendere la razionalità come configurazione storica dispiegata entro il diritto positivo. Nell'*Enciclopedia* del 1817 Hegel illustra il momento speculativo o positivo-razionale, specificando che l'elemento razionale, "sebbene sia un pensato ed anche un astratto, è al tempo stesso un concreto, perché non è una unità semplice, formale, ma unità di determinazioni distinte", cosicché la filosofia "non ha per niente a che fare con mere astrazioni o pensieri formali, ma solo con pensieri concreti", mostrandosi quale "scienza realmente universale e oggettiva"[204].

---

[203] *WdL*, vol. II, p. 358; tr. it. p. 759. Vedi anche pp. 534-535; tr. it. p. 923.
[204] *Enz I*, § 16-17, pp. 24-26, tr. it. pp. 24-25.

7. Comprendere ciò che è: statuto e ruolo della filosofia nei confronti del reale

Per comprendere dunque l'operazione hegeliana nell'ambito della riflessione sul diritto è necessario soffermarsi sulla prospettiva adottata dal pensatore e sul modo in cui egli interpreta il ruolo della filosofia. La lapidaria affermazione presente nella prefazione dei *Lineamenti* fornisce un'indicazione ben precisa, dal momento che il filosofo dichiara che "su diritto, eticità, stato la verità è altrettanto antica quanto apertamente esposta e nota nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione"[205]. Il senso di tale asserzione deve essere inteso come un'indicazione metodologica, secondo la quale il punto di partenza da cui deve prendere le mosse la filosofia è la realtà, l'osservazione del dato oggettivo e l'analisi dell'attualità e della situazione giuridico-politica entro cui si trova. Ciò implica chiaramente il rifiuto di ogni orientamento astratto o deduttivo, che ambisca a elaborare un modello di società perfetta a partire da un prototipo ideale o che comprenda il pensiero filosofico politico come un elenco di precetti generali. Se il compito della filosofia non è né la creazione di un sistema politico *ex novo* né l'illustrazione di una situazione utopica, si tratta di prendere le distanze da quella sedicente filosofia che si basa "sulla percezione immediata e sull'immaginazione accidentale" o che ambisce a ricondurre il pensiero "all'accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio"[206].

Si rileva così anche nei *Lineamenti* il *topos* che contraddistingue le prefazioni di tutte le opere pubblicate da Hegel, quando la propria posizione viene introdotta e anticipata dalla polemica e dall'accusa nei confronti di chi conduce la filosofia al di fuori del campo della scienza, misconoscendo il suo rapporto con la verità. La denuncia della condizione di "ignominiosa decadenza" nella quale è sprofondata la filosofia si accompagna ad una presa di distanza da due posizioni apparentemente contraddittorie che, nel più classico stile hegeliano, vengono identificate con l'unico scopo di essere respinte. Hegel denuncia allora tanto chi riduce la filosofia all'opinare soggettivo, secondo l'idea che la filosofia politica debba essere intesa come ciò che sorge "dal cuore, dall'animo e dall'entusiasmo", quanto chi trasforma il rigore scientifico in chiacchiera fatua sulla base della tesi per cui la verità si rivela grazie alla "divergenza, anzi l'ostilità" rispetto a ciò che esiste, mentre obiettivo della filosofia diventa "escogitare e scandagliare e sfondare", ovvero "inventare…una teoria nuova e particolare"[207]. In questa prospettiva un'opera di filosofia politica non deve procedere a partire "dalla fantasia" o "dall'intuizione accidentale", perché in tal modo la

[205] *Rph,* pp. 13-14; tr. it. p. 5. Per un commento puntale dell'intera prefazione dei *Lineamenti*, si rimanda a A. Peperzak, *Filosofia e Politica, cit*.
[206] *Rph*, pp. 18-19; tr. it. pp. 8-9.
[207] *Rph,* p. 14; tr. it. 6. Hegel critica qui Fries, esponente del cosiddetto irrazionalismo, il quale aveva tenuto pochi anni prima il discorso "an die Deutschen Burschen".

stessa filosofia si tradurrebbe in "ciarlataneria dell'arbitrio" e il diritto verrebbe fondato su "opinioni e fini soggettivi, sul sentimento soggettivo e sulla convinzione particolare"[208].

Nell'ambito di una requisitoria nei confronti dei "modi inadeguati di trattare il diritto", Hegel colloca anche la tradizione del diritto naturale, dal momento che è ad essa che egli fa riferimento quando afferma che "a proposito della natura si concede che la filosofia debba conoscerla come essa è, che la pietra filosofale stia nascosta in qualche luogo, ma nella natura stessa, che essa sia entro di sé razionale", in modo tale che il compito del sapere risieda nell'indagare e nel comprendere la ragione reale come eterna armonia della natura, "come sua immanente legge ed essenza"[209]. In tale contesto la critica che Hegel muove risiede nella separazione fra il piano della realtà e quello del pensiero, dal momento che la tradizione del diritto naturale rappresenta un esempio tipico di quell'approccio generalizzato consistente nella separazione con il dato fattuale: ascrivere al regno della natura il vero fondamento dello stato e del diritto significa assumere un presupposto esterno all'orizzonte immanente e intendere il lavoro del filosofo come la ricerca di un modello altro, diverso e migliore rispetto all'ordinamento attuale. Il problema per Hegel dipende dunque dall'assumere un presupposto universalmente valido, in questo caso la natura ordinata secondo leggi necessarie ed eterne, con l'obiettivo di affermare l'inadeguatezza dell'esistente e la mancanza di valore del presente. Al contrario si tratta di cogliere la realtà come il prodotto del divenire storico, dal momento che il diritto, lo stato e l'eticità devono essere indagati come realizzazione della ragione: a differenza delle astrazioni intellettualistiche o delle filosofie dell'immediatezza, che si occupano di immaginare i lineamenti di uno stato buono, come tale posto al di fuori e oltre il mondo reale, è necessario partire dall'evidenza dell'esperienza e dall'opinione comune. Obiettivo di fondo della polemica hegeliana è allora ciò che egli definisce "ateismo del mondo etico", secondo cui la ragione deve essere necessariamente scissa dall'esistenza, attribuita a dio, alla provvidenza o alla natura. Il suo scopo è esattamente l'inverso: assunto che la ragione si dà nella storia, occorre comprendere se e in che misura la situazione vigente sia in accordo con la ragione, indagando ciò che è e non ciò che dovrebbe essere, attenendosi alla realtà e non ripiegando nell'interiorità della coscienza soggettiva, che produce solo illusioni e vuoti ideali.

La riflessione sul diritto, e più in generale sull'eticità, procede allora dall'osservazione della situazione concreta e si sviluppa attraverso un'opera di critica: se

---

[208] *Rph*, pp. 12, 20-22; tr. it. pp. 4, 10-11. Nelle lezioni del 1821-22 Hegel espone l'oggetto della filosofia del diritto alla luce del confronto con l'"allgemeinen Vorstellung" sullo stato e sulla costituzione, con la scienza positiva del diritto (tema che in questa sede verrà affrontato più avanti) e con lo stato esistente, vedi *Rph IV*, p. 35 e ss.

[209] *Rph,* p. 15; tr. it. p. 7.

l'opinione comune si genera inevitabilmente a partire dall'ordinamento giuridico-politico esistente, in modo tale che la coscienza soggettiva conosce attraverso l'esperienza diretta delle leggi, della morale e delle regole comuni entro cui vive, la filosofia si occupa di giustificare razionalmente quella stessa realtà, elaborandone una conoscenza scientifica. Definire il progetto di una filosofia del diritto significa contemporaneamente riflettere sul suo oggetto, che è chiaramente individuato con la situazione empirico-fattuale quale orizzonte di riferimento del pensiero filosofico, ma anche sullo statuto della filosofia e sul metodo che deve essere seguito, al fine di delineare un'esposizione scientifica di quella realtà che è risultato del divenire storico e prodotto dell'agire e delle pratiche collettive. Se l'intento del filosofo di Stoccarda è dunque la riabilitazione della filosofia come scienza, esso può esser raggiunto solo a patto di superare la separazione kantiana fra ragion pura e ragion pratica, in modo tale da accogliere a pieno titolo, come oggetto della scienza, la realtà socio-politica, sebbene sia per definizione il luogo dell'arbitrio e della contingenza: per Hegel la natura e la società sono parimenti ambito di dispiegamento per la scienza, giacché quest'ultima non ha una sfera privilegiata o un campo proibito, ma al contrario, secondo l'impostazione definita nell'*Enciclopedia*, l'azione, il diritto e le istituzioni in generale non sono né meno oggettivi, né meno conoscibili dei fenomeni della natura[210].

Il compito della filosofia del diritto agli occhi di Hegel può essere allora individuato nel tradurre il contenuto universalmente noto nella forma della giustificazione logica[211]: lungi dall'operare una mera trasposizione dell'ordine esistente, l'opera del pensatore è una critica che non include la totalità degli aspetti politico-culturali, ma assume di quell'ordine solo ciò che è razionale, dal momento che alle radici della concezione hegeliana si trova la credenza che la realtà esistente sia governata, al pari della natura, da una certa razionalità e che tale razionalità possa essere accessibile e intellegibile. In questo modo la posizione di Hegel si distingue sia dall'opinione, che rifiuta e deplora la realtà in nome di un principio di giustizia altro, sia dalla fiducia ingenua, che al contrario sfocia nella sua totale accettazione, perché entrambi gli approcci hanno come conseguenza l'estromissione dal campo della filosofia di ciò che afferisce alla storia. Anche per ciò che concerne il diritto si tratta dunque, secondo la famosa formula, di trasformare il noto in conosciuto, ovvero di giustificare le conoscenze e i principi presupposti, partendo dall'evidenza dell'esperienza, dalle convinzioni comuni e dal consenso generale per

[210] A. Lecrivain, *Hegel et l'ethicite,* Vrin, Paris 2001, pp.18-19.
[211] A. Peperzak, *Filosofia e Politica*, *cit.*, p. 65.

rilevare nel dato empirico il dispiegamento della ragione, cosi da rendere conoscenza scientifica la stessa certezza prescientifica diffusa e comune[212].

E' evidente allora che la filosofia del diritto, in quanto parte della scienza speculativa, non può essere identificata né con l'intuizione soggettiva né con la conoscenza propria dell'intelletto, ma seguirà, per quanto riguarda "procedimento e metodo", le indicazioni illustrate nella scienza della logica: secondo il principio ispiratore del sistema hegeliano, il politico non può essere separato dal logico, perché quest'ultimo disvela la struttura della realtà e mostra la sua intima trama universale, esibendo l'essenza razionale e quindi il senso di ciò che è reale[213]. In opposizione alla sedicente filosofia che dichiara espressamente che "il vero non possa venir conosciuto"[214], la filosofia come scienza deve dunque fornire al contenuto razionale la forma razionale: se l'idea è "fondamento assoluto del reale" e si "mostra come questo fondamento", la filosofia, e quindi anche la filosofia del diritto come parte della scienza, "si manifesta altrettanto come la scienza realmente universale e oggettiva", tanto che "l'universalità logica si presenta quindi non più come una particolarità di contro a quella reale ricchezza, ma piuttosto come ciò che la contiene, come universalità verace"[215].

E' opportuno mettere in evidenza che la rivoluzione hegeliana implica il venir meno della distinzione tra concetto e realtà, e quindi tra pensiero ed essere, perché "il concetto dell'essenza realissima deve contenere in sé tutte le realtà e tra queste dunque anche la realtà dell'esistenza": l'identità di concetto e di realtà deve tuttavia essere intesa non come "relazione della riflessione", che presuppone l'indipendenza e la diversità dei due termini e comporta una conoscenza limitata al finito, come professato dalla filosofia critica, né come "assoluta identità", che implica certezza immediata, fede e intuizione intellettuale, secondo la concezione della filosofia antica; viceversa, precisa Hegel, "l'unica vera maniera di dimostrare che il soggettivo è nella sua verità altrettanto l'oggettivo, consiste nel mostrare la destinazione all'oggettività del concetto mediante se stesso", il quale diventa allora "concetto realizzato", che, attraverso un porre e un mediare, trapassa nell'oggetto[216]. Hegel sottolinea le difficoltà della filosofia, la quale ha il compito di "rintracciare ciò che vi è di universalmente riconosciuto e valido" nell'ambito di convinzioni disparate, che mirano invece "a qualcosa di diverso da ciò che è

---

[212] G. Marmasse, *Force et fragilité de la norme*, Puf, Paris 2011, p. 50.
[213] *Rph*, p. 12; tr. it. p. 4.
[214] *Rph*, p. 18; tr. it. p. 8.
[215] *Enz I*, § 17, pp. 25-26; tr. it. pp. 24-25.
[216] *Enz I*, § 139, p. 87; tr. it. p. 93. Per quanto riguarda la definizione di filosofia come enciclopedia delle scienze filosofiche, come "circolo dei circoli", in modo tale che il sistema di filosofia implichi l'unità delle scienze e ne abbracci la totalità, si rimanda a *Enz I*, §§ 1-11, pp. 15-22; tr. it. pp. 11-20 e *Enz III*, §§ 1-18, vol. I, pp. 41-64; tr. it. vol. I, pp. 123-145.

universalmente riconosciuto e vigente"[217]. Si tratta di perseguire la "preoccupazione seria, retta e verace per la Cosa", in opposizione sia a coloro che mostrano un "animo ingenuo", attenendosi "con convinzione e fiducia illimitata alla verità pubblicamente nota", sia a coloro che, in nome della ricerca della verità, finiscono per sostenere "opinioni infinitamente diverse", con l'unico risultato di allontanarsi da essa e di incorrere nel particolare in luogo dell'universale. Secondo Hegel infatti l'attitudine umana di ricercare nel pensiero la propria libertà e il fondamento dell'eticità, che egli definisce come diritto alto e divino, si rovescia in torto quando si traduce nell'allontanamento da ciò che è universalmente ammesso, nella deviazione e nella contravvenzione rispetto alle norme pubbliche, tanto da macchiarsi del peccato di vanità e presunzione. Se nel passo precedente Hegel aveva insistito sull'ingenua credenza e sull'accettazione passiva di un ordine dato, ora sottolinea la presunzione del pensiero, che si rovescia in perversione, quando diventa espressione di un particolarismo astratto e in questo caso rifiuta l'accettazione del dato, rifugiandosi in un mondo ideale. Rispetto a tale molteplicità di opinioni, anche discordanti e opposte fra loro, la filosofia deve evitare sia il rifiuto dell'esistente sia il mero adeguamento, ma allo stesso tempo deve sottrarsi alla pretesa di definire insegnamenti generali e assoluti a prescindere da ciò che sussiste.

Proprio in quanto la riflessione filosofica deve colmare la distanza fra la libertà e l'indipendenza del pensiero e la giustificazione a tutti i costi dell'ordine esistente, essa deve partire dal dato, dal *gegeben*, sia esso "sorretto dall'autorità positiva dello stato o dal consenso degli uomini", senza tuttavia limitarsi ad esso e attenervisi in maniera acritica, muovendo cioè dal dato per rinvenire la sua razionalità nella attualità di ciò che esiste positivamente[218]: il pensiero scientifico infatti si preoccupa proprio di rilevare, in seno alle manifestazioni empiriche, la razionalità che rende una legge o un istituto legittimo a partire dalla sua funzione normativa nella comunità politica, mentre il pensiero comune si limita alla mera constatazione dell'esistente, senza implicare nessun giudizio di merito circa il valore e la funzione specifica dell'eventuale norma. In questa prospettiva gli aggettivi *gültig* e *geltend* indicano il carattere di validità del diritto, delle norme e delle istituzioni, coincidendo con *die Substanz des Rechten und Sittlichen* e con *die Sache*, e vengono in questo contesto accomunati da Hegel per sottolineare la dimensione normativa relativa a ciò che appartiene all'orizzonte dell'esperienza[219]. Proprio perché si tratta di ricercare la verità a partire da ciò che è esposto nella pubblica piazza, il pensiero filosofico deve

[217] Si adotta in questo caso la traduzione di Cicero presente nell'edizione italiana Bompiani, pp. 43-45. Per le ragione dell'adozione di questa traduzione, si rimanda alla nota 220.
[218] *Rph*, p. 14; tr. it. p. 5.
[219] *Rph*, p. 14; tr. it. p. 6.

indagare il fondamento e la legittimità di una norma, senza incappare nell'atteggiamento del pensiero che, secondo la metafora hegeliana, finisce per vedere l'albero invece del bosco, perché perde la visione complessiva delle cose. In tal senso il lavoro della filosofia consiste in un passo ulteriore, poiché, a partire da ciò che è universalmente ammesso ed accettato, persegue lo scopo di indagarne il valore intrinseco, dal momento che la verità e il fatto non coincidono del tutto. Visto che l'esistenza di una norma o la situazione fattuale di un ordinamento dato possono non corrispondere alla "verità del diritto", la riflessione filosofica si colloca esattamente nello scarto fra la legittimità di una norma e la sua esistenza momentanea, indubbiamente riscontrabile in quanto dato di fatto, ma ciò nonostante priva di fondamento. In questa prospettiva si può arrivare ad affermare che a partire da ciò che è *allgemein Anerkannte,* ovvero da ciò che è universalmente noto e ammesso, il filosofo deve individuare ciò che è in vigore nel senso che ha validità, andando al di là di quanto appare dall'evidenza dell'esperienza, in quanto si tratta di comprendere la *ratio essendi* della norma al fine di mostrarne la fondatezza[220].

L'impianto retorico delineato nella prefazione mira a smarcare la sua posizione dalla duplice alternativa fra universalizzazione del fattuale e assolutizzazione del soggettivismo, in quanto si tratta per la filosofia di rinunciare alla rivendicazione negativa astratta e di astenersi da una difesa del positivo solo in quanto è positivo, perché suo oggetto è la *Notwendigkeit der Sache*. In questa prospettiva, essa si presenta come *das Ergründen des Vernünftigen* ed *das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, invece che come prescrizione di uno *Jenseitigen*, "un Aldilà che sa Dio dove dovrebbe essere – o del quale di fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un vuoto, unilaterale raziocinare"[221]. Una volta conclusa la polemica con l'impostazione antifilosofica e con la denuncia delle pseudofilosofie che dileggiano la natura scientifica del sapere, Hegel si concentra nell'esporre la propria posizione, sviluppando la *pars construens* del suo ragionamento attraverso l'illustrazione del rapporto che la filosofia instaura con la realtà: il pensiero deve mostrarne il contenuto razionale e attuale, in modo da esibire il processo stesso del divenire del reale e da svelare le condizioni che rendono la realtà così come essa

[220] Resta in questo passo, a mio parere, la difficoltà di individuare la differenza fra i due termini usati da Hegel, *Gültige* e *Geltende*. La traduzione italiana di Marini non rende la differenza tra *Gültige* e *Geltende*, dal momento che traduce entrambi gli aggettivi con il termine italiano "valido" (p. 6). Nell'edizione Bompiani, Cicero traduce *Geltende* con "vigente" e *Gültige* con "valido" (cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto,* Bompiani, Milano 2006, pp. 43-45), mentre nella traduzione francese Kervégan rende *Geltende* con "en vigueur" e *Gültige* con "valide", specificando nell'appendice dedicata al lessico solo la resa in francese di *Geltung* e *gelten*, tradotti con "validité, avoir validité" (tr. fr., pp. 117 e 789). Sembra di parere differente Peperzak, il quale sottolinea come i due termini non presentino nel passo citato una differenza, sebbene in una nota egli specifichi che, "mentre *gültig* (valido) è un'espressione normativa, *geltend* (universalmente accettato) non implica un giudizio circa il valore intrinseco delle leggi esistenti" (A. Peperzak, *Filosofia e Politica*, *cit.*, pp. 71-72).
[221] *Rph*, p. 24; tr. it. p. 13.

appare. Ciò comporta che, secondo l'ottica hegeliana, nell'ordine vigente coesistano strutture universali, razionali e contingenza, insensatezza, cosicché il lavoro del filosofo risiede nel dipanare la trama dell'esistente attraverso un'opera di decostruzione tesa a giustificare le istituzioni razionali. Tale posizione si chiarisce solo alla luce di una concezione più ampia, che vede, secondo l'arcinota e ampliamente discussa formulazione, il reale come razionale e il razionale come reale[222]. Si tratta dunque "di riconoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente", giacché il razionale si presenta nell'esistenza "in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni". In tal senso allora la filosofia non ha come oggetto tali "rapporti infinitamente molteplici che si formano in questa esteriorità", bensì si preoccupa di palesare ciò che è celato dietro "la scorza variopinta"[223].

L'intero impianto hegeliano si comprende a partire dalla distinzione stabilita nella *Scienza della Logica* fra la realtà come *Realität*, afferente alla logica dell'essere, e come *Wirklichkeit*, categoria finale della logica dell'essenza, in quanto nel primo caso si intende semplicemente l'esistente quale *Dasein*, mentre nel secondo il riferimento è alla manifestazione dell'idea, all'unione di essenza ed esistenza[224]. La realtà come *Wirklichkeit* è realtà in atto, espressione della ragione immanente al reale che si dispiega e si esteriorizza nell'esistenza, implicando il superamento della separazione fra interno ed esterno, noumeno e fenomeno, attributo e sostanza: poiché dunque "l'esteriorizzazione del reale è il reale stesso, così che questo rimane in essa altrettanto essenziale ed è essenziale solo in quanto è nell'immediata esistenza esteriore", si può affermare che nel reale la riflessione in sé è "non più astratta determinazione, come nella semplice essenza, ma il porre che si toglie o il mediare", mentre il concetto "è l'essenza ritornata all'essere come a semplice immediatezza, essenza il cui apparire ha perciò realtà in atto, e la cui realtà in atto è al tempo stesso libero apparire in se stesso"[225]. Tale realtà è ciò che Hegel definisce come "reale determinato anche come esser riflesso in sé" ed in pari tempo "esistente immediatamente", l'esser posto dell'unità di essere e riflessione e pertanto necessità assoluta. In tal modo la *Wirklichkeit* si comprende a partire dal *wirken*, secondo un gioco di

---

[222] Tale frase è stata oggetto di numerose dispute e controversie, nell'ambito delle quali un ruolo importante hanno avuto le diverse formulazioni che di tale detto si trovano nei corsi delle lezioni: in *Rph I*, § 44, p. 68; tr. it. p. 66 si legge infatti "ciò che corrisponde al concetto muss sein" e in *Rph III*, p. 51 è scritto "was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig", così come in un episodio narrato da Heine, si cita la frase "alles was vernünftig ist, muss sein", dove in entrambi i casi l'uso del verbo usato è *müssen* e non *sollen* (K.H. Ilting, *Hegel diverso*, *cit.,* p. 124).
[223] *Rph*, p. 25; tr. it. p. 14. Per un approfondimento del concetto di *Wirklichkeit* nei *Lineamenti*, si rimanda, tra i tanti, a J.L. Vieillard-Baron, "La '*Wirklichkeit*' ou réalité effective dans le '*Principes de la philosophie du droit*' de Hegel", in *Revue Philosophique de Louvain*, 103, 2005, pp. 347-363.
[224] *WdL*, vol. II, p. 186; tr. it. vol. II, p. 595.
[225] *Enz I*, §§ 91-108, pp. 63-71; tr. it. pp. 65-74.

parole per cui ciò che è effettuale si contraddistingue in quanto può effettuare, si esteriorizza e si manifesta producendo se stesso, come *Energie* e *Wirksamkeit*[226]. Alla base di tale concezione si colloca l'immanenza del razionale nell'esistenza, in modo tale che, da una parte, la ragione non è trascendente, esistendo necessariamente, e, dall'altra, la storia assurge a luogo privilegiato della sua manifestazione. L'affermazione imperativa e declamatoria, secondo il commento di Henrich[227], indica allora, a dispetto delle interpretazioni che ne sono state fornite, prime fra tutte quelle di Haym, la necessità che ciò che è razionale accada, secondo il principio per cui "*was vernünftig ist*, *wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig*", dal momento che "ciò che è razionale deve accadere"[228]. Pertanto compito della filosofia è riconoscere nel dato dell'esperienza il nucleo, *Kern*, della razionalità, esibendo, nella prospettiva di una filosofia del diritto, quali norme e quali istituzioni appartengano al concetto razionale dello stato e in che misura esse incarnino la razionalità dell'idea, lasciando da parte ciò che, pur esistendo ed essendo osservabile empiricamente, non può essere considerato effettivo: nell'ambito dell'esteriorità, si tratta di distinguere ciò che esiste semplicemente in quanto *Dasein* da ciò che è invece storico, ma al contempo razionale.

Tale impostazione è tanto decisiva nell'economia della concezione hegeliana quanto è stata foriera di fraintendimenti, cosicché è lo stesso filosofo che nelle edizioni dell'*Enciclopedia* del 1827 e del 1830 cita l'espressione dei *Lineamenti* per chiarirne il significato. Egli afferma infatti, come è noto, che oggetto della filosofia "non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nell'ambito dello spirito vivente, contenuto fatto *mondo*", ovvero "la *realtà effettiva*": se dunque, prosegue, "la coscienza più prossima di questo contenuto la chiamiamo esperienza", compito della filosofia è discernere "quello che nel vasto regno dell'esistenza esterna ed interna è soltanto fenomeno, effimero e insignificante, da quello che merita veramente il nome di realtà effettiva", dal momento che lo scopo della scienza è, in accordo con l'esperienza, raggiungere "la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione essente"[229]. La difficoltà dell'operazione filosofica su cui, come abbiamo visto, Hegel aveva posto l'accento già nella prefazione dei *Lineamenti*, dipende dal fatto che "nella vita comune accade che si chiami accidentalmente realtà effettiva ogni cosa che viene in mente", incluso l'errore, il male e tutto ciò che ha un'esistenza, laddove invece, per il pensiero scientifico, decisiva è la differenza tra il contingente, che appartiene all'ambito del

[226] *WdL*, vol. II, p. 201; tr. it. vol. II, p. 610 e *Enz I*, § 91, pp. 63-64; tr. it. p. 65.
[227] Henrich in *Rph III*, p. 15
[228] *Rph I*, § 134, p. 157 ; tr. it. p. 219 e *Rph III*, p. 51 e J.P. Deranty, "Présentation", in G.W.F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'état*, Vrin, Paris 2002, p. 24-27.
[229] *Enz III*, § 6, vol. I, pp. 7-49; tr. it. vol. I, pp. 128-130.

possibile, e il reale, che in quanto tale è necessario. Se infatti, come affermato nella *Prefazione*, l'idea non deve essere intesa come "rappresentazione in un'opinione", bensì come l'unica cosa realmente esistente, è perché essa "non è così impotente da dover soltanto essere e non essere effettivamente"[230]. Da un lato allora essa si contrappone ai meri ideali, che corrispondono alle chimere e alle fantasie criticate nella prefazione in quanto prive di legame con l'esistenza, dall'altro si distingue dal pensiero dell'intelletto, altra faccia delle illusioni idealistiche, nella misura in cui esso si limita ad astrazioni ed opera per prescrizioni, pretendendo di stabilire come debba essere il mondo.

Affermare allora, come Hegel fa nei *Lineamenti*, che la filosofia deve astenersi dalle opinioni e dalle convinzioni soggettive e guardarsi dall'impartire insegnamenti e dispense sul mondo, pontificando su come debba esser lo stato, significa contemporaneamente prendere le distanze da una logica dell'intelletto, che produce anch'esso utopie, ma considera tali sogni come veri, essendo così reo della "saccenteria del dover essere"[231]. Anche nell'ambito del giuridico si tratta di operare una distinzione fra effettualità ed esistenza, dal momento che non tutto ciò che è in vigore è razionalmente valido in quanto razionale, perché, come spiega Hegel criticando Hugo, le leggi "hanno la loro significazione e adeguatezza a certi scopi nelle *circostanze*, quindi soltanto un valore storico in genere, perciò esse sono anche di natura transitoria"[232]. Pertanto nelle lezioni del 1824-25 Hegel chiarisce che "le leggi devono avere la forma di essere indifferenti a ogni giudizio e arbitrio" nonostante sia "cosa degli uomini giudicarle": di conseguenza "le leggi, in quanto giuste devono sopportare l'esame della ragione", dal momento che "il diritto (giusto) è ciò che è conforme al concetto, quello che nella filosofia è il razionale", in modo tale che si deve evitare di incorrere in quel pregiudizio, tipico dell'epoca moderna, secondo cui "ogni uomo possa giudicare che cosa sia giusto e buono" e "la norma per giudicare intorno a leggi e costituzioni sia nel sentimento"[233].

La filosofia si occupa infatti di distinguere nella realtà ciò che, in quanto effettuale, è manifestazione dell'idea e per questo è valido da ciò che ha invece un'esistenza "avvizzita e transeunte", mentre il pensiero intellettualistico si rivolge indistintamente a "oggetti, istituzioni condizioni banali, esterne e transeunti" senza alcuna forma di discriminazione[234]. Il lavoro a cui presiede la filosofia risiede dunque nell'individuare ciò che "può anche aver avuto una grande importanza relativa per un certo tempo e per cerchie particolari", ma che attualmente non è più valido ed è quindi irrazionale, perché ciò che

[230] *Ibidem* e *Rph*, p. 25; tr. it. p. 14.
[231] *Ibidem*.
[232] *Rph*, § 3A, pp. 38-39; tr. it. p. 24.
[233] *Rph VI*, pp. 125-127 (tr. it. in Valori, *op. cit.*).
[234] *Enz III*, § 6, vol. I, pp. 41-63; tr. it. vol. I, pp. 128-130.

vale è l'idea. La filosofia opera proprio nel rilevare lo scarto tra ciò che è in vigore, ma tuttavia non è manifestazione della razionalità ed è pertanto solo esistente, e ciò che è invece portatore di razionalità, ma può non essere ancora realizzato e deve allora divenire. Tale dinamica, che contrassegna in generale tutti i fenomeni dell'eticità e dello spirito oggettivo, vale anche, e in maniera più perspicua, per il diritto, poiché, spiega Hegel, "il diritto è e deve essere; infatti esso è l'essere della volontà e ciò che è ed è conforme al suo concetto deve essere"[235]. In questo contesto la filosofia del diritto comprende la propria funzione come *Begreifen*, comprensione concettuale della realtà, in quanto si premura di fornire "al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale", secondo l'impostazione metodologica illustrata nell'*Enciclopedia*, così da non limitarsi a ciò che esiste solo perché "sostenuto dall'esterna autorità positiva dello stato o del consenso degli uomini"[236]. Sebbene in questo passaggio il riferimento all'autorità debba essere compreso in senso lato, dal momento che con *Autorität* Hegel indica ogni fondamento esterno, qualunque tipo di presupposto nei confronti del quale assumere un atteggiamento fideistico di accettazione e rassegnazione, davanti al quale la ragione è costretta ad abdicare, il ricorso a tale concetto rappresenta una traccia significativa nell'ottica di individuare lo spazio per la razionalità del diritto e l'atteggiamento da adottare nei confronti di un potere preposto ad emanarlo. Hegel prima di tutto sottolinea quindi che l'accordo generale o l'approvazione della maggioranza non è di per sé un criterio sufficiente per stabilire la validità universale, la verità o la giustezza di un precetto, qualunque esso sia; in secondo luogo anticipa un motivo decisivo nell'economia della filosofia del diritto, secondo il quale la sola statuizione del diritto non rende necessariamente il suo contenuto razionale: anche se è lo stesso filosofo ad assumere, come è stato sottolineato, le pubbliche leggi quale punto di partenza, ciò non implica la sospensione del giudizio da parte della filosofia, ma al contrario quest'ultima deve volgere la sua attenzione proprio al positivo emanato dall'autorità statale per vagliarne l'effettiva razionalità, mostrare il nucleo vero interno all'ordinamento e giustificarne i contenuti.

Proprio perché la filosofia deve partire dal *gegeben*, in quanto riflessione sul diritto non potrà che occuparsi di ciò che l'autorità, in tal caso lo stato attraverso i suoi organi, prescrive, ma con l'obiettivo di giustificare quelle prescrizioni. In tal modo, ancora una volta, il ragionamento hegeliano mira a smarcarsi da due differenti posizioni: egli stigmatizza, da un lato, coloro che rifuggono dall'autorità positiva in nome di un'autorità interiore, trincerandosi dietro la convinzione soggettiva e il sentimento per dettar legge a se

[235] *Rph I*, § 44, p. 68; tr. it. p. 66.
[236] *Rph*, p. 14; tr. it. p. 5.

stessi, ma biasima dall'altro coloro che in nome dell'autorità esteriore credono di esser dispensati dall'esercizio della ragione. Partire dal dato e prendere le mosse dalla verità esposta, nota e pubblica significa per la *Rechtsphilosophie* avere come orizzonte di indagine *die sittliche Ordnung und die Objektivität der Gesetzte*, dal momento che il pensiero, come *Erfassung* del mondo reale, del diritto e dell'eticità ha come oggetto di riferimento la legge, definita come *Vernunft der Sache*[237]: se la legge è espressione dello stato e come tale latrice di una razionalità, il pensiero si rivolge ad essa in quanto legalità immanente all'ordine fattuale, allo scopo di mostrarne la struttura razionale. Il vero e proprio encomio della legge condotto nella prefazione, in opposizione ai suoi detrattori, nasce dal fatto che la legge coincide, nell'economia del discorso hegeliano, con il pensiero, poiché, come il concetto è unione di universalità e particolarità, ragione e sua realizzazione, così essa è manifestazione della libertà e attraverso di essa lo stato esprime la sua struttura razionale: i nemici della legge sono allora gli stessi che preferiscono il sentimento alla ragione, il soggettivismo all'universalità e alla pubblicità della filosofia, mentre l'identificazione fra legge e razionalità avviene in quanto, dichiara il filosofo, "nella legge il pensiero assume la forma della razionalità"[238].

A discapito di ogni fraintendimento, si tratta allora di mettere in luce come la celebrazione della legge non implichi la difesa dell'ordine esistente *tout court*, giacché, al contrario, il compito della filosofia risiede nell'indagine e nella valutazione della realtà, ammettendo la possibilità di una critica dell'assetto vigente nel caso in cui realizzi solo parzialmente o affatto i caratteri della razionalità dell'eticità[239]. Quando Hegel afferma che bisogna "comprendere ciò che è" indica allora che nell'ambito dell'essere si deve rilevare "ciò che è presente e razionale" e che come tale è indice dell'attualità di un determinato fenomeno. L'utilizzo del vocabolo *Gegenwart* comporta un'opposizione assiologica da una parte con il termine *Jetzt*, dall'altra con quelle espressioni che contengono il lemma *Zeit*:

---

[237] *Rph*, pp. 19-20; tr. it. p. 9.

[238] *Rph,* p. 20; tr. it. p. 10. La polemica nei confronti dei "nemici del popolo" si rivolge contro von Haller, il quale aveva pubblicato il volume *Restaurazione nella scienza dello stato*, espressione del pensiero controrivoluzionario e conservatore secondo una concezione in base alla quale il diritto pubblico era ridotto al privato. Hegel, che si colloca su posizioni diametralmente opposte, rimprovera al teorico dello stato l'odio contro la legge, affermando dunque che "che diritto ed eticità e il mondo reale del diritto e dell'*ethos* afferra sé col pensiero, col pensiero si dà la forma della razionalità, cioè universalità e determinatezza, questo, la legge, è la cosa che quel sentimento che riserva a sé il libito, quel modo della coscienza morale che colloca il diritto nella convinzione soggettiva, riguarda a ragione come la più ostile a sé". La forma del diritto è considerata da Haller secondo Hegel "come un dovere" e "come una lettera morta, fredda e come un impaccio", tanto da essere concepita come lo *scibbolet* "col quale sceverano sé e i falsi fratelli e amici del cosiddetto popolo". Il luogo in cui però la polemica si fa più diretta e accesa è il § 258, dove Hegel denuncia la posizione di Haller riguardo alla legge e al diritto legale e formale, dal momento che quest'ultimo considera il diritto esclusivamente come diritto naturale che trova il fondamento nella legge divina, in quanto ordine eterno e immutabile. (*Rph*, p. 20; tr. it.; p. 10; § 258, pp. 198-200; vedi tr. fr. pp. 421-430). Sul rapporto fra legge e pensiero, vedi infra, cap. IV.

[239] *Rph*, p. 20 e ss ; tr. it. p. 10 e ss.

come è stato sottolineato, tale differenza ha una precisa ragione concettuale, dal momento che il presente si distingue tanto dall'ora, che indica nel pensiero hegeliano il tempo naturale, identico a se stesso e indistinguibile nel suo scorrere, tanto dalla semplice osservazione dei tempi attuali, che implica il rischio di determinare il pensiero come costatazione e riproduzione dell'esistente[240]. All'origine di tale distinzione si colloca la volontà di evitare ogni tentazione accomodante, consistente nella tendenza ad un'*Anpassung* nei confronti dello *status quo*, mentre si tratta per la filosofia del diritto di cogliere nel mondo il processo di effettuazione e di realizzazione della libertà, a partire da una visione della storia come manifestazione della razionalità. Tale concezione, esposta da Hegel, come è noto, nell'ambito di una filosofia della storia, si genera a partire da una considerazione razionale della storia, la quale ammette come unico presupposto che "la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente": se "il razionale è ciò che è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore", è necessario per il pensiero "eliminare l'accidentale" e riconoscere la "realtà sostanziale", evidenziando al di là dei fini particolari, delle contingenze empiriche e dell'arbitrio, il carattere della storia come teodicea della libertà, progresso nella coscienza della libertà[241].

La prospettiva metodologica dei *Lineamenti* si inscrive dunque in una più ampia impostazione secondo la quale la storia è processo di liberazione, in modo tale che la conoscenza razionale è giustificata proprio sulla base della possibilità di ritrovare la ragione nell'accadere: la comprensione concettuale trova dunque la sua premessa in una visione della storia né come luogo di casualità e contingenza assoluta, né come ambito esclusivamente dell'irrazionale e del male, ma quale orizzonte in cui le concrete formazioni susseguentesi nel corso del tempo rappresentano un determinato grado e una specifica configurazione della libertà del mondo. Comprendere ciò che è significa allora per la filosofia cogliere il tessuto razionale del reale, rivolgere lo sguardo al presente, inteso come mondo fattuale ed opposto all'aldilà, dal momento che "ciò che è" non è altro che la "ragione": cogliere la vera realtà, ovvero la struttura e il contenuto razionale del reale significa metterne in evidenza il suo statuto di *wirklichkeit*, intesa come attualità, potenzialità che si dispiega nell'esistenza e si fa effettuale, razionalità che si presenta nell'esistente oltre l'apparenza e i fenomeni. Per questo Hegel può affermare in conclusione della prefazione che la scienza dello stato deve essere "nient'altro che il tentativo di comprendere ed esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale", in

[240] E. Renault, "Connaître le présent. Trois approches d'un thème", in J.-F. Kervégan-G. Marmasse, *Hegel penseur du droit*, *cit*., p. 14.
[241] *VPG*, vol. I, pp. 4-26 e 40; tr. it. vol. I, pp. 6-31 e 47.

quanto proprio della filosofia è insegnare come esso, e in senso lato l'universo etico, "deve venir conosciuto"[242]. L'espressione secondo la quale il reale è razionale deve dunque essere intesa a partire dal lavoro della filosofia, giacché è proprio la conoscenza filosofica a mostrare la realtà come razionale, dal momento che solo attraverso e grazie alla comprensione si distingue dell'esistente ciò che è *wirklich*. Ciò implica una distinzione ben precisa, su cui Hegel pone in più occasioni l'accento, tra *Begreifen* e *Verstehen*, in quanto solo nel primo caso si può parlare a pieno titolo di scienza della ragione, altrimenti la conoscenza è *Verstandesdenken*, resta limitata al piano dell'intelletto[243]. In tal modo la concezione speculativa, consistente nel *begreifen*, "non è altro che il razionale in quanto viene pensato…ciò che contiene in sé quelle opposizioni a cui si ferma l'intelletto e proprio così mostra di essere come concreto e come totalità"[244].

Per quanto riguarda la considerazione della storia ha una rilevanza specifica la separazione fra *Kenntnis* e *Wissenschaft*, ovvero tra l'intelletto, come sapere finito che presuppone il mondo trovato e che resta nella forma dell'astratta universalità, e la ragione, che pone invece "il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col concetto" e pertanto toglie "la forma dell'esteriorità"[245]. In generale infatti la filosofia del diritto si illumina e si spiega attraverso il riferimento alla storia, considerata tuttavia non come mera connessione degli eventi, secondo un'impostazione pragmatica, o si potrebbe dire intellettualistica, ma in quanto terreno che esibisce la possibilità di risolvere il contrasto tra concetto da una parte e molteplicità, arbitrio e necessità estrinseca dall'altra, ponendo così "nella giusta luce il rapporto tra il pensiero e il fatto". La filosofia del diritto rappresenta il campo di intersezione tra la dimensione logica e l'orizzonte empirico e contingente, costituisce il terreno di incontro del rapporto del concetto e della filosofia con l'elemento storico, ma il suo *modus operandi* non dovrà essere limitato ad una considerazione meramente storica. La scommessa di un sapere, che ambisca ad essere comprensione di ciò che è, risiede nella capacità di leggere il presente alla luce dell'evoluzione storica, in modo da assumere il punto di vista dell'universale concreto[246], ovvero il punto di vista dello spirito, dal momento che ogni categoria esposta nei *Lineamenti*, ovvero il diritto, la moralità, la religione, l'eticità e lo stato, dovranno essere compresi alla luce dello spirito

---

[242] *Rph*, p. 26; tr. it. p. 15. Vedi anche *Rph*, p. 28; tr. it. p. 17, ove Hegel dichiara che "in quanto pensiero del mondo essa (*scil*. la filosofia) appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata", definendo la filosofia, secondo la celebre espressione, come la "nottola di Minerva".
[243] Vedi al riguardo *Rph*, pp. 11-12; tr. it. pp. 3-4.
[244] *Enz I*, § 142, p. 90; tr. it. p. 95.
[245] A tal proposito vedi *Enz I*, § 171 e ss, p. 103 e ss; tr. it. p. 110 e ss.; *Enz III*, pp. 39-47 e § 79 e ss., vol. I, p. 246 e ss; tr. it. vol. I, p. 168 e ss.; *WdL*, vol. II, pp. 253 e ss. e 487-498; tr. it. vol. II, pp. 660 e ss. e 879-892.
[246] *Rph V*, p. 14.

del popolo quale "elemento di connessione". La riflessione sul diritto allora si inscrive all'interno della storia universale, che mostra il prodursi e il farsi oggetto esterno dello spirito: visto che "lo spirito consiste nel cogliere l'universale" e "l'universale è nella filosofia", la storia universale deve distinguersi dal "pensiero meramente riflessivo", avente sì "rappresentazioni universali, ma solo astratte, diverse dunque dall'essere effettuale", poiché al posto di "una rappresentazione meramente soggettiva", si tratta di mostrare "la sostanza, l'essenzialità, il veramente essente"[247]. Come emergerà nel prossimo paragrafo, se l'approccio hegeliano si propone di studiare il diritto in quanto prodotto dell'attività dello stato e pertanto inscritto nella dimensione storica, una riflessione che ambisca ad esser filosofica si definisce a partire dalla distinzione fra genesi esteriore e genesi concettuale: limitarsi alla spiegazione delle cause storiche, e pertanto alla giustificazione sulla base delle circostanze date, costituisce infatti uno "sforzo puramente storico" che Hegel indica con il termine *Erklären*, in quanto orientato a individuare la consequenzialità sul piano intellettivo, laddove la filosofia ha invece l'onere di stabilire la razionalità delle determinazioni giuridiche, secondo l'impostazione che designa il *Begreifen* come strumento di accesso a "ciò che è veramente essenziale, il concetto della Cosa"[248].

8. Ragione, storia e positività

Se si può affermare che il diritto è per Hegel diritto positivo, nella misura in cui, solo nella forma della legge, guadagna il piano dell'effettualità e assolve la funzione di mediazione entro la società civile, divenendo vigente e obbligatorio, si tratta preliminarmente di definire lo statuto della sua positività alla luce del rapporto con la filosofia. Dietro il concetto di positività si gioca il rapporto fra ragione e storia, tanto che lo scarto tra la concezione hegeliana e quella dei suoi contemporanei si delinea esattamente nel modo di intendere tale relazione. In primo luogo è necessario sottolineare le condizioni che definiscono il diritto come positivo. Dal punto di vista di Hegel allora si può affermare che la positività derivi dalla forma, poiché, nella più classica delle accezioni, il diritto positivo è quel diritto che ha validità all'interno dello stato e che pertanto è posto da un'autorità legale: esso è tale *durch die Form* in quanto ha *Gültigkeit*, secondo quanto

[247] *Ivi*, p. 51.
[248] *Rph*, § 3A, pp. 35-36; tr. it. pp. 22-23. *WdL*, vol. II, p. 462; tr. it. vol. II, p. 857.

sostenuto anche dalla *Rechtswissenschaft*[249]. Tuttavia tale forma non è criterio sufficiente, dal momento che il diritto riceve *ein positives Element* anche per ciò che concerne il contenuto, in modo tale che la sua fisionomia dipende dal "particolare carattere nazionale di un popolo, dal grado del suo sviluppo storico e dalla connessione di tutti i rapporti che appartengono alla necessità naturale", nonché "dalla necessità per cui un sistema di un diritto legale deve contenere l'applicazione del concetto universale alla conformazione particolare" e infine "dalle determinazioni ultime richieste nella realtà per la decisione"[250]. La positività del diritto corrisponde dunque alla convergenza di elementi formali e di aspetti contenutistici, nella misura in cui il diritto come forma, ovvero come legge, si applica, ma al contempo si genera e si sostanzia innanzitutto a partire dai determinati rapporti e da quel tessuto storico culturale rappresentato dal popolo. Sebbene in questo contesto Hegel elenchi le condizioni che rendono positivo il diritto, anticipando la dettagliata trattazione della *Rechtspflege*, alla quale egli dedicherà i paragrafi centrali della società civile, lo scopo è in realtà mettere in questione il rapporto fra il diritto positivo e il diritto razionale, fra la configurazione del diritto come sistema legale e la riflessione filosofica, e dunque fra la razionalità del diritto e la sua storicità. L'articolata e precisa definizione di ciò che è il diritto positivo ha in realtà l'obiettivo di mettere in questione il rapporto fra filosofia del diritto e scienza positiva del diritto, mentre sarà solo a livello dell'eticità che la struttura del sistema legale operante all'interno dello stato sarà oggetto di trattazione. In tale prospettiva parlare del diritto positivo vuol dire per Hegel illustrare il funzionamento dell'amministrazione della giustizia, la quale tocca un aspetto decisivo del diritto, ovvero il rapporto con la legge e la necessità di ricevere attuazione, affinché l'universalità dei principi giuridici aderisca ai casi concreti a cui deve essere applicato.

Prima di entrare nel merito di questi aspetti però, che sono quelli che in realtà si può dire restituiscano effettivamente la concezione prettamente giuridica del pensatore, il problema resta ancora quello di illustrare la relazione fra il piano storico determinato e la dimensione dell'universalità e della razionalità: proprio perché il diritto si presenta come positivo, cioè è posto dallo stato, che ha il compito dunque di formulare la legge e di creare le condizioni che la rendono valida e vigente, secondo il principio per cui lo stato è *conditio sine qua non* del diritto, si tratta di definire tale diritto nella sua relazione con ciò che Hegel chiama diritto filosofico[251]. A monte della riflessione giuridica hegeliana si pone il problema di mettere in luce il fondamento del diritto nell'ambito dell'evoluzione storica:

---

[249] *Rph*, § 3, pp. 34; tr. it. pp. 21.
[250] *Ibidem*. Per un commento puntuale del paragrafo si rimanda, fra i tanti, a G. Marini, "Ragione e storia nel diritto", in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, Giuffré, Milano 1990, pp. 345-363; *Id*., "La polemica con la scuola storica nella *Filosofia del diritto* hegeliana", in *Rivista di filosofia*, 7-9, 1977, pp. 169-204.
[251] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 104.

il tema dell'*iter* di formazione e di applicazione della legge all'interno dello stato è preceduto da una domanda più ampia, che concerne la razionalità del diritto in rapporto alla positivizzazione. La realtà del diritto, ovvero il fatto che il diritto sia un diritto vigente e storicamente determinato come diritto statuale, solleva la questione relativa, da un lato, al fondamento giuridico, ovvero a cosa rende normativa una determinazione in un contesto dato, e, dall'altro, alla relazione fra principi razionali e accidentalità, cioè al modo in cui il diritto si apra necessariamente all'empiria e alla contingenza. L'approccio hegeliano è pertanto espressione della sua epoca nella misura in cui il discorso si articola a partire da un ribaltamento che vede il punto di partenza della riflessione nel positivo, considerato "non come opposto al negativo", ma come ciò che è "posto, ha validità immediatamente", in quanto *es ist gesetz*, *gilt*[252]. Se la filosofia deve comprendere il proprio ruolo necessariamente in relazione al divenire del diritto, essa dovrà definire se stessa anche in quanto precisa modalità di conoscenza storica, dal momento che è esattamente questo il punto dirimente nella distinzione fra filosofia del diritto e scienza positiva.

Preliminarmente Hegel si interroga dunque sul rapporto fra diritto positivo, da un lato, e diritto naturale, dall'altro, ma sovrappone diritto naturale e diritto filosofico, in modo tale che all'espressione diritto naturale viene conferito un significato differente da quello della tradizione, in quanto esito della sovrapposizione fra natura e concetto: il rapporto fra naturale e positivo è riformulato allora nei termini del rapporto fra il diritto vigente da un lato e la filosofia come riflessione sul concetto di diritto e sulla sua realizzazione dall'altro, ovvero come considerazione del diritto reale e concreto, in quanto espressione dell'idea di diritto. La questione relativa alla relazione tra diritto naturale e diritto positivo viene così declinata come indagine sulla razionalità dispiegata e incarnata nella storia, poiché si tratta di mostrare come l'evoluzione storico-giuridica coincida con un progresso nella razionalità del diritto e con un ampliamento dei diritti riconosciuti. In tale contesto la filosofia del diritto si occupa di individuare l'orizzonte della positività del diritto, indagando i presupposti stessi del diritto effettuale: Hegel intende pertanto mostrare le premesse del diritto positivo, dal momento che la questione sottesa alla riflessione hegeliana concerne la possibilità di pensare l'autosufficienza e l'autonomia del diritto, sulla base dell'idea che fondamento ultimo del diritto sia il diritto stesso in virtù dell'atto di statuizione, oppure di ammettere la necessità di un orizzonte extragiuridico, nel caso in cui non sia sufficiente, perché il diritto sia legittimo, il solo fatto di essere posto, ma sia necessario individuare le condizioni non giuridiche, e di conseguenza sostantive e contenutistiche, del diritto. In questa prospettiva già formulare la questione relativa alla

[252] *Rph*, § 3R, p. 42.

razionalità del diritto significa implicitamente che non basta ci sia un legislatore che ponga il diritto; pertanto la concezione hegeliana non può essere ascritta alla tesi che riconduce la legittimità del diritto alle condizioni formali della sua emanazione e che, si potrebbe dire, veicola una dottrina del diritto pura, non facendo dipendere la validità del diritto da nessun criterio esterno all'ordinamento giuridico stesso.

Hegel dichiara che il rapporto fra diritto positivo e diritto filosofico non è di mera identità né di contrapposizione, ma che esso deve intendersi allo stesso modo in cui si definisce il nesso che lega Istituzioni e Pandette nel diritto romano, dove nel *Corpus iuris* le prime illustrano i concetti elementari e fondamentali, mentre le seconde ne rappresentano lo svolgimento analitico, in modo da mostrare l'applicazione pratica e storica di quelle nozioni basilari[253]. In tal senso il diritto naturale, o meglio filosofico, deve essere equiparato alle *Institutiones*, in quanto espone i caratteri generali del diritto, cosicché il diritto positivo costituisce lo svolgimento e la determinazione di quei principi nella sfera dell'esistenza. Se il diritto positivo coincide pertanto con il processo di oggettivazione del concetto nella realtà e con lo sviluppo che permette l'attuazione del diritto ai singoli casi concreti che si dispiegano nell'esperienza, ciò implica la coincidenza tra positività ed esteriorizzazione, cosicché quella contraddistingue il concetto nella forma dell'esistenza esterna e proprio per questo, in quanto definisce la particolarizzazione del diritto, possiede un elemento di accidentalità e di arbitrarietà, che rende il diritto positivo autonomo dal diritto filosofico. Come è stato affermato, la positività costituisce allora un ambito più ampio della razionalità del diritto, perché essa arriva ben oltre la filosofia, che non si preoccupa dell'applicazione pratica del diritto, dal momento che non tutto ciò che è positivo è allo stesso tempo razionale[254]. La positività è tuttavia un elemento imprescindibile del diritto, giacché senza positività non c'è diritto: da questo punto di vista la positività nasce perché il diritto implica per sua struttura un'apertura all'accidentalità, secondo un principio che vede il positivo come esito inevitabile dell'oggettività, e al contempo è frutto dell'alienazione, poiché la ragione pura e astratta si incarna nel divenire

[253] Hegel fa qui riferimento al corpus *iuris civilis*, raccolta di *iura* e *leges* datata 15-12-530 e realizzata da Treboniano su incarico di Giustiniano (527-565). Nell'XI secolo al *Codex Iustitinanus*, che raccoglieva costituzioni imperiali emanate fra il II e il VI secolo, e al manuale intitolato *Institutiones* fu ricongiunta la parte della compilazione giustinianea detta *Digesta* o *Pandectae*, un'ampia antologia della produzione dei giuristi romani. In tal modo il *Corpus Iuris* era composto dal *Codex Iustinianus*, ovvero una raccolta di *leges*, costituzioni imperiali tratta da vari codici (G. Gregorianus, Ermogenianus, Theodosianus), cui furono aggiunte le ultime costituzioni imperiali; *Digesta seu Pandectae*, raccolta in 50 libri di brani di giureconsulti muniti di *ius publicum respondendi* pubblicata il 16-12-533 e infine le *Institutiones*, trattato elementare di diritto utilizzato per uso scolastico in sostituzione delle *Institutiones* di Gaio, pubblicato il 21-11-533. Le *Institutiones* così come il Digesto sono basate principalmente sull'opera dei giuristi, tuttavia, mentre nel digesto i singoli frammenti mantengono la loro autonomia e recano l'indicazione della provenienza, nelle Istituzioni i materiali sono rielaborati in un discorso continuo di stile didattico (vedi AA.VV. *Introduzione alla storia romana*, LED, Milano 1999, pp. 614-628).

[254] G. Marini, "Ragione e storia nel diritto", *cit*., p. 345 e ss.

storico. Parlare di positività vuol dire dunque sottolineare, da un lato, il rapporto che il diritto ha con l'accidentale e il transeunte, avendo per sua natura il diritto un carattere transitorio, e, dall'altro, la corrispondenza fra diritto e imposizione, essendo appunto il diritto ciò che è stabilito dall'autorità. Tuttavia Hegel non presuppone una scissione fra ragione e positività, dal momento che positivo non coincide necessariamente con un'opposizione alla ragione: il fatto che il diritto diventi naturalmente positivo, e di conseguenza sia oggetto di un comando, corrisponde al concetto di ragione concreta dispiegata nella realtà storica, secondo il principio per cui l'universale deve aprirsi ai contenuti. In tal modo il diritto positivo corrisponde innanzitutto alla forma che il diritto assume all'interno dello stato, in quanto è *die Form der Autorität* e pertanto ciò che nello stato possiede *Gültigkeit*, mentre, dal punto di vista del contenuto, si definisce positivo ciò che è anche *vernunftwidrig* e *unrechtlich*, poiché corrisponde alle *äußerliche Umstände* e dunque, come Hegel aveva già rilevato negli anni giovanili, il diritto positivo è parzialmente *willkürliche Recht*[255]. Secondo il contenuto dunque, il positivo rappresenta ciò che non è determinato dal concetto, cosicché esso possa essere considerato in parte razionale, in parte irrazionale o indifferente alla ragione, dal momento che il concetto non arriva a individuare tutte le determinazioni del diritto e di conseguenza gran parte di queste ultime è esclusa dalla trattazione filosofica[256]. Secondo Hegel chi ha meglio mostrato questo secondo aspetto della positività del diritto, illustrando "l'elemento storico nel diritto positivo", è Montesquieu, il cui merito è stato "considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente o astrattamente, bensì come momento dipendente di una totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca"[257]. Così come già nel *Saggio sul diritto naturale*, Hegel riconosce al pensatore francese il fatto di aver radicato l'orizzonte politico "sull'intuizione dell'individualità e del carattere del popolo", in quanto il suo *Esprit des lois* rappresenta un antesignano della nozione di *Volksgeist*, dal momento che indica come "il clima la religione, le leggi, le massime di governo...i costumi, le usanze" concorrano a formare "uno spirito generale che né è il risultato"[258]. Come per Montesquieu ogni nazione ha le leggi "adatte ai popoli per i quali sono istituite", "relative alla natura e al principio del governo stabilito o che si vuole stabilire", "corrispondenti alle caratteristiche

[255] *Rph II,* § 2, pp. 210-211.
[256] *Rph VI,* p. 128 (tr. di Valori).
[257] *Rph*, § 3, p. 35; tr. it. p. 22.
[258] Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, *cit.*, p. 467. Per un confronto fra Hegel e Montesquieu, vedi, fra gli altri, A. Rotolo, "Hegel interprete di Montesquieu", in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, Edizioni Ets, Pisa 2005, pp. 505-551 e G.P. Bonjour, "Lo spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il *Volsgeist* di Hegel", in *Hegel e l'illuminismo*, a cura di R. Racinaro, Guerini Associati, Milano 2001, pp. 11-28 e E. Bories, *Hegel. Philosophie du droit, Ellipses*, Paris 2012, pp. 11-18.

fisiche del paese" e "al genere di vita dei popoli", in modo da "rifarsi al grado della libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero e al commercio, agli usi e costumi", così per Hegel "gli stati, popoli e individui in questo travaglio dello spirito del mondo si levano nel loro determinato principio particolare, che nella loro costituzione e nell'intera ampiezza della loro situazione ha la sua interpretazione e realtà", tanto che ognuno di essi ha una sua "esistenza geografica e antropologica"[259]. Senza poter entrare nel merito delle differenze che segnano i due pensatori, si può individuare una linea di continuità: secondo entrambi un popolo è una totalità che si distingue perché ogni suo aspetto afferisce ad un'unità interna, tale per cui una nazione si differenzia dalle altre e si struttura come organizzazione complessiva, articolata e unitaria in virtù di un principio individuale e onnicomprensivo.

La nozione di spirito generale, come tutto organico integrante clima, religione, cultura ed usanze, rappresenta allora l'orizzonte in cui si sviluppa il diritto e che ne condiziona i contenuti, in modo tale che la legislazione è intimamente legata al carattere del popolo e ogni sistema legale deve essere compreso e giustificato alla luce di esso. Se dunque Hegel definisce *Volksgeist* lo spirito nella storia che "è un individuo…di natura universale, ma che è determinato in generale, un popolo", cosicché "gli spiriti dei popoli si distinguono secondo l'idea che si fanno di se stessi", si può affermare che "il dominio giuridico dell'eticità presso i popoli è la coscienza di sé dello spirito", dal momento che "la coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo; essa costituisce il diritto, i costumi, la religione di un popolo"[260]. Il merito di Montesquieu è stato allora quello di aver messo in evidenza come le determinazioni giuridiche e la legislazione non siano da "considerare isolatamente e astrattamente", ma debbano al contrario essere intese come "momenti dipendenti di una totalità, in relazione con tutte le altre determinazioni, che costituiscono il carattere di una nazione e di un tempo"[261]. Da questo punto di vista l'adozione da parte di Hegel del concetto di spirito del popolo mostra alcune affinità con Savigny, testimoniando così come tale nozione abbia in quegli anni una fortuna che esula dalla configurazione che assume nell'ambito delle singole concezioni. Il giurista infatti sottolinea che "il diritto si sviluppa insieme al popolo, si perfeziona con esso e infine si estingue man mano che il popolo perde la sua peculiarità", in modo tale che il diritto risulta a pieno titolo parte integrante del *Volksleben* e più in generale della *Völkergeschichte*, in quanto il diritto positivo "ha un carattere determinato, peculiare per quel popolo così come

[259] Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, *cit.*, p. 151 e ss. e *Rph*, §§ 344-346, p. 505; tr. it. pp. 266-267.
[260] *VPG*, vol I, pp. 36-38, tr. it. vol. I, pp. 43-46.
[261] *Rph VI,* p. 128 (tr. di Valori).

lo sono la lingua, i costumi, la costituzione"[262]. In tale prospettiva, ogni legislazione è in una certa misura il risultato della sua storia anteriore, la quale affonda le proprie radici nel patrimonio culturale e tradizionale comune, secondo un'impostazione per cui il suo contenuto è considerato come una totalità sviluppantesi in funzione della coesione propria delle differenti epoche storiche di ciascun popolo[263]. Secondo Savigny, dunque, ciascun popolo presenta nelle sue molteplici manifestazioni un'individualità necessaria ed essenziale, fondata sulla totalità del suo passato, a tal punto che il diritto di ciascun popolo è l'abito del popolo stesso, esprimendone la necessità interna, lo sviluppo e la continuità nel corso della storia: parlare di diritto positivo significa dunque parlare del diritto del popolo, espressione "dello spirito popolare, vivente ed operante universalmente in tutti gli individui", perché "è nello spirito comune del popolo" che deve essere rinvenuto il diritto positivo[264].

Si può affermare dunque che la positività del diritto si definisce in relazione alla natura di un popolo e alle sue determinazioni storico-concrete, tali per cui il diritto vigente nella Germania del XIX secolo sarà evidentemente differente da quello inglese di qualche secolo precedente, in quanto la determinazione della positività si genera alla luce del suo rapporto consustanziale con lo spirito del popolo. La questione emerge allora quando si tratta di comprendere lo sviluppo e l'evoluzione del diritto, dal momento che la spiegazione puramente storica non è per Hegel un criterio sufficiente a giustificare la legittimità del diritto positivo. Egli spiega dunque che la conoscenza storica si limita a "considerare il sorgere e svilupparsi di queste determinazioni giuridiche che appare nel tempo", in modo tale che essa ricostruisce a posteriori il processo che ha portato alla genesi delle determinazioni giuridiche, risalendo alle circostanze, ai casi, ai bisogni e agli avvenimenti che hanno prodotto il loro stabilirsi[265]. Il motivo della precisazione hegeliana consiste nel mettere in evidenza la differenza tra la comprensione filosofica e il punto di vista appena descritto, che implicitamente, come è noto, ha per bersaglio polemico proprio Savigny e la scuola storica. Sia la filosofia del diritto rappresentata da Hegel sia la scuola storica di cui Hugo è portavoce hanno in comune il fatto di "cercare i fondamenti per ciò che vige come diritto", poiché entrambi ricercano i presupposti del nascere e del divenire delle determinazioni giuridiche, la loro origine e la loro evoluzione; di conseguenza i due approcci non sono necessariamente in opposizione, sebbene la considerazione filosofica si

[262] F.C. Savigny, "La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza", *cit.*, p. 97 e ss.
[263] *Id.*, *Corso di metodologia giuridica*, pp. 28 e 16. Vedi a tal proposito il saggio di A. Dufour, "Histoire naturelle ou nature historique du droit", in *Recht zwischen Natur und Geschichte*, hrsg. von J.-F. Kervégan und H. Mohnhaupt, Klostermann, Frankfurt a. M 1997, pp. 124-168.
[264] *Id.*, *Corso di metodologia giuridica*, p. 152.
[265] *Rph*, § 3A, p. 35; tr. it. p. 22.

proponga di individuare "se una istituzione giuridica è razionale" e possa dunque rigettare, in virtù della sua irrazionalità, un diritto positivo storicamente fondato[266]. Il limite del metodo storico risiede dunque nel fatto che la giustificazione meramente storica non arriva a individuare la giustificazione valida in sé e per sé, dal momento che "una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente fondata e conseguente sulla base delle circostanze e delle sussistenti istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale"[267]. Al contrario Hegel intende indagare se le *Rechts-Institutionen* siano *rechtlich* und *vernünftig*, in quanto si tratta per la filosofia di mettere in luce l'istituzione e la determinazione positiva del diritto a partire dalla *gültigen Rechtfertigung*, ovvero in relazione alla validità, laddove la conoscenza storica si limita a prendere atto di ciò che è *Vorhandenen* e di conseguenza riconducibile alle condizioni esteriori, *Umstände*, che ne condizionano l'esistenza. In questo modo Hegel definisce come giusto e razionale ciò che nel diritto contiene una valenza normativa che va al di là della mera sussistenza.

Come anticipato a proposito dello statuto della filosofia nel paragrafo precedente, la contrapposizione hegeliana verte sulla differenza fra spiegazione e comprensione, *erklären* e *begreifen*, in quanto la spiegazione storica opera secondo l'intelletto e "conosce sulla base delle cause storiche più vicine e più lontane", laddove al contrario carattere specifico della filosofia è esattamente distinguere "lo sviluppo storico dallo sviluppo del concetto" e di conseguenza occuparsi di "quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa", in modo tale da prendere le distanze da quella "giustificazione sulla base di circostanze, consequenziarietà sulla base di presupposto" che pone "il relativo al posto dell'assoluto, l'apparenza esteriore al posto della natura della cosa"[268]. La distinzione oppone una *Entwicklung aus historischen Gründen* e un'*Entwicklung aus dem Begriffe*, perché, mentre la prima si accontenta di ricostruire le determinazioni giuridiche attraverso nessi causali, che emergono a partire dalla disposizione cronologica degli eventi, la seconda implica il punto di vista razionale della filosofia, ovvero *die Rechtfertigung der Sache selbst*[269].

---

[266] *Rph VI,* p. 132 (tr. di Valori). Vedi anche *Rph IV,* pp. 35-36.
[267] *Rph*, § 3A, p. 36; tr. it. p. 22.
[268] *Ivi*, pp. 35-36; tr. it. pp. 22-23. Hegel dichiara che "Unterschied zwischen *Denken* und *Begreifen*: *Denken* ist überhaupt die tätige Form der Allgemeinheit, das Abstrakte. Der *Begriff* aber ist konkret und umfaßt im Allgemeinheit aus das Besondere, im Unendlichen auch das Endliche. Das Denken hat die Gedanken nicht unmittelbar in der Form der Notwendigkeit; die Bestimmungen der Wissenschaft werden erst notwendig durch das Begreifen. Was wir begreifen, haben wir ganz durchdrungen, ist ganz das unsrige, während das Denken noch immer etwas Fremdartiges, den besonderen Inhalt, darin läßt. Die Identität von mir als dem Begriff und dem Gegenstand ist das philosophische Erkennen: Das Recht muß also in der Wissenschaft nicht bloß gedacht, sondern begriffen werden" (*Rph II*, § 1, pp. 209-210).
[269] In *Logica e Metafisica* Hegel scriveva che "porre nel tempo la strutturazione delle formazioni porta solo la falsa apparenza del comprendere, poiché la nascita e la successione delle serie pongono sì un rapporto, ma assolutamente irrelato, e, dato che ciò che si rapporta nel tempo non si rapporta attraverso il proprio contenuto, né attraverso ciò che esso è, bensì in modo del tutto vuoto, avviene che in questo rapportarsi, il contenuto sia assolutamente indifferente e non sia quindi esso stesso immerso nel rapporto".

Intelletto e ragione conducono pertanto a due diverse letture del diritto, giacché in un caso si tratta di una genealogia esterna che mostra come una determinazione giuridica si è affermata, mentre nell'altro si mette in discussione proprio ciò che è prodotto della storia, in modo tale che, mentre la conoscenza storica si occupa del fattuale, limitandosi a mostrare la genesi delle istituzioni giuridiche, la filosofia mira a disvelare la loro validità e di conseguenza intende mettere in luce l'elemento normativo contenuto in esse. Specifica dunque Hegel che "quando l'origine di un'istituzione sotto le sue determinate circostanze si mostra completamente adeguata allo scopo e necessaria e quindi è compiuto ciò che il punto di vista storico esige" può accadere comunque che, "poiché tali circostanze non ci sono più", l'istituzione abbia "perduto il suo senso e il suo diritto"[270]. L'esempio addotto dal pensatore concerne l'istituto dei conventi, i quali sono nati al fine di dissodare e popolare i deserti, preservare e trascrivere i manoscritti, tanto che queste funzioni rappresentano il *Grund* e la *Bestimmung* della loro esistenza. Al contrario nell'epoca contemporanea a Hegel essi non assolvono più tali compiti e pertanto, nell'ambito di circostanze mutate, sono divenuti "superflui e inadatti allo scopo". Se dunque l'approccio storico si accontenta di ricostruire le circostanze che hanno condotto alla nascita dei monasteri, concentrandosi così sul motivo della loro genesi, la filosofia rivela come il venir meno della funzione a cui presiedevano comporta per l'istituzione la perdita del suo senso e del suo diritto, secondo una concezione che fa coincidere il compimento con la dissoluzione, dal momento che, spiega Hegel, il compimento di un fase nello sviluppo dello spirito, e quindi di un popolo, è allo stesso tempo il suo tramonto, ovvero il sorgere di un altro spirito[271].

Il modo di intendere lo sviluppo storico da parte del pensiero filosofico rappresenta una prospettiva del tutto peculiare: a differenza di ciò che Hegel definisce storia pragmatica, la quale consiste nello "stabilire la connessione degli eventi per scoprire…le cause e le ragioni dell'accaduto", e pertanto può corrispondere all'approccio della scuola storica, la "considerazione pensante della storia" ha invece lo scopo di "riconoscere la realtà sostanziale" attraverso "l'occhio del concetto, della ragione, che penetra la superficie ed energicamente si apre la via attraverso il molteplice e variopinto groviglio delle circostanze"[272]. Il principio del mutamento che contraddistingue la filosofia della storia permette di mettere in luce come la storia sia il palcoscenico su cui si susseguono ininterrottamente eventi e azioni, popoli, stati e individui, in modo tale da mostrare il nesso di tale avvicendarsi: quando allora il singolo spirito di un popolo realizza se stesso

[270] *Rph*, § 3A, p. 37; tr. it. p. 23.
[271] *VPG*, vol. I, pp. 42-51; tr. it. vol. I, pp. 50-59.
[272] *Ivi,* pp. 3-6.

attraverso il trapasso al principio di un altro popolo, ciò comporta che tutte le formazioni che hanno contrassegnato la vita di tale popolo muoiano, in quanto hanno esaurito la loro mansione e la loro potenzialità e di conseguenza lasciano il posto ad una nuova vita, ad un nuovo popolo e ad una nuova costituzione[273]. In tale prospettiva si può affermare che l'esempio dell'istituzione del convento rappresenta un elemento paradigmatico di tale concezione: il monastero infatti continua ad esistere nonostante l'epoca storica sia venuta meno, ma non è più attuale in quanto non appartiene allo spirito del tempo e di conseguenza ha modificato il proprio ruolo all'interno della vita del popolo. Da questo punto di vista si tratta di mettere in evidenza il rapporto che ogni determinazione positiva ha con la totalità del *Volksgeist*. Il fatto che il diritto sia positivo comporta dunque che esso possa includere accidentalità, capriccio e arbitrio, e possa pertanto essere cattivo, così come lo definisce Hegel, ma ciò non nega affatto che esso possa essere razionale, dal momento che, come è emerso attraverso la lettura della prefazione, il filosofo intende mostrare che la ragione non è solo ideale, ma è inscritta nella positività come orizzonte del suo dispiegarsi: pertanto *das Recht ins Positive heraustritt* così come *die Vernunft in Wirklichkeit tritt in Äußerlichkeit des Daseins*[274]. Tuttavia se la positività del diritto si giustifica in quanto positivo è ciò che è *gesetzt* e pertanto *gilt*, il problema si pone quando un elemento positivo non ha più valore, in quanto non è più attuale rispetto al suo tempo. In tal senso "l'aspetto *positivo* delle leggi concerne dapprima soltanto la loro forma, d'essere in generale *vigenti* e *sapute*", mentre "il contenuto può essere in sé razionale, oppure anche irrazionale, e quindi ingiusto"[275].

Dal punto di vista del contenuto, il farsi positivo del diritto concerne l'applicazione e la storia, in modo tale che la positività rappresenta il contrassegno del rapporto fra ragione e realtà e costituisce un elemento necessario affinché il diritto possa avere validità all'interno dello stato, tanto che la sua validità non è affatto messa in questione per il fatto di includere aspetti accidentali e particolari, ma al contrario è condizione della sua effettualità. Tuttavia, nell'ambito dello sviluppo diacronico che attraversa il susseguirsi delle differenti epoche storiche, emerge quella che può essere definita una seconda accezione della positività secondo il contenuto, la quale risiede nello scarto fra determinazioni giuridiche e spirito del popolo, istituzioni e spirito del tempo. Tale carattere compare in modo particolare nelle epoche di passaggio, quando le condizioni mutate possono convivere con istituti legati a tempi passati. Non a caso Hegel afferma che "l'odierno spirito del tempo è rivolto contro parecchi momenti che affliggono ancora

[273] *Ivi,* p. 14.
[274] *Rph*, § 3R, pp. 42-43.
[275] *Enz III*, § 529, vol. III, p. 324; tr. it. vol. III, p. 373.

l'attuale situazione dei popoli europei" , in modo tale da ostacolare "lo sviluppo del concetto di diritto"[276]. Il diritto infatti si inscrive all'interno delle manifestazioni che contraddistinguono il *Volksgeist* e si giustifica in quanto adeguato ai costumi, alle consuetudini e alle abitudini di un popolo, essendo la concretizzazione della libertà che lo contraddistingue, cosicché esso mostra un legame immanente con l'identità del popolo e più in generale con l'*ethos*. Per questo quando l'evoluzione storica conduce ad un grado di razionalità superiore, ogni aspetto che contraddistingue lo spirito come totalità si modifica in accordo con il divenire storico, ma può accadere che persistano elementi che appartengono ad un'epoca passata. In questo scarto si può rinvenire dunque un concetto di positività ulteriore, differente dalla positività come positivizzazione, il quale concerne la persistenza di un diritto e di istituzioni che sono, nel frattempo, divenuti positivi. In questo modo tale nozione di positività non contraddistingue più il processo di oggettivazione del diritto, secondo quel principio che vede la corrispondenza fra razionalità e positivizzazione, ma al contrario caratterizza la divaricazione fra ragione e positività, nella misura in cui quel diritto è diventato irrazionale. Spiega infatti Hegel a tal proposito che solo la giustificazione filosofica mostra che i conventi "sono stati un istituto razionale in quel tempo" e oggi, una volta raggiunti gli scopi per i quali essi erano nati, sono diventati "ingiusti e dannosi"[277]. I conventi sono dunque esempio di ciò che contraddistingue le istituzioni, le quali possono appartenere ad "un tempo assolutamente trascorso ed erano morte in un tempo in cui avevano ancora o dovevano avere validità": pertanto "la storia giustifica soltanto che c'è stato un tempo in cui questo aveva un nesso razionale", ma non arriva a comprendere il suo "permanere in un'epoca recente", in quanto spiega i fondamenti storici, ma non "la ragione della cosa"[278].

La necessità di rilevare una seconda accezione di positività dipende dall'esigenza di evitare il pericolo, in cui invece incorre la scuola storica, di avallare e legittimare ciò che esiste per il solo fatto che esiste, perché ciò comporterebbe l'autonegazione della filosofia stessa, dal momento che sarebbe sufficiente che qualcosa fosse espressione della storia e oggetto di esperienza perché diventasse automaticamente razionale. Al contrario, obiettivo di Hegel è mettere in luce l'insufficienza di un approccio meramente storico dal punto di

---

[276] *Rph II,* p. 206.
[277] *Rph VI,* pp. 132-133. (tr. di Valori).
[278] *Ibidem*. Nel corso del 1824-25 Hegel fornisce un altro esempio oltre ai conventi, quello del principe elettore del Patinato, il quale aveva il privilegio di conferire patenti ai calderai di tutto l'impero tedesco. Il filosofo spiega dunque che "se ci si meraviglia di questo e se ne cerca il fondamento, eccolo: nel passato il principe elettore comandava nell'esercito dell'impero, i cavalieri, la cavalleria, cui appartenevano timpani e trombe. I timpani dovevano essere fatti e rattoppati, e i calderai stavano così come costruttori di timpani sotto il generale della cavalleria, al quale alla fine non era restato niente altro che il patronato dei calderai" (*Ibidem*).

vista della normatività e della razionalità, mostrando come possa esistere un istituto che è divenuto privo della sua funzione normativa e di conseguenza abbia perso il legame con la ragione. Da una parte allora il filosofo intende mettere in luce come le norme possano essere suscettibili di trasformazione, negazione e invalidazione da parte di norme che si sviluppano successivamente, in quanto qualunque legge è valida nell'ambito di un periodo di tempo transitorio e limitato, d'altro canto mira a mostrare come il costume non costituisca il criterio unico di legittimità del diritto. In tal senso si tratta di recuperare la nozione di positività esposta da Hegel in epoca giovanile e mostrare come possa costituire una risorsa nei confronti della scuola storica: al fine di evitare di incappare in un atteggiamento assolutorio e accomodante rispetto allo *status quo* e salvaguardare la riflessione filosofica dalla riduzione ad un mero storicismo giuridico, è opportuno denunciare la possibilità che il diritto sopravviva al suo tempo e possa essere irrazionale nella misura in cui appartiene al passato e di conseguenza non è più attuale e presente. Se allora Savigny afferma che il diritto positivo "si trova precostituito ed ha già una reale esistenza", in quanto è "un'unità che si conserva attraverso le generazioni che si avvicendano e collega il presente al passato e al futuro", in modo tale che il diritto deriva dal passato e si tramanda per tradizione, Hegel intende denunciare i rischi di un diritto come ossificazione di rapporti e relazioni inattuali. Mentre allora per la scuola storica il positivo coincide, come abbiamo già rilevato, con il *gegeben*, con ciò che è oggetto di esperienza, il pensatore dei *Lineamenti* intende sottolineare che, se è vero che ciò che ha un valore normativo appartiene all'orizzonte empirico come dato nella vita di un popolo, tuttavia non tutto ciò che è *gegeben* è allo stesso tempo *gültig*. In tal senso laddove la scuola storica appiattisce esistenza e validità, Hegel intende salvaguardare un nucleo normativo del diritto, cosicchè, se Savigny individua il *Volksgeist* come il soggetto creatore del diritto, per Hegel il *Volksgeist* diventa il termometro della razionalità del diritto[279]. In tal modo Hegel mette in evidenza la possibilità di uno iato fra lo sviluppo storico del diritto positivo e la razionalità giuridica, mostrando al contempo il rischio di reificazione connaturato al diritto**.** Quel significato di positività come fissazione che emerge nello scarto fra lettera morta e dinamicità della vita, su cui Hegel ha sempre posto l'accento e che costituisce un carattere essenziale e inaggirabile del diritto, si ripresenta tacitamente anche nel periodo della maturità. Sebbene infatti la positività rappresenti il destino proprio del diritto e come tale costituisca un aspetto fisiologico del giuridico, riconducibile al potere di costrizione e disciplinamento che esso detiene, essa si presenta come fenomeno

[279] Sul concetto di *Volksgeist* vedi S. Avineri, "Hegel and nationalism", in W. Kaufmann, ed. by, *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York 1970, pp. 109-137; E. Bories, *cit*. e Savigny, *Sistema del diritto romano attuale*, *cit*., p. 46.

patologico, quando il diritto blocca e imprigiona i costumi e il tessuto sociale di un popolo all'interno di reti anacronistiche in virtù del mantenimento di un diritto del passato. Tale aspetto è sinteticamente sottolineato nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* a proposito del rapporto fra pensiero e realtà, universalità del concetto e molteplicità empirica: infatti l'universale inizialmente teoretico "si volge alla realtà anche praticamente", in modo tale che "movendo dall'esistente, esso giunge in primo luogo a leggi" per poi adoperare "queste leggi a loro volta come unità di misura, punti di vista, saldi presupposti" e indagare "alla loro luce l'intera realtà, che considera come soggetta a leggi"[280].

La ricostruzione hegeliana del dialogo fra Sesto Cecilio e Favorino nei *Lineamenti* presenta dunque un valore polemico paradigmatico, in quanto i due incarnano rispettivamente il punto di vista della scuola storica e quello propriamente hegeliano, cosicché il testo delle *Noctes Atticae* diventa la messa in scena di uno conflitto in cui Hugo è interpretato da Cecilio e Favorino fa le veci di Hegel. Terreno di scontro è esattamente il rapporto fra la razionalità e la natura transitoria del diritto alla luce di due concetti di storia differenti, in quanto il giurista legge l'evoluzione giuridica nel segno della continuità, laddove il filosofo pone l'accento sulla rottura del presente rispetto al passato[281]. In questo contesto la discussione verte sul ruolo del diritto romano, all'epoca diritto comune della Germania, il quale diventa l'orizzonte a partire dal quale discutere del rapporto tra filosofia e positività, diritto e storia: se Hugo difende la razionalità del diritto romano, egli tuttavia dimentica, secondo Hegel, di indicare se e come "il diritto romano abbia soddisfatto alle più alte esigenze della ragione" ed in tal modo finisce per assolutizzare il positivo solo per il fatto che è positivo, negando la differenza fra razionalità e positività. Per l'autore dei *Lineamenti* il diritto romano esibisce al contrario lo iato nell'ambito giuridico fra ragione e storia, poiché mostra come la razionalità confligga con forme del diritto ereditate dal passato, il cui valore attuale è meramente storico e che sono divenute di conseguenza irragionevoli. In tale prospettiva il diritto romano è legato alla tradizione e pertanto il suo carattere di positività emerge qualora si confrontino i suoi contenuti con l'epoca contemporanea: se quest'ultima presenta un concetto di libertà individuale universale che richiede il riconoscimento della personalità giuridica per tutti gli uomini, è evidente come

[280] *VPG*, vol. II, p. 915; tr. it. vol. IV, p. 191.

[281] Hegel si riferisce al passo di Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XX, 1, 22-23. L'autore racconta di una discussione tra il giureconsulto Sesto Cecilio e il filosofo Favorino a proposito delle XII tavole. Nel dialogo Sesto Cecilio, che nella rappresentazione hegeliana fa le veci di Hugo, dice a Favorino: "non disprezzare come anticaglia queste leggi per il solo fatto che il popolo romano ha ormai smesso, in linea generale, di applicarle. Sicuramente non ti sfugge che le opportunità e i rimedi delle leggi si modificano e variano adattandosi alla morale dei tempi, alle istituzioni sociali, ai criteri dell'interesse in atto, all'infuriare dei vizi cui va posto rimedio: e non rimangono fisse una volta per tutte così da non cambiare, come le sembianze del cielo e del mare". Per un commento puntuale del passo hegeliano che racconta il dialogo tra i due personaggi, vedi A. Schiavone, *Alle origini del diritto borghese*, Laterza, Roma 1984, pp. 3-39.

il diritto romano riproponga al contrario un modello che è superato perché fondato sul concetto di schiavitù. Le leggi positive possono dunque diventare irrazionali non per il fatto di essere positive, bensì in quanto non adeguate allo spirito del tempo: l'irrazionalità del diritto non dipende dalla positività formale, secondo la quale il diritto è legge, ma dalla positività del contenuto. Pertanto mentre Hugo, così come Savigny, leggono la storia come un divenire continuo in cui ogni momento successivo è legittimo per il fatto che segue il precedente e considerano il diritto come portato della consuetudine intesa come tradizione, Hegel oppone una concezione che presuppone la possibilità di una divaricazione fra razionalità giuridica e sviluppo storico. Così come egli affermava nel *Saggio sul diritto Naturale*, la positività emerge, da un punto di vista storico, quando una determinazione giuridica si pone per sé, si isola e pretende una validità che va al di là del suo tempo e della sua funzione nell'ambito della totalità rappresentata dall'eticità e, dal punto di vista della scienza giuridica, si rileva allorché quest'ultima riduce il razionale al positivo assolutizzando il passato[282].

Dal momento che per Hegel la *Weltgeschichte* è l'orizzonte di *Entwicklung* delle determinazioni giuridiche, si tratta per il filosofo di mettere in luce il valore normativo della storia, denunciando la possibilità di una scissione fra ragione della cosa e diritto positivo, fra processi reali e legislazione, la quale avviene a causa della discontinuità del processo storico. Si può allora affermare che, da un lato, non è sufficiente che il diritto sia posto, ovvero positivo in quanto emanazione del potere legislativo, perché sia automaticamente giusto e razionale, visto che la razionalità del diritto emerge in relazione ai contenuti, se essi sono in accordo con lo *Zeitgeist* e con il *Volksgeist*. In tal modo Hegel intende prendere le distanze da una concezione meramente formale del giuridico. Allo stesso modo però, in esplicita polemica con Hugo e tacitamente con Savigny, Hegel sostiene che la positivizzazione del diritto, ovvero la forma della legge, possa costituire uno strumento di garanzia, il quale favorisce l'universalità e la razionalità del diritto, in quanto compito del legislatore, e quindi dello stato, è affrancare il diritto da ogni contenuto anacronistico che rende il diritto una vuota formalità[283]. L'errore della scuola storica è identificare diritto e consuetudine, sulla base della tesi che riconduce il diritto ad "un'origine invisibile"[284], mentre Hegel sottolinea come il processo in virtù del quale si

[282] *Nr*, pp. 509-532; tr. it. pp. 84-100.
[283] Bonacina afferma che "l'avere il diritto forma di legge è all'origine del formalismo giuridico, l'essere espresso in formule permette la raccolta di tali leggi in codici", mentre "il contrasto fra concetti giuridici evoluti e forme legali arcaiche, conservate per tradizione", produce un'"incongruenza fra il contenuto del diritto e la sua forma di legge" dalla quale "sorge il formalismo deteriore" (G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari diritto cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1991, p. 253).
[284] Savigny, *Sistema del diritto romano attuale*, *cit*., pp. 42-68.

stabilisce la legge corrisponda alla ragione della cosa, nella misura in cui nella sua formulazione il pensiero si appropria e conferisce una forma ai contenuti concreti dell'*ethos* del popolo. Ciò che la scuola storica sottovaluta è allora il momento eminentemente politico del diritto, vale a dire il momento della decisione come processo di elaborazione del diritto in accordo con la volontà universale, poiché per Hegel l'esser posto influisce sui contenuti del diritto, tanto che diritto e razionalità possono coincidere solo nella forma della legge. In tale prospettiva i concetti di positività e legge non coincidono del tutto: l'espressione positività della legge può indicare una tautologia, nella misura in cui è legge ogni diritto positivo, ma allo stesso tempo si può parlare di una positività che concerne il diritto in un'accezione negativa, in quanto la legge è divenuta anacronistica ed è priva della connessione e della corrispondenza con i costumi del popolo, cosicché in questi casi il diritto può essere considerato come ingiusto.

9. Un caso studio: il Württemberg

Un esempio storico della divergenza fra razionalità e positività del diritto è rappresentato agli occhi di Hegel dalla situazione interna allo stato del Württemberg, dove era in corso un dibattito pubblico relativo alla costituzione, che aveva prodotto un conflitto politico-istituzionale fra il re e la dieta e al quale Hegel prende ufficialmente parte, dando alle stampe una recensione dettagliata dei dibattiti parlamentari. Alla stregua dell'inizio del secolo, quando l'elaborazione teorica rappresentata dal *Giornale critico* coesiste con la valutazione dell'esperienza politica tedesca e la ricostruzione del fallimento dell'impero nella *Costituzione della Germania*, nel 1817 il dibattito interno alla situazione del Württemberg acquista agli occhi di Hegel un'attenzione particolare, spingendo lo stesso pensatore ad occuparsene apertamente in prima persona[285]. Tuttavia rispetto al periodo della stesura della *Costituzione della Germania*, la situazione storico-politica appare

[285] Se all'epoca della *Costituzione della Germania* la polemica nei confronti del diritto naturale e la riflessione sullo statuto della filosofia come esercizio di critica si accompagnano alle considerazioni in merito alla costituzione della Germania, il *pamphlet* politico dedicato alla controversia fra la dieta e Federico I coincide dal punto di vista cronologico con l'elaborazione dello spirito oggettivo. Ciò che colpisce semplicemente a partire dalla convergenza di questi avvenimenti è il fatto che lo sforzo sistematico si nutre del dibattito pubblico, in quanto è prendendo le mosse dai conflitti e dalle lacerazioni contemporanee che il filosofo cerca di elaborare un pensiero in grado di sanare le divisioni proprie dell'età moderna e allo stesso tempo di individuare soluzioni politiche capaci di favorire l'unità e la stabilità sociale. Non si può dunque non registrare che, allora come in passato, gli eventi contemporanei hanno un influsso notevole nella gestazione della sua filosofia secondo un rapporto di influenza reciproca tra il piano del pensiero e la realtà. Sul rapporto fra teoria e prassi rispetto alla genesi degli scritti politici hegeliani, si rimanda alle interessanti riflessioni di J. Habermas, "Gli scritti politici di Hegel", in *Id.*, *Teorie und Praxis*, tr. it. *Id., Prassi politica e teoria critica della società*, a cura di A. Gajano, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 201-229.

completamente mutata: dalla pace di Luneville del 1801 alla sconfitta di Napoleone nel 1815 si consuma in pochi anni una radicale trasformazione dello scenario geopolitico e la Germania vede mutato il suo assetto territoriale e la sua fisionomia di soggetto politico, tanto che, se all'inizio del secolo gli stati tedeschi erano ancora riuniti sotto la corona austriaca nel Sacro Romano Impero, a seguito del Congresso di Vienna, dopo la fine dell'impero sancita con la pace di Presburgo, si istituì la Confederazione germanica.

Il saggio dedicato al Württemberg costituisce l'esempio lampante di ciò che Hegel intende quando dichiara che la filosofia è il proprio tempo appreso in pensieri e il suo compito consiste nel comprendere ciò che è, dal momento che l'attività del pensatore ha l'obiettivo di mostrare le determinazioni universali che fondano una determinata realtà e di svelare le strutture in base alle quali si costituisce la realtà politica: proprio in quanto la filosofia si propone di superare lo scarto fra pensiero ed essere, il suo esercizio consiste nel mettere in evidenza che non tutto ciò che è reale è razionale, nel senso che non tutto ciò che esiste include la razionalità, o viceversa nell'esibire ciò che in un determinato periodo storico è espressione della ragione e pertanto attuale al fine di rilevare quei fenomeni transeunti, contingenti o inadeguati che non corrispondono alla realtà. Una filosofia che ambisca ad essere autocoscienza del presente non può dunque non occuparsi dell'esistente con lo scopo di indagare gli elementi costitutivi e la struttura razionale della realtà storico-politica contemporanea. Proprio perché Hegel concepisce la filosofia medesima come il portato di un processo storico ed il risultato di uno sviluppo che segna l'intera tradizione della storia della filosofia, la situazione storico-politica è considerata parte integrante della stessa formazione del pensiero, tanto che analizzare il presente storico vuol dire indagare i presupposti propri di quel pensiero. Si tratta dunque per Hegel di mettere in luce gli elementi costitutivi e la struttura razionale della realtà storico-politica a lui contemporanea. In quest'ottica suo obiettivo è comprendere il tratto specifico della modernità, dal momento che l'importanza della riflessione filosofica consiste nel mostrare quelle forme sociali e quelle strutture politiche che non corrispondono all'epoca storica e sono pertanto irrazionali, secondo il principio per cui il ruolo della filosofia nel mostrare come lo stato deve esser conosciuto[286].

La singolarità della situazione del Württemberg dipende dal fatto che esso era "divenuto una realtà verso l'esterno", essendo riconosciuto dalla comunità internazionale

[286] *Württ*, p. 464; tr. it. p. 114. "Queste idee sulla costituzione dello Stato, in particolare sull'ammissione di una partecipazione politica con la quale siano concesse al popolo un'influenza sulla costituzione e una vita pubblica, non si presentano al nostro sguardo come un pensiero di uno scrittore messo al confronto con il pensiero di un altro scrittore; al contrario ci appaiono come attività di un governo tedesco e di un popolo tedesco impegnati a elaborare spiritualmente questi oggetti, ci appaiono come pensieri occupati a far rinascere una realtà".

come soggetto autonomo, ma all'interno era ancora privo di un assetto politico-amministrativo unitario e omogeneo, cosicché si manifestava impellente la necessità di "istituire i territori del Württemberg in uno stato"[287]. Davanti al filosofo si profilava perciò uno scenario completamente differente da quello precedente, quando egli si lamentava della condizione di anarchia propria della Germania e si augurava l'avvento di un conquistatore, un nuovo Teseo, il cui compito sarebbe dovuto consistere nel mettere in atto un processo di unificazione, al fine di vedere il proprio paese tornare ad essere uno stato[288]. Il Württemberg rappresenta una realtà *sui generis*, in quanto vede riconosciuta la propria sovranità verso l'esterno, ma deve completare il suo processo di formazione interno: nato per accordi internazionali e non per uno sviluppo omogeneo e uniforme, per aggregazione di territori e non per un'evoluzione progressiva unitaria, esso si distingue per la convivenza di consuetudini e tradizioni molteplici e per la compresenza di elementi di arretratezza e di progresso. Il Württemberg versa dunque in questa particolare condizione di *impasse*, rischiando di protrarre quella stessa situazione vigente nel Sacro Romano Impero e definita da Voltaire come "anarchia elevata a costituzione", fin quando non si riuscirà a "perfezionare una monarchia tedesca", dando al regno "una costituzione interna libera", in modo che il vecchio impero lasci finalmente spazio per un regno tedesco a tutti gli effetti[289]. Si tratta allora, afferma lapidario Hegel nel saggio del 1817, di considerare seriamente che è "venuto il tempo nel quale non solo la *potenza* dello stato, ma anche la sua *volontà*" possa "divenire vitale": dal momento che "la cultura spirituale del nostro tempo possiede l'*idea* di stato, congiunta all'idea dell'unità essenziale che appartiene allo stato", è necessario si inneschi quel processo che favorisca "la trasformazione di tutti i sudditi in *cittadini di un unico Stato*", in quanto è evidente l'urgenza che il popolo abbia una costituzione, definita non a caso dal filosofo la "*chiave di volta* dell'edificio statale"[290].

La posizione hegeliana resta dunque invariata rispetto agli anni precedenti, come emerge dal fatto che già nella *Costituzione della Germania* il pensatore dichiarava che "lo stato esige un centro universale, un monarca e un'assemblea rappresentativa, nel quale siano riuniti i diversi poteri", laddove invece la condizione di "anarchia giuridica" si registra allorché vi sia come "diritto costituzionale un sistema giuridico rivolto contro lo stato"[291]. La questione concerne dunque in entrambi i casi la crisi di un modello politico-

[287] *Ivi*, p. 464; tr. it. pp. 114-115 (in corsivo nel testo).
[288] *VD* pp. 461 e 546 e ss.; tr. it. pp. 10 e 78 e ss.
[289] *Württ*, pp. 462-464; tr. it. pp. 113-115.
[290] *Ivi*, pp. 466-468; tr. it. pp. 116-118.
[291] *VD*, pp. 469-470; tr. it. pp. 16-17. Si noti che, per definire la condizione della Germania, Hegel riporta l'espressione di Voltaire "anarchia" sia nella *Costituzione* che nella *Recensione agli atti*, vedi a tal proposito *Ivi*, pp. 4 e 10.

sociale, quello feudale, e la necessità di rinnovare le strutture interne del paese, al fine di favorire la costituzione di uno stato sovrano, organizzato in base a istituzioni moderne, legittimato dalla partecipazione attiva dei suoi stessi membri e governato da un potere universale e pubblico, che sia emancipato dalle lotte intestine fra centri di potere privati e dai privilegi accumulati nel corso di secoli da nobiltà terriera e ceti aristocratici. Mentre all'inizio del secolo, nel saggio sulla *Costituzione della Germania*, la domanda alla quale Hegel cercava di trovare risposta consisteva in cosa mancasse all'impero per diventare uno stato, nel 1817 la domanda è invertita di segno, in quanto ci si chiede cosa occorra perché il Württemberg possa diventare tale. In ogni caso il nocciolo del problema non muta di molto, poiché in questione è la forma di organizzazione migliore da adottare e più consona alle trasformazioni economico-sociali sopraggiunte. La risposta resta dunque per Hegel la stessa che non verrà mai messa in discussione dall'autore, vale a dire, come è risaputo, una monarchia costituzionale, organizzata secondo il sistema della rappresentanza e capace di garantire la libertà del popolo, fondamento del potere statale stesso in quanto volontà universale[292]. Elemento costante di riflessione da parte del pensatore sono dunque le condizioni che permettono la formazione di una costituzione moderna; ciò significa interrogarsi circa i presupposti necessari per la genesi di uno stato, inteso come ente monopolizzatore della forza, soggetto esclusivo della produzione giuridica e dotato di un apparato burocratico-amministrativo, indisponibile ad ogni lottizzazione di carattere privato.

Il declino prima e il definitivo scioglimento poi del Sacro Romano Impero rappresentano la situazione di fatto da cui Hegel prende le mosse al fine di concentrare la sua indagine sulla natura dello stato, in quella fase di crisi e di cambiamento coincidente con il passaggio dei territori tedeschi "dalla condizione di feudi imperiali a quella di paesi sovrani"[293]. In questa prospettiva si tratta dunque di favorire lo sviluppo dell'unità dello stato che può essere raggiunta attraverso un sistema di mediazione tra *Regierung* e *Volk*, in vista del perseguimento dell'interesse comune, dal momento che l'avvento dello stato comporta un mutamento per ciò che concerne il rapporto fra principe e sudditi rispetto a quello vigente nel feudo. Nel feudo il principe e i sudditi erano reciprocamente depositari di prerogative particolari, secondo un rapporto di diritto privato, ed entrambi sottoposti all'autorità dell'imperatore, potere superiore chiamato a dirimere ogni eventuale controversia. Venuta meno quest'ultima figura di riferimento, lo stato moderno si

[292] *Ivi*, p. 533 e ss.; tr. it. p. 68 e ss. e *Württ*, p. 464; tr. it. p. 114. Hegel afferma: "il principio dello stato tedesco originario, che si è diffuso dalla Germania in tutta Europa, era il principio della monarchia: un'autorità statale sotto un capo supremo preposto alla conduzione degli affari generali, con la collaborazione del popolo attraverso i suoi deputati" (*VD*, p. 575; tr. it. p. 101).
[293] *Württ*, p. 499; tr. it. pp. 142-143 (in corsivo nel testo).

costituisce invece in virtù dell'unità tra il sovrano e popolo[294]: i cittadini non sono più esclusivamente sudditi, in quanto la sovranità statale interna affonda le sue radici sempre più nel concetto di volontà generale di matrice roussouiana, cosicché il funzionamento dello stato si basa sulla collaborazione fra il re e i ceti che ne costituiscono il tessuto sociale. Divisione dei poteri e principio di rappresentanza, da un lato, e riconoscimento di diritti fondamentali e principio di legalità, dall'altra, si distinguono quali elementi costitutivi dello stato moderno: proprio in quanto al suo interno tutti i poteri sono subordinati alla legge, esso è governo del territorio e regolamentazione dei contrasti e dei conflitti, che si generano nello spazio autonomo che Hegel definisce società civile[295]. E' in quest'ottica dunque che l'elaborazione di una costituzione diviene un elemento fondamentale e il dibattito in seno all'assemblea del Württemberg acquista una rilevanza, la cui portata e il cui significato esulano dalle vicende interne dello stato tedesco. Non a caso infatti la controversia che Hegel ricostruisce oppone ad una rappresentazione privatistica ed imperiale del potere, ormai superata, una concezione pubblica, razionale ed istituzionale, nonché moderna, dello stato, che richiede un ripensamento dell'ordinamento interno e chiama in causa la relazione fra società civile e stato.

In conseguenza della situazione particolare del paese infatti, il re è allora "nella condizione, caso unico nella storia, di poter assegnare una costituzione *tutta d'un getto*", gesto che lo stesso filosofo commenta come lo "spettacolo mondano più grande sulla terra", poiché in tal modo il monarca "aggiunge al potere statale, concentrato dapprima interamente nelle sue mani, un potere ulteriore, anzi in verità *il* fondamento del potere statale stesso, accogliendo in esso il suo popolo come elemento essenziale attivo"[296]. In realtà è proprio tale decisione a generare il conflitto tra il re e l'assemblea, giacché quest'ultima, invece di approvare tale costituzione, o eventualmente esaminarne il contenuto e discuterne, la rifiuta categoricamente, dando inizio in tal modo ad un periodo di ostruzionismo durato più di due anni[297]. La posizione hegeliana in tale controversia è nota e abbastanza chiara: considerando inaccettabile la condotta tenuta dai deputati, egli si schiera dalla parte del re, difendendo ed apprezzando il gesto di dare una costituzione, sebbene poi nel merito delle disposizioni previste da quest'ultima emergano importanti

[294] *Ivi*, p. 504; tr. it. p. 147.
[295] Per quanto concerne il processo di formazione dello stato in età moderna e la nozione di sovranità, si rimanda, fra i tanti, a F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* tr. it. *Cosmopolitismo e stato nazionale,* La Nuova Italia, Perugia-Venezia 1930, pp. 1-20 e 263-271; L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno,* Laterza, Roma-Bari 1997; M. Fioravanti, a cura di, *Lo stato moderno in Europa*, Laterza, Roma 2007; P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 2007.
[296] *Württ*, pp. 465-468; tr. it. pp. 116-118.
[297] *Ivi*, p. 528 e ss; tr. it. p. 166 e ss.

elementi di disaccordo[298]. Al di là di questi aspetti, la questione sollevata dal saggio concerne il fondamento ultimo della costituzione e il soggetto politico incaricato di promulgarla, permettendo di mettere in evidenza il rapporto fra razionalità del diritto e la sua positività[299].

Per comprendere le ragioni in virtù delle quali Hegel approva l'iniziativa di Federico I e distingue l'operato di quest'ultimo dal caso di Napoleone in Spagna, è opportuno capire meglio l'orizzonte entro cui si colloca il conflitto istituzionale del Württemberg. Lo stesso autore entra nel merito nel saggio affermando che "il compito di preparare una costituzione non può adattarsi a nessuno meno che al soggetto cui si può dare il nome di "popolo", o a un'assemblea dei suoi stati; senza contare che l'esistenza di un popolo e di un'assemblea degli stati presuppone già una costituzione, una condizione inorganica, una vita popolare ordinata"; tuttavia, egli aggiunge, molti popoli hanno "riconosciuto la loro incapacità di darsi una costituzione e hanno incaricato di redigerla uomini come Solone, Licurgo", così come Mosè e Luigi XVIII "hanno concesso *da sé* le loro costituzioni e non hanno posto a fondamento della loro validità la volontà popolare, bensì quella di Dio o del re"[300]. Il paradosso della dieta risiedeva dunque nel fatto che essa respingeva la costituzione del re sulla base della quale si trovava riunita, dando così prova di inettitudine e soprattutto di malafede, giacché la posizione coerente con il rifiuto della nuova costituzione sarebbe dovuta consistere nel non farsi eleggere affatto o nel proclamare il proprio scioglimento. L'errore di fondo dell'assemblea dipende dal fatto che essa si attribuisce un potere costituente di cui in realtà non è titolare, finendo così per svolgere un ruolo analogo a quello degli stati generali in Francia, ruolo che risulta evidente quando essa si appella in maniera inappropriata alla volontà del popolo "come se quest'ultimo potesse conoscere un edificio costituzionale che l'assemblea stessa si dichiarava incapace di descrivere"[301]. Viceversa l'operato del re deve essere difeso, giacché costui pensava di "aver integrato la costituzione vigente in precedenza nel suo regno con l'introduzione dell'organo importante di una rappresentanza popolare e con il riconoscimento e la proclamazione dei principi universali della giustizia nella vita dello

---

[298] *Ivi*, p. 469 e ss. ; tr. it. p. 119 e ss.

[299] Il tema del significato del concetto di costituzione in Hegel verrà affrontato più avanti, per ora è sufficiente mettere in luce che, poiché allora non può esserci stato senza costituzione, non esiste nel pensiero hegeliano una riflessione specifica circa il soggetto o le condizioni in base alle quali essa viene adottata, dal momento che la costituzione è già da sempre operante: proprio perché non può non esistere uno stato, inteso in senso generale come ordinamento costituito, la riflessione hegeliana non prende affatto in esame la nozione di un potere costituente distinto per titolarità e per funzioni dal potere costituito, così come è esplicitamente formulata da Sieyès (J.-E. Sieyès, *Qu'est-ce-que le Tiers Etat ?*, tr. it. *Che cos'è il terzo stato?* in *Opere*, a cura di G. T. Spagnoli, vol. I, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 253-256).

[300] *Württ*, p. 530; tr. it. p. 167.

[301] *Ivi*, pp. 530-531; tr. it. pp. 167-169.

stato"[302]. In questa prospettiva allora il senso dell'iniziativa reale viene compresa da Hegel come un'opera di *Vollendung* ed *Ergänzung*, poiché è interpretata come il tentativo di attuare e perfezionare l'organismo della rappresentanza, di favorire "l'ulteriore evoluzione e applicazione dei principi del diritto tramite la convocazione effettiva, avvenuta in conformità al dettato costituzionale, dell'assemblea degli stati e tramite l'atto di obbligarsi pubblicamente al rispetto di quel testo, concesso in maniera solenne ai suoi stati"[303].

Le posizioni adottate dal re e dalla dieta sono rappresentative di due visioni dello stato differenti: mentre la seconda vorrebbe ripristinare l'antica costituzione del Württemberg ispirata ad un principio dualistico, che separa il potere del principe da quello della dieta, il re propugnava un modello di sovranità unitario, il cui ordinamento è costituito sulla base del principio di rappresentanza e sul rinnovamento degli apparati amministrativi. Allo stesso modo se la dieta sostiene una concezione che intende il suo ruolo opposto a quello del potere monarchico, i funzionari come servitori del principe e l'intero stato quale proprietà personale, la nuova costituzione permette un significativo passo in avanti in vista di un sistema elettivo, della partecipazione all'attività legislativa, di una burocrazia alle dipendenze dello stato e pertanto del superamento della natura patrimoniale dello stato. E' in gioco allora, sottolinea Hegel, l'avvento di "un diritto costituzionale…purificato dai privilegi" e "maturato fino ai princìpi", testimonianza di un "passaggio dall'amministrazione di un possesso privato all'amministrazione di *diritti statali*", il quale rappresenta "uno dei mutamenti più importanti introdotto con il tempo" e "il cambiamento che si era preparato da secoli e che ha avuto luogo abbastanza tardi"[304]. Le forti resistenze mostrate dall'assemblea testimoniano invece l'"ignoranza…della vera potenza dello spirito del popolo e del tempo" da parte di quest'ultima, che in tal modo "assume un punto di vista altrettanto contrario ai rapporti reali", opponendosi a ciò che Hegel definisce "il diritto eterno della ragione"[305]. La polemica nei confronti della dieta deve essere così spiegata in quanto, secondo il pensatore, essa dà prova della sua "nullità politica", la quale si traduce in un "impulso alla disonestà e all'inoperosità", dal momento che essa è incapace di "maturare una decisione e una volontà proprie" e in tal modo asseconda "uno spirito di stagnazione nell'interesse privato e di indifferenza"[306]. Emerge

[302] *Ivi*, p. 493; tr. it. p. 138.
[303] *Ibidem*.
[304] *Ivi*, pp. 471 e 479; tr. it. pp. 121 e 127.
[305] *Ivi*, p. 496; tr. it. p. 140.
[306] *Ivi*, pp. 488-489; tr. it. pp. 134-135. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel afferma che "l'aristocrazia deve assolvere il compito di essere al tempo stesso sostegno del trono in quanto elemento attivo in favore dello stato e dell'universale, e sostegno della libertà dei cittadini. Questo è appunto il privilegio di tale elemento intermediario e connettivo, di assumere su di sé la conoscenza e la prassi di ciò

qui un profilo del popolo tedesco perfettamente in linea con quello descritto, all'inizio del secolo, nella *Costituzione della Germania*: se Hegel aveva allora parlato di "ostinazione del carattere tedesco", poiché la Germania non aveva "perfezionato per suo conto il principio che ha arrecato al mondo", vale a dire la libertà individuale, attualmente Hegel continua a tacciare i tedeschi di una "cadaverica insensibilità politica", giacché "la nullità e l'irrealtà della vita pubblica" sedimentate negli anni "hanno alimentato la vanità privata, morale e ipocondriaca, che si rivolge contro la sfera pubblica"[307].

Il diritto difeso dalla dieta è infatti ormai "più che altro solo il privilegio riconosciuto all'istituto aristocratico", tanto che, secondo Hegel, l'errore fondamentale della posizione assunta dalla dieta risiede nel fatto che essa "muoveva da un *diritto positivo*, immaginando di trovarsi ancora interamente sotto quel rapporto"[308]: la cosiddetta formula magica del buon diritto antico, ovvero dell'antica costituzione del Württemberg invocata dai deputati, diventa agli occhi del filosofo "l'estremo perseverare rigidamente nel diritto costituzionale positivo di una costituzione ormai svanita, e l'estremo opposto di abbandonarsi a una teoria astratta"[309]. Il diritto antico è infatti divenuto ormai *Unrecht* , perché trova il suo fondamento nel passato e risulta anacronistico, in quanto non corrisponde al carattere dell'epoca. La situazione politica contemporanea viene infatti interpretata sulla base dell'incrocio tra evoluzione storica e trasformazione politica, ovvero a partire dalla relazione tra *Zeitgeist* e *Weltgeschichte*: considerando la realtà giuridico-politica a partire dall'intersezione tra spirito del popolo e spirito del tempo, Hegel denuncia l'inadeguatezza del diritto antico. E' infatti una precisa visione della storia che orienta l'interpretazione della realtà e sostiene di conseguenza un modello giuridico, quello di cui si fa portavoce il re[310]. Quando il pensatore afferma nel 1817 che l'antica costituzione rappresenta "quel che è morto" e che "non può rivivere", egli riprende infatti un motivo già ampiamente sviluppato nella *Costituzione della Germania*, allorché denunciava il diritto ridotto a mera forma morta, incapace di fare presa sulla realtà, giacché "le leggi hanno perduto la loro antica vita" e "a sua volta la vitalità del presente non ha saputo esprimersi

---

che è in sé razionale e universale; e questa scienza e questa operosità deve prendere il posto del diritto personale positivo" (p. 177).

[307] *VD,* pp. 536-537 e 465-466; tr. it. pp. 71 e 13 e *Württ*, p. 469; tr. it. p. 119.

[308] L'assemblea si comportava "come si comporterebbe un commerciante il quale volesse continuare a condurre il solito genere di vita anche dopo che una nave contenente il suo patrimonio fosse andata a fondo per una tempesta, e su questa base esigesse dagli altri il medesimo credito – oppure come un proprietario terriero a cui un'inondazione benefica avesse cosparso di fertile humus il suolo sabbioso da lui posseduto in precedenza e che però volesse coltivare e sfruttare il suo campo alla maniera di prima" (*Württ*, p. 505; tr. it. p. 148).

[309] *Ivi,* pp. 471 e 505; tr. it. pp. 121 e 148-149.

[310] Jamme sottolinea come "Den Kern der Argumentation von Hegels Schrift aber bildet das Motiv der alles entscheidenden Macht der Geschichte", vedi C. Jamme, *Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817-18*, in *Hegels Rechtsphilosophie*, *cit*., pp. 149-173, in particolare p. 168.

in leggi"[311]. Si può pertanto mettere in evidenza che il problema comune ad entrambe le situazioni si rileva in ciò che Hegel definisce "positività della vita esistente" in riferimento ad un ordinamento giuridico il cui "fondamento non esiste più da tempo", ridotto ad una "pretesa di universalità" e privo di "corrispondenza a un'idea razionale"[312]. In questo contesto l'attributo positivo non deve essere inteso semplicemente nell'accezione del diritto vigente all'interno di uno stato, bensì come ciò che continua a vivere sebbene abbia perso il legame immanente con il proprio tempo: il carattere di positività del diritto antico deve essere ricondotto al fatto che il suo ripristino implicherebbe una persistenza di forme divenute anacronistiche, sulla base di quel principio di razionalità immanente alla storia che permette di riconoscere l'attualità di un fenomeno e che costringe ad accettare il destino proprio di ogni manifestazione dello spirito di un popolo. Pertanto il passaggio dal feudo allo stato sovrano coincide con ciò che Hegel definisce "la natura stessa della cosa" e il diritto rappresenta l'elemento che può favorire o al contrario ostacolare tale processo: se da un lato si difende un diritto formale, dall'altro si scopre che "ciò che deve essere riconosciuto valido in una costituzione statale" dipende dal "diritto della ragione", in modo tale che al diritto antico si oppone "la libera costituzione di uno stato tedesco dell'età attuale"[313].

Nelle lezioni di filosofia del diritto del 1817, a proposito del rapporto fra diritto positivo e diritto filosofico, o razionale, Hegel chiarisce che "il diritto ha molteplici gradi, è più astratto o più concreto e quindi può essere ingiusto; per esempio la schiavitù può essere legale sebbene sia assolutamente ingiusta. Dal fatto che qualcosa sia diritto positivo e antico non deriva che esso sia diritto in sé e per sé"[314]. E' dunque proprio in virtù di quel rapporto di compenetrazione fra ragione e realtà che la storia diviene l'orizzonte in base al quale definire la positività quale pretesa all'imperituro e il positivo come ciò che è superato e fuori tempo. A partire da tale orizzonte Hegel opera allora una sovrapposizione, da una parte, tra diritto feudale e diritto positivo e, dall'altra, fra diritto positivo e diritto privato, i quali afferiscono nella visione del pensatore ad uno stesso orizzonte in opposizione assiologica a ciò che ha invece valore buono, ovvero il diritto pubblico razionale moderno, in quanto il diritto divenuto positivo è quello che appartiene ad una situazione politico-sociale venuta meno e si riduce così a tutelare immunità e interessi parziali. In questo contesto il diritto definito positivo per indicare il suo carattere inattuale coincide dunque semplicemente con il venir meno del diritto, poiché "quel che proviene ancora dal diritto

[311] *Württ*, p. 499; tr. it. p. 141 e *VD,* pp. 464-472; tr. it. pp. 13-19.
[312] *VD,* pp. 458-461, tr. it. pp. 8-10.
[313] *Württ*, pp. 499 e 505-508; tr. it. pp. 142 e 148-150.
[314] *Rph I*, § 8, pp. 40-41; tr. it. p. 19.

costituzionale *positivo* in queste norme è più che altro solo il privilegio", cosicché emerge una sovrapposizione fra positività, formalismo e privilegio, sinonimi in quanto esito di un andamento "contrario ai rapporti mondani reali"[315].

Sostenendo pertanto un ordinamento che non appartiene allo spirito del tempo, la stessa assemblea degli stati "si è attenuta ostinatamente al formalismo di rivendicare un vecchio diritto positivo solo per il motivo che esso è stato positivo", così da reclamare tale "diritto per il solo motivo di averlo già posseduto in passato"[316]. In questo modo il diritto costituzionale, definito positivo nei termini appena chiariti, diviene, al posto di un diritto razionale, un diritto formale, confermando quella tendenza tedesca, denunciata ampiamente nella *Costituzione della Germania*, consistente nello "spirito del formalismo e della particolarità", la quale, agli occhi del pensatore, ha, non a caso, costituito da sempre "il carattere e la rovina della Germania nel corso della storia"[317]. Hegel pone dunque l'accento sul fatto che "proprio la storia c'insegna sotto quali circostanze una certa prescrizione costituzionale è razionale", dal momento che "un *diritto* positivo centenario e reale va a fondo giustamente, se vien meno la base che è la condizione della sua esistenza"[318]. Nell'epoca contemporanea si sono presentate dunque, secondo Hegel, le condizioni per l'avvento di un nuovo diritto che egli definisce il diritto della ragione, il quale si distingue in quanto pone a fondamento del rapporto fra principe e sudditi un'unità originaria, organizza lo stato in istituzioni, si sviluppa attraverso una legislazione, un governo e un'amministrazione e accoglie come principi costituzionali i diritti e i doveri dei cittadini, ovvero quel "*catechismo elementare"* costituente "la base razionale di un ordinamento costituzionale"[319]. Sulla scorta di una concezione che oppone diritto privato a diritto pubblico, secondo la quale il primo termine ha valore negativo rispetto al secondo, Hegel mette in evidenza dunque come, a differenza del diritto antico fondato sui contratti, il diritto nuovo individui nel vincolo statale "un rapporto oggettivo, necessario, indipendente dall'arbitrio e dal piacere"[320].

Partendo dal presupposto che le istituzioni hanno esse stesse una storia, hanno un carattere transitorio e mutano con il mutare dei tempi, l'obiettivo diviene pertanto definire il discrimine tra un'istituzione attuale o vivente e ciò che invece appartiene al passato, al fine di evitare la permanenza di istituzioni anacronistiche in un'epoca differente dall'età in

---

[315] *Württ*, pp. 496, 471, 507; tr. it. pp. 121, 140 e 149.
[316] *VD,* pp. 505-508; tr. it. pp. 148-150.
[317] *Württ*, p. 535; tr. it. p. 171. Vedi a tal proposito *VD,* pp. 505 e 525; tr. it. pp. 44 e 61.
[318] *Württ*, pp. 478-479 e 507-508; tr. it. pp. 127-128 e 150. Sul rapporto fra diritto positivo e il nuovo stato tedesco, vedi S. Avineri, *La teoria hegeliana dello stato*, *cit*., in particolare pp. 90-94.
[319] *Württ*, pp. 485, 492, 504-505, 508; tr. it. pp. 132, 137, 147, 150.
[320] *Ivi*, p. 148; tr. it. p. 505.

cui sono state create. Si apre allora per il filosofo la questione di distinguere, da una parte, tra un diritto, per sua natura dotato di potere coercitivo e quindi positivo, in quanto esistente e posto dall'autorità competente, lo stato, e, dall'altra, un diritto che è invece divenuto positivo, in quanto privo della "connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca"[321]. Lo scarto fra la positività come requisito del diritto moderno, che Hegel difende sostenendo la necessità per il diritto di esser posto e di esser codificato, e la positività come attributo di ogni fenomeno, diritto incluso, che persiste anche se superato, può essere allora considerato l'elemento di indagine di fondo del pensiero hegeliano, non solo in rapporto all'elaborazione dello spirito oggettivo, ma anche, come è noto, nell'ambito della riflessione giovanile[322]. Lo sforzo del pensatore è rivolto a comprendere il senso della prescrizione giuridica e a giustificare il fondamento di una determinata istituzione, sulla base della funzione a cui quest'ultima presiede e dell'aderenza e della conformità del diritto ai costumi e alle abitudini proprie di una comunità, al fine di denunciare le forme di positività che possono segnare lo spirito oggettivo.

Hegel elenca allora le norme generali che contraddistinguono lo stato tedesco, definendo gli obblighi e i diritti del re e dei sudditi, come l'uguaglianza di fronte alla legge, la contribuzione a seconda delle rispettive capacità alla spesa pubblica e infine la possibilità di scegliere liberamente la propria classe di appartenenza. Tali principi vengono definiti "semplici norme organiche, che parlano da sole e che costituiscono la base razionale di un ordinamento costituzionale", le quali necessitano di conseguenza di essere sviluppate e definite. In questa prospettiva la costituzione espone infatti "lo schema di una legislazione ancora da trattare", in modo tale che un governo e un'amministrazione trovino nei principi costituzionali "i criteri permanenti sui quali devono fondarsi necessariamente la revisione e l'ampliamento delle leggi già in vigore". Nel corso di lezioni del 1818-19 Hegel specifica dunque che *das Allgemeine muss vernunftgemäß sein*, in modo tale che la costituzione statale si sviluppa progressivamente e ogni singolo istituto al suo interno deve svilupparsi *gleichzeitig* e *gleichmäßig*, evitando ciò che il filosofo definisce un *Mißverhältnis*, il quale si genera quando l'evoluzione giuridica non avviene *übereinstimmend*, *zusammenhängend* e *hineinandergreifend*[323]. Da questo punto di vista,

---

[321] *Rph,* § 3, p. 35 ; tr. it. p. 22.

[322] Come illustrato nel primo capitolo, Hegel si occupa del tema della positività già nel *Saggio sul diritto naturale*, affermando che "quando costume e legge erano tutt'uno, la determinatezza non era nulla di positivo", mentre "al fine di una giusta differenziazione di ciò che è morto e che non ha alcuna verità e di ciò che è ancora vivente, bisogna ricordare una differenza che non può sfuggire alla veduta formale e che deve impedirle che ciò che è in sé negativo sia preso per legge vivente e che quindi il dominio delle leggi in sé negative sia preso per un essere vivificato nell'organizzazione" (*Nr*, pp. 519-527; tr. it. pp. 92-100).

[323] *Rph II,* § 2, p. 210.

come Hegel espliciterà in modo ancora più chiaro nei paragrafi dedicati all'amministrazione della giustizia dei *Lineamenti*, l'applicazione del diritto ai casi concreti non concerne direttamente la filosofia, essendo l'ambito di pertinenza dell'intelletto e non della ragione, in quanto si occupa della necessità che il diritto come universale aderisca all'empiricità e alla molteplicità delle situazioni determinate: in tal modo la positività dell'applicazione come "sussunzione dell'intelletto" rappresenta un campo estraneo allo sviluppo del concetto, nella misura in cui si avventura in una dimensione a cui la filosofia non arriva. Questo procedimento di raffinamento del diritto, in base al quale esso viene stabilito in maniera più dettagliata, rappresenta il lavoro proprio dell'intelletto, che prende le mosse dalla generalità per condurre le norme giuridiche ad un livello il più possibile aderente ai casi concreti, svolgendo "il lavoro successivo di svilupparle e di sussumere sotto di esse le istituzioni già esistenti"[324]. L'intelletto costituisce lo strumento di raccordo fra la "forma dell'universale" e "l'immediata percezione", tanto che nelle leggi "l'intelletto è presso di sé": se il materiale sensibile è il contenuto e il punto di partenza, l'intelletto permette che questo trapassi nell'universale, dal momento che il *Verstand* è "in parte il modo di pensare soggettivo, in parte il nesso esteriore" e trova soddisfazione nella legge perché "vi ha innanzi a sé quell'identità che esso stesso è"[325]. L'operare dell'intelletto nell'opera di legislazione consiste nel porre "determinazioni universali, basate sulla coscienza attuale, concernenti le leggi di natura e il contenuto di ciò che è buono e giusto": se la deliberazione giuridica è appannaggio dell'intelletto, ciò dipende dalla peculiarità di quest'ultimo di essere contemporaneamente "principio della connessione" e capacità di "tener ferme le distinzioni", cosicché esso interviene come strumento della ragione contro ogni forma di autorità. Ciò che compete all'intelletto è "l'applicazione alla materia empirica", al punto che nell'ambito giuridico la sua azione è "un'attività fondamentale", sebbene il suo limite risieda nell'avere "buoni fondamenti per tutto" e perciò non può stabilire "se la cosa sia di fatto razionale"[326] Pertanto, spiega Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, il diritto "può essere razionale", oppure, come si registra spesso, *eine Vermischung* di "regolamenti razionali e accidentali", ma ciononostante il diritto razionale non può non farsi positivo, in quanto deve diventare "diritto vigente" e ricevere "realtà esteriore"[327].

In questa prospettiva allora la costituzione rappresenta l'espressione dei tratti propri dello spirito di un popolo e corrisponde allo sviluppo storico di quest'ultimo, in quanto è

[324] *Württ*, pp. 492-493; tr. it. pp. 137-138.
[325] *VPG*, vol. II, p. 913; tr. it. vol. IV, p. 189.
[326] *Rph VI,* pp. 129 e 134 (tr. di Valori).
[327] *Rph I*, §§ 1-2, pp. 37-38; tr. it. pp. 13-14.

"*fondamento essente in sé e per sé* della vita giuridica ed etica di un popolo", "coscienza dello spirito di un popolo", il quale "è ciò che produce e sviluppa la costituzione"[328]. Se l'intento hegeliano è la comprensione della sua epoca, ciò implica che egli non giustifichi tutto ciò che accade nella storia, dal momento che non è sufficiente che qualcosa esista o si sia verificato storicamente, perché sia giustificato da un punto di vista razionale. Al contrario, afferma il filosofo, "la vera razionalità è…la concordanza con lo spirito del popolo" e tale razionalità "deve accadere, poiché in generale la costituzione è il suo sviluppo"[329]. La fisionomia del diritto si definisce allora attraverso la convergenza di *ratio* e *consuetudo*, poiché il costume e la consuetudine costituiscono il tessuto del giuridico e l'orizzonte entro cui prende forma, secondo il principio in base al quale la validità del diritto si definisce in rapporto alla sua attualità, in modo tale che esso incarni la razionalità di una data epoca storica, in quanto l'organizzazione di un popolo deve avvenire in modo conforme alla ragione. Tuttavia la situazione interna al Württemberg manifesta la necessità di una presa di coscienza di tali condizioni, dal momento che la persistenza del buon diritto antico dipende dalla mancanza della volontà di attuare il diritto moderno. Dichiara infatti Hegel nel corso di filosofia del diritto del 1817 contemporaneo alle vicende del Württemberg che "è l'universale che si sa, la volontà che si trova nella forma dell'universalità. Qui l'universale in quanto legge è ciò che si manifesta, che diventa cosciente e che viene anche realizzato" in modo tale che "la legge riposa fino a che è pensiero, ma nel momento della volontà essa è vivente"[330]. In tal modo il diritto nasconde una tensione fra ragione e volontà: poiché la *conditio sine qua non* affinché il diritto diventi vigente dipende dall'esplicito atto di volontà, Hegel, a proposito del contrasto interno allo stato tedesco, dichiara che "è nato un elemento completamente nuovo, quello politico, nel quale l'assemblea si trova trasferita e del quale in passato faceva a meno"[331].

La situazione di crisi del Württemberg mette così in luce in maniera paradigmatica il problema che, usando l'espressione di Pippin, potremmo definire della "razionalità istituzionale": assunto infatti che "non è possibile affermare che ogni istituzione moderna rappresenti la realizzazione della libertà", si tratta per Hegel di rivolgere l'attenzione alle "condizioni sociali storicamente reali in quanto soddisfacenti tale condizione di razionalità", poiché la realizzazione della ragione risiede nel carattere delle pratiche e delle istituzioni nonché nell'articolazione di ruoli sociali determinati[332]. Da questo punto di vista si può sinteticamente affermare che la partecipazione alla vita sociale e politica, il

[328] *Ivi*, § 134, p. 155; tr. it. p. 219.
[329] *Ibidem*.
[330] *Ivi,* §§ 123 e 129, pp. 145 e 149; tr. it. pp. 198 e 206.
[331] *Württ*, p. 488; tr. it. p. 134.
[332] R.B. Pippin, *Hegel e la razionalità istituzionale*, *cit.*, pp. 96-103.

riconoscimento di alcuni diritti fondamentali ed una società differenziata e articolata in corporazioni, che ne rispecchino la composizione economica, rappresentano i tratti di quella costituzione moderna corrispondente allo spirito del popolo tedesco, che Hegel definisce razionale, a differenza delle caratteristiche proprie della società feudale: se quest'ultima è divenuta all'epoca in cui Hegel scrive una realtà priva di spirito e perciò positiva, lo stato costituzionale implica l'attuazione della libertà, la quale consiste "nell'esser partecipi di istituzioni differenziate, storicamente moderne"[333]. L'obiettivo di Hegel è mettere infatti l'accento sul fatto che ogni forma politica deve essere inscritta all'interno del processo storico che l'ha generata e deve essere compresa alla luce della storia del mondo, la quale presenta il susseguirsi di diversi spiriti del popolo e delle loro rispettive articolazioni socio-politiche, secondo la famosa espressione per cui la *Weltgeschichte* è contemporaneamente un *Weltgericht*. Il nesso fra evoluzione storica e sviluppo giuridico si inscrive dunque nell'ambito di un più ampio rapporto che concerne il compito della filosofia e le dinamiche della realtà politica entro cui essa si sviluppa, dal momento che, dichiara Hegel, "con il cambiamento delle condizioni cessa da sé il diritto da esse risultante. La garanzia e la convalidazione del diritto, il formalismo, sono contrapposte al vero diritto: questa contraddizione si verifica certamente. La realizzazione della libertà ha gradi necessari; conoscere questa realizzazione è lo scopo della nostra scienza"[334].

10. Dalla natura alla libertà

All'interno dell'introduzione dei *Lineamenti*, dove vengono esposte le coordinate generali della filosofia del diritto hegeliana, l'autore fornisce alcune definizioni apodittiche del diritto con lo scopo di enunciarne fin dall'inizio la natura e lo statuto. E' possibile dunque enucleare tali formulazioni mettendo in evidenza che il diritto è presentato allo stesso tempo da Hegel come "in genere l'elemento spirituale", "l'esserci della volontà libera", "in genere la libertà, come idea" e "qualcosa di sacro in genere"[335]. Colpisce in primo luogo il ricorrere dell'avverbio *überhaupt*, il quale sottolinea come in questo caso oggetto del discorso non sia il cosiddetto diritto dei giuristi, bensì il diritto inteso in un'accezione molto ampia, coestensiva, come si è cercato di mostrare, al significato dello spirito oggettivo. In secondo luogo emerge un'implicita identificazione fra libertà e diritto,

[333] *Ibidem*.
[334] *Rph I,* § 8, pp. 40-41; tr. it. p. 19.
[335] *Rph,* §§ 4, 29, 30, pp. 46, 80, 83; tr. it. pp. 27, 42, 43.

secondo la quale, se la libertà contraddistingue lo spirito e il diritto indica la dimensione spirituale, è necessario ammettere una vera e propria sovrapposizione fra i tre termini in gioco, ovvero fra diritto, libertà e spirito, tale che essere spirituale, nel senso di *geistig*, significa necessariamente essere un agente libero e di conseguenza, come chiarirà lo stesso autore, un soggetto di diritto. In tal modo Hegel assume e fa propria la più classica delle concezioni moderne, la quale, come si è messo in evidenza nei capitoli precedenti, si qualifica per il *topos*, ricorrente e costante da Hobbes a Schelling, che pone la libertà, quale caratteristica specifica dell'umanità, a fondamento del diritto. Tuttavia, per capire a pieno il senso delle dichiarazioni hegeliane e la portata rivoluzionaria della posizione del pensatore rispetto alla tradizione, occorre comprendere il concetto di diritto alla luce di due assi portanti, ovvero, da una parte, la teoria della volontà e, dall'altra, la nozione di idea: si tratta infatti, da un lato, di definire il diritto come esito della dialettica interna allo spirito soggettivo, vera e propria introduzione dello spirito oggettivo, ove Hegel espone la deduzione della libertà del volere, e, dall'altro, di collocare la riflessione giuridica entro le coordinate logiche, in base alle quali il diritto si definisce a partire dal superamento della divisione tra pensiero ed essere, principio e realtà. Obiettivo di Hegel è infatti contemporaneamente denunciare i limiti della volontà intesa come arbitrio e affrancarsi dall'impostazione che intenda la razionalità come principio astratto, cosicché lo statuto del diritto si delinei attraverso la definizione di volontà come autodeterminazione e la struttura della ragione come oggettivazione. In tale prospettiva, solo una volta definito il diritto in quanto idea e in quanto volontà universale, diventa chiaro in che senso per Hegel "il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata"[336], dal momento che, dietro l'esposizione del concetto di diritto, ciò che è in gioco è la natura stessa della libertà. Prendere le distanze dall'equazione diritto-limitazione della libertà vuol dire, per Hegel, mettere in campo una diversa definizione di quest'ultima: immaginare infatti che la funzione del diritto non si esaurisca nel garantire la coesistenza di liberi arbitri e quindi nel suo potere di coercizione vuol dire allo stesso tempo immaginare le condizioni per un concetto altro di libertà, che veda nella dimensione politico-sociale non il suo sacrificio, ma la condizione per la sua implementazione, il suo vero dispiegamento.

Il primo aspetto su cui è necessario porre l'attenzione è dunque il fatto che "la scienza del diritto ha per oggetto l'idea del diritto", intendendo, con il termine idea, il concetto e la sua realizzazione[337]. La tesi riposa sulla distinzione, fissata nella *Scienza della Logica*, tra *Begriff* e *Idee*, secondo la quale con quest'ultimo termine debba intendersi

[336] *Rph*, § 4, p. 46; tr. it. p. 27.
[337] *Rph*, § 1, p. 29; tr. it. p. 19.

il *Begriff* insieme alla sua stessa *Verwirklichung* nell'esteriorità. La contrapposizione si gioca tutta nell'accezione in cui Hegel utilizza il termine concetto. Da una parte infatti si distingue il concetto in quanto "è soltanto il concetto", espressione che nell'ottica hegeliana indica "un immediato", "una forma estrinseca" ed "un esserci non ancora adeguato alla sua natura", tale che "i suoi momenti hanno la forma di mediazioni immediate, fisse"; dall'altra invece il termine concetto indica l'esito del "movimento dialettico", per cui si toglie l'isolamento delle determinazioni, in modo che si può parlare di un "concetto oggettivo", nel quale è venuta meno la separazione dall'esteriorità ed è racchiusa "la cosa stessa che è in sé e per sé"[338]. Nella veste di concetto semplice o formale, il *Begriff* esprime "un pensare soggettivo, una riflessione estrinseca alla cosa" e si distingue per l'"essere fisso delle sue determinazioni", apparendo come un "un che di isolato, di qualitativo, che sta soltanto in una relazione esterna col suo altro", mentre, in qualità di concetto oggettivo o di totalità, esso indica "il concetto reale che è venuto fuori della sua interiorità ed è passato nell'esserci", cosicché "in questo compimento, dove nella sua oggettività ha parimenti la forma della libertà, il concetto adeguato è l'idea" e al tempo stesso l'oggettività diviene "concetto reale che è venuto fuori dalla sua interiorità ed è passato nell'esserci"[339]. La concezione hegeliana si struttura dunque attraverso opposizioni come astratto-concreto, formale-effettivo, vuoto-pieno o per mezzo di dicotomie quali necessità-libertà, determinatezza-universalità, poiché sottesa alle due accezioni del termine concetto è la modalità di concepire il rapporto fra pensiero e realtà: se nella *Scienza della logica* l'obiettivo del pensatore è esibire il divenire del concetto che deve elevarsi all'idea, la scienza del diritto si articola attraverso la categoria dell'idea e non del mero concetto, in quanto si tratta di indagare la realtà del diritto, ovvero non di fornire un elenco di definizioni o di precetti, bensì di render conto della modalità in cui la ragione si manifesta e quindi di mostrare la configurazione del diritto a differenti livelli. In questa prospettiva allora l'impostazione hegeliana implica che non si tratti di formulare dei principi a priori da applicare ad una realtà data, perché il diritto non preesiste alla sua realizzazione, ma al contrario, in quanto idea, vedrà la sua razionalità mostrarsi nella contingenza: in virtù della necessità dell'idea di farsi altro, si deve abbandonare ogni presupposto dualistico che presenti il diritto come puro *Sollen*, autonomo e indipendente dall'esistenza e dalla sua effettualità, o come universale distinto e incondizionato rispetto alla particolarità.

---

[338] *WdL*, vol. II, p. 669-271; tr. it. vol. II, p. 673-675. "Il concetto come tale non è ancora completo, ma si deve elevar nell'idea, che sola è l'unità del concetto e della realtà…Poiché la realtà, che il concetto si dà, non si può prendere come un che di estrinseco, sibbene deve scientificamente dedursi dal concetto stesso. Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale" (*Ivi,* vol. II, p. 258, tr. it. vol. II, p. 663).
[339] *Ibidem*.

Dal momento che l'idea, in quanto concetto oggettivo o reale, indica "l'autodeterminantesi identità della totalità stessa", è necessario, spiega Hegel, "rigettar quella stima che dell'idea si fa quasi fosse soltanto qualcosa di irreale e secondo cui di pensieri veri si dice che non siano altro che idee": ribaltando il punto di vista intellettuale della rappresentazione, occorre dunque abbandonare la concezione secondo la quale l'idea è trascendente ai fenomeni, come se il problema risiedesse nell'attribuirle un oggetto sensibile adeguato, oppure è una meta a cui approssimarsi, che resta tuttavia sempre un al di là. Lo scopo di tali riflessioni è chiarire sia l'approccio del pensiero filosofico sia la natura dell'oggetto preso in esame, giacché deve intendersi come oggetto, o in generale come mondo oggettivo, "la congruenza del concetto e della realtà" distinta da quella realtà che non corrisponde al concetto ed è pertanto "semplice fenomeno", "il soggettivo, l'accidentale, l'arbitrario che non è la verità"[340]. In tal modo Hegel ribadisce che la tesi per cui l'idea è concetto oggettivo o reale deve essere intesa a partire dalla distinzione fra *Wirklichkeit* ed *Erscheinung*, che non a caso ha esplicitato nelle pagine iniziali dei *Lineamenti*. In quanto *Einheit der Begriff und der Objektivität* l'idea implica che ogni reale abbia "la sua verità solo mediante e in virtù dell'idea", cosicché "l'idea può essere colta anche come ragione come il soggetto-oggetto, come l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito"[341]. Come il concetto non deve essere inteso quale rappresentazione del soggetto finito o in quanto un contenitore vuoto, ma come l'essenza stessa della cosa, il processo di autodispiegamento del pensiero, l'anima stessa del reale, così l'oggettività non indica una qualunque realtà esistente, ma è realizzazione del concetto, in quanto "è l'immediatezza cui il concetto si determina col toglier la sua astrazione o mediazione", è "ciò che è in sé e per sé"[342]. La tesi secondo la quale la scienza si occupa del diritto in quanto idea risulta allora più perspicua nella misura in cui Hegel spiega che la nozione di idea non corrisponde a una "norma soggettiva" contrapposta al reale, come se non si trovasse nell'esperienza alcun oggetto corrispondente all'idea, ma al contrario "l'idea può essere colta anche come la ragione, come il soggetto-oggetto, come l'unità dell'ideale e del reale"[343].

---

[340] *WdL,* vol. II, p. 464; tr. it. vol. II, p. 859.
[341] *Enz I*, § 153, p. 93; tr. it. p. 99 e *WdL,* vol. II, p. 463; tr. it. vol. II, p. 858. "L'idea è il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività. Il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni; il suo contenuto reale è soltanto la sua presentazione, che esso si dà nella forma di essere determinato esterno. La definizione dell'assoluto, secondo cui esso è l'idea, è ora essa stessa assoluta…Ogni reale, in quanto è un vero, è l'idea e ha la sua verità solo mediante e in virtù dell'idea…L'idea non è da assumere semplicemente come un'idea di una cosa qualsiasi, così come il concetto non è da assumere semplicemente come concetto determinato" (*Enz I*, § 161, p. 97; tr. it., pp. 103-104).
[342] *WdL,* vol. II, p. 406; tr. it. vol. II, pp. 805-806.
[343] *Enz I*, § 162, p. 98; tr. it. p. 105.

Proprio in quanto la filosofia ha l'obiettivo di mostrare concettualmente "che cosa sia da pensare della realtà dell'essere sensibile", essa prende le distanze da quel pensiero che Hegel chiama astrattivo, il quale si distingue nel "togliere e ridurre quella materia come semplice fenomeno, all'essenziale, essenziale che si manifesta soltanto nel concetto"[344]. A differenza del metodo che si limita all'intuizione o alla considerazione storica, consistente nell'individuare un principio nato dall'intuizione o dal sentimento e farne una "universalità, ossia un astratto", la filosofia opera in maniera opposta: nel primo caso si procede cercando di ritrovare nella realtà la rappresentazione universale a cui si è giunti attraverso l'astrazione da quella stessa realtà, laddove la filosofia si preoccupa di maturare la conoscenza di ciò che nel reale c'è di vero, così da comprendere in base al vero ciò che è un mero accadere[345]. L'impostazione delineata nella logica culminante nella nozione di idea comporta il venir meno di una verità astratta: si tratta per Hegel infatti di ribaltare la prospettiva coscienziale, secondo la quale il concetto è separato dalla materia empirica, per denunciare al contrario l'inadeguatezza del "concetto nella sua astrazione formale" e della realtà come "già data…di contro a lui". Secondo l'espressione che indica "la derivazione del reale dal concetto", esso passa alla realtà, ovvero guadagna la propria oggettività, si autodispiega generando la realtà a partire da lui stesso: in opposizione al concetto soggettivo che considera se stesso come riflessione esterna sulla cosa, è necessario mostrare come il concetto sia "l'essenza interna o soggettiva di quelle determinazioni, le mette in movimento dialettico per cui si toglie il loro isolamento e con ciò la separazione del concetto dalla cosa"[346]. Detto in altri termini, "la realtà, che il concetto si dà, non si può prendere come un che di estrinseco", ma deve "scientificamente dedursi dal concetto stesso", non potendo intendersi per realtà ciò che è prodotto dall'intuizione o dalla rappresentazione, ovvero l'inessenzialità del fenomeno, giacché, afferma Hegel, "il concetto nella sua oggettività è *die Sache selbst* che è in sé e per sé"[347].

Dal punto di vista del diritto ciò implica il venir meno di una concezione astratta: Hegel rifiuta sia la posizione che riduce la norma a qualcosa di interiore o immediato, sia la tesi di coloro che sovrappongono il diritto ad un'ideale normativo universale, dal momento che ciò implicherebbe che tale diritto riceva un'applicazione estrinseca nella realtà, risultando così inevitabilmente carente e inefficace, mai del tutto aderente alla concreta articolazione di una data comunità. Obiettivo di Hegel è invece elaborare una concezione giuridica che superi l'opposizione fra razionale e positivo, come se la

[344] *WdL*, vol. II, p. 259; tr. it. vol. II, p. 664.
[345] *Ivi,* vol. II, pp. 259-260; tr. it. vol. II, pp. 664-665.
[346] *Ivi,* vol. II, p. 271; tr. it. vol. II, p. 674.
[347] *Ivi,* vol. II, p. 258 e 271; tr. it. vol. II, p. 663 e 675.

razionalità fosse "un ideale vuoto", una forma predeterminata indipendente dalle determinazioni positive entro cui opera, ma al contrario la filosofia del diritto ha il compito di rilevare la razionalità immanente alla realtà del diritto, cioè a una condizione storico-politica. Sulla base del rifiuto della scissione tra *sein* e *sollen*, la concezione giuridica hegeliana comporta il venir meno di ogni pretesa normativa astratta, come per esempio la definizione del diritto in nome di un concetto morale o universale di giustizia. Pertanto quando Hegel dichiara che oggetto della filosofia del diritto è il concetto e la realizzazione del diritto, egli intende affermare che essa non è una dottrina di principi sovrastorici né la riproduzione di un sistema storico determinato; ha al contrario l'incarico di rivelare "l'unilateralità e la non verità di essi", in quanto mostra che il concetto soltanto "è ciò che ha realtà, e precisamente in modo tale ch'esso si dà questa da se stesso". Si può parlare a tal proposito di una duplice conseguenza nella considerazione del giuridico: da una parte tale concezione implica una "detrascendentalizzazione" del diritto, nella misura in cui quest'ultimo non si identifica con principi universali e astratti, dall'altra comporta una "desoggettivizzazione" del diritto, dal momento che viene meno la supremazia del diritto soggettivo, non essendo più identificato semplicemente con la libertà individuale. Sebbene il diritto assuma determinate configurazioni ed esistenze, come si evince dalla storia del diritto e dal susseguirsi di leggi in vigore nei singoli paesi, ciò non significa che ognuna di esse corrisponda alla *Wirklichkeit*, e di conseguenza al concetto di diritto, dal momento che "tutto ciò che non è questa realtà posta dal concetto stesso, è *esserci* transeunte, accidentalità esteriore, opinione, apparenza priva d'essenza, non verità, illusione ecc.". Se l'esistenza definisce la struttura del fenomeno, il quale indica la necessità per l'essenza di manifestarsi, il reale effettivo "è sottratto al *passare*, e la sua *esteriorità* è la sua energia; in essa l'effettivamente reale è riflesso in sé", in modo tale che "il suo esser determinato è soltanto la manifestazione di se stesso, non di un altro"[348]. In tal modo Hegel vuole affermare che il diritto storicamente determinato è manifestazione del concetto di diritto che si dà la sua realtà, fermo restando che non ogni determinazione empirica è di per sé manifestazione del concetto: il diritto come realtà effettuale si dà nell'apparenza e nell'accidentalità, in modo tale che però non tutto ciò che appartiene all'esistenza è necessariamente espressione della ragione. Come dunque per Hegel non si dà un principio giuridico normativo da cui ricavare per deduzione un sistema di norme universali ed eterne, così si può dire che i diritti storico-positivi sono un insieme di realtà ed esistenza, dal momento che comprendono il contingente e l'accidentale e si contraddistinguono per il loro trapassare: essendo la realtà compresenza di contingenza e necessità, razionalità e

[348] *Enz III*, § 142, vol. I, p. 279; tr. it. vol. I, p. 353.

accidentalità, essa implica che l'essenza si manifesti nel fenomeno secondo un processo dialettico che non prevede nessun fondamento esterno presupposto rispetto al reale. In questo modo se la realtà rappresenta il dispiegarsi di una struttura razionale, la ragione non è pura idealità o astrazione, ma è manifestazione nell'esteriorità; ciò significa che è necessario considerare sotto l'apparenza, nell'ambito del fenomeno, ciò che è reale, ovvero considerare la razionalità immanente al diritto, prendendo atto tuttavia che quest'ultimo, in quanto transeunte, comprende al tempo stesso irrazionalità e contingenza.

In questo contesto si tratta di comprendere la natura della libertà hegeliana a partire dalla definizione citata all'inizio del paragrafo, secondo la quale il diritto è l'idea della libertà. Tale definizione implica il ribaltamento della prospettiva comune: poiché l'operazione hegeliana consiste nell'identificare la libertà con il concetto, essa non deve essere considerata in prima istanza come attributo della coscienza, non è cioè un predicato della soggettività né può essere ridotta all'agire individuale. Tale processo di "desoggettivizzazione della libertà" costituisce il punto di partenza della riflessione hegeliana e rappresenta l'elemento di massima cesura tra il pensiero del filosofo di Stoccarda e la tradizione della filosofia del diritto[349]: definendola come concetto, Hegel intende affrancarsi dunque dalla prospettiva coscienziale e mettere in questione l'*opinio comunis* secondo la quale la libertà è la facoltà propria di un soggetto finito. Al contrario, in quanto idea, la libertà costituisce l'essenza ultima della realtà ed implica un movimento di oggettivazione in forza del quale si realizza, in modo tale che essa è un processo che coincide con l'attività dello spirito ed è il carattere proprio di ogni realtà spirituale. Ciò comporta dunque che, invece di esser proprietà di un singolo, essa è proprietà di una rete di rapporti e contraddistingue una totalità, di cui l'individuo è parte e pertanto solo per questo è libero.

Quando Hegel espone nel 1820 la sua scienza filosofica del diritto, egli ha, per sua stessa ammissione, già compiuto la dimostrazione del diritto, dal momento che i *Lineamenti* presuppongono la sua deduzione e assumono il concetto come dato[350]. Proprio in quanto il diritto afferisce alla dimensione spirituale ed ha come sua condizione la

---

[349] L. Cortella, *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova-Milano 2011, p. 51 e più in generale pp. 33-58. Nell'ambito della sterminata bibliografia sul concetto di libertà, si segnalano in particolare, E. Cafagna, *La libertà nel mondo,* Il Mulino, Bologna 1998, in particolare pp. 21-48; T. Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle*, Hartimann, Paris 2009; G. Planty-Bonjour, ed. par, *Droit et liberté selon* Hegel, *cit*. Per quanto riguarda il concetto di libertà interpretato come modalità di autocomprensione e autorappresentazione, vedi R. B. Pippin, "Hegel, Freedom, Will", *cit*.; *Id*., "Hegel und das Problem der Freiheit", in *Die Verwirklichung der Freiheit*, Campus, Frankfurt a. M. 2005, pp. 59-70. Per quanto concerne due interpretazioni diametralmente diverse dei *Lineamenti* in relazione al ruolo dell'individuo e della libertà soggettiva, vedi K.H. Ilting, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit" e M. Theunissen, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", entrambi in D. Henrich-R.P. Horstmann, hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit.*, rispettivamente pp. 225-254 e pp. 317-381.

[350] *Rph*, § 4A, pp. 48-49; tr. it. pp. 27-28.

volontà libera, esso deve essere compreso all'interno dell'articolazione dello spirito ed in modo particolare quale esito ultimo della dialettica dello spirito soggettivo, all'interno del quale Hegel espone la struttura del volere. Pertanto si può affermare che lo spirito soggettivo costituisce la vera introduzione ai *Lineamenti*, nella misura in cui il diritto, come "esserci della volontà libera", trova il suo fondamento nello spirito pratico, il quale si conclude con la determinazione della "volontà universale e oggettiva"[351]. Sebbene la prospettiva hegeliana consideri la libertà come autonomia ovvero come attributo della volontà, il filosofo intende mettere in discussione l'approccio psicologico, che considera la volontà come una facoltà soggettiva, inscrivendo egli al contrario il processo di soggettivazione nell'ambito del movimento di autodeterminazione della volontà[352]. In tal modo la dimostrazione della libertà del volere può essere letta contemporaneamente come deduzione del diritto, dal momento che lo spirito pratico può essere compreso in quanto esposizione genetica del diritto o in quanto conduce nel suo esito alla libertà della volontà.
Se dunque la comprensione del diritto affonda le sue radici nel concetto di volontà libera, la quale, come emergerà, vede la sua *Verwirklichung* all'interno di un sistema del diritto, si tratta innanzitutto di intraprendere un percorso archeologico, teso a collocare il diritto sul terreno dello spirito, quale *Ausgangspunkt* della filosofia del diritto: definire lo spirito come *Boden* del diritto significa non solo indicare lo spirito come orizzonte del diritto, ma considerare anche il diritto in quanto ambito di attuazione dello spirito, nella misura in cui il diritto è il mondo dello spirito e il regno della libertà realizzata[353]. In tale ottica si può comprendere la libertà come *Substanz* e *Bestimmung* del diritto solo una volta chiarita la natura del concetto di libertà, mostrando la necessità per quest'ultima di abbandonare il piano dell'astrazione per farsi reale e concreta attraverso le strutture del diritto, poiché la volontà è libera solo producendosi come mondo spirituale. Il significato del legame fra diritto e libertà si definisce nel passaggio fra spirito soggettivo e spirito oggettivo, dal momento che, mentre il primo si conclude con lo spirito pratico e quindi con

---

[351] *Enz I*, § 399, p. 223; tr. it. p. 236. I paragrafi dell'*Enciclopedia* anticipano per molti aspetti, sebbene in maniera decisamente più sintetica, l'esposizione del concetto di volontà libera dei *Lineamenti*, dove Hegel distingue i tre momenti del volere (universale, particolare, singolare §§ 5-8), approfondendo poi il momento della particolarizzazione della volontà (§§ 8-10) e mostrando il processo che conduce al superamento della scissione interna alla volontà come opposizione fra soggettivo e oggettivo. Infine la parte conclusiva dell'esposizione hegeliana è consacrata a esibire il concetto di volontà libera in sé e per sé (§§ 21-28).
[352] "Per questa volontà libera, la cui realizzazione è lo stato, non è da intendere la volontà particolare qual è posseduta da un determinato individuo, bensì la libertà del volere, la quale è in sé per sé…la volontà libera è stata riconosciuta come la realtà intima e ultima, come la base sostanziale di ogni diritto. La volontà che vuole se stessa è la base di ogni diritto e di ogni obbligazione, e con ciò di tutte le leggi, di tutti gli oneri giuridicamente imposti. La stessa libertà del volere, in quanto tale, è principio di ogni diritto, è essa stessa diritto assoluto, eterno in sé e per sé, è il diritto supremo, in quanto gli vengono giustapposti altri diritti particolari. Essa è addirittura ciò per cui l'uomo diviene uomo: dunque è il principio basilare dello spirito" (*VPG*, vol. II, pp. 920-921; tr. it., vol. IV, pp. 198-199).
[353] *Rph,* § 4, p. 46; tr. it. p. 27.

l'enunciazione della libertà del volere, il secondo prende le mosse dall'ammissione della volontà libera, per denunciarne distorsioni e aporie, mostrando al contempo il farsi oggettiva della volontà: affermare dunque che la filosofia del diritto è filosofia della libertà vuol dire ammettere una determinata configurazione del rapporto fra i due termini, libertà e diritto[354]. A partire dalla triade spirito, libertà, diritto occorre innanzitutto mostrare la specificità dello spirito rispetto alla natura, poiché esso si pone oltre l'esteriorità naturale e al di là della necessità, per mostrare come, oggettivandosi, produca un mondo in cui la libertà diventa sostanza. Si può pertanto affermare che i paragrafi dello spirito pratico dell'*Enciclopedia* e i paragrafi dell'introduzione ai *Lineamenti*, nei quali Hegel illustra la struttura speculativa del concetto di volontà libera, riflettano un movimento sinusoidale, in base al quale si va dalla necessità alla libertà e dalla libertà ad una forma di necessità spirituale, così come l'universalità e l'emancipazione dalla dimensione naturale inizialmente raggiunte conducono ad uno nuovo processo di particolarizzazione e di concretizzazione.

Nei corsi di filosofia del diritto immediatamente precedenti alla pubblicazione dei *Lineamenti* Hegel ribadisce dunque che *Zweck* di ogni *Rechtsverfassung* è la libertà, dal momento che "la sfera del diritto non è il terreno della natura, – certamente non della natura esterna, ma neanche di quella soggettiva dell'uomo, in quanto la sua volontà è determinata dalla sua natura, cioè è nella sfera dei bisogni e degli impulsi naturali"[355]. Essendo pertanto la vera essenza dello spirito l'*Hinausgehen* dall'immediatezza naturale, la natura è allora solo il suo *Anfangspunkt*, poiché esso tende a superare *die Form der Natürlichkeit*[356]. In questo contesto si deve intendere dunque il volere ancora immerso nella natura come un *fremder Willen*, mentre l'intera storia di un popolo mostra come il popolo stesso realizza il concetto di libertà mirando a conciliare libertà e realtà, in modo tale che si può affermare tuttavia che "nel regno della libertà subentra anche la natura, in

[354] Su questo punto vedi A. Nuzzo, "La 'verità' del concetto di libertà secondo Hegel: *Dasein* e idea della libertà nell'eticità", in G. Duso-G. Rametta, a cura di, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 147-150. L'edizione dell'*Enciclopedia* del 1830 presenta tra lo spirito pratico e lo spirito oggettivo una sezione chiamata spirito libero, che costituisce l'elemento di passaggio dallo spirito soggettivo a quello oggettivo, aggiunto da Hegel in un secondo momento, in quanto l'edizione originaria del 1817 vede lo spirito soggettivo concludersi con lo spirito pratico. I paragrafi dedicati al *Freier Geist* non sembrano in ogni caso mettere in discussione l'impianto precedente, assumendo piuttosto il valore di una chiarificazione ulteriore, nella misura in cui ribadiscono l'unità di spirito teoretico e pratico e delineano un breve storia del concetto di libertà, attribuendone l'origine al Cristianesimo. Vedi in particolare *Enz III*, §§ 481-482, vol. III, pp. 300-302; tr. it. vol. III, pp. 350-352). Per un confronto tra le varie edizioni dello spirito soggettivo in Hegel, si rimanda a A.T. Peperzak, *Hegels Praktische Philosophie*, Fromman-Holzboog 1991; per quanto riguarda invece il concetto di volontà, si rimanda allo studio monografico, B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris 1972.
[355] *Rph I,* § 2, pp. 37-38; tr. it. p. 15 e *Rph II,* p. 205.
[356] *Rph II,* p. 205.

quanto l'idea della libertà si manifesta e si dà esistenza"[357]. Pertanto, spiega Hegel, il principio del diritto non deve essere rinvenuto né nella natura né nella natura dell'uomo, dal momento che la sua volontà naturale è determinata da bisogni, impulsi o pulsioni: né la *Bewußtlose Natur* né la *subjektive Natur des Menschen* costituiscono il fondamento del diritto, nel quale la natura è compresa come un *Unselbständiges*. Al contrario infatti se la natura non è *das Leben des Rechts*, ciò dipende dal fatto che tratto distintivo della libertà umana è *seine Natur ausbilden*, *sich seine Natur machen*, così da arrivare a produrre la congiunzione di libertà e necessità, dal momento che lo spirito è *sein eigenes Werk*, ovvero è *sich selbst zu erzeugen*[358]. Parimenti è errato fondare il diritto su impulsi o inclinazioni, perché sono forme che non corrispondono allo spirito, non essendo il loro contenuto razionale, anche se, chiarisce Hegel, si deve combinare universalità e determinazione, in modo che le pulsioni siano comprese nella loro oggettività[359].

Tali riflessioni richiedono dunque di essere contestualizzate alla luce dei paragrafi dello spirito pratico dell'*Enciclopedia*, in quanto presentano una sorta di genealogia del volere libero attraverso la progressiva emancipazione dello spirito dalla natura alla vera libertà. Lo spirito pratico coincide con la volontà libera e può essere considerato come sinonimo della *praktische Vernunft*, in quanto si occupa delle forme di autodeterminazione della libertà e della possibilità di tradurre le determinazioni soggettive in scopi in vista dell'azione, dal momento che intrinseca al volere è la pulsione a realizzarsi nell'oggettività: mentre infatti per spirito teoretico deve intendersi l'"aver a che fare con la sua determinatezza immediata", così da "liberare il sapere dalla presupposizione" e "rendere la determinatezza soggettiva", lo spirito pratico coincide con la volontà "che vuole dapprima immediatamente, e libera la sua determinazione di volontà dalla sua soggettività, così che essa è come volontà libera e spirito oggettivo"[360]. Lo spirito pratico è sia volere che sapere e definisce l'agire in conformità al conoscere, dal momento che Hegel rifiuta la separazione fra teorico e pratico e ne mostra invece le reciproche implicazioni: egli individua infatti tra i due ambiti una linea di continuità al fine di mettere in luce come la volontà non solo costituisca l'esito dell'intelligenza, ma conservi una dimensione cognitiva intellettuale in quanto l'agire pratico, e di conseguenza la libertà, ha come momenti costitutivi tanto il *Wissen* che il *Wollen*, poiché l'uno non può darsi senza l'altro[361]. In modo non dissimile da quanto accadeva nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, Hegel mostra l'unità fra intelligenza e volontà, ma questa volta radica in essa, in

[357] *Rph I,* § 2, pp. 37-38; tr. it. p. 15 e *Rph II,* p. 207.
[358] *Rph II,* p. 207.
[359] *Ivi,* p. 211.
[360] *Enz I*, § 366, p. 206; tr. it. p. 217.
[361] *Ivi*, § 368, p. 207; tr. it. p. 218.

maniera più esplicita, l'origine e il fondamento della dimensione oggettiva, intendendo con questo l'orizzonte propriamente spirituale delle istituzioni socio-politiche. Da un lato sensazione, ricordo, immaginazione e memoria, come sfere dell'intelligenza, dall'altro sentimento pratico, quale principio di autodeterminazione della volontà che mira ad adeguare il proprio volere alla realtà esterna, rappresentano i due assi che confluiscono nello spirito oggettivo: al contrario delle concezioni che distinguono l'intelligenza e la volontà quali ambiti separati e distinti, come se l'una possa sussistere senza l'altra, la ricostruzione hegeliana mira a mettere in evidenza che "l'intelligenza è tanto essenzialmente volontà…quanto la volontà è intelligenza", dal momento che "soltanto la libera autodeterminazione è volontà" e "la libertà è soltanto come la certezza di me stesso, nella determinazione immediata, essente in sé"[362].

Come spirito pratico allora la volontà è libera in quanto "pura negatività dell'esser per sé", "soggettività identica con la ragione e perciò essa stessa universale", ma in una forma immediata tale che lo spirito è "singolarità che si determina mediante la natura": lo spirito pratico coincide dunque con "l'esser per sé riempito o singolarità", che corrisponde al "lato dell'esistenza o della realtà, dell'idea dello spirito, il cui concetto è la ragione"[363]. In quanto è in primo luogo sentimento, lo spirito pratico ha un contenuto "accidentale e soggettivo", il quale infatti, per quanto concetto della ragione, è in una forma immediata e singolare, determinato cioè dai bisogni. L'orizzonte naturale e soggettivo di questo stadio della ragion pratica è testimoniato dallo stesso termine *Gefühl*, il quale esprime, in luogo dell'universalità propria del volere, l'identificazione con l'istinto e con l'inclinazione e in generale con la sfera affettiva dell'emozione senza alcuna distanza dovuta alla riflessione o alla ponderatezza. In tale contesto, spiega Hegel, non ha senso parlare di giusto o ingiusto, di buono o cattivo, perché si agisce in base alle leggi del cuore, cosicché il diritto coincide con il sentimento soggettivo, accidentale e come tale ondivago e volubile. La contrapposizione è individuata dunque tra l'unilateralità del sentimento, la vanità e la particolarità soggettiva e "il razionale nella forma della razionalità, il quale è invece come pensato, è il contenuto medesimo che il sentimento pratico ha, ma nella sua universalità e necessità, nella sua oggettività e verità", ovvero tra il sentimento, che come tale ha un contenuto qualunque dettato dall'emotività, e il pensato, corrispondente invece alle "autodeterminazioni dello spirito nella loro universalità e necessità, diritti e doveri"[364]. Conseguenza implicita di tale logica è il fatto che la libertà come universale viene intesa in

[362] *Ivi*, §§ 366-368, pp. 206-209; tr. it. pp. 217-221; *Enz III*, §§ 443-445, 468, 481-482, vol. III, pp. 236-246, 287-288, 300-302; tr. it. vol. III, pp. 725-733, 769, 785-789.
[363] *Enz I*, §§ 388-390, pp. 217-218; tr. it. pp. 230-231.
[364] *Enz I*, § 390, p. 217-218; tr. it. p. 231.

quanto dover essere, in modo tale che l'immediatezza delle pulsioni diventa per l'autodeterminazione della volontà una negazione, come se per affermare la libertà della volontà si dovesse conseguentemente compiere la rinuncia al sentimento. Tale operazione, che sembra necessaria per favorire l'attuazione del dover essere, comporta che la libertà del volere si traduce in un'esigenza, necessariamente pertanto scollata dalla determinazione interiore. Senza ombra di dubbio la volontà resta così ancora "volontà naturale, impulso e inclinazione" e il tentativo di riformulare il sentimento pratico nei termini delle passioni non modifica affatto il contenuto delle determinazioni del volere, che non è ancora universale e oggettivo, in quanto la passione, a prescindere dal suo effettivo contenuto, "contiene già nella sua determinazione l'essere limitata a una particolarità della determinazione della volontà e alla singolarità soggettiva"[365].

Sia che si tratti di sentimenti, di inclinazioni o di passioni, il limite sta nel fatto che la volontà non assume la "forma della razionalità", tanto che la medesima libertà della volontà è compromessa: quella stessa volontà, che è definita come libera in quanto è autodeterminazione, resta affetta dalla necessità, finché ha come oggetto la particolarità di una singola volontà soggettiva. Affermare che lo spirito deve andar oltre la determinazione naturale, la particolarità e l'immediatezza significa che gli impulsi devono ricevere "la forma dell'oggettività", ovvero esser concepiti "in quanto relazioni necessarie, diritti e doveri". La distanza che intercorre tra lo spirito pratico e lo spirito oggettivo risiede nel fatto che la volontà si deve affrancare dalla singolarità e dall'arbitrio individuale, superando così la separazione fra il dover essere, rappresentato dall'impulso all'azione, e la realtà come sua oggettivazione. Inizialmente infatti il sentimento pratico è ancorato all'accidentalità del bisogno e determinato dal sentimento del piacere o dalla vanità, mentre impulso, inclinazione e passione rappresentano il motore dell'azione, in modo tale che l'elemento soggettivo diventi stimolo ad agire in funzione dell'appagamento dell'interesse. L'orizzonte delle passioni comporta allora una moltiplicazione del sentimento, il quale si diversifica come *Trieb*, *Bedürfnis*, *Begehren*, *Neigung*, *Leidenschaft*, senza tuttavia che ciò preveda l'affrancamento dalla dimensione naturale, ma ponendo

[365] *Ivi*, § 393, pp. 220-221; tr. it. pp. 233-234. Tali paragrafi possono essere accostati ai §§ 8-19 dei *Lineamenti*, dove Hegel si occupa di illustrare le diverse forme della volontà quale opposizione fra soggettivo e oggettivo, quando la volontà formale "*trova dinnanzi a sé* un mondo" e ambisce a "*tradurre* nell'*oggettività* il *fine soggettivo*". In questo contesto la volontà libera in sé, spiega Hegel, è "volontà immediata o naturale", ovvero "ha un contenuto *immediatamente* sussistente…come *impulsi*, *desideri*, *inclinazioni*, ad opera dei quali la volontà trova sé determinata dalla natura. Questo contenuto unitamente alle determinazioni sviluppate di esso proviene per vero dalla razionalità della volontà ed è in tal modo razionale in sé, ma lasciato andar a tal forma dell'immediatezza , esso non è ancora nella forma della razionalità" (*Rph,* §§ 8-11, pp. 58 e 62; tr. it. pp. 31-33). Per un commento di questi paragrafi dei Lineamenti, vedi K. Düsing, "Le determinazioni della volontà libera e la volontà del concetto in Hegel", in G. Duso-G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica*, *cit*. e G. Marini, "La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione", in *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 123-146.

invece la questione dell'interesse, ovvero la necessità della traduzione dell'impulso soggettivo nell'oggettività. Se dunque la passione rappresenta il motore all'azione, dal momento che nulla si compie senza l'interesse, il contenuto del volere resta accidentale ed è ancora determinato come tendenza naturale o immediata. Tale momento coincide con la volontà come riflettente, in quanto si tratta di operare un confronto e una comparazione fra pulsioni opposte e potenzialmente contrastanti in vista della felicità, definita non a caso da Hegel "rappresentazione confusa della soddisfazione di tutti gli impulsi", in modo tale che per soddisfarne uno ne venga sacrificato un altro. Spiega infatti l'autore dei *Lineamenti* che la volontà assume allora la struttura dell'arbitrio: le molteplici inclinazioni particolari sono subordinate al fine di ottenere la felicità, tanto che l'aspirazione alla felicità rappresenta lo scopo comune in forza del quale instaurare una gerarchia a partire dall'intensità o dall'urgenza di passioni e interessi. Mentre l'obiettivo diventa dunque la realizzazione di una pulsione, la volontà si ritrova ad oscillare tra contenuti diversi, ciascuno dei quali resta una particolarità soggettiva e accidentale; tuttavia la necessità di prendere una decisione per stabilire quale inclinazione esige di essere realizzata comporta che la volontà sia "in questo modo libera per sé", "riflessa in sé", poiché è "intesa come la negatività del suo immediato essere determinato" ed è "il processo della dispersione e del togliere un'inclinazione mediante l'altra"[366]. La relazione fra le diverse inclinazioni si genera attraverso la loro "limitazione reciproca", in virtù di una "mescolanza di determinazione qualitativa e quantitativa", che non impedisce in ogni caso che il fondamento di ciascuna di esse resti "il sentimento soggettivo", tanto che la classificazione degli impulsi avviene secondo il gradimento. Sebbene allora la volontà riflettente costituisca un passo avanti in vista della sua oggettivazione, poiché implica un innalzamento della volontà al di sopra della molteplicità delle inclinazioni, essa mette in atto la logica dell'intelletto astratto, il cui unico scopo è la soddisfazione di un impulso qualunque. In questo contesto la volontà libera si manifesta come potere di scelta, ma la sua effettualità è condizionata dall'arbitrarietà della valutazione. L'intera trattazione dello spirito pratico si conclude dunque con la libertà della volontà che, proprio in quanto scopo particolare, si affranca dall'astrattezza del volere e, proprio in quanto deve darsi un contenuto, si risolve come

[366] *Enz I*, § 398, p. 222; tr. it. p. 236. In questo caso i paragrafi dello spirito soggettivo commentati rimandano ai paragrafi dei Lineamenti 12-20, dove Hegel enuncia la volontà come arbitrio e come accidentalità, la cui contraddizione consiste nel fatto che ha "come *dialettica* degli impulsi ed inclinazioni l'*apparenza* che essi siano reciprocamente d'impaccio…poiché l'impulso è soltanto semplice tendenza della sua determinatezza". Pertanto esso ricorre alla "*valutazione* degli impulsi" in vista della loro "*purificazione*", mentre "il verace di questa esigenza indefinita è che gli impulsi siano come il sistema razionale della determinazione della volontà; coglierli così movendo dal concetto è il contenuto della scienza del diritto" (*Rph,* §§ 17 e 19, pp. 68-70; tr. it. pp. 36-37).

volontà decidente[367]. La questione che resta aperta è dunque la necessità per la libertà di sottrarsi all'arbitrarietà, poiché la struttura della volontà comporta il rischio di rimanere incagliata nella determinazione soggettiva, naturalmente determinata e di conseguenza non pienamente libera, proprio perché l'aspetto appetitivo e passionale resta un tratto ineludibile della volontà, in quanto dispositivo che spinge all'azione[368].

Il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo avviene in quanto rimane insoluto il problema di stabilire un contenuto del volere, mostrando che, se lo spirito oggettivo si fonda sulla volontà, quest'ultima diventa libera solo quando non è più circoscritta alla dimensione soggettiva. La dinamica illustrata da Hegel intende sottolineare i limiti della volontà intesa come "processo della dispersione e del togliere un'inclinazione mediante l'altra" mostrando così che la volontà "libera per sé" è quella volontà riflessa in sé, considerata in quanto è "la negatività del suo immediato esser determinato". Se infatti l'opzione a favore di un contenuto piuttosto che un altro prevede la decisione della volontà di farsi realtà in atto, si tratta in ogni caso di denunciare i limiti di una volontà che in tal modo resta "soggettiva e accidentale". Nello spirito pratico vengono esposte allora le determinazioni formali della volontà, sottolineandone la dimensione pulsionale e istintuale ed in tal modo mostrando il volere come intelligenza pensante, che svolge il ruolo di ordinare e organizzare le differenti inclinazioni in vista dell'azione. Tuttavia l'intero percorso ha lo scopo di esibire quel processo di purificazione e chiarificazione che richiede l'affrancamento dall'immediatezza della volontà naturale. In tal modo si può affermare che, in quanto ragion pratica, la struttura della volontà presenta un'intrinseca vocazione all'oggettività, consistente nella spinta ad incarnarsi e realizzarsi nella realtà, poiché la volontà non vuole soltanto, ma si vuole in quanto capacità di autodeterminazione. Il problema è dunque il passaggio dal concetto astratto alla determinazione concreta, in quanto viene esclusa ogni interpretazione del volere in termini edonistici o naturalistici. In qualche misura la possibilità per lo spirito pratico di diventare libero è legata alla necessità per lo spirito di farsi oggettivo, dal momento che è quest'ultimo che fornisce i contenuti al volere. Ecco dunque che il diritto è la sfera delle istituzioni che lo spirito oggettivo si dà

[367] Hegel si sofferma sul ruolo della decisione anche nei *Lineamenti*, quando dichiara che "grazie al decidere, la volontà si pone come volontà di un individuo determinato e come volontà di un individuo differenziante sé di fronte ad altro. Al di fuori di questa *finità*, come coscienza (§ 8) la volontà immediata è però *formale* a cagione della differenza della sua forma e del suo contenuto (§ 11), le compete soltanto l'*astratto decidere*, come tale, e il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà" (*Rph,* § 13, p. 64; tr. it. p. 34. Vedi anche § 14, p. 65; tr. it. pp. 34-35).

[368] Nei *Lineamenti* Hegel dichiara che "quel che il soggetto *è*, *è la serie delle sue azioni*" (*Rph,* § 124, p. 233; tr. it. p. 107), mentre a proposito del ruolo decisivo che le passioni hanno come motore dell'agire anche nell'ambito della storia universale, vedi *VPG*, vol. I, p. 56 e ss.; tr. it. vol. I, p. 67 e ss. A tal proposito vedi "L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, capitolo quinto, A, B", in *Polemos*, *cit*., pp. 9-25.

per realizzare la libertà della volontà, in modo tale che la stessa volontà soggettiva sia inscritta entro tale dinamica del volere, tanto da potersi definire tale solo per via della partecipazione alla vita politica, sociale e religiosa di una comunità. Il passaggio dalla soggettività all'oggettività si giustifica a partire dalla necessità di superare l'astrattezza, la naturalità e il formalismo del volere, dal momento che la libertà non è un dato acquisito naturalmente, ma il risultato del processo stesso di autodeterminazione, che si compie attraverso l'oggettivazione della volontà.

Nei *Lineamenti* Hegel riprende i temi illustrati nello spirito pratico, offrendone una descrizione più dettagliata a partire dall'articolazione del concetto, mostrando il passaggio dall'indeterminatezza all'universalità concreta. La volontà deve intendersi allora come unità di universalità e particolarità, astrazione e determinatezza, in modo tale che la sua universalità non sia interpretata come indeterminazione, ma come "attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé"[369]. In quanto concetto, il volere è scandito secondo la triade universalità, particolarità e singolarità e si fa concreto, nella misura in cui il suo farsi particolare è colto come momento immanente alla sua universalità: la volontà è individualità, ovvero "la particolarità riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*"[370]. A questo livello infatti il volere non ripropone l'opposizione fra l'autodeterminazione e sensibilità, poiché è la stessa volontà che riconosce la propria particolarità come un momento interno alla sua stessa struttura. Da un lato, si tratta dunque di prendere le distanze dalla volontà come "*pura indeterminatezza*" e "*assoluta astrazione o universalit*à"[371], come indipendenza da ogni contenuto determinato, furia del dileguare che considera la libertà in quanto assenza di limitazioni e universalità astratta e corrisponde pertanto al rifiuto di ogni determinazione positiva. Dall'altro, è necessario mettere in discussione una nozione di volontà che si identifichi con la mera assunzione di un contenuto dato dalla natura, concepita come "trapassare dall'indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione*"[372]: se tale stadio rappresenta, nella più classica delle impostazioni hegeliane, il secondo momento negativo che toglie l'astrattezza del primo, esso si rivela un porre ciò che il primo era in sé, cosicché contraddistingue l'altra faccia della stessa medaglia, pensando la particolarizzazione come separata e opposta all'universalità immediata. In entrambi i casi Hegel sottolinea le conseguenze pratico-politiche di tali concezioni, giacché la volontà come indeterminatezza si traduce in "libertà *negativa*, ovvero la libertà dell'intelletto", la quale diviene "il fanatismo della distruzione

[369] *Rph,* § 7, p. 54; tr. it. p. 31.
[370] *Ibidem*.
[371] *Ivi,* § 5, p. 49; tr. it. p. 28
[372] *Ivi,* § 6, p. 52; tr. it. p. 29.

di ogni sussistente ordinamento sociale"[373]. Hegel riprende in tal modo le critiche che aveva rivolto a Kant e Fichte nel *Saggio sul diritto naturale*: bersaglio della polemica sono allora esattamente le concezioni dominanti della libertà come non interferenza, come negazione di qualunque costrizione in nome di una determinazione unilaterale e casuale, proprio perché in virtù di un'apparente libertà illimitata si rovesciano nella loro negazione, nella necessità di vedersi imposta una forma di limitazione. Tali concezioni della libertà manifestano il punto di vista dominante e sono espressione della coscienza comune, secondo la quale si intende la libertà in quanto sinonimo di una totale astrazione, il rifiuto di ogni particolarità e determinatezza, d'altro canto l'io non può non volere qualcosa, ma in tal modo quella stessa libertà iniziale si vede costretta alla limitazione, se non altro in quanto negazione dell'originaria indeterminatezza. Entrambe queste configurazioni della volontà sono altrettanto unilaterali, nonostante storicamente molto frequenti, perché negano quello stesso concetto di libertà da cui avevano preso le mosse, dal momento che la libertà racchiude sempre una qualsiasi forma di determinazione: se la prima determinazione della libertà è definita come "puro pensare" e come libertà del "vuoto", la necessità per la volontà di determinarsi fa sì che non sia sufficiente volere "in generale", ma sia inevitabile volere necessariamente "qualcosa", poiché la volontà che voglia solamente l'universale non vuole in realtà nulla e pertanto non è volontà. Dal punto di vista politico, ciò comporta il paradosso per cui si rivendica qualcosa che di fatto non si vuole, quando quella stessa rivendicazione richiede l'instaurazione di un ordine positivo, poiché la libertà come pura indeterminatezza è esattamente il contrario di un'organizzazione o di un ordinamento.

Sebbene la volontà come astrazione e la volontà in quanto differenziazione rappresentino elementi necessari della libertà del volere, Hegel è portato a denunciarne i limiti in quanto nessuno dei due rappresenta il concetto sulla base del quale individuare il nesso libertà e diritto, essendo entrambi espressione del punto di vista dell'intelletto, separazione dell'universale e del particolare, differenziazione e opposizione di due momenti, di cui si deve illustrare la reciproca implicazione. Il concetto di volere libero che Hegel intende delineare ha invece nella *Beschränkung* la sua stessa condizione di possibilità, dal momento che il diritto presuppone una nozione di libertà non come concetto soggettivo, ma come realtà, in modo tale che il rapporto con l'alterità ne rappresenti la condizione di esercizio. Nell'ambito dell'esposizione della struttura concettuale afferente al volere libero, Hegel presenta alcune figure inadeguate della volontà in quanto particolarizzazione, quali la volontà formale, la volontà immediata o naturale e infine la

[373] *Ivi,* § 5A, p. 50; tr. it. pp. 28-29.

volontà come arbitrio: ricalcando la struttura dello spirito soggettivo, egli intende mettere in luce quelle concezioni da cui prendere le distanze, ovvero la volontà in quanto dialettica degli impulsi, relazione a contenuti esteriori, mera possibilità e arbitrarietà[374]. Al contrario, come è stato affermato, definire la volontà come libera vuol dire mostrare la coincidenza fra l'arbitrarietà della volontà e l'attualità della libertà, secondo una tensione che spinge la libertà ad incarnarsi nell'esistenza, in quanto essa stessa non è altro che il processo della sua stessa realizzazione e oggettivazione[375]. Lo scopo implicito dell'esposizione della struttura della volontà è mostrare come la libertà realizzata, la libertà come sostanza, si raggiunga con l'eticità stessa, o addirittura coincida con essa, dal momento che è quest'ultima che permette alla libertà di tradursi nell'oggettività come diritto, legge e istituzioni. A differenza dell'universalità intesa come assenza di determinazioni o come singolarità della determinazione, la volontà si distingue come veramente libera in quanto si determina come contenuto, nella misura in cui è libera non "in sé", ma "per sé"[376]. Una cosa è allora ciò che Hegel descrive come "disposizione alla libertà", la quale coincide con la volontà naturale e finita ed è pertanto facoltà, altra cosa è, secondo Hegel, la volontà che ha se stessa come oggetto, la quale è "semplicemente presso di sé", in quanto si è affrancata da ogni dipendenza esterna, e "universale", essendosi svincolata da ogni "limitazione e singolarità particolare"[377]. Nel suo proprio significato la volontà è in quanto universale presso di sé, ma, poiché questo universale determina sé, pone sé come qualcosa di altro, in modo tale che "nella sua limitazione, in questo altro, sia presso se stesso": la libertà è dunque "concetto concreto", in quanto "è un volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser presso di sé e ritornare di nuovo nell'universale"[378]. Non si deve dunque intendere la volontà come facoltà o disposizione, ma come "*realmente-infinito* (*infinitum actu*)", dal momento che nella volontà come universale "è tolta ogni limitazione e singolarità particolare", in quanto essa è "l'universalità entro di sé concreta e così essente per sé", ovvero sostanza. Il volere del soggetto determinato rappresenta infatti, rispetto al concetto della volontà, il "soggettivo", "il lato della di lei autocoscienza", poiché tale volontà è volontà oggettiva, inscritta e incarnata nella realtà, tanto che, dichiara Hegel, ad essere oggettiva è la volontà etica[379]: in quanto è libera, la volontà corrisponde all'"attività…di togliere la contraddizione della soggettività e dell'oggettività"[380].

---

[374] *Rph,* §§ 8-17, pp. 57-68; tr. it. pp. 31-36.
[375] A. Nuzzo, "La 'verità' del concetto di libertà secondo Hegel", *cit.*, pp. 152-154.
[376] *Rph,* § 21, p. 72; tr. it. p. 38.
[377] *Ivi,* §§ 23-24, pp. 74-75; tr. it. pp. 39-40.
[378] *Ivi,* § 7Z, p. 57; tr. it. pp. 286-287.
[379] *Ivi,* §§ 21-26, e 26Z, pp. 71-78; tr. it. pp. 38-41 e p. 66. In particolare i §§ 25-26 si presentano come una chiarificazione terminologica del significato di soggettivo e oggettivo, dal momento che lo stesso Hegel si preoccupa di precisare le differenti accezioni di tali lemmi in relazione al concetto della volontà. Tali

Secondo il paradigma proprio dello spirito, il concetto di libertà può esser allora sintetizzato nell'espressione "esser presso di sé nell'altro"[381], tale per cui la libertà come autodeterminazione implica una mediazione in sé stessa, in modo che lo stesso volere libero si configura come un processo consistente nel farsi oggettivo. In tale prospettiva la libertà si definisce come configurazione dei rapporti esistenti all'interno della comunità, poiché essa è tale solo in quanto si incarna in relazioni e pratiche sociali, cosicché la volontà libera è solo la "libertà realizzata", la quale si dà un'esistenza effettiva come diritto. Essendo la libertà il carattere dello spirito e definendosi come relazione con l'alterità, è possibile definire la libertà spirituale come l'orizzonte costituito dai rapporti giuridici ed economici, politici ed istituzionalizzati, dal momento che essa genera, al posto della realtà meramente naturale, un mondo oggettivo sociale. In tale prospettiva si può dire che la libertà si realizza compiutamente entro la sfera socio-politica dell'agire umano, dal momento che non è libero chi segue semplicemente i propri impulsi o i propri desideri naturali, bensì chi agisce in conformità alle norme sociali, poiché è nella relazione fra soggetti che si realizza l'oggettività della libertà.

11. Dalla libertà alla necessità: il diritto come seconda natura

Una volta ripercorso il concetto speculativo della libertà è possibile comprendere in che senso Hegel dichiari nei *Lineamenti* che il diritto è il regno della libertà realizzata; nello stesso paragrafo però l'autore prosegue specificando che, se la libertà è sostanza e determinazione del diritto, quest'ultimo è "mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito stesso", ovvero è "come una seconda natura"[382]. Tale concetto non è affatto inedito nella storia della filosofia occidentale, ma affonda le proprie radici nel pensiero greco, quando Aristotele instaura un nesso tra consuetudine e abitudine, indole e costume a partire

---

paragrafi risultano molto interessanti, giacché lo stesso autore mira a spiegare al lettore il possibile significato e utilizzo di ciascun termine, specificando per entrambi tre possibili valori di massima che essi possono assumere a seconda del contesto. Nonostante dunque queste indicazioni si presentino come una guida fornita da Hegel per meglio comprendere il suo pensiero, al tempo stesso egli dichiara che esse debbano essere seguite con cautela in ragione della natura dialettica delle determinazioni logiche, la quale impedisce di stabilire una volta per tutte il loro significato, pena il rischio di ricadere in un pensiero intellettualistico e della rappresentazione.

[380] *Ivi,* § 28, p. 79; tr. it. p. 41.

[381] *Enz III*, § 24Z, vol. I, p. 81 e ss; tr. it. vol. I, p. 165 e ss.

[382] *Rph,* § 4, p. 46; tr. it. p. 27. "Die Welt der Freiheit ist so gut eine Wirklichkeit als das Reich der Natur. Dieses Reich der Freiheit ist nun auch ein in sich Gesetzmäßiges, hat Notwendigkeit in sich, ist nicht eine Wirklichkeit die aus Zufälligkeit besteht, die ewiges Gesetz ist, wie in der Natur" (*Rph IV*, § 4, p. 42).

dai termini ηθος ed εθος[383], secondo l'idea che a generare i caratteri etici non siano le capacità innate, ma le disposizioni risultato di un apprendimento e di un esercizio costante[384]. Tale etimologia coniata attraverso la somiglianza dei due termini greci, ha avuto molto seguito, non solo nel mondo classico, cosicché, a differenza della specificità delle considerazioni e dei giudizi di merito, la seconda natura si definisce come sinonimo di costume, prodotto di una dimensione specificamente umana, ulteriore rispetto ai caratteri che contraddistinguono l'individuo in quanto essere naturale[385].

L'idealismo tedesco rappresenta nella storia della fortuna del concetto un momento decisivo, nella misura in cui coinvolge il rapporto fra il piano naturale, come determinazione necessaria, e l'orizzonte della libertà: se Fichte allora indica che lo stato deve diventare "lo stato di natura dell'uomo", Schelling dichiara che "al di sopra della prima natura, una seconda e più elevata deve, per dir così, essere istituita dove regni una legge naturale, ma del tutto altra rispetto a quella della natura visibile, ossia una legge naturale al fine della libertà"; dunque, prosegue il filosofo, "una siffatta legge naturale…è la legge giuridica, e la seconda natura, nella quale domina tale legge, è la costituzione del diritto che pertanto è dedotta come condizione del perdurare della coscienza"[386]. In questa prospettiva si può rilevare come l'espressione hegeliana affondi le sue radici in una tradizione che vede come referenti principali in un caso la concezione classica, come avviene per molti degli aspetti della sua filosofia pratica, dall'altro il suo immediato antecedente, ovvero il collega del *Kritisches Journal.* La nozione di diritto come seconda natura nasconde due indicazioni apparentemente contraddittorie: da una parte, essa rimarca come nel diritto sia presente un elemento artificiale, in quanto ordine costruito al di sopra di quello naturale, dall'altra, sottolinea il carattere di necessità di tale ordine, il quale si sostituisce letteralmente al primo e presenta gli stessi caratteri di cogenza. Sebbene Hegel non offra mai una definizione esplicita di seconda natura, utilizzata principalmente come attributo di qualcos'altro e mai come soggetto di un'enunciazione, essa risulta molto importante nell'economia della riflessione sul diritto, in quanto mette in relazione la dimensione etica con la soggettività e la libertà con i costumi[387]. Nelle *Lezioni sulla*

---

[383] Arist., *Etica Nicomachea*, 1103a 14-26, p. 47; *Id*., *Hist. An.* VIII, 1, 588a 18. Il riferimento ad Aristotele è esplicitato da Hegel in *Rph IV*, § 151, p. 155. Vedi a riguardo C. Cesa, "La 'seconda natura' tra Kant e Hegel", in *Natura, XII Colloquio Internazionale*, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2008, pp. 485-503, in particolare p. 485 e L. Cortella, *L'etica della democrazia*, *cit*., p. 20.
[384] Vedi E. Bories, *Hegel. Philosophie du droit, cit.*, pp. 27-32.
[385] Su questo punto e in generale sulla fortuna del concetto di seconda natura nell'idealismo tedesco, vedi C. Cesa, "La 'seconda natura' tra Kant e Hegel", *cit.*
[386] J. G. Fichte, *op. cit*., p. 133; F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, *cit*., pp. 493-495.
[387] Sul concetto di seconda natura in Hegel, vedi L. Marino, "L'idealismo politico e il diritto della natura", in *Rivista di filosofia*, 77, 1986, pp. 141-171; R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità*, Guida, Napoli 2000, pp. 121-144; A. Peperzak, "Second Nature: Place and significance of the Objektive

filosofia della storia Hegel dichiara che "noi dobbiamo considerare la natura per scorgere come anch'essa sia, in sé, un sistema della ragione", ovvero "dobbiamo considerarla solo in relazione allo spirito", in quanto l'uomo "costituisce l'antitesi del cosmo naturale: è l'essere che si eleva nel secondo cosmo"[388]. In tale prospettiva la storia concerne il mondo "generato e prodotto dallo spirito", in quanto il suo scopo è che "lo spirito si sviluppi assumendo la forma della natura, di un mondo che gli è adeguato, in modo che il soggetto trovi il suo concetto di spirito in questa seconda natura, in questa realtà prodotta attraverso il concetto di spirito ed abbia in questa oggettività la coscienza della sua libertà e razionalità soggettiva"[389]. Da un punto di vista che si potrebbe definire oggettivo, il concetto di seconda natura indica pertanto l'intero ambito dell'*objektiver Geist*, "lo spirito vivente e sussistente come un mondo"[390], ovvero le strutture e le istituzioni che danno luogo alle leggi giuridiche e sociali, poiché essa rappresenta "la libertà in quanto l'universale volontà razionale", "la libertà consapevole di sé….divenuta natura"[391]. In tal senso si tratta di "un'organizzazione etica e politica", la realizzazione di un ordine legale economico, politico e istituzionale, come emerge dalle parole dello stesso Hegel, il quale dichiara che "la grande posizione del diritto….è che lo spirito sia in quanto natura, in quanto sistema di un mondo"[392].

La seconda natura coincide dunque con l'eticità, la quale rappresenta il punto più alto dello spirito oggettivo, in quanto corrisponde al "*concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*"[393]. Il diritto come libertà realizzata è dunque "l'ethos oggettivo", avente come "*contenuto* stabile…le *istituzioni* e *leggi essenti in sé e per sé*"[394]. Nel concetto di seconda natura confluiscono dunque, da una parte, il significato di realtà sociale, regolata e organizzata in istituzioni, dall'altro una determinata modalità di volere soggettivo, dal momento che si tratta per Hegel proprio di mostrare la coappartenenza fra i due termini, la stretta connessione fra la soggettività e l'oggettività. Il ricorso a tale nozione ha pertanto una duplice valenza: l'espressione seconda natura, da una

---

Spirit in Hegel's Enciclopedia", in *The Owl of Minerva*, 27, I, 1995, pp. 51-66; M. Riedel, hrsg. von, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, vol. II, pp. 109-127; V. Verra, "Storia e seconda natura in Hegel", in *Id., Letture hegeliane,* Il Mulino, Bologna 1992, pp. 81-98; I. Testa, "Selbstbewusstsein und Zweite Natur", in K. Vieweg-W. Welsch, hrsg. von, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 286-307.

[388] *VPG*, vol. I, p. 27; tr. it. vol. I, p. 33.

[389] *VPG* citato da V. Verra, "Storia e seconda natura in Hegel", *cit*., p. 92.

[390] *Rph,* § 151, p. 301; tr. it. p. 137.

[391] *Enz I*, § 430, pp. 232-233; tr. it. p. 246.

[392] *Rph,* § 29R, p. 81.

[393] *Rph,* § 142, p. 292; tr. it. p. 133. "La Libertà soggettiva è come la volontà razionale in sé e per sé universale. Tale volontà ha il suo sapere di sé e la sua predisposizione nella coscienza della soggettività singolare, mentre, a un tempo, ha la sua attivazione e realtà universale immediata in quanto ethos. Essa è così la libertà autocosciente divenuta natura" (*Enz*, *III* § 513, vol. III, pp. 317-318; tr. it., vol. III, p. 819).

[394] *Rph,* § 144, pp. 293-294; tr. it. p. 133.

lato, implica infatti un movimento che prende le mosse dalla natura per tornare alla natura stessa, dall'altro intende presentare l'orizzonte del diritto come una totalità che si dispiega tanto sul terreno oggettivo che su quello soggettivo. Nel primo caso allora scopo del filosofo non è mostrare le differenze tra la dimensione spirituale e quella naturale, bensì innalzare la prima allo stesso rango di necessità della seconda, sebbene abbia come fondamento ultimo la libertà. Nel secondo caso l'obiettivo è sottolineare come i caratteri dello spirito oggettivo si riflettano a posteriori sugli stessi individui, i quali vivono nell'eticità come fosse il loro *habitat* naturale. All'origine del concetto di seconda natura deve essere rilevata la continuità tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, nella misura in cui l'attività della volontà coincide con il "togliere la contraddizione della soggettività e dell'oggettività" e con il "tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*"[395]. L'intera articolazione della volontà, così come è emersa fino a questo punto, ha infatti l'obiettivo di mostrare come la libertà assuma "la forma della necessità", in modo tale che lo stesso Hegel parla più volte di una volontà oggettiva, sedimentata nei costumi, nelle leggi e nelle pratiche sociali[396].

Come la natura infatti, anche la seconda natura prevede delle leggi, in particolare le leggi del diritto, distinte appunto da quelle della natura. Su questo punto alcune riflessioni si trovano nell'aggiunta alla prefazione, dove si distinguono quelle leggi esatte, che esistono indipendentemente dal volere individuale e rispetto alle quali gli uomini possono al massimo ampliare o rettificare le loro conoscenze. Se in tal caso si tratta delle leggi naturali, le leggi giuridiche sono per certi aspetti differenti, per altri analoghe: esse sono infatti apprese dagli individui, siano essi semplici cittadini o giuristi, in modo non dissimile in quanto esistono prima e a prescindere dalla singola adesione individuale. Tuttavia le leggi del diritto sono "un che di posto, di proveniente dagli uomini" e pertanto gli individui possono distaccarsene e trasgredirle. Per quanto concerne la natura, c'è una sola verità e di conseguenza un'unica legge, cosicché essere e dover essere coincidono, laddove per ciò che concerne il mondo spirituale, sebbene si faccia esperienza delle leggi analogamente come un dato, esse non hanno lo stesso carattere di assolutezza e di immutabilità, essendo soggette alla violazione e al mutamento. Quando però Hegel definisce l'eticità come seconda natura, sottolinea la libertà nel suo carattere oggettivo, come "cerchia della necessità", i cui momenti, spiega il filosofo, "sono le *potenze etiche* che reggono la vita degli individui e hanno in questi come in loro accidenti la loro rappresentazione, apparente

[395] *Ivi,* § 28, p. 79; tr. it. p. 41.
[396] *Enz III*, § 484, vol. III, p. 303; tr. it. vol. III, p. 353.

figura e realtà"[397]. In tal senso le leggi etiche devono intendersi come qualcosa di più, che non si esaurisce nelle leggi del diritto, in quanto indicano, per utilizzare la stessa metafora usata da Hegel, il "terreno" dell'esistenza individuale: le potenze etiche coincidono con le istituzioni che costituiscono l'eticità stessa, rappresentano ciò che permette all'individuo di essere così come esso è, sono cioè per l'individuo "un'autorità e una potenza assoluta, infinitamente più stabile che non l'essere della natura"[398]. A questo punto Hegel ritorna sulla differenza fra natura ed eticità, o natura e seconda natura, dichiarando che il sole, la luna, i monti, i fiumi quali oggetti naturali che ci circondano, sono, ovvero "hanno per la coscienza l'autorità, non soltanto di *essere* in generale, bensì anche di avere una particolare natura, che la coscienza accetta, secondo la quale si dirige nel suo comportamento verso di essi"[399], non potendo infatti l'individuo che uniformare il suo comportamento all'esistenza di tali oggetti. Il diritto come seconda natura prevede allora che le leggi etiche abbiano un'"autorità…infinitamente più alta" rispetto alle leggi naturali, le quali nascondono la razionalità "in una guisa del tutto esteriore e isolata"[400]. E' significativo il fatto che l'espressione seconda natura ricorra nell'introduzione dei *Lineamenti*, dove Hegel definisce il diritto come "regno della libertà realizzata", e nella sezione dell'eticità, la quale coincide per il pensatore con "l'idea della libertà"[401]. E' opportuno allora mettere in luce lo spirito oggettivo come una naturalità oltre la natura, fondata sulla necessità della libertà, e, in quanto ordine superiore, destinazione dello spirito stesso che si produce attraverso un distacco rispetto al dato naturale. Dal concetto di seconda natura emerge in maniera evidente il nesso fra diritto ed eticità sulla base della nozione di libertà, dal momento che per Hegel il regno della libertà realizzata non può che culminare nell'eticità, la quale è infatti non solo il compimento dello spirito oggettivo, ma l'unità di spirito soggettivo e oggettivo: l'eticità è "la libertà in quanto l'universale volontà razionale, come questa nel puro pensiero della soggettività singola, la cui opposizione si è risolta", in modo che la singolarità ha "come costume il suo sapere di sé e il modo di sentire, la sua attuazione e immediata realtà in atto universale"[402].

Per comprendere meglio il significato di seconda natura come *Sitte*, è necessario ritornare allo spirito soggettivo e alla struttura propria del volere, al fine di mostrare come quest'ultimo guadagni, nell'eticità, il piano oggettivo e universale che contraddistingue la

---

[397] *Rph,* § 145, p. 294; tr. it. pp. 133-134. Vedi anche *Rph,* § 145, p. 149.
[398] *Ivi,* § 146, p. 295; tr. it. p. 134.
[399] *Ibidem*.
[400] *Ibidem.* A tal proposito vedi M Riedel, "Natur und Freiheit in Hegels 'Rechtsphilosophie'", tr. it., "Natura e libertà nella 'Filosofia del diritto' di Hegel", in C. Cesa, a cura di, *Il pensiero politico di Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 37-56.
[401] *Rph,* §§ 4 e 142, pp. 46 e 292; tr. it. pp. 27-133.
[402] *Enz I*, § 430, pp. 232-233; tr. it. p. 246.

volontà, dal momento che Hegel stabilisce la continuità fra soggettività e oggettività proprio in virtù della *Zweite Natur*, la quale si riferisce tanto alle relazioni sociali, alle istituzioni e alla dimensione storica in generale, quanto alle disposizioni e alle inclinazioni della soggettività. Dietro la nozione di seconda natura si nasconde il tema chiave della mediazione, la quale si produce sia a livello della costituzione individuale e dei comportamenti soggettivi, sia a livello della realtà collettiva, di quello spazio sociale rappresentato dall'eticità. Nell'*Enciclopedia* del 1830 Hegel utilizza infatti tale espressione proprio all'interno dello spirito soggettivo nella sezione dell'antropologia a proposito della *Gewonheit*, la quale è appunto seconda natura perché da un lato può esser considerata un'immediatezza, ma dall'altro è "*posta* dall'anima"[403]. Da questo punto di vista, in quanto l'abitudine è una "modalità dell'esistenza naturale", si può considerare l'uomo come non libero; tuttavia quest'ultimo può invece esser considerato libero "nella misura in cui la determinatezza naturale della sensazione è abbassata, mediante l'abitudine, a suo mero essere": se allora, dichiara Hegel, "l'abitudine di ciò che è giusto in generale, di ciò che è etico, ha il contenuto della libertà", si può affermare che le determinazioni etiche hanno per l'individuo il valore irriflesso dell'abitudine[404]. Se il diventare universale da parte della volontà richiede dunque il superamento degli impulsi naturali e immediati, ciò avviene perché la libertà della volontà è un'acquisizione che si produce in una dimensione relazionale, sociale e storica, che rappresenta l'orizzonte entro cui si costituisce il volere singolo. Per questo Hegel può affermare che lo stesso *ethos* indica "l'universale modo di agire" degli individui, in quanto l'elemento etico è *die Gewonheit als eine Zweite Natur* che subentra al posto della prima volontà meramente naturale, essendo "l'anima compenetrante, il significato e la realtà dell'esistenza degli individui", ovvero "lo *spirito* vivente e dato come un mondo, lo spirito la cui sostanza è così, per la prima volta, come spirito"[405]. Quando Hegel dichiara dunque che l'eticità è costume, intende sottolineare che il volere da un lato si è innalzato al di sopra della sensazione e dell'impulso, e dall'altro si uniforma e aderisce, o, più in generale, segue le norme di comportamento sociali e giuridiche in cui consiste l'eticità: se quest'ultima si compone di un'insieme di istituzioni, le quali prevedono leggi e prescrizioni, questi stessi modelli di comportamento si definiscono costumi, quando la volontà vi si adegua come una consuetudine e vi aderisce spontaneamente. A tal proposito Hegel in una nota a margine scrive che il diritto è un "sistema di un mondo" e aggiunge, come a specificare tale espressione, "costume-etico,

[403] *Enz III*, § 410, vol. III, p. 184; tr. it. vol. III, p. 239.
[404] *Ibidem.*
[405] *Rph,* § 151, p. 301; tr. it. p. 137.

ordine e rappresentazioni"[406]: visto che "appartiene allo spirito della libertà", il costume è spirito, in quanto indica che l'elemento spirituale diventa per il soggetto consuetudine, poiché è vivente nella coscienza e nel comportamento degli individui, tanto che afferma Hegel è "*als eine Welt lebendige und vorhandene* Geist"[407].

Nell'esporre il concetto di stato, il quale, come è noto, rappresenta un elemento fondamentale nell'economia dei *Lineamenti*, il filosofo specifica dunque che esso, come spirito di un popolo, è "la legge penetrante tutti i suoi rapporti, il costume e la coscienza dei suoi individui"[408]. E' interessante rilevare che, se in tale contesto, a proposito del *Volksgeist*, Hegel utilizza il termine *durchdringen*, in quanto lo spirito del popolo è definito come *durchdringende Gesetz* che compenetra e pervade l'intero assetto politico, culturale e istituzionale di una comunità, lo stesso verbo è usato a proposito della consuetudine, allorché quest'ultima è descritta come *durchdringende Seele* degli stessi individui[409]. In questo senso il costume come *ethos* coincide con gli usi e i costumi, indica le prassi correntemente operanti nella vita di un popolo, così da contraddistinguerlo nella sua unicità come *Volksgeist*, in quanto i costumi rappresentano il *Lebenswelt* entro cui gli individui agiscono e si relazionano perseguendo i loro obiettivi[410]. Nella nota a margine al paragrafo 151, lo stesso Hegel si sofferma sull'etimologia del termine, sottolineandone le origini greche e ipotizzando che i termini tedeschi *Sitz* e *sitzen* appartengano allo stesso tronco lessicale: in tal modo, derivando da *ethos*, il costume come *Sitte* conterrebbe in sé l'accezione di dimora e di sede, così da indicare con il termine costume il posto abitualmente abitato: in tale prospettiva, come è stato sottolineato, al pari dell'acqua per il pesce, l'eticità rappresenta per gli individui il luogo, in cui si formano e conducono la loro vita, e le istituzioni fondate sulla tradizione[411]. In tal senso il costume come abitudine designa la dimensione originaria degli individui, in quanto l'eticità rappresenta la condizione che rende possibile il loro agire: l'universale etico infatti indica ciò in virtù del quale gli individui agiscono a tal punto da diventare costitutivo del loro comportamento e delle loro rappresentazioni, poiché essi considerano le istituzioni come la propria natura,

---

[406] *Ivi*, § 29R, p. 81 e § 151Z, p. 302; tr. it. pp. 330-331.
[407] *Ivi*, § 151, p. 302; tr. it. p. 137.
[408] *Ivi*, § 274, p. 440; tr. it. p. 221.
[409] *Ivi*, §§ 274 e 151, pp. 440 e 302; tr. it. pp. 221 e 137.
[410] Un esempio di questo è costituito dalla descrizione del popolo orientale: se il governo è la teocrazia, la costituzione statuale e la legislazione sono la stessa cosa della religione, dal momento che leggi dello stato e del diritto sono i precetti religiosi e gli usi religiosi e morali. In quanto non ha fatto ancora la sua comparsa la figura dell'individualità, "le differenze di qui sviluppantesi secondo i diversi lati dei costumi, del governo e dello stato divengono, in luogo delle leggi, in mezzo a un costume semplice, cerimonie gravi, prolisse, superstiziose" (*Ivi,* § 355, p. 509; tr. it. p. 270).
[411] *Ivi,* § 151R, pp. 301-302. Sulla nozione di costume si fonda la differenza tra eticità e moralità. Vedi L. Cortella, *L'etica della democrazia*, *cit*., p. 20 e J. Ritter, "Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles", in M. Riedel, hrsg. von, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974, vol. II, pp. 479-500, in particolare p. 486.

essendo esse l'orizzonte entro cui si costituiscono come soggetti. Il costume indica allora il legame che si instaura tra individuo e comunità, ma definisce soprattutto il tessuto entro cui si dispiegano le istituzioni, perché l'adesione di queste ultime al costume proprio di uno spirito del popolo costituisce il termometro della loro razionalità.

Il passo citato dall'*Enciclopedia*, dove, come è emerso, Hegel sottolinea la seconda natura come esito di quella disposizione soggettiva che è l'abitudine, è l'ultimo paragrafo dell'antropologia che coincide con l'emergere della coscienza. Il fatto che esso si collochi tra la filosofia della natura e la filosofia dello spirito permette di sottolineare come l'orizzonte della seconda natura rappresenti la distinzione tra l'uomo in quanto mero animale ed essere biologico e in quanto individuo e soggetto etico, il quale si scopre come spirito, senza che per questo sia messa in discussione la sua autodeterminazione. In tale prospettiva la seconda natura come eticità, come struttura sociale e politica e assetto istituzionale affonda le sue radici in un'attitudine originaria, potremmo dire incosciente e preriflessiva, che segna il soggetto e fa sì che i costumi etici gli appartengano al pari delle caratteristiche naturali, in quanto ne modellano la costituzione rappresentando appunto l'*habitus* del suo stesso essere[412]. La seconda natura si genera perché l'abitudine si sostituisce agli impulsi meramente naturali e in tal modo veicola i contenuti propri dell'eticità, cosicché il volere stesso si struttura come universale, mentre le pratiche sociali stabilite dall'ordinamento e dalle istituzioni diventano oggetto della volontà individuale. Peculiarità della volontà è dunque la sua capacità di essere formata ed è in forza di tale capacità che essa diviene universale, così come la libertà si distingue come processo e si definisce attraverso una dinamica di oggettivazione: è nella relazione fra soggetti che si realizza l'oggettività della libertà, in quanto risultato che si raggiunge nell'ambito della comunità e non dato immediato, cioè caratteristica che si possiede naturalmente.

La possibilità dunque per lo spirito di oggettivarsi, generando come prodotto della propria attività una società politicamente e giuridicamente organizzata e conferendo alla libertà il carattere dell'eticità, riposa sui caratteri dello spirito soggettivo, ovvero su un determinato concetto di volontà libera, che prevede la possibilità di ricondurre gli impulsi particolari all'essenza razionale e universale. L'espressione "io che è un noi e noi che è un io" indica esattamente tale movimento, in modo tale che l'oggettività dello spirito come mondo sociale implica una determinata relazione soggettiva, di cui lo stesso spirito si sostanzia: il concetto di volontà libera, che costituisce il termine medio tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, mostra infatti le reciproche interrelazioni tra il piano

[412] R. Bonito Oliva, "La 'seconda natura' in Hegel", in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 135-154, in particolare p. 145.

individuale e l'orizzonte universale, in quanto radica l'autonomia del volere individuale entro quel processo storico-universale rappresentato dallo spirito e permette di esibire le relazioni dello spirito con la sfera pulsionale e istintuale. Lo spirito genera un mondo formato da norme e istituzioni, che è spirito oggettivo e quindi eticità, solo in quanto è anche spirito soggettivo, poiché quest'ultimo ne rappresenta il presupposto: il diritto come seconda natura espone pertanto tale caratteristica, nella misura in cui la stessa libertà si costituisce attraverso un movimento di esteriorizzazione che, muovendo dallo spirito soggettivo, conduce allo spirito oggettivo. La nozione di seconda natura manifesta in modo chiaro come il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo avvenga nel segno della continuità, in quanto si tratta di mettere in luce la coappartenenza reciproca tra l'oggettività universale e la singolarità soggettiva, dal momento che il volere soggettivo diventa libero e acquista senso unicamente all'interno di una dimensione in cui è trasceso come volere singolare e prende invece corpo come partecipazione all'universale. Come è stato affermato, "l'oggettivazione del volere nelle norme e nelle istituzioni giuridiche, sociali e politiche è presupposta dalla costituzione della volontà soggettiva, allo stesso modo in cui quest'ultima pone a partire da se stessa la necessità di questa oggettivazione"[413].

Per comprendere meglio la relazione che si instaura tra libertà e natura e tra volontà individuale e volontà universale è opportuno risalire al testo di lezioni del 1819-20, nelle quali Hegel dichiara che "in quanto gli individui sono nell'unità etica, guadagnano il loro vero diritto", dal momento che l'etico è "la loro stessa anima, il modo universale della loro realtà effettiva". Ciò dipende dal fatto che "costumi e leggi appaiono qui identici" e "la libertà è divenuta necessità, è diventata seconda natura", poiché l'etico ha, in quanto immediato, "la stessa autorità di ciò che esiste in generale (sole, luna, stelle)" e l'individuo non può che prenderne atto: se quest'ultimo è inizialmente "volontà naturale", egli si conforma all'universale non immediatamente, bensì "*es muss erst dazu gebildet werden*" affinché l'eticità stessa sia considerata come ciò che è "*gelten zu lassen*"[414]. Tale passo permette di mettere l'accento sul carattere di *Bildung*, sotteso alla nozione di seconda natura, dal momento che il passaggio dalla volontà naturale alla volontà libera presuppone un processo di educazione e formazione all'universale. Su questo aspetto Hegel aveva già posto l'accento in apertura del corso del 1818-19, quando, a proposito della necessità di superare la dimensione naturale, egli specifica che ciò si produce attraverso l'*Ausbildung* tanto del singolo, ovvero dello spirito dell'uomo, quanto del popolo in generale, cioè

[413] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 41.
[414] *Rph III*, p. 124. Hegel dichiara che nell'Eticità "la libertà consapevole di sé è divenuta natura" (*Enz I*, § 430, p. 233; tr. it. p. 246).

dell'universale spirito del mondo[415]. Si tratta di mostrare la necessità per il soggetto di guadagnare il piano dell'oggettività in modo tale che l'assoggettamento della naturalità e della particolarità avvenga per via di un ispessimento del concetto di volontà.

Come emerso già nelle lezioni di *Filosofia dello spirito* del 1805-06, la *Bildung* rappresenta la condizione attraverso la quale la volontà singola si costituisce come volontà universale a seguito di un movimento di negazione di sé, di alienazione e di cultura[416]. Si può allora evidenziare come obiettivo dell'*Erfahrung* della soggettività coincida con la formazione della sua autocoscienza, generando così quelle disposizioni necessarie alla vita collettiva[417]. Tale dinamica tocca tuttavia non solo l'individuo singolo, ma lo spirito in quanto tale, dal momento che "il fine della ragione è perciò né quella naturale semplicità di costumi, né nello sviluppo della particolarità", ma "che la semplicità della natura, cioè…l'*immediatezza* e *singolarità* nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè *la forma dell'universalità e dell'intellettività*"[418]. Questione di fondo di tale discorso è pertanto il problema della formazione del soggetto e dell'educazione come mezzo attraverso cui lo spirito, sia esso nella figura dell'individualità, sia nella forma del popolo, accede all'universalità e matura un livello di civilizzazione proprio in virtù delle istituzioni e delle strutture oggettive di cui lo stato si compone. Hegel spiega che nella storia universale categoria centrale è la cultura, con la quale si intende la forma generale che imprime "lo stampo dell'universalità", in modo tale che si può affermare che "l'uomo è ciò che deve essere solo attraverso educazione e disciplina", poiché è implicito che egli "si sappia frenare, che non agisca secondo le sue inclinazioni e brame", avendo "già davanti a sé l'essere del popolo come un mondo che egli deve assimilare"[419].

L'importanza della *Bildung* risiede nel mostrare la correlazione fra formazione e negazione di sé, educazione e rinuncia, secondo un nesso che veda il radicarsi del mondo storico-sociale in virtù di un distacco dalle origini naturali: proprio perché l'obiettivo è formare la soggettività in modo tale da far venire meno il carattere di estraneità del mondo, la stessa soggettività subisce un processo di *Entäusserung*, il quale rappresenta l'altra

---

[415] *Rph II*, p. 205.
[416] *JS III*, p. 184.
[417] "La pedagogia è l'arte di render l'uomo etico: essa considera l'uomo siccome naturale e indica la via per farlo rinascere, per trasformare la sua natura in una seconda natura spirituale, così che questo elemento spirituale in lui divenga consuetudine. In essa dilegua l'opposizione della volontà naturale e della volontà soggettiva, la lotta del soggetto è interrotta, e in tal misura la consuetudine appartiene al'ethos, come appartiene anche al pensiero filosofico, poiché questo richiede che lo spirito sia educato contro capricci arbitrari e che questi siano interrotti e superati, affinché il pensiero razionale abbia via libera. L'uomo muore anche d'abitudine, cioè quando egli si è affatto abituato alla vita" (*Rph*, § 151Z, p. 302; tr. it. p. 331).
[418] *Ivi*, § 187A, p. 344; tr. it. p. 158.
[419] *VPG*, vol. I, pp. 35 e 42-44; tr. it. vol. I, pp. 41 e 50-52.

faccia della medaglia della *Bildung*[420]. L'eticità come seconda natura nasconde un tratto di alienazione che la contraddistingue proprio in quanto dimensione costruita e prodotta al posto dell'immediata naturalità, secondo la concezione che individua nella cultura e nella civiltà il venir meno dell'unità originaria con la natura e la repressione delle pulsioni e degli istinti. Sebbene il discorso hegeliano sia volto a mostrarne il carattere di conquista e di emancipazione, in quanto la seconda natura coincide con l'oggettivazione dello spirito, è implicito nel concetto di *Bildung* un elemento di esteriorità, nella misura in cui opera un distacco dall'immediatezza e dalla particolarità. Nella *Fenomenologia* Hegel afferma che "il mondo reale costituisce per l'autocoscienza qualcosa di immediatamente estraneo che ha la realtà fissa e imperturbata", ma tuttavia essa "ha la certezza che il mondo reale è la sua propria sostanza e quindi si appresta ad impadronirsene": la *Bildung* è allora il mezzo attraverso cui la stessa autocoscienza "riesce ad esercitare la propria potenza sul mondo reale"[421]. Se il processo di formazione permette di mostrare come l'individuo trovi nel mondo etico la realizzazione della sua propria essenza, si può affermare che tale nozione rappresenti il *pendant* di un concetto di libertà non come arbitrio, ma come relazione all'alterità, dal momento che la libertà è un'acquisizione che presuppone tuttavia una limitazione: come la volontà deve necessariamente particolarizzarsi, rinunciando così alla sua astrattezza e indeterminatezza secondo l'idea che la vera *Befreiung* coincide con una *Beschränkung* in virtù della quale guadagnare il piano dell'effettualità, allo stesso modo, affinché la volontà particolare si costituisca come volontà universale e non in sua opposizione, la soggettività deve essere educata e formata a un superamento di se stessa e alla negazione della propria innocenza, in modo tale che i suoi comportamenti e le sue azioni, ma anche le sue stesse rappresentazioni, siano il risultato del lavoro svolto dalle istituzioni sociali e dall'interazione intersoggettiva, o meglio che egli segua e si conformi alle regole e alle disposizioni previste nel mondo sociale. Se l'eticità in tale prospettiva presenta lo stesso carattere di cogenza e di necessità della natura, la *Bildung* è uno strumento di emancipazione e di accesso all'universale, ma presuppone inevitabilmente un elemento di alienazione: dal momento che la conciliazione fra soggettività e oggettività avviene attraverso il venir meno del sé immediato o dell'esser per sé del soggetto, si può mettere in luce come ciò implichi tanto la necessità di una dinamica di oggettivazione da parte dell'io, grazie alla quale l'individuo accede alla libertà effettiva, tanto la persistenza

[420] Su questo tema e dunque sulle implicazioni fra oggettivazione e reificazione, vedi il volume collettaneo A. Bellan, a cura di, *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano 2013.

[421] "Il mondo reale costituisce per l'autocoscienza qualcosa di immediatamente estraneo che ha la forma della realtà fissa e imperturbata. Nello stesso tempo, però, l'autocoscienza ha la certezza che il mondo reale è la sua propria sostanza, e quindi si appresta ad impadronirsene, e la *Bildung* è appunto il mezzo grazie al quale l'autocoscienza riesce ad esercitare la propria potenza sul mondo reale" (*PdG*, p. 365; tr. it. p. 48).

di un'indisponibilità da parte del medesimo individuo di quella stessa oggettività di cui è parte, nella misura in cui non ne ha il controllo e il pieno potere decisionale[422].

Riprendendo l'argomentazione hegeliana, sembra importante sottolineare come, nella concezione del filosofo, le potenze etiche siano, da un lato, un'autorità per il soggetto e quindi "un che di *estraneo*", dall'altro, in quanto "*testimonianza dello spirito*", esse rappresentano la "*sua propria essenza*, nella quale esso ha il suo *sentimento di sé*"[423]. In tale contesto allora Hegel evidenzia come il processo di formazione ed educazione, che segna l'individuo, conduca alla genesi di una determinata coscienza e consapevolezza, tale per cui al diritto come seconda natura, ovvero come eticità, corrisponda per il singolo lo sviluppo di una forma di volontà coincidente con ciò che può in senso lato chiamarsi disposizione al diritto: dichiara dunque Hegel che "la semplice conformità dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene, è *rettitudine*", ovvero *Rechtsbeschaffenheit*[424]. Tale attitudine è esemplificativa del cambiamento di prospettiva, dal momento che il diritto e lo stato non appaiono più agli occhi dell'individuo come un'imposizione o una costrizione, ma al contrario egli ne riconosce la necessità come condizione della propria libertà. In tal senso è opportuno mettere in evidenza come, sebbene nell'eticità, e più in generale nella filosofia del diritto, l'oggetto della riflessione hegeliana sia la totalità politico-istituzionale, ovvero la sua organizzazione, le sue strutture e il loro funzionamento, egli non possa tuttavia non interrogarsi sul rapporto che si instaura con l'individuo, tanto che la sua riflessione può essere compresa come il tentativo di mostrare i caratteri dell'individuo in quanto soggetto dello stato, sottolineando il riflesso nella costituzione della soggettività dell'orizzonte istituzionale proprio delle società moderne[425]. Obiettivo di Hegel è pertanto mostrare la correlazione fra *Bildung* e *Gesinnung*, giacché il punto di partenza della *Bildung* è la volontà naturale o immediata, la quale è refrattaria ad accettare ogni ordine sociale, considerato come imposizione, laddove la *Gesinnung* esprime una fiducia da parte dell'individuo nei confronti dell'eticità e

---

[422] Scrive Hegel nella *Fenomenologia*: "ciò mediante cui l'individuo ha qui validità ed effettualità è la *cultura*. La vera *originaria* natura e sostanza dell'individuo è lo spirito dell'*estraneazione* dell'essere *naturale*. Questa alienazione è perciò egualmente *fine* ed *esserci* dell'individuo: essa è in pari tempo il *mezzo* o il passaggio sia della *sostanza pensata* nell'*effettualità*, sia, viceversa, dell'*individualità determinata* nell'*essenzialità*. Tale individualità si *coltiva* fino a giungere a ciò che essa è *in sé*, e soltanto così essa è in sé ed ha esistenza effettuale; quanto essa ha di cultura, tanto ha di effettualità e potenza. Sebbene il *Sé* si sappia qui effettuale come *questo Sé*, tuttavia la sua effettualità consiste solo nel togliere il Sé naturale…Ciò che in rapporto *all'individuo* singolo appare come sua cultura è il momento essenziale della *sostanza* stessa, vale a dire l'immediato passare della pensata universalità di lei nell'effettualità, ovvero è l'anima semplice della sostanza…Il movimento dell'individualità che si coltiva è perciò immediatamente il divenire della medesima intesa come universale essenza oggettiva; ossia è il divenire del mondo effettuale" (*Ivi*, pp. 363-365; tr. it., vol. II, pp. 47-48).
[423] *Rph*, § 147, p. 295; tr. it. p. 134.
[424] *Ivi*, § 150, p. 298; tr. it. p. 136.
[425] G. Marmasse, *Force et fragilité de la norme*, *cit.*, p. 107.

costituisce la predisposizione a osservare i costumi e le leggi dello stato[426]. Afferma il filosofo dunque che "l'ethos è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé…la verità del concetto di libertà", tale che non è un "che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove", ma "un che di *dimostrato*"[427]. La virtù ha quindi una connotazione universale, poiché contrassegna l'uomo in quanto membro dell'eticità ed è pertanto presupposto di un agire collettivo e sociale, ma al contempo ne è il prodotto. Si può affermare che "la rettitudine è l'universale" che "può venir richiesto vuoi giuridicamente vuoi eticamente", così come si può rilevare che essa sia "l'ethos nell'applicazione al particolare", dal momento che ciò che si intende sottolineare attraverso la *Gesinnung* è l'adeguazione e l'interiorizzazione da parte dell'individuo dei contenuti e delle prescrizioni dell'eticità.

In tale prospettiva attraverso la *Rechtsbeschaffenheit* si marca la distanza che intercorre tra il punto di vista morale e quello etico. La moralità sancisce "il diritto a non riconoscere nulla di cui io non abbia l'intellezione come di razionale" come "il più alto diritto del soggetto" e pertanto Hegel definisce la coscienza morale come un "santuario, violare il quale sarebbe un sacrilegio"[428]. Ciononostante essa ha il limite di considerare tale diritto come un sapere e un'opinione soggettiva e di ridurlo a un'esigenza o a una convinzione: questo "diritto dell'intellezione" coincide così con un "*vuoto formalismo*", perché la coscienza morale non ammette il diritto come "ciò che è in sé e per sé razionale delle determinazioni della volontà" o come "le determinazioni universali, pensate, cioè nella forma di *leggi* e *principi*", ma come "la proprietà particolare di un individuo" o "nella forma di sentimento o altrimenti di un sapere singolo, cioè sensibile"[429]. Se allora la coscienza morale attribuisce a se stessa il potere di stabilire la regola di un universale modo di agire, identificando il bene con il suo sapere e volere, tanto che, afferma Hegel, "volatilizza…entro di sé ogni determinatezza del diritto, del dovere e dell'esserci", la disposizione etica, che ha nella *Rechtsbeschaffenheit* il suo cardine, riconosce "il sistema oggettivo di questi principi e doveri e l'unione del sapere soggettivo con il medesimo sistema"[430]. In tale prospettiva Hegel contrappone la *Überzeugung* alla *Gesinnung*: se il primo termine indica la coscienza che conferisce a se stessa la misura del diritto e del

[426] Nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, Hegel scrive che la volontà universale "*dalla volontà dei singoli* deve *costituirsi* come volontà universale, così che quella volontà sembra il principio e l'elemento, ma all'opposto è essa il *primo* e l'*essenza*; ed i singoli, attraverso la negazione di se stessi, l'alienazione e la cultura, devono diventare l'universale. La volontà universale è prima di essi; *esiste assolutamente* per essi; essi sono *immediatamente* questa volontà" *(JS III*, p. 257; tr. it. p. 144).
[427] *Rph*, § 141A, p. 287; tr. it. p. 132.
[428] *Ivi*, §§ 132A, p. 245-246; tr. it. pp. 112-117.
[429] *Ivi*, §§ 136-137, pp. 254-157; tr. it. p. 117.
[430] *Ibidem*.

dovere[431], il secondo corrisponde alla "semplice conformità dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene"[432], tanto che nell'eticità "*che cosa* l'uomo debba fare, *quali* sono i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso" coincide con "ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto"[433]. Pertanto, come nella prefazione Hegel indicava che "su diritto, eticità e stato la verità è…esposta nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione", sottolineando la necessità per la filosofia del diritto di partire dal concreto assetto vigente, si tratta ora di mettere in luce come, sul piano dei diritti e dei doveri individuali, non si debba ricorrere ad un fondamento altro rispetto all'effettualità dei rapporti entro cui l'individuo si inscrive, dal momento che, altrimenti, si ricadrebbe in una concezione vuota e astratta della libertà. La *Rechtsbeschaffenheit*, quale primaria ed essenziale disposizione e fiducia nei confronti delle prescrizioni e delle norme, indica in tale prospettiva il riflesso dell'eticità nel carattere individuale, dal momento che la volontà non è più considerata un impulso, ma si definisce come razionale, in quanto è il diventare razionale degli impulsi, e indica lo sviluppo della coscienza del diritto come volontà libera conforme alla legge. In tal modo il diritto, così come lo stato, non appare in opposizione o estraneo alla natura dell'uomo, ma al contrario si distingue come il suo compimento[434].

La questione sottesa alla nozione di *Bildung* tocca un punto centrale dell'orizzonte politico della modernità, vale a dire come sia possibile la mediazione tra individuale e collettivo, tra volontà particolare e volontà universale, in modo tale che si generi un ordine in cui la garanzia della libertà coesista con la necessità dell'obbedienza: il problema risiede dunque nel pensare la modalità attraverso la quale si produce il passaggio dalla volontà individuale ad una dimensione collettiva e generale, che deve poggiare, almeno parzialmente, sul consenso e non esclusivamente sul dominio. Se un ordinamento giuridico-politico infatti presuppone una volontà universale e razionale, bisogna indagare il modo in cui essa si costituisce e si produce. Da questo punto di vista, come è noto, Hegel rifiuta l'equazione volontà universale come somma di volontà particolari, ma cerca di individuare le condizioni che permettono di pensare diversamente il nesso tra individuo e società. I concetti di *Bildung* e seconda natura rappresentano pertanto, nella prospettiva del pensatore tedesco, una risposta differente rispetto a quella avanzata da Rousseau, del quale però è necessario assumere e fare propria la questione di fondo. Sebbene infatti il pensatore ginevrino riconduca il diritto non alla volontà "come essente in sé e per sé", bensì alla "volontà del singolo nel suo peculiare arbitrio", egli ha nella prospettiva hegeliana il merito

[431] *Ivi*, § 140, pp. 265-280; tr. it. pp. 119-131.
[432] *Ivi*, § 150A, p. 298; tr. it. p. 136.
[433] *Ibidem.*
[434] L. Siep, "La filosofia politica di Hegel", in *Verifiche*, 20, 1991, pp. 219-242.

di aver posto la centralità della nozione di volontà[435]. Per quanto epigono del giusnaturalismo, Rousseau si interrogava sulla necessità e sulle condizioni di possibilità di costringere l'uomo ad essere libero, dal momento che riteneva questa "la condizione che lo garantisce da ogni dipendenza personale": l'obiettivo per il pensatore coincideva nel "produrre nell'uomo un cambiamento notevolissimo, col sostituire nella sua condotta la giustizia all'istinto", al fine di sostituire "la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto all'appetito" cosicché l'individuo "si sente obbligato ad agire secondo principi diversi, e ad ascoltare la propria ragione, prima delle proprie inclinazioni"[436]. Ora, sebbene la differenza risieda nel fatto che il francese ricorre al patto sociale come strumento fondativo di tale passaggio, si può affermare che la *Gesinnung* rappresenti nella prospettiva hegeliana la soluzione del problema avanzato da Rousseau. Quest'ultimo infatti investigava le differenze e lo scarto fra un ordine naturale e un ordine sociale, tanto da affermare che, affinché "un popolo possa apprezzare le sane massime della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di stato", sarebbe necessario invertire l'effetto con la causa, ovvero che "lo spirito sociale, che deve essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa, e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che essi devono divenire proprio per le leggi"[437].

In quest'ottica, se Hegel fa propria la tesi tipicamente moderna che riconduce la legittimazione dell'ordine al concetto di volontà, egli cerca di mostrare il processo di universalizzazione della volontà al fine di mettere in luce le condizioni attraverso le quali la volontà individuale si fa generale: si tratta di mostrare un duplice passaggio, dal momento che, attraverso l'affrancamento dalla volontà naturale, si costituisce la volontà universale, in modo tale che la libertà individuale trovi il suo compimento solo in quanto afferisce ad un orizzonte relazionale e sociale, poiché si è liberi solo se si obbedisce alla volontà generale. Obiettivo hegeliano è pertanto rimuovere l'alternativa fra libertà e obbedienza: rifiutando il binomio diritto-forza, il filosofo cerca, attraverso la nozione di seconda natura, di mostrare come la dimensione giuridica si radichi entro una dinamica di alienazione del particolare nell'universale o di educazione all'universale, in virtù della quale si individua una differente modalità di concepire il diritto. Come emerge dalla coppia

[435] *Rph*, § 29, p. 80; tr. it. p. 42. Vedi a tal proposito le *Lezioni di storia della filosofia*, ove Hegel sottolinea che merito del pensatore ginevrino è stato quello di interrogarsi sul problema della giustificazione assoluta dello stato tanto da aver affermato che "la libertà di natura…non è la libertà effettuale", giacchè soltanto lo stato realizza la libertà". In tal modo "il principio della libertà è sorto con Rousseau". Hegel prosegue denunciando al contempo l'equivoco che si è generato a proposito della volontà generale e che ha condotto a interpretare tale concetto come somma di volontà individuali e di conseguenza come arbitrio soggettivo, vedi *VPG*, vol. III, pp. 306-308; tr. it. vol. III.2, pp. 259-262.
[436] J.J. Rousseau, *Le Contrat social*, tr. it. *Il Contratto sociale,* Laterza, Bari 1966, pp. 76-77.
[437] *Ivi*, p. 105.

Bildung-Gesinnung, si può dunque affermare che il diritto presuppone adesione e consenso, nella misura in cui Hegel cerca di radicare l'oggettività dello spirito nella costituzione della soggettività, dal momento che convinzione del filosofo è che il diritto sia seconda natura e non mera violenza o imposizione. Allo stesso modo tuttavia, presentando la potenza della natura, il diritto travalica l'orizzonte del mero consenso, proprio perché ha lo scopo di disciplinare e prescrivere, in modo tale che, in nome di un'universalizzazione, il diritto presenta un potere autonomo sugli individui e la sua oggettività si dispiega come autorità, nella misura in cui codifica determinati comportamenti. In tal senso la nozione di diritto come seconda natura esprime il tentativo hegeliano di far convivere partecipazione e formazione da un lato e dominio e controllo dall'altro: se il diritto non può non prevedere un momento di adesione e di riconoscimento, altrimenti non sarebbe che dispotismo, allo stesso tempo ha un carattere necessario e oggettivo, indipendente dall'arbitrio e dall'opinione, cosicché il volere singolo si inscriva entro una dimensione etica, sostantiva e comunitaria che trascenda e subordini l'orizzonte meramente individuale.

12. Stato ed eticità

L'intera sezione dedicata all'eticità illustra le istituzioni che costituiscono lo spirito oggettivo, specifica quali sono quelle potenze etiche più volte accennate e ne definisce la funzione e la struttura. In questo senso il punto di vista dell'autore consiste nell'esporne l'organizzazione interna, sottolineando al contempo la modalità di partecipazione degli individui e le condizioni delle interazioni che si danno nell'ambito del vivere sociale. L'orizzonte di fondo delle istituzioni, a partire dalla famiglia, dal mercato, dalle corporazioni e dalla polizia, nonché l'oggetto di riferimento costantemente presente nel discorso hegeliano è allora lo stato, istituzione delle istituzioni, il quale rappresenta la dimensione concreta della stessa eticità, dal momento che essere liberi significa partecipare a certe istituzioni, che costituiscono l'articolazione dello stato moderno. Afferma Hegel che "fondamento dello stato e della costituzione è presso di loro lo sviluppo della libertà", in modo tale che con l'espressione volontà libera, la cui realizzazione è lo stato, non si intenda tuttavia la volontà particolare di un determinato individuo, bensì "la libertà dello spirito stesso secondo la sua essenza": il tratto specifico della modernità risiede dunque nell'aver individuato proprio la volontà libera come "la realtà intima ed ultima, come la

base sostanziale di ogni diritto…e di ogni obbligazione, e con ciò di tutte le leggi, di tutti i doveri e gli oneri giuridicamente imposti"[438].

Lo stato è l'orizzonte inclusivo e originario ed è definito infatti come "realtà dell'idea etica", "lo spirito etico, inteso come volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa", che Hegel identifica con il momento più alto dell'eticità, al punto di affermare che "lo stato è spirito oggettivo": giacché è nell'ambito dello stato che gli individui amano, lavorano e in generale agiscono, non solo l'universale è indisponibile al volere singolo, ma l'agire individuale coincide con l'accettazione, il mantenimento e la riproduzione di quell'ordine che è presupposto grazie allo stato, tanto che "l'individuo ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è membro del medesimo"[439]. Hegel intende dunque individuare le caratteristiche di uno stato come *Organisation*, in quanto esso è "spirito presenziale, come spirito *esplicantesi* a reale figura e *organizzazione di un mondo*"[440], poiché si sviluppa e si differenzia al suo interno secondo la struttura propria della costituzione. Quest'ultima, come è noto, non indica la carta costituzionale in senso stretto, il documento scritto che svolge la funzione di legge suprema, bensì definisce la fisionomia dello stato, la sua articolazione oggettiva, la configurazione specifica dei poteri e delle istituzioni vigenti nella società nel suo complesso, secondo una visione per cui ogni stato ha necessariamente una costituzione, dal momento che è solo in forza di questa che una moltitudine diviene un popolo, ovvero un soggetto politico. La *Verfassung* si identifica per Hegel con la forma propria di una comunità politica ed è ciò che esprime l'identità collettiva di un popolo, tanto che ogni costituzione è espressione di un *Volksgeist*, che si traduce nell'assetto politico, nei costumi e nelle tradizioni collettive, arrivando ad implicare anche il piano dei comportamenti e delle coscienze individuali: poiché abbraccia tutte le determinazioni della vita di un popolo, essa comprende le modalità di organizzazione del corpo sociale, riflette la divisione di esso in ordini sociali e ceti professionali nonché contempla al suo interno il sistema economico e familiare oltre che il piano strettamente politico di articolazione e divisione del potere. Quando si parla di *Verfassung*, si tratta secondo Hegel di "garanzie oggettive, delle istituzioni, cioè dei momenti organicamente interconnessi e condizionantisi", al punto che si può spiegare il rapporto fra stato e costituzione affermando che lo stato non ha, bensì è una costituzione, la quale è "il processo della di lui vita organica in relazione a se stesso, nella quale esso differenzia i suoi momenti all'interno di se stesso"[441].

---

[438] *VPG*, vol. I, pp. 2-3 e vol. II, p. 921; tr. it. vol I, pp. 4 e vol IV, p. 199.
[439] *Rph*, §§ 257-258A, pp. 398-399; tr. it. pp. 194-195.
[440] *Ivi*, §§ 270A e 271, pp. 417-418 e 431; tr. it. pp. 207 e 216.
[441] *Ivi*, §§ 286 e 271, pp. 456 e 432; tr. it. pp. 232 e 216.

Da questo punto di vista come l'individuo è libero solo come partecipante alle istituzioni, il popolo si definisce come tale solo in quanto si costituisce come stato, ovvero all'interno di quella forma politica che permette ad una moltitudine di istituirsi come soggetto unitario e identitario, poiché il popolo non ha esistenza se non all'interno dello stato, essendo altrimenti un agglomerato disorganizzato di persone private, privo di una volontà comune. Come allora non esiste l'individuo al di fuori della realtà socio-politica in cui agisce, visto che egli stesso è tale in quanto esito del processo di educazione ad opera delle istituzioni, formato attraverso il processo di *Bildung*, allo stesso modo il popolo non esiste prima o al di fuori dello stato, ma si istituisce come corpo collettivo solo grazie allo stato, il quale è così fine dello spirito oggettivo, ma contemporaneamente suo stesso presupposto, dal momento che è l'orizzonte entro cui si sviluppano le istituzioni proprie dell'eticità: viene prima perché fuori di lui non c'è nulla[442]. In tal senso una massa amorfa non è un popolo, bensì diventa popolo allorché presuppone quello stesso tessuto di mediazioni che permettono il passaggio dalla libertà naturale alla soggettività libera e consapevole. Dal momento che non esiste naturalmente, il popolo è politicamente costituito grazie a quella mediazione fondamentale che è la rappresentanza, grazie alla quale il soggetto collettivo come totalità politica prende corpo a partire da un orizzonte naturale rappresentato dalla nazione[443]; in modo non dissimile sul piano individuale la soggettività si costituisce in virtù di un processo di formazione a seguito del quale essa diventa un soggetto compiuto per via della partecipazione alle differenti sfere dell'eticità e dell'appartenenza ad una dimensione socio-politica.

A proposito del mondo germanico, quando Hegel illustra il concetto di costituzione dello stato, il filosofo dichiara che "l'idea di ciò, in forza di cui si realizza la libertà, esiste nella monarchia moderna come una natura"[444]. A prescindere allora dall'origine storica dello stato, quest'ultimo è in ogni caso definito da Hegel come "il diritto assoluto dell'idea" e "geroglifico della ragione", il quale si distingue per il "venir fuori in determinazioni legali e in istituzioni oggettive, prendendo l'avvio dal matrimonio e dall'agricoltura"[445]. L'articolazione dello spirito oggettivo illustrata da Hegel nei *Lineamenti* coincide con lo stato moderno, il quale si distingue dalle epoche precedenti per aver fatto proprio il principio della libertà individuale, il cui avvento nel mondo si deve in primo luogo al cristianesimo e la cui urgenza di un'applicazione politica nella realtà

[442] *Ivi*, § 349, p. 507; tr. it. p. 268.
[443] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 280.
[444] *VPG*, vol. II, p. 760; tr. it. vol. IV, p. 7.
[445] *Rph*, § 350, p. 507; tr. it. p. 269.

mondana si è affermata con la rivoluzione francese[446]. La configurazione dell'eticità, come famiglia, società civile e stato, e la divisione interna allo stato, come diritto statuale interno e quindi potere del principe, potere legislativo e potere governativo, rappresentano agli occhi di Hegel i caratteri della modernità, in quanto prevedono strutture in grado di soddisfare e di garantire la libertà dell'individuo. In uno dei passi più celebri dell'opera Hegel dichiara che il carattere proprio dello stato moderno consiste nell'avere la forza di "lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo"[447].

Hegel si pone il problema di individuare gli strumenti in grado di favorire l'unità e la reciproca compenetrazione fra individuale e universale, in modo tale che lo stato si presenti come la forma più alta e compiuta di organizzazione nell'ambito della storia mondiale, in quanto garantisce l'esercizio della libertà soggettiva. Se lo stato è realtà dell'"unità e volontà sostanziale", "assoluto immobile fine in se stesso", "volontà oggettiva", è perché allora la libertà in lui "perviene al suo supremo diritto", cosicché, specifica lo stesso Hegel, la razionalità dello stato consiste nella "compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità", prevedendo l'unità di libertà soggettiva e oggettiva[448]. In poche parole il modello hegeliano mira a mettere in luce le condizioni sociali, giuridiche e politiche del mondo moderno, al fine di mostrare l'integrazione e la convergenza tra l'universale volontà sostanziale, da un lato, e la libertà soggettiva e i fini particolari perseguiti dall'individuo, dall'altro: se lo stato incarna la "volontà oggettiva", che si manifesta nelle pratiche e negli ordinamenti illustrati nell'ambito dell'eticità, l'individuo è colui attraverso il quale la volontà sostanziale ha realtà. Lo stato presenta quindi due momenti: da una parte *die Sitte*, il "costume", vale a dire la sua "esistenza immediata", nella misura in cui vive nelle abitudini e nelle pratiche sedimentate, dall'altra *der*

---

[446] *VPG*, vol. II, p. 925; tr. it. vol. IV, p. 204. E' interessante quello che Hegel dice a proposito dei Francesi e dei Tedeschi, individuando quasi un campo di pertinenza per ciascuno dei due popoli, visto che solo il primo ha quella capacità di azione in grado di trasformare in pratica quello che il secondo ha formulato teoricamente: "Per quanto riguarda l'altra questione, perché cioè i francesi siano passati subito dalla teoria alla pratica, mentre i tedeschi rimasero fermi all'astrazione teorica, si potrebbe dire che i francesi sono teste calde (*ils ont la tête près du bonnet*): ma la ragione è più profonda. In Germania al principio formale della filosofia stanno di fronte il mondo e la realtà concreta, con interiormente appagata esigenza dello spirito e con tranquilla coscienza. A questo proposito i tedeschi non hanno potuto avere un atteggiamento pacato, in quanto essi erano conciliati con la realtà" (*VPG,* vol. II, p. 924; tr. it. vol. IV, p. 203). Per quanto riguarda l'influenza che ebbe la rivoluzione francese sul pensiero hegeliano, si rimanda a J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, *cit*.

[447] *Rph*, § 260, pp. 406-407; tr. it. p. 201. Mabille sottolinea come scopo di Hegel sia di "penser une politique de la liberté rationnelle", capace di "équilibrer liberté individuelle et ordre politique", ed in questa prospettiva la soluzione liberale risulti insufficiente, in quanto l'unità politica si comprende alla luce del tema della *Bildung* e dell'*ethos* e del processo di universalizzazione della coscienza, vedi B. Mabille, *Cheminer avec Hegel*, Les Editions de la Transparence, Chatou 2007, in particolare pp. 141-166.

[448] *Ivi*, § 258A, pp. 399-402; tr. it. pp. 195-198.

Selbstbewusstsein, ovvero l'"autocoscienza dell'individuo", nella quale lo stato ha la sua "esistenza mediata", dal momento che la coscienza riflessa rappresenta lo strumento in virtù del quale quei costumi, quelle tradizioni e quelle credenze possono riprodursi e pertanto essere viventi in quanto messe in atto e seguite[449]. Intento del pensatore è mettere in chiaro la circostanza secondo cui lo stato intreccia due dimensioni che ne permettono lo sviluppo. Da un lato esso presuppone dunque un aspetto oggettivo, secondo quel principio che definisce lo stato, nella sua sostanzialità oggettiva, come costituzione, ovvero le *Institutionen* incluse quali *feste Basis des Staates*, in modo tale che "lo spirito è qui come la potenza del razionale nella necessità" e le istituzioni si distinguono come "in sé l'unificazione della Libertà e della Necessità"[450].

A tale dimensione, di cui è stato a buon diritto sottolineato il carattere organicista, in quanto lo stato appare come totalità coesa e articolata, si accompagna un secondo momento che si dispiega su un'asse verticale corrispondente al lato soggettivo, il quale chiama in causa in maniera più diretta il rapporto fra individuo e stato: quest'ultimo è infatti rispetto agli individui contemporaneamente "una necessità e la loro potenza superiore…alla cui natura sono subordinate le loro leggi e i loro interessi da cui essi sono dipendenti", ma allo stesso tempo rappresenta "il loro scopo *immanente*", secondo la tesi per cui "l'individualità personale e i di lei interessi particolari…hanno il loro completo sviluppo e il riconoscimento *del loro diritto per sé*"[451]. Questo che è stato chiamato lato soggettivo tocca un aspetto nodale della natura dello stato, in quanto mette in luce quel rapporto di ambiguità e di tensione che lega l'individuo all'intero. Senza dubbio c'è una relazione che vede la soggettività subordinata, vincolata e dipendente dallo stato, ma al contempo quest'ultimo richiede un atto di riconoscimento da parte del soggetto, in quanto lo stato riposa sul sapere e sul volere dell'individuo, dal momento che l'universale, dichiara Hegel, non vale e non viene compiuto "senza il particolare interesse, sapere e volere"[452]. Tale riflessione può essere chiarita alla luce della differenza con l'impostazione giusnaturalistica, in quanto, mentre secondo quest'ultima lo stato è fondato dalla somma di volontà individuali in base ad un ordine cronologico e assiologico che considera lo stato come dipendente dal singolo, nel caso di Hegel non si tratta della fondazione dello stato, ma piuttosto delle condizioni in virtù delle quali lo stato come universale *gelte und vollbracht werden*[453]. Senza l'adesione degli individui alla vita dello stato, quest'ultimo apparirebbe come un potere violento e dispotico, laddove invece è in gioco una concezione

[449] *Ivi*, § 257, p. 398; tr. it. p. 195.
[450] *Ivi*, §§ 263-265, pp. 410-412; tr. it. pp. 203-204.
[451] *Ivi*, §§ 260-261, pp. 406-407; tr. it. p. p. 201.
[452] *Ivi*, § 260, p. 406; tr. it. p. 201.
[453] *Ibidem.*

in cui il conflitto e la contrapposizione fra individuo e stato è mediata proprio dalle istituzioni e da una progressiva integrazione della soggettività nell'ambito delle strutture dell'eticità. L'esser per sé dell'individuo, che implicherebbe il rifiuto dell'universale a vantaggio del proprio benessere particolare, trova allora la possibilità del suo superamento, in modo tale che l'individuo riconosca nello stato il fine del proprio agire e allo stesso tempo lo stato attribuisca all'individuo la possibilità di perseguire i propri interessi e di appagare i propri bisogni.

Componente decisiva dell'architettura statale hegeliana è il sapere e il volere della coscienza, in quanto il tratto peculiare dello stato moderno è la soggettività riflessiva alla ricerca del proprio benessere e della felicità particolare[454]. In base al concetto di libertà quale "esser se stesso nell'altro", l'universalità rappresentata dallo stato non è in opposizione con la particolarità del volere individuale, poiché l'individuo può realizzarsi solo entro una dimensione collettiva e statuale, che è però a sua volta animata e tenuta in vita da quell'agire individuale senza il quale sarebbe un contenitore vuoto. Proprio perché la libertà individuale, come è emerso, non è un *primum* a partire dal quale generare lo stato, ma è al contrario prodotto di un'evoluzione storica, l'individuo si costituisce in quanto esito di pratiche, all'interno di quelle strutture universali e collettive rappresentate dalle istituzioni. La libertà individuale dunque non è un attributo che può essere conferito al singolo a prescindere dalle istituzioni dello stato moderno, proprio perché esso è il solo che permette alla libertà individuale di poter esser riconosciuta. Al contrario infatti la libertà di cui il singolo gode nel suo agire e l'assetto che assume lo stato quale monarchia costituzionale sono due aspetti che non possono essere considerati in maniera autonoma, ma sono il risultato di un unico processo, esito della storia universale.

La questione sottesa ai *Lineamenti di filosofia del diritto* consiste pertanto nella modalità in cui viene compresa la mediazione fra i due termini in questione, da una parte lo stato, quindi l'universalità e la razionalità, e dall'altra l'individuo, vale a dire la particolarità e la contingenza, dal momento che la libertà soggettiva è il tratto proprio di uno stato che, da una parte, non può negarla ma che, dall'altra, è egli stesso a rendere effettuale. In questa prospettiva è possibile sostenere che vi è un unico movimento storico-razionale che genera contemporaneamente la costituzione dell'individuo e la fisionomia dello stato in cui esso vive, conducendo in questo modo a individuare la libertà soggettiva

[454] Il sapere e volere della coscienza così come la ricerca del benessere e della felicità sono elementi che attraversano l'intera opera dei *Lineamenti*, in quanto compaiono nella moralità, dove il soggetto ricerca nell'agire "l'appagamento…il benessere o la felicità", al fine di "attuare il diritto e preoccuparsi del benessere" per poi rappresentare l'obiettivo perseguito nell'ambito della società civile, dove gli uomini hanno il "loro proprio interesse per loro fine" (*Ivi*, §§ 119-134 e 182-188, pp. 223-251 e 339-346; tr. it. pp. 104-114 e 155-159).

e la monarchia costituzionale come due facce di una stessa medaglia[455]. E' possibile affermare dunque che è in gioco un duplice rapporto che si instaura sia tra il soggetto e gli altri soggetti, ovvero gli altri individui, e sia tra il soggetto e l'oggetto, il quale è rappresentato dallo stato: se nel primo caso si tratta della relazione intersoggettiva in senso stretto, nel secondo vengono invece considerate tutte quelle relazioni che non possono essere ricondotte a rapporti personali, ma rimandano a dinamiche impersonali e istituzionali a diversi livelli, secondo un processo di trasformazione del particolare e della sua universalizzazione all'interno della forma propria dello stato[456]. La scommessa hegeliana consiste nell'obiettivo di smarcarsi da una prospettiva che assuma la semplice molteplicità degli individui come punto di partenza e come esclusivo criterio di legittimità dello stato, ma allo stesso tempo di sfuggire a un dominio assoluto e dispotico, che risulterebbe anacronistico proprio in quanto non riconoscerebbe la libertà individuale. Mentre l'individuo non è libero se non all'interno dello stato, lo stato presenta un'oggettività propria e autonoma, la cui razionalità risiede nel permettere all'individuo di agire e condurre una vita universale: se infatti l'individuo agisce ed è libero non in termini astratti e in isolamento, ma contemporaneamente grazie a quelle istituzioni che lo rendono tale, lo stato vive entro quei rapporti concreti in cui si organizza.

Sebbene infatti Hegel dichiari apertamente che l'individuo non può mai giungere alla consapevolezza dei processi dello spirito oggettivo e delle finalità della storia, quest'ultima si dispiega proprio attraverso l'azione e le passioni dei singoli. Risulta pertanto centrale comprendere come lo stato debba avere realtà nell'autocoscienza particolare, la quale rappresenta l'esistenza mediata dello stato stesso, in modo tale che l'interesse particolare sia posto in concordanza con l'universale, che si diano cioè, come è stato detto, la libertà oggettiva e quella soggettiva compenetrantesi l'una con l'altra[457]. Obiettivo è infatti delineare caratteri di un individuo che aderisca e partecipi all'universale, in quanto trovi in esso soddisfazione ai propri interessi e bisogni, senza tuttavia ricadere allo stesso tempo in una logica contrattualistica. Si tratta dunque di mettere in evidenza come l'individuo ritrovi nell'universale il proprio sapere e volere, affinché si produca un movimento che Hegel descrive come passaggio dalla certezza alla verità, la cui meta è favorire lo sviluppo della disposizione d'animo politica. A tal fine la dimensione soggettiva della costituzione è rappresentata dalla *Gesinnung*, la quale indica il processo attraverso cui la coscienza riconosce nell'istituzione le condizioni della sua libertà: tale

[455] *Ivi*, § 273, p. 435; tr. it. pp. 218-221. Su questo punto vedi S. Rodeschini, *Costituzione e popolo*, *cit*.
[456] Per quanto concerne il riconoscimento nei *Lineamenti*, si rimanda a R.R. Williams, *Ethics of Recognition*, *cit*., e a L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale*, *cit*., in particolare pp. 73-165.
[457] *Rph*, § 258A, p. 399; tr. it. p. 196.

disposizione viene descritta da Hegel come "la certezza che sta nella verità" e come "volere divenuto consuetudine" e rappresenta una conquista, in quanto *Resultat der im Staat bestehenden Institutionen*[458]. Prodotto di un'educazione operata dalle istituzioni sussistenti nello stato, che rappresentano in maniera speculare il lato oggettivo dello stato, la disposizione è "la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) siccome nel rapporto a me come individuo, - con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero"[459]. *Gesinnung* coincide dunque con *Zutrauen*, con la fiducia che l'individuo ha maturato nei confronti delle istituzioni, in modo tale che ogni individualità "nelle relazioni di vita e situazioni ordinarie è avvezza a sapere la comunità per la sostanziale base e finalità"[460]. Se dunque lo stato è "unità sostanziale" e "razionale in sé e per sé", è necessario mettere in evidenza le condizioni di interazione tra soggettività e oggettività, dal momento che tra lo stato e la struttura del volere si instaura un rapporto di connessione, in virtù del quale la libertà individuale trova la sua soddisfazione nell'ambito dell'eticità, in quanto la razionalità dello stato consiste nella relazione che si stabilisce fra sapere individuale e volontà universale, tra coscienza soggettiva e istituzioni oggettive, tra disposizione d'animo e costituzione.

La *politische Gesinnung* è quindi il punto più alto di quella generale *ethische Gesinnung*, intesa come virtù etica, che definisce l'adesione della volontà individuale all'universale e la rinuncia alla sua naturalità immediata al fine di guadagnare l'effettualità della libertà nell'ambito delle istituzioni giuridico-sociali, le quali esercitano una sorta di "pedagogia pratica" funzionale a generare negli individui le disposizioni adatte e a sviluppare il "*senso dello stato* e…*dell'autorità*"[461]. Il carattere proprio dello stato moderno si individua dunque nella capacità di considerare la libertà soggettiva come un suo momento necessario, poiché la coscienza rappresenta il mezzo attraverso cui tradurre in fini soggettivi i contenuti universali e in tal modo rendere concreta ed effettuale quella stessa razionalità. La costituzione politica organizzata secondo i tre poteri propri della monarchia costituzionale genera pertanto una disposizione individuale ad essa adeguata, in modo tale che la disposizione si caratterizzi come specifica forma di attitudine politica, la quale rappresenta il momento più alto e più concreto di quella generale

[458] *Rph*, § 268, p. 413; tr. it. pp. 204-205.
[459] *Ibidem*.
[460] *Ibidem*.
[461] J.F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 353 e *Rph*, § 310, p. 479; tr. it. p. 247. Per quanto riguarda le varie figure di *Gesinnung*, vedi a proposito la *moralische Gesinnung* (*Rph*, §§ 137, p. 254; tr. it. p. 116) e l'*ethisce Gesinnung* (*Rph*, §§ 141, 166, 171, 176 e 207, pp. 286, 318-319, 324, 329 e 359; tr. it. pp. 132, 145, 147, 149 e 168).

Rechtsbeschaffenheit presentata nell'eticità. Si può allora affermare che sono le istituzioni di cui si compone la costituzione ad istituire un rapporto fra disposizione individuale e fini universali: poiché l'individuo si costituisce e si produce nel mondo sociale e politico in cui vive, il contenuto determinato dall'organismo dello stato diventa oggetto della coscienza soggettiva, la quale attraverso la costituzione di se stessa costruisce il suo rapporto con l'oggettività. Come è stato più volte sottolineato, l'unità del soggettivo e dell'oggettivo rappresentata dallo stato si comprende alla luce di quel concetto di libertà come "esser per sé nell'altro come tale", in quanto esito di un processo di mediazione e di formazione che concerne la soggettività tanto quanto la dimensione collettiva, rappresentata dalla leggi, dalle istituzioni e dai costumi. Hegel descrive allora un movimento in virtù del quale individuale e universale si costituiscono in un rapporto di reciprocità e di interazione originaria: mentre l'individuo trova nello stato l'orizzonte per il proprio compimento, perché gli interessi particolari trovano soddisfazione nell'ambito dell'interesse universale, lo stato trova nel sapere e volere individuale la condizione per l'effettualità dell'universale, dal momento che, senza quel sapere e volere, non sarebbe quello che è.

Secondo l'articolazione dello spirito oggettivo, lo stato riposa su due pilastri, definiti da Hegel radici etiche: da una parte, la famiglia, la quale ha nel matrimonio l'elemento etico consistente nella "coscienza di questa unità come di un fine sostanziale", ove la disposizione d'animo si presenta in una forma ancora naturale, legata al sentimento, all'amore, alla fiducia e alla comunione[462]; dall'altra, le corporazioni, definite come "seconda famiglia", all'interno delle quali l'individuo sviluppa una "particolare attitudine" in quanto suo membro, dal momento che l'articolazione del tessuto sociale in *Stände* conduce a maturare "la disposizione d'animo etica in questo sistema" come "la rettitudine e l'onore del proprio stato"[463]. Pertanto la disposizione politica, definita anche patriottismo, si genera attraverso la partecipazione ai singoli stati della società civile e alle rispettive corporazioni: si produce così sul terreno della società civile una specifica cultura teoretica e pratica, la quale comporta precise conseguenze dal punto di vista dello stato, come la presa di coscienza della propria "destinazione per l'universale", in quanto avviene una "limitazione del cosiddetto diritto naturale di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa ciò che c'è da guadagnare" a vantaggio di un'"attività cosciente per un fine comune"[464].

[462] *Rph*, §§ 163-166, pp. 313-319; tr. it. pp. 142-145.
[463] *Ivi*, §§ 251-255, pp. 394-396; tr. it. pp. 191-193.
[464] *Ivi*, §§ 201, 207, 254 e 308, pp. 352, 359, 396, 476; tr. it. pp. 165, 168, 193 e 246. Per quanto riguarda un'esplicita definizione di cos'è una corporazione, vedi *Ivi*, § 252-254, pp. 394-396; tr. it. pp. 191-193.

Attraverso la nozione di *Gesinnung* si profila il rapporto che lega società civile e stato, sulla base di quel principio che mostra la dimensione propriamente politica inserita all'interno di una più ampia prospettiva etica, in modo tale che, in virtù della partecipazione alla vita corporativa e alle pratiche collettive sociali, l'individuo prende parte alla vita politica e universale, la quale viceversa affonda le proprie radici nel tessuto e nelle strutture sociali, economiche e familiari: l'individuo è infatti cittadino dello stato solo in quanto è contemporaneamente padre e lavoratore, cioè borghese, mentre le istituzioni della società civile, come in tal caso le corporazioni, ma anche la scuola o la chiesa, svolgono quel ruolo di formazione, mediazione e raccordo fra l'orizzonte più strettamente individuale e privato e la dimensione universale, politica e pubblica incarnata dallo stato. Se la costituzione dello stato riposa sulle istituzioni dell'eticità, queste ultime dipendono dallo stato e sono sotto il suo stesso controllo nello stesso modo in cui l'individuo guadagna la propria identità e la propria specificità di soggetto concreto solo attraverso il progressivo coinvolgimento sul piano familiare, sociale e politico: l'istituzione degli *Stände* e delle *Korporationen* rappresenta da questo punto di vista l'esempio più chiaro, nella misura in cui grazie ad essi, in quanto "organo mediatore" e "termine medio" tra il governo e il popolo, "viene all'*esistenza* in *relazione allo stato* il momento soggettivo della libertà universale, la intellezione propria e la volontà propria della sfera che…è stata denominata società civile"[465]. Dal punto di vista dell'individuo, dunque, la sua destinazione è "condurre una vita universale", la quale presuppone che ogni modo di comportarsi, ciascuna attività e qualunque appagamento egli ricerchi abbia per *Ausgangspunkte* e *Resultate* un elemento sostanziale e universalmente valido, dal momento che "secondo la forma" la Razionalità "consiste in un agire determinantesi secondo principi e leggi pensate, cioè *universali*"[466].

Gli aspetti messi in evidenza a proposito dello stato emergono già nell'ambito della presentazione dell'eticità, descritta come "bene vivente", in quanto ha "nell'autocoscienza il proprio sapere e volere" e ha "la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza", la quale ha "nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore"[467]. Dopo aver illustrato il carattere di seconda natura proprio dell'eticità, Hegel non a caso sottolinea

---

[465] *Ivi*, §§ 301A-302, pp. 468-472; tr. it. p. 242. Su questi aspetti vedi J.-F. kervègan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 344-359. Come è noto Hegel specifica che "se lo stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento" (*Rph*, § 258, p. 399; tr. it. pp. 195-196).

[466] *Ivi*, § 258A, 399; tr. it. p. 196. A tal proposito vedi "Soggetti, norme e istituzioni: che cos'è una vita etica?", in Ruggiu L.-Testa I., a cura di *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*., pp. 387-406.

[467] *Ivi*, § 142, p. 292; tr. it. p. 133.

come la sostanzialità etica sia pervenuta al suo diritto, *Rechte*, e alla sua validità, *Gelten*, al fine di mettere in evidenza il fatto che in essa sono dileguate ogni caparbietà e volizione, in quanto la Coscienza morale singolare, il *Gewissen*, come "disposizione d'animo di volere ciò che è buono in sé e per sé" ha "riconosciuto il diritto dell'oggettività"[468]. Se dunque nell'ambito dello stato viene sottolineato come la modernità implichi il riconoscimento della libertà individuale, i paragrafi dell'eticità pongono al centro la necessità per la coscienza di abbandonare l'universalità astratta del bene morale al fine di mettere in evidenza come l'eticità in quanto bene vivente rappresenti l'orizzonte concreto di realizzazione della soggettività morale. Si tratta di mostrare una dinamica che implica un movimento dalla certezza alla verità, in modo tale che dal punto di vista dell'eticità si riconosca la soggettività quale "forma assoluta e l'esistente realtà della sostanza", mentre dal punto di vista della coscienza si comprenda che "il diritto degli individui alla loro *particolarità* è parimenti contenuto nella sostanzialità etica"[469]. Mentre infatti l'eticità mostra il passaggio dalla certezza della libertà alla verità della libertà nell'oggettività, lo stato rappresenta l'orizzonte in cui la "libertà perviene al suo supremo diritto". Se nell'eticità Hegel afferma che gli individui "nell'ethos posseggono *realmente la loro propria* essenza e la loro *interna* universalità", in quanto il diritto "per la loro *destinazione soggettiva* alla libertà ha il suo compimento nel fatto ch'essi appartengono alla realtà etica", nell'ambito della descrizione dello stato egli arriva a dire che il loro "*supremo dovere* è d'esser membri dello stato"[470].

13. Libertà e diritti individuali

Dal punto di vista giuridico il nesso che si instaura tra volontà universale e particolare si riflette in una precisa configurazione del rapporto tra diritti e doveri, tanto che "l'uomo grazie all'ethos ha diritti in quanto ha doveri e doveri in quanto ha diritti" o, che è lo stesso, gli individui hanno doveri nei confronti dello stato "in quanto hanno in pari tempo diritti"[471]. Se infatti l'autodeterminazione della volontà rappresenta il terreno più alto della libertà, secondo il quale "la volontà riconosce ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il suo", ciò si traduce nel mostrare come la libertà individuale trovi un riconoscimento giuridico come diritto soggettivo. Al contempo, tuttavia, si tratta di

[468] *Ivi*, § 137, p. 254; tr. it. pp. 116-117.
[469] *Ivi*, §§ 152-154, pp. 302-304; tr. it. pp. 137-138.
[470] *Ivi*, §§ 153, 154, 258, pp. 303-304 e 399; tr. it. pp. 138 e 195.
[471] *Ivi*, §§ 155 e 261, pp. 304 e 408; tr. it. pp. 138 e 201.

prendere le distanze da una concezione che assolutizza il punto di vista morale e interpreta l'autonomia come autolegislazione individuale, rendendo il singolo e l'arbitrio individuale la fonte ultima di ciò che è diritto e dovere. Al contrario allora la natura stessa del concetto di libertà implica che l'*ethos*, i costumi e più in generale le strutture sociali entro cui si agisce forniscano i contenuti alla volontà, in modo tale che i diritti e i doveri spettanti agli individui dipendano dall'assetto sociale e politico dell'eticità e dalla sua epoca storica.

In tale prospettiva essere un individuo libero coincide contemporaneamente con il godere dei diritti e rispettare i doveri che una determinata istituzione prevede, in modo tale che il fondamento di quegli stessi diritti sia rinvenuto nella posizione ricoperta dal singolo nell'ambito delle strutture sociali, che costituiscono l'eticità e rappresentano la condizione stessa per l'individuo di pensarsi come soggetto agente. A tal proposito Hegel specifica infatti che "in quanto gli individui sono nell'unità etica, ottengono il loro vero diritto", cosicché "realizzano…la loro destinazione", nella misura in cui l'eticità "è effettuale attraverso gli individui, è la loro anima in generale e il modo universale della loro effettività": se la sostanza etica è *wirklicher Geist*, l'individuo, in quanto si comporta come essere etico, raggiunge la propria liberazione, poiché *das sittliche Zusammenleben* è la sua *Befreiung*[472]. Il contenuto proprio dell'eticità, cioè le istituzioni, costituisce l'orizzonte stabile entro cui si svolge la vita sociale e collettiva, in modo tale che tali istituzioni siano le "determinazioni sostanziali" per lo stesso individuo, il quale "sta *in rapporto* con esse come con ciò che è a lui sostanziale", vincolante per la sua stessa libertà[473]. Tale impostazione rovescia il punto di vista comune, relativo alla relazione fra diritti e doveri, dal momento che ciascuna istituzione stabilisce i diritti e i doveri che spettano ad ogni suo partecipante, secondo una concezione che presenta una correlazione fra *Recht* e *Pflicht* tale per cui ad ogni diritto corrisponde un analogo dovere. Poiché l'esistenza individuale viene condotta in un costante rapporto con altre persone, essendo ogni soggetto un agente che coopera e contribuisce alla vita della comunità, ciascuno agirà in funzione del ruolo e in accordo con la posizione ricoperta all'interno dell'eticità. A differenza della concezione giusnaturalistica, che riconduce il diritto individuale alla mera condizione di esistenza, per cui ho un diritto solo in forza del fatto che sono un uomo, a prescindere da chi sono, cosa faccio e dove vivo, Hegel intende mostrare che la fonte ultima del diritto deve essere individuata nel ruolo che all'interno dell'eticità ciascuno ricopre: proprio perché infatti la struttura dell'eticità implica un insieme di istituzioni che generano un complesso di pratiche e di obbligazioni, di abitudini e di vincoli, ciascuna istituzione prevederà

[472] *Rph III*, pp. 124-125.
[473] *Rph*, § 148, pp. 296-297; tr. it. p. 135.

contestualmente l'attribuzione all'individuo di diritti e doveri in relazione alla sua partecipazione entro tale contesto sociale. Come allora l'eticità si articola in famiglia, società civile e stato ed in particolare presenta istituzioni quali le corporazioni o il mercato economico, ciascun individuo avrà diritti e doveri nella misura in cui è padre o madre, è proprietario e lavoratore ed infine in quanto è cittadino. Ognuno ha obblighi e diritti differenti a seconda delle pratiche sociali a cui prende parte, cosicché ciascuno gode di certi vantaggi ed è costretto ad adempiere a certe prescrizioni in relazione allo *status* ricoperto nell'ambito di un'istituzione: in quanto sono padre ho il dovere di occuparmi dell'educazione di mio figlio, ma al contempo ho il diritto di rappresentare la mia famiglia e di disporre del suo patrimonio; in qualità di lavoratore ho il diritto di vedere soddisfatti i miei bisogni, di ricevere un salario e di consumare i prodotti del lavoro e contemporaneamente il dovere di svolgere l'incarico che mi viene assegnato e di concorrere in tal modo alla ricchezza collettiva e al patrimonio generale.

E' opportuno chiarire dunque che non si tratta di una concezione reazionaria tesa a riproporre un ordine sociale di casta sul modello di una società divisa per classi come nella Francia pre-rivoluzionaria; al contrario ciò che marca la differenza con l'*ancien régime* è il fatto che non si appartiene ad uno stato per nascita, ma ciò si determina in relazione alla libera scelta del lavoro, che avviene sulla base di "temperamento, nascita e circostanze", aspetto corrispondente, secondo le parole di Hegel, "alla determinazione di ciò che precipuamente nella rappresentazione generale si chiama libertà", ovvero "al *diritto del soggetto* di trovare nell'azione il suo *appagamento*"[474]. La riflessione hegeliana verte in questo contesto allora sul fondamento in base al quale legittimare i diritti individuali, una volta venuto meno il presupposto esterno rappresentato dalla natura: giustificare i diritti da una prospettiva differente rispetto all'individualismo puro e astratto del giusnaturalismo significa riformulare il paradigma dei diritti naturali come diritti storici e separare la nozione di diritti soggettivi da quella di diritti naturali, in modo tale da mettere l'accento sulla struttura e sulle circostanze entro cui si genera un diritto, senza in tal modo mettere in discussione il punto di partenza proprio della modernità coincidente con l'universalità della libertà soggettiva. Come è stato affermato, per definire i diritti e i doveri è necessario allora considerare le concrete istituzioni, i ruoli e i costumi di una cultura, in quanto per stabilire cosa dovrei fare, è necessario rivolgermi al modo in cui le cose sono fatte, dal momento che l'eticità include una complessa rete di principi condivisi e di convinzioni partecipate,

[474] *Ivi*, §§ 206 e 121, pp. 358 e 228-229; tr. it. pp. 167-168 e 106.

generanti quei diritti e doveri che sono come una seconda natura per l'individuo stesso[475]. Quando Hegel afferma che "una immanente e conseguente dottrina dei doveri non può essere nient'altro *dei rapporti* che ad opera dell'idea della libertà sono necessari e pertanto *reali* nella loro intera estensione, nello stato", sottolinea il fatto che i doveri, ma contestualmente i diritti, si definiscono a partire dai principi e dalle pratiche incorporate nelle istituzioni di cui l'eticità si compone[476]. Proprio perché queste ultime corrispondono all'orizzonte entro cui si dispiegano le relazioni intersoggettive e la vita individuale di ciascun soggetto, esse contengono delle prescrizioni normative in virtù delle quali gli individui agiscono, tanto che, se da un lato esse esistono in quanto praticate dagli stessi individui, dall'altro i soggetti mettono in pratica quei comportamenti che le istituzioni richiedono attraverso la generazione di diritti, doveri e ruoli[477].

L'individuo riconosce allora la priorità delle norme universali e oggettive che costituiscono il sistema delle determinazioni della libertà, così da seguire e rispettare quelle pratiche e quei costumi stabiliti e universalmente accettati all'interno di una comunità. Da questo punto di vista ogni relazione entro cui l'individuo è collocato genera contemporaneamente determinati diritti e doveri, nella misura in cui l'istituzione autorizza determinate azioni ed incorpora così modi collettivi di agire, di muoversi e anche di pensare. Specifica dunque Hegel che "la dottrina etica dei doveri, cioè come essa è *oggettivamente*, non deve esser raccolta nel vuoto principio della soggettività morale, come tale che anzi non determina nulla", in quanto "segue le determinazioni etiche" che "risultano come rapporti necessari", cosicché essa "prende il suo materiale dai rapporti sussistenti e mostra la connessione del medesimo con le proprie rappresentazioni, con fini, impulsi, sentimenti ecc"[478]. Quel dovere che può apparire come *Beschränkung*, è considerato tale per una soggettività indeterminata, poiché ciò che viene limitato è l'arbitrio soggettivo condizionato dai vincoli di un ordine normativo oggettivo, ovvero la libertà astratta e la volontà naturale; al contrario si tratta di una *Befreiung* proprio

---

[475] T. Pinkard, "Freedom and Social Cathegories in Hegel's Ethics", *cit*., pp. 222-223. Hegel dichiara: "poichè l'agire esige per sé un particolare contenuto e un fine determinato, ma l'astratto del dovere non contiene ancora nulla di tale, ecco che sorge la questione: *che cosa è dovere?* Per questa determinazione non c'è da principio ancora null'altro che questo: attuare il *diritto* e preoccuparsi del *benessere*, il benessere proprio di se stessi e il benessere in determinazione universale, il benessere di altri" (*Rph*, § 134, p. 251; tr. it. p. 114. Vedi anche § 135, pp. 252-253; tr. it. pp. 114-115, nel quale Hegel critica il "*vuoto formalismo*", "l'*identità formale*" e la retorica del "dovere per il dovere", il cui riferimento è Kant e la critica della ragion pratica, sostenendo al contrario la necessità di abbandonare la "sfera dell'incondizionato" e "l'identità priva di contenuto, o l'astratto positivo, ciò ch'è privo di determinazione"). Sul tema dei diritti individuali, vedi B. Bourgeois, "Hegel et les droits de l'homme", in Planty-Bonjour G., dir. de., *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.,* pp. 5-46.

[476] *Rph*, § 148A, p. 297-298; tr. it. p. 135. T. Pinkard, "Freedom and Social Cathegories in Hegel's Ethics", *cit*., p. 223.

[477] T. Pinkard, "Freedom and Social Cathegories in Hegel's Ethics", *cit*., pp. 224-225.

[478] *Rph*, § 148A, pp. 296-297; tr. it. p. 135.

dall'impulso naturale a vantaggio della libertà sostanziale, in quanto attraverso il sistema di diritti e doveri dell'eticità si supera lo scarto tra *sein* e *sollen* proprio del punto di vista morale, quando la "retorica del dovere per il dovere" spinge a "volere ciò che è buono in sé e per sé", impedendo però che al dovere sia fornito un contenuto determinato e singolare[479]. In tal modo Hegel intende mettere in evidenza come affrancarsi dal vuoto formalismo significa prendere le mosse dall'oggettività dell'eticità, la quale diviene il presupposto dell'agire soggettivo, in modo tale che l'effettività del bene non è l'obiettivo perseguito teoricamente, poiché il contenuto del dovere è indicato dalle stesse potenze etiche ed è quindi già dato per l'individuo.

Ciò che contraddistingue l'impostazione hegeliana è dunque la correlazione e la cooriginarietà fra diritto e dovere, tale che ogni diritto genera per il suo stesso titolare un'obbligazione legata alla posizione e allo statuto che si ricopre nell'ambito dell'istituzione. In tal modo lo stesso filosofo intende smarcarsi dalla dicotomia classica che vede in un caso, quello della tradizione giusnaturalistica, il diritto dipendere dalla natura, che considera il diritto individuale come inalienabile e fondamentale, ma al contempo ampliare una prospettiva strettamente giuspositivistica che riduce i diritti a disposizioni esplicitamente enunciate come leggi. Al contrario infatti Hegel pone l'accento sul carattere storico e artificiale della dottrina dei diritti e dei doveri, considerati espressione del diritto come seconda natura: dal momento che l'istituzione autorizza delle azioni, l'individuo esercita diritti o adempie a doveri in funzione del ruolo che esercita e a prescindere dalle sue rappresentazioni o dalle sue aspettative. In tale prospettiva la libertà non si definisce genericamente in base a ciò che si vuole, ma in relazione a "ciò che si può volere", in quanto la possibilità di scegliere si inscrive dentro un orizzonte determinato e condiviso, in seno al quale l'individuo matura la propria autodeterminazione, poiché avere un diritto significa avere un campo di azione giuridicamente protetto, consentito alla luce del contesto entro cui si è inscritti.

Essere liberi significa essere conforme al diritto e dunque partecipare alle istituzioni di cui consiste l'eticità, dal momento che sono le condizioni storicamente reali a permettere l'esercizio della libertà individuale e dunque a generare i diritti di cui godere, cosicché in un'accezione lata il diritto e il dovere soggettivo vengono a coincidere con "l'adempimento dei ruoli *socialmente* determinati", i quali definiscono l'essere razionale del soggetto[480]. Assunto infatti che le relazioni sociali hanno una funzione condizionante e prioritaria sull'individuo, le istituzioni, come è stato più volte messo in evidenza, sono costitutive non

[479] *Ivi*, §§ 132-138, pp. 245-260; tr. it. pp. 112-118.
[480] R. Pippin, "Hegel e la razionalità istituzionale", *cit*., pp. 96-128, in particolare p. 101.

solo dell'identità individuale, ma anche delle scelte operate e delle rivendicazioni avanzate dagli stessi individui. Tale impostazione non mina l'autenticità della libertà soggettiva, semplicemente inscrive l'autodeterminazione a partire da quelle precondizioni sociali entro cui sempre si muove l'agire individuale, giacché la libertà è esercitata come diritto nell'ambito della famiglia, del mercato o delle corporazioni, i quali rappresentano le cerchie entro cui la vita di ogni membro dello stato si svolge[481]. Come ha illustrato Pinkard, essere un agente significa partecipare a una forma di vita occupando una posizione nello spazio sociale, alla quale corrispondono impegni reciproci e vincoli normativi, che ciascuno si impegna soggettivamente a ottemperare una volta assunta e fatta propria la collocazione statutaria che si ricopre, sebbene questa adesione avvenga dal di dentro, ovvero essendo già inscritti entro un orizzonte etico[482]. Lo stesso individuo ha dunque oneri e vantaggi che dipendono dal fatto di essere imprenditore o dipendente: la condizione di proprietario comporta la possibilità di godere di certi benefici, ma al contempo obbliga all'adempimento di determinati impegni. In tale prospettiva il catalogo di diritti e doveri assume un carattere storicamente definito, nella misura in cui dipende dalle istituzioni sociali specifiche di una determinata società ed è stilato in rapporto al tessuto sociale, culturale, giuridico e politico, al punto che l'ampliamento o la restrizione dei diritti individuali si genera all'interno di tale tessuto e delle istituzioni che lo compongono. Come è stato messo in evidenza, la stessa pretesa di diritti soggettivi è generata all'interno di un contesto istituzionale, in quanto l'individuo avanza una rivendicazione sindacale come lavoratore o pretende un differente trattamento in qualità di amministratore pubblico o infine reclama come madre il diritto al congedo parentale.

Non esistendo l'individuo astratto decontestualizzato dal suo ruolo e dalla sua collocazione sociale all'interno dell'istituzione, il diritto e il dovere individuale non concernono l'individuo bruto, ma il soggetto realmente agente e sono giustificati alla luce delle pratiche vigenti entro la società. Da questo punto di vista i diritti attualmente ammessi sono frutto di acquisizioni storiche e di conflitti sociali, il cui obiettivo è appunto l'accettazione e l'identificazione di nuove istanze legate a nuove pratiche che si sono affermate e che sono state autorizzate socialmente. Proprio in quanto non indicano dunque facoltà o proprietà naturalmente possedute dagli individui, i diritti si generano nell'ambito di una lotta per il riconoscimento interna alla dimensione sociale, per cui i diritti e i doveri sono oggi esito di un portato storico che rende nel mondo moderno il diritto un attributo soggettivo in quanto riflesso di uno *status*. Proprio in quanto la stessa configurazione dei

[481] *Ivi*, p. 117.
[482] T. Pinkard, "Soggetti, oggetti, normatività. Che cosa significa essere un agente?", in L. Ruggiu-I. Testa, *Hegel contemporaneo*, *cit*., pp. 139-166, in particolare p. 156.

diritti è condizionata storicamente e socialmente, si tratta di definire ciò che un lavoratore o un figlio deve fare oggi, in modo tale che l'attitudine a seguire le norme incorporate nelle pratiche sociali sia accompagnata dall'autocomprensione del proprio ruolo sociale. In questa prospettiva, per avanzare nuovi diritti, si ricorre agli argomenti e ai contenuti già in atto socialmente: il fondamento in virtù del quale rivendicare un diritto deve essere rinvenuto nelle ragioni presupposte all'interno di un'istituzione, in quanto è a partire dalle pratiche vigenti nell'ambito della famiglia o del mercato che vengono esposte e avanzate nuove esigenze e che vengono giustificate pretese ai diritti. In questo modo, come ha messo in evidenza Pippin, la razionalità di una pratica sociale dipende dalla storia, ma contemporaneamente è garantita l'autodeterminazione del soggetto, nella misura in cui quest'ultimo si sottomette a norme che contribuisce a determinare o concorre al processo della loro ulteriore determinazione. L'elemento distintivo di tale impostazione risiede tuttavia nel fatto che ciò che l'individuo considera una ragione per l'azione trova la sua legittimità in relazione alle pratiche e alle istituzioni operanti nell'ambito di una comunità: l'individuo sviluppa nuove ragioni e avanza nuove rivendicazioni nell'ambito del tessuto etico in cui vive, alla luce del quali tali pretese sono consentite e considerate valide e legittime. Si può affermare che in una certa misura la dottrina che fa risalire i diritti soggettivi ad un fondamento ontologico, ovvero all'uomo in quanto tale, viene superata da una concezione che fa dipendere i diritti da un fondamento sociale, in quanto non solo i diritti sono legati a una razionalità dispiegata storicamente e incarnata socialmente, ma la stessa espressione di diritto soggettivo è un tratto distintivo della modernità. Giacché la libertà si radica in relazioni intersoggettive e pratiche collettive, queste ultime possono essere considerate condizioni di possibilità dei diritti in quanto forniscono i contenuti che richiedono un riconoscimento giuridico, cosicché il diritto soggettivo non preesiste all'ordinamento giuridico oggettivo, ma si definisce all'interno e alla luce dell'organizzazione socio-politica, quale parte integrante ed elemento specifico dell'assetto generale.

La concezione hegeliana dei diritti e dei doveri sembra dunque sottrarsi alla classica ripartizione che discerne i "diritti di" dai "diritti a", sulla base di due accezioni di intendere la libertà, da un lato come libertà da qualcosa e dall'altro come libertà di fare qualcosa. Tale distinzione interna all'universo dei diritti ha lo scopo di differenziare le libertà negative dalle libertà positive: mentre le prime implicano un diritto di non interferenza, in modo tale da poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri secondo un principio che considera la libertà come non impedimento, le seconde, al contrario, sono libertà sostanziali che richiedono un intervento per l'appunto positivo, in virtù del quale vengono garantite le

condizioni per l'esercizio di diritti politici o più genericamente sociali. Nel caso della libertà negativa, il diritto prevede una limitazione dello stato, laddove nel caso della libertà positiva, la possibilità di godere di un diritto implica un potere o una facoltà che è lo stesso stato ad assicurare ai cittadini. Secondo una netta differenziazione, che ha avuto ed ha tuttora un'enorme fortuna nel pensiero politico e che può essere attribuita ad un celebre discorso tenuto da Constant nel 1819, la libertà negativa vale a dire la libertà come indipendenza è la libertà propria dei moderni, sconosciuta invece agli antichi, per i quali la libertà si identificava con la partecipazione[483]. Da questo punto di vista la posizione hegeliana può essere considerata secondo una linea di continuità con il pensatore francese, giacché, come è noto, è proprio la figura dell'individualità e la corrispondente libertà soggettiva l'elemento che contrassegna l'epoca storica contemporanea rispetto all'eticità antica, alla quale invece il principio della soggettività era del tutto sconosciuto. Considerato che la concezione della libertà come non interferenza rappresenta il principio cardine del liberalismo, Hegel non può essere annoverato tuttavia *sic et simpliciter* fra le fila dei pensatori liberali, tra i quali sicuramente si conta Constant, giacché l'individuo non può esser considerato né il fine né il punto di partenza dello stato, pena la ricaduta in una concezione astratta e naturalistica della libertà.

Al fine di comprendere se, ed eventualmente in che termini, il pensatore tedesco contempli l'ipotesi di libertà come indipendenza, è necessario ricorrere alla distinzione hegeliana tra *bourgeois* e *citoyen*, giacché la società civile rappresenta agli occhi del pensatore la dimensione lasciata all'individuo per perseguire i propri interessi e godere di spazi di autonomia personale, in quanto soggetto privato che sceglie e agisce secondo il proprio arbitrio. La società civile, come è noto, ha quale soggetto di riferimento l'individuo considerato in quanto "totalità di bisogni" e "mescolanza di necessità naturale e arbitrio" e coincide con il momento di pieno "sviluppo autonomo della particolarità", offrendo a quest'ultima "il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati": dal momento che rappresenta l'ambito dell'"arbitrio accidentale" e del "libito soggettivo" e permette "la tutela e la sicurezza della proprietà", la società civile indica la sfera in cui l'individuo ha come scopo la sua particolarità e i suoi bisogni, dove cioè "la soggettività particolare, l'arbitrio e la sua attività, ogni accidentalità della natura e della fortuna, conseguono il loro completo diritto"[484]. Non è un caso dunque che la stessa società civile, coincidente con uno spazio autonomo, distinto rispetto all'orizzonte politico incarnato dallo stato e orientato

[483] B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni,* Einaudi, Torino 2005. Confronta a tal proposito il celebre saggio ormai classico, I. Berlin, *I due concetti di libertà*, a cura di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2000.
[484] *Rph*, §§ 183-185, pp. 340-342; tr. it. pp. 155-157 e *Rph I* § 90, p. 109; tr. it. p. 138.

alla libera espressione dell'individuo come persona privata, sia un elemento decisivo della fisionomia del moderno: così come si è accolto il principio storico "della personalità autonoma entro di sé infinita del singolo", così si deve ammettere un momento intermedio fra la famiglia e lo stato, propriamente sociale, in quanto presuppone l'esercizio della libertà soggettiva e consente ambiti di realizzazione individuali, considerando l'esser umano non semplicemente come cittadino, ovvero al servizio dell'universale, ma come uomo privato, rivolto alla propria riproduzione materiale, allo sviluppo di attitudini culturali e all'instaurazione di relazioni personali interindividuali.

Da questo punto di vista Hegel non solo accoglie le istanze della modernità, all'epoca espresse e teorizzate dagli esponenti del liberalismo, ma lo fa al punto tale di elaborare il concetto di società civile, il quale risponde all'esigenza di garantire la libertà individuale e di consentire il godimento di diritti personali. Tuttavia, Hegel si distingue dai suoi contemporanei per il fatto che parte dal presupposto che quello stesso uomo è espressione del tessuto istituzionale in cui vive: secondo una prospettiva più ampia, quegli stessi diritti sono il portato della società civile, la quale è parte integrante dell'eticità, in modo tale che in primo luogo il soggetto rappresentato dalle teorie liberali è esso stesso un'astrazione generata dalle dinamiche storico-sociali, quindi un risultato e non un punto di partenza, ed in secondo luogo quelle stesse libertà negative di cui dispone non esauriscono lo statuto della libertà individuale, in quanto contraddistinguono l'uomo solo in quanto è borghese. La possibilità allora per l'individuo di godere di diritti individuali, anche nell'accezione delle libertà negative, deve essere inscritta nell'ambito di quella teoria della libertà che considera la libertà negativa come un momento del concetto di libertà, visto che la libertà non è immediata né naturale, ma è piuttosto acquisita e conquistata attraverso la mediazione del sapere e del volere, tanto da richiedere condizioni socio-politiche che ne permettano l'esistenza[485].

Se la stessa libertà come "assenza di impedimenti" rappresenta l'altra faccia del concetto di diritto come limitazione, Hegel rifiuta allora l'idea che "contiene soltanto una determinazione negativa", appunto "quella della limitazione", rivendicando la necessità per la libertà di essere "intesa come la sostanza…come realtà e necessità"[486]. Assunto che per il pensatore la libertà non significa seguire i propri impulsi, ma agire seguendo una regola, o ancor meglio agire in conformità alla legge positiva, egli può ammettere differenti gradi di sviluppo e diversi ambiti di esercizio della libertà, contemplando così che l'orizzonte

[485] Si può affermare che la critica hegeliana al liberalismo si sviluppa sulla base degli stessi argomenti con i quali il filosofo criticava nel *Saggio sul diritto Naturale* l'empirismo e il formalismo, in quanto limite comune sono le conseguenze pratico-politiche e la concezione astratta e negativa della libertà, vedi *supra*, cap. I.
[486] *Rph*, §§ 29 e 5, pp. 49 e 80-81; tr. it. pp. 42 e 28-29.

concreto della libertà implichi dei momenti in cui essa si esprima come "esser per sé", dunque come libertà negativa. Hegel tuttavia non si preoccupa di definire esplicitamente un elenco di diritti corrispondenti all'accezione della libertà negativa, come nel caso di una lista di diritti fondamentali indisponibili o più genericamente di diritti umani, dal momento che la questione di fondo è al contrario mostrare che, di qualunque tipo di diritto soggettivo si tratti, nella misura in cui si richiede un diritto, si è obbligati ad accettare le rispettive obbligazioni. In questo caso infatti egli non è interessato ad esplicitare la tipologia dei diritti, quanto a individuare la struttura del rapporto che lega il diritto al dovere: ciò che intende sottolineare allora è il fatto che, anche nel caso delle cosiddette libertà negative, il "diritto di" genera allo stesso tempo un "obbligo a", il quale ricade non solo su un altro soggetto, tenuto a rispettare quel diritto, ma anche sullo stesso individuo, nella misura in cui per aver riconosciuto un diritto si è tenuti ad ottemperare agli obblighi conseguenti.

Nell'eticità dunque la modalità in cui la libertà diventa effettiva, dal punto di vista della coscienza individuale, coincide con l'orizzonte dei diritti, in modo tale che il diritto come "sistema della libertà realizzata", corrispondente al tessuto di relazioni proprio delle società moderne, ha nel diritto individuale la traduzione giuridica della *subjektive Freiheit*. La differenza rispetto alla posizione di Constant risiede nel fatto che Hegel include come parti afferenti alla modernità tanto la libertà degli antichi quanto la libertà dei moderni. A partire dal presupposto per cui la *Begrenzung* è un momento indispensabile del concetto di libertà, lo stato, o più in generale l'eticità, rappresenta l'orizzonte della libertà sostanziale, in quanto non si può mai dare la libertà come indipendenza assoluta, poiché la libertà è sempre condizionata ed ha realtà solo all'interno dello stato. Quella libertà soggettiva, che coincide con il "sapere individuale e della di lui volontà ricercante i fini particolari" e che si esprime nell'ambito giuridico attraverso l'articolazione del diritto individuale, si sviluppa all'interno dell'"universale volontà sostanziale", rappresentante la libertà oggettiva che si manifesta attraverso un sistema giuridico-costituzionale, ovvero attraverso la legge come espressione della volontà oggettiva sedimentata nelle istituzioni[487]. La celebre espressione hegeliana che considera la razionalità come "compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità" comporta dunque che ciascun popolo abbia un sistema giuridico determinato, il quale consta di tradizioni, di consuetudini e di costumi, che si esprimono attraverso la legge. Il carattere proprio del mondo moderno consiste dunque nel fatto che "la vita statale, ora, deve essere organizzata consapevolmente in modo conforme alla ragione", in quanto "costume, tradizione non hanno più valore" poiché "i diversi diritti debbono giustificarsi come fondati su basi razionali", essendo solo così che "la libertà

[487] F. Neuhouser, *Foundations of Hegel social theory*, *cit*., p. 6.

dello spirito diviene realtà"[488]. L'*ethos* contemporaneo si contraddistingue dunque per avere nel giuridico un elemento discriminante rispetto al mondo pre-moderno: se il diritto svolge un ruolo di mediazione delle diverse istanze e dei conflitti interni all'eticità, permettendo di esplicitare e di rendere vincolanti disposizioni e condotte universali, la sua funzione si rivela necessaria nella misura in cui le società contemporanee si contraddistinguono per la loro complessità, dovuta alla pluralità di esigenze e di bisogni, alla compresenza di molteplici piani, come quello privato e pubblico, familiare, sociale, economico e politico, nonché infine alla molteplicità di dimensioni che contraddistinguono la vita dell'individuo.

In questa prospettiva il diritto diventa tanto più presente nell'ambito della vita di un popolo, tanto più quest'ultimo riconosce la libertà soggettiva e attribuisce all'individuo un'autonomia rispetto alla dimensione politica, al punto che, nella filosofia della storia, Hegel afferma che "il dominio giuridico della libertà presso i popoli è la coscienza di sé dello spirito". La libertà individuale e i diritti soggettivi che ne conseguono sono l'esito di un *ethos* della libertà, il quale è il contesto entro cui gli individui imparano ad esser liberi, al punto che le istituzioni dell'eticità corrispondono alla loro stessa forma di vita[489]. Sebbene dunque la libertà sia non solo attributo dell'universale incarnato dallo stato, ma caratterizzi anche l'individuo nella sua singolarità, l'individuo partecipa della razionalità che contraddistingue la comunità entro cui vive, non potendo saltare al di là della propria epoca storica. Si tratta dunque di sottolineare come la razionalità hegeliana abbia un'impronta storico-sociale, in base alla quale la normatività delle istituzioni e delle pratiche, così come del diritto, non può che avere una genesi immanente alle istituzioni e alle pratiche stesse, secondo un'impostazione definita giustamente antifondazionalista, poiché non c'è un punto di vista extrastorico o un fondamento esterno[490]. In tale contesto la razionalità oggettiva si riflette nella prospettiva individuale in quanto non solo la possibilità, ma la stessa capacità di esser libero riposa sulle condizioni dell'eticità in generale, cosicché l'eticità contemporanea ha il compito proprio di favorire e promuovere attraverso le proprie istituzioni la libertà individuale. Se dunque l'individuo è libero in quanto partecipa alle istituzioni e alla vita comunitaria, come membro della famiglia, della società civile e dello stato, l'eticità risponde alla razionalità moderna solo nella misura in cui permette l'esercizio della libertà individuale, il cui contenuto particolare dipenderà dalle condizioni proprie della libertà oggettiva. In tale prospettiva si instaura una circolarità secondo la quale l'eticità definisce l'orizzonte di libertà individuale, in quanto fornisce i

[488] *VPG*, vol. II, p. 766; tr. it. vol. IV, p. 13
[489] L. Cortella, "La libertà come ethos", in L.Ruggiu-I.Testa, *Hegel contemporaneo*, *cit*, pp. 129-138.
[490] *Ivi*, p.133. T. Pinkard, "Soggetti, oggetti, normatività", *cit*., pp. 159-161.

contenuti particolari alla volontà, a partire dai quali quella stessa libertà si dispiega. Le istituzioni dell'eticità corrispondono contemporaneamente a ciò che consente la libertà soggettiva e a ciò che ne permette la realizzazione, l'ambito del suo dispiegamento, visto che essere liberi significa partecipare alla vita istituzionale[491].

Tale circolarità implica però un momento in cui l'individuo aderisce alle norme proprie dell'eticità, poiché assume come proprie le obbligazioni che discendono dallo *status* in cui egli stesso si riconosce, in modo tale che sia possibile al contrario uno scarto fra ciò che gli altri gli attribuiscono e ciò in cui egli stesso si vuole impegnare. In questo senso la filosofia del diritto hegeliana è stata interpretata come una teoria della libertà sociale, considerando tale aspetto come quello "più caratteristico della concezione hegeliana e il più importante contributo alla filosofia sociale e politica"[492]. In quanto "specifica forma di libertà che può essere realizzata solo da e all'interno di determinate istituzioni sociali", la libertà sociale si esprime tanto nel lato soggettivo della libertà, essendo ciò che gli individui esercitano attraverso la partecipazione alle istituzioni, quanto nel lato oggettivo, quale attributo delle istituzioni stesse e dell'eticità come totalità[493]. A dispetto allora di una nozione impoverita di libertà come la libertà negativa, tale concetto hegeliano indica la capacità degli individui di sostenere e promuovere "leggi e pratiche che promuovono il bene collettivo", trovando "la loro specifica identità attraverso la partecipazione sociale", in modo tale che le istituzioni pongano in essere i presupposti sociali per la realizzazione della libertà. Ciò implica che l'attualità di esse dipenda dalla capacità di generare le condizioni oggettive corrispondenti alle esigenze degli individui, dal momento che le norme e le pratiche devono essere legittime ai loro occhi, o meglio devono essere sostenute dai membri dell'eticità e lo sono fino a quando mantengono le condizioni necessarie a che gli individui realizzino loro stessi. Finché allora gli individui si identificano con i ruoli sociali che le istituzioni creano e adeguano i loro comportamenti alle norme, ai costumi presentati dalle leggi e dalle istituzioni, queste istituzioni potranno esser considerate razionali, mentre, viceversa, esse non sono all'altezza dell'epoca quando non permettono l'espressione della libertà individuale, ovvero quando, agendo conformemente a tali disposizioni, i soggetti non sono liberi. Sebbene la libertà si realizzi entro determinate istituzioni, nell'ambito delle quali si forma l'individuo, la *Sittlichkeit* richiede, proprio in quanto unità di libertà soggettiva e di libertà oggettiva, un'identificazione riflessiva fra individuo e strutture sociali, in virtù della quale il soggetto attribuisce alle istituzioni sociali le condizioni della propria libertà individuale,

[491] F. Neuhouser, *Foundations of Hegel social theory*, *cit*., pp. 14 e 9.
[492] *Ivi*, p. 5. Vedi anche pp. 9 e 12.
[493] F. Neuhouser, *Foundations of Hegel social theory*, *cit*., p. 7. Vedi anche p. 15.

identificandosi con i ruoli sociali, e riconoscendo in tal modo il legame fra sé e il mondo istituzionale.

Da questo punto di vista, se l'eticità rappresenta la seconda natura dell'individuo, il sapere e volere soggettivo deve svilupparsi in accordo con le istituzioni e le istituzioni devono essere in grado di plasmare e formare i comportamenti soggettivi, perché esse costituiscono parimenti lo scopo e il prodotto dell'attività dell'individuo e devono essere pertanto in grado di motivare e indirizzare il suo agire[494]. Se non ci fosse tale interazione fra l'eticità e l'individuo non ci sarebbe libertà soggettiva, mentre al contrario nella prospettiva hegeliana l'universale deve sempre essere attuato e compiuto dalla volontà, ma al contempo, in quanto eticità, deve essere in grado di formare l'individuo affinché si assoggetti e sia vincolato alle norme sociali e alle pratiche condivise e partecipi alla forma di vita propria dello spirito del popolo. E' chiaro che i piani di vita individuali e le esigenze soggettive sono risultato di acquisizioni storiche incarnate socialmente, proprio perché è solo nell'epoca contemporanea a Hegel che si afferma quella soggettività sconosciuta alla realtà greca. Ciò comporta dunque che gli stessi ruoli incarnati nell'eticità siano storicamente definiti, dal momento che l'eticità moderna distingue tra famiglia, società civile e stato, presentando così un tessuto socio-politico differente dal mondo antico. Tuttavia il semplice fatto che storicamente si assista a un'evoluzione degli stessi ruoli sociali dipende dal fatto che le disposizioni individuali hanno un margine di azione sulle stesse istituzioni, nella misura in cui contribuiscono alla loro trasformazione. Quando si afferma che nella concezione hegeliana c'è una subordinazione della volontà soggettiva all'eticità, ciò non significa che questo avvenga in maniera meccanica e automatica secondo una logica necessaria. Al contrario anche all'interno di un "radicamento istituzionale" delle pratiche individuali e collettive, può darsi la possibilità che l'individuo non aderisca al modello normativo di cui sono portatrici le istituzioni[495]. Tale eventualità non mina l'orientamento di fondo secondo il quale è attraverso le istituzioni che l'individuo matura la propria identità e si costituisce come libero, dal momento che egli non può mai estraniarsi dalla sua seconda natura e porsi da un punto di vista esterno per stabilire quali siano i vincoli degni di approvazione[496]. Semplicemente, come dichiara Hegel stesso, le istituzioni in quanto potenze della necessità non devono essere vissute come qualcosa di estraneo al soggetto, perché in tal caso confliggerebbero con la libertà soggettiva e con il diritto alla particolarità individuale, diventandone un ostacolo invece di esserne condizione di possibilità. Quando avviene ciò si può parlare di positività o di

[494] *Ivi*, p. 86.
[495] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 367.
[496] R. B. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, *cit.*, pp. 21-23.

inattualità delle istituzioni. Tuttavia il paradosso risiede nel fatto che questa eventualità è essa stessa risultato del lavoro di *Bildung* delle istituzioni, in quanto è grazie ad esse che l'individuo matura la consapevolezza della propria condizione, essendo la libertà necessariamente una condizione prodotta da un processo di mediazione e di formazione che presuppone l'esistenza di istituzioni.

La possibilità dello scarto fra pratiche sociali e disposizioni individuali dipende dal fatto che, come spiega Kervégan, queste ultime sono suscitate e orientate dalle istituzioni, non fissate meccanicamente, in modo tale che il soggetto non sia interamente determinato, ma rappresenti al contrario il principio grazie al quale quelle stesse pratiche sono efficaci e valide. Le istituzioni costituiscono dunque le "potenze della necessità" e mettono in atto una ragione oggettiva anteriore ai rapporti intersoggettivi, il cui scopo è favorire la coesione fra totalità oggettiva e individualità mostrandone la genesi comune, ma allo stesso tempo l'agire individuale contribuisce a posteriori al funzionamento delle stesse istituzioni, cooperando al loro consolidamento o ostacolandolo fino a metterlo in crisi[497]. Ciò comporta da un lato che le istituzioni possano essere considerate artefici di un effetto di alienazione, nella misura in cui disciplinano e regolamentano l'agire individuale, in modo tale che sono contemporaneamente vettori di universalizzazione e meccanismi di sottomissione e controllo, *Macht* e *Gewalt*. Dall'altro, proprio in quanto le istituzioni incarnano un "bene vivente", come espressioni di una normatività che orienta i comportamenti e indirizza l'arbitrio, sono esse stesse affette da uno sviluppo processuale e dinamico nell'ambito del quale la volontà dell'individuo ha un peso importante. In questa prospettiva la capacità riflessiva del soggetto è ancorata alle strutture sociali ed istituzionali che hanno il potere di formarlo in un certo modo, cosicché l'autocomprensione individuale è legata ai ruoli sociali che egli occupa e la partecipazione alle istituzioni è in una certa misura involontaria, essendo la condizione che definisce la sua identità. Tuttavia il comportamento dell'individuo, in quanto individuo socialmente libero, è espressivo della propria autocomprensione e rappresenta il mezzo grazie al quale egli ripropone effettivamente e mette in atto le condizioni stesse che rendono la sua libertà possibile[498]. Come ha allora dichiarato Pippin, le istituzioni moderne incarnano la razionalità quando gli individui aderiscono soggettivamente ai ruoli sociali previsti all'interno dell'eticità: senza ricadere in un individualismo metodologico che negherebbe le premesse da cui siamo partiti, si tratta di mettere in luce che il soggetto si identifica e si riconosce in certe pratiche e vi ricorre come movente del proprio agire, impegnandosi nei confronti delle istituzioni in

[497] T. Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle*, *cit*. p. 98.
[498] F. Neuhouser, *Foundations of Hegel social theory*, *cit*., p. 33.

quanto attribuisce loro la condizione per la personale autodeterminazione e comprende tali vincoli come ragioni[499]. Ciò permette di sovrapporre razionalità e attualizzazione, sottolineando come al contrario la mancanza di tale identificazione con le pratiche e i ruoli sociali conduca alla progressiva inattualità dell'istituzione e quindi a determinarne il carattere irrazionale[500]. Da questo punto di vista è ovvio che la comprensione e la giustificazione di una data pratica avviene all'interno di un orizzonte istituzionale, in modo tale che non solo ogni riflessione si genera nell'ambito di un contesto sociale istituzionale e normativo già in atto, ma ogni sforzo, teso a modificare una pratica sociale, avviene a partire da una prospettiva immanente, che ha l'obiettivo di inscrivere un comportamento nella prassi sociale e in quella volontà oggettiva deposta nelle istituzioni al fine di garantire la consonanza e l'armonia fra istituzioni e disposizioni soggettive, leggi e costumi.

Questo è ciò che permette di affermare che la concezione organicista della filosofia del diritto hegeliana non determina la negazione della libertà individuale o una cosiddetta *verdrängte Subjektivität*, secondo la quale quest'ultima sarebbe completamente sussunta sotto un'universale fagocitante le istanze del soggetto. Attribuire un tale pensiero a Hegel comporterebbe non solo misconoscere la distinzione fra moderno e antico, ma degradare l'eticità ad una dimensione naturale, dove le parti sono completamente inerenti l'intero secondo il principio dell'organismo animale[501]. Al contrario, l'organicismo dell'eticità hegeliana deve essere inteso come organizzazione che si sviluppa sulla base di un'interazione originaria fra volontà soggettiva e sostanza universale, ovvero fra singolarità e volontà oggettiva, cosicché tale concezione deve includere un momento volitivo rappresentato dalla volontà e ammettere una dialettica fra totalità razionale e istanze individuali, in quanto l'olismo del *Geist* ha come momento centrale la *Bewusstsein*, portatrice di una distintiva concezione della libertà che non può essere considerata come prolungamento dell'intero. L'eticità moderna si contraddistingue allora per un elemento decisivo: dal momento che ciascun individuo è libero, ciascun individuo è titolare di diritti, cosicché lo stesso Hegel definisca l'universalità della capacità giuridica come propria dell'epoca contemporanea. Ciò permette di includere nell'ambito della teoria sociale della libertà, o più in generale dell'articolazione dell'eticità come orizzonte della libertà

[499] R. B. Pippin, "Hegel e la razionalità istituzionale", *cit*., p. 100 e ss.
[500] Tale aspetto permette di prendere le distanze dalla lettura habermasiana, secondo la quale "i cittadini agenti politicamente possono essere esentati dall'onere di creare essi stessi le istituzioni moralmente allevianti dello Stato costituzionale soltanto dalla ragione che si realizza storicamente al di sopra delle loro teste". Se è indubbio che la concezione hegeliana sia inspirata dalla "fiducia storico-filosofica che la realtà del mondo moderno sia in procinto di diventare razionale", ciò non può avvenire per Hegel, a differenza di quanto dichiara Habermas, "anche senza il nostro contributo" (J. Habermas, "Percorsi della detrascendentalizzazione", *cit*., p. 219).
[501] C.J. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, *cit.*, p. 134 e ss.

sostanziale, un momento corrispondente al lato formale della libertà, quale tratto distintivo della *Sittlichkeit* moderna, la quale, consentendo l'estrinsecazione della volontà soggettiva, prevede all'interno dello spirito oggettivo un elemento relativo al "formalismo del diritto"[502].

All'interno di una concezione che considera ciascuno sottomesso a differenti obblighi o beneficiario di determinate prerogative in relazione al ruolo che ricopre, come marito, come lavoratore, come funzionario, è indubbio allora che tutti sono liberi e dunque soggetti di diritto al punto che carattere specifico della modernità è l'uguaglianza e l'universalità delle libertà e dunque dei diritti. Da questo punto di vista la posizione hegeliana si colloca nel solco della tradizione: se Kant dichiara che "il diritto innato è uno solo", ovvero la libertà, "diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità"[503], Hegel afferma che "*das absolute Recht ist rechte zu haben*"[504]. Tale aspetto è però, nell'ottica del pensatore di Stoccarda, non solo un dato storico che distingue la modernità dall'epoca antica, ma è esito di un processo di un'astrazione, il quale prescinde dall'orizzonte effettivo dell'agire soggettivo e delle stesse istituzioni oggettive che lo presuppongono, in quanto tralascia la specificità individuale e identitaria di ogni singolo: in tal senso si tratta giuridicamente di identificare ogni uomo come persona, ma ciò è possibile solo grazie alla capacità propria del diritto di sopprimere le differenze e di astrarre dalle condizioni concrete in virtù dell'uguaglianza e dell'universalità. Se dal punto di vista oggettivo dunque l'eticità moderna coincide con un ordinamento composto da istituzioni sociali, civili e politiche, il cui funzionamento è regolato in base alla legge e ad un sistema giuridico impersonale, tale ordinamento dovrà incorporare al suo interno il principio soggettivo del diritto individuale, tanto che, quando Hegel si occupa di ciò che definisce il diritto dei giuristi, ovvero il diritto nel suo aspetto formale e più tecnico, egli prende le mosse dalla categoria giuridica della persona.

---

[502] Per quanto rigurda le differenti tipologie di libertà, vedi G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, *cit.*, pp. 236-262. Per quanto riguarda la libertà politica, si rimanda a T. Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle*, *cit.*, p. 50 e ss. *Rph*, §§ 30, 289, 149, pp. 83, 456 e 297-298; tr. it. pp. 43, 234 e 135-136.
[503] I. Kant, *Metafisica dei costumi*, *cit.*, p. 416.
[504] *Rph III*, p. 127.

IV
DAL DIRITTO ASTRATTO
ALL'AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA

1. Lo statuto ambiguo dell'*Abstraktes Recht* fra astrazione e storia

Il capitolo precedente ha mostrato lo statuto del diritto nella sua accezione più ampia, ovvero a partire dalla sovrapposizione con il concetto di spirito oggettivo, ma tale impostazione non esaurisce il significato che il giuridico ricopre nell'ambito dei *Lineamenti*, dal momento che, come è noto, al diritto è attribuita una specifica sezione corrispondente a ciò che Hegel nomina *abstraktes Recht*, il quale espone la volontà nella sua immediatezza[1]. In tale prospettiva, al di là dell'equiparazione fra il sistema del diritto e il regno della libertà realizzata, e dunque fra il diritto e l'intera articolazione dei *Lineamenti*, è necessario mettere in evidenza il ruolo che il diritto ricopre all'interno dell'opera, quando è presentato in un'accezione più ristretta coincidente con il diritto dei giuristi e più in generale con la materia giusprivatistica. A partire dallo sdoppiamento operato dallo stesso filosofo fra il diritto come tutto e il diritto come parte, si tratta di tenere insieme un doppio livello di analisi in funzione della fase di sviluppo della libertà. Se in un caso il diritto è, come si è mostrato nel capitolo precedente, "l'esserci del concetto assoluto, della libertà autocosciente", essendo così considerato come sfera "più concreta, entro di sé più ricca e più veracemente universale", come *abstraktes Recht* esso è al contrario identificato per il suo valore formale e astratto: generato dalla differenza interna all'articolazione del concetto di libertà, è assimilato a "l'esserci della libertà in una delle di lei proprie determinazioni", e di conseguenza subordinato agli sviluppi successivi della libertà, nonché potenzialmente in opposizione o in conflitto con le altre sfere dello spirito oggettivo[2]. Nell'ambito della più ampia prospettiva concernente lo statuto della filosofia del diritto, il valore della ragione e della normatività giuridica e il rapporto fra soggetto e istituzioni, scopo di questo capitolo è mettere in evidenza i caratteri propri del giuridico come prima determinazione della libertà e il modo in cui esso è operativo nella struttura interna dei *Lineamenti*, cercando di far emergere le implicazioni che concernono il nesso

[1] *Rph*, § 33, p. 87; tr. it. p. 45.
[2] *Ivi*, § 30, p. 83; tr. it. p. 43.

fra razionalità e positività, naturalità e storia nonché fra individuo e spirito[3]. L'intento è dunque in prima istanza mettere in evidenza l'ambiguità del diritto astratto e le sue aporie, in modo tale che, ripercorrendo le categorie di persona, proprietà, contratto e illecito, esso appaia quale orizzonte non sufficiente, il cui sbocco naturale è incarnato dall'eticità e in particolare dalla società civile.

Il diritto astratto si conclude infatti con un'aporia che sottolinea la sua parzialità e inadeguatezza, dal momento che, come si vedrà, la trattazione sembra segnata da una battuta di arresto dovuta alla mancata conciliazione fra autonomia individuale e volontà comune e alla persistenza della scissione fra universale e particolare, la quale può esser sanata solo se il diritto riveste un ruolo di reale intervento e mediazione nel tessuto sociale. Questo aspetto permette di sottolineare come, nell'ambito dei *Lineamenti*, il diritto sia presente non solo quale prima sezione, ovvero quale *Abstraktes Recht*, ma anche all'interno della società civile, dove svolge realmente il compito di interconnessione e disciplinamento dei rapporti intersoggettivi. In tal senso obiettivo di quest'ultimo capitolo è mostrare come il giuridico riceva un ulteriore sdoppiamento nell'economia dell'opera, essendo contemporaneamente diritto e legge: diritto astratto, come prima determinazione della libertà ancora immediata e formale, e diritto positivo all'interno di istituzioni storicamente determinate, in quanto ha validità ed è vigente a tutti gli effetti nello stato, in base all'autorità legale che lo predispone e al contenuto che assume in relazione al carattere nazionale di un popolo e al suo sviluppo storico. Da questo punto di vista si può individuare un *Leitfaden* che permetta di mettere in luce il rapporto tutto interno ai *Lineamenti* fra due sezioni apparentemente molto distanti fra loro, ma in realtà contrassegnate da continui rimandi: la *Rechtspflege* costituisce infatti lo sbocco naturale dell'*Abstraktes Recht*, in quanto condizione di inveramento di quello stesso diritto che solo in tal modo acquista quei caratteri che lo rendono effettivo e valido come ordinamento. Se infatti la dialettica intrinseca alla volontà scandisce la successione dei momenti in modo tale che al diritto astratto segua la moralità e che solo allora si possa trattare dell'eticità come unione di questi due momenti, lo statuto del diritto astratto consente allo stesso tempo di instaurare una connessione che rimandi direttamente alla società civile, in particolare all'amministrazione della giustizia: mentre il primo necessita di dispiegarsi

[3] *Ivi*, § 32, p. 85; tr. it. pp. 44-45. Per una lettura puntuale dei singoli paragrafi dei *Lineamenti*, si rimanda ai seguenti commentari: E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris 1964; A. Peperzak, *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001; D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la* Philosophie du droit *de Hegel*, Aubier, Paris 1984; P. Soual, *Le sens de l'état. Commentaire des* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 2006; D. Souche-Dagues, *Logique et politique hégéliennes*, Vrin, Paris, 1983 e P. G. Steinberger, *Logic and politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven-London 1988.

entro condizioni oggettive e sociali determinate, la seconda avrà inevitabilmente come suo momento primo e fondante l'esserci immediato della volontà, in modo tale che l'amministrazione della giustizia è la naturale prosecuzione e il diretto compimento del diritto astratto.

Il capitolo si articola pertanto in due parti, la prima volta a ripercorrere la struttura del diritto astratto per mostrarne le categorie propriamente giuridiche e l'articolazione interna alla luce del concetto di libertà, mentre la seconda si concentra sul diritto come legge e apparato giudiziario allo scopo di individuare la funzione del diritto entro la società civile e i caratteri della legge nel suo rapporto con l'individuo e le consuetudini. In primo luogo si può affermare che il diritto astratto coincide con il momento in cui la volontà è "nell'elemento della pura indeterminatezza o della pura riflessione dell'io entro di sé" e corrisponde all'esserci immediato della libertà, giacché si identifica con la "*singolarità esclusiva*", con la volontà "riferentesi astrattamente a sé": in quanto primo spaccato della libertà e prima forma di relazione in cui la volontà si rapporta all'esteriorità e al mondo naturale, tale diritto si definisce in forza dell'"*assoluta possibilità* di saper *astrarre* da ogni determinazione" e si contraddistingue in quanto indica "la fuga da ogni contenuto" e l'"assoluta astrazione o universalità"[4]. Sinteticamente è possibile enucleare in linea generale alcuni aspetti che riassumono i caratteri che il diritto assume come prima determinazione della libertà: esso è per l'appunto astratto, in quanto prescinde dal contesto sociale, economico e politico proprio di ogni tipo di forma sociale e di vita collettiva; è privato, perché si occupa di rapporti intersoggettivi in assenza di alcun tipo di mediazione e soprattutto al di fuori dello stato; è formale, giacché concerne la forma che assumono istituti quali contratto e proprietà ed infine è universale, nella misura in cui si muove su un orizzonte generale, è valido per tutti in modo analogo senza assumere alcun tipo di distinzione o specificazione. Al di là della sua articolazione interna, il diritto astratto è caratterizzato da quegli aggettivi che notoriamente nel pensiero hegeliano possono avere una valenza tanto negativa quanto positiva: l'astrazione e l'immediatezza, l'universalità e la formalità indicano infatti sia il momento parziale e subordinato, che come tale richiede di non essere identificato erroneamente con l'idea nella sua concretezza e realtà, sia parimenti un aspetto imprescindibile e necessario qualora il suo valore sia limitato e circoscritto a momento inaugurale dello sviluppo dialettico. L'ambiguità del diritto astratto dipende dall'esser contraddistinto da tutti quei termini generalmente soggetti a duplice interpretazione nell'ambito della riflessione hegeliana, tanto che esso rispecchia l'ambivalenza degli attributi con cui viene definito. In secondo luogo è necessario

[4] *Rph*, §§ 34 e 5, pp. 92 e 49-50; tr. it. p. 47 e 28-29.

sottolineare come, proprio in virtù dell'aggettivo astratto, tale diritto rinvii al primo momento del movimento dialettico, cioè all'intelletto quale elemento che determina e separa: giacché l'intelletto "si ferma al mero essere in sé e denomina così la libertà, secondo questo essere in sé, una facoltà…soltanto la *possibilità*"[5], è possibile concepire il diritto astratto come "astratta determinazione dell'intelletto", nella misura in cui, con tale diritto, si afferma il principio dell'uguaglianza intesa nei termini dell'"astratta identità dell'intelletto", confermando così il *Verstand* come principio che presiede alla qualificazione giuridica[6].

A partire dalle sue diramazioni giusprivatistiche e penalistiche, la formula diritto astratto sintetizza in maniera paradigmatica il carattere proprio che secondo Hegel la dimensione giuridica possiede, nella misura in cui la sua forza consiste nella capacità di astrarre dalla particolarità e dalle differenze e il suo compito risiede nell'individuare l'universalità formale come criterio operativo fondativo del giuridico. Tuttavia, per quanto considerato diritto in senso stretto ed in particolare materia giuridica privata e penale, in realtà il diritto astratto non espone un elenco di precetti privatistici né commenta una lista di articoli sul modello di un manuale giuridico o di un commentario al codice. Il cosiddetto diritto dei giuristi infatti è quanto più lontano da ciò, in quanto la sua peculiarità è esporre le strutture in cui si articola la prima determinazione della libertà: sebbene esso si occupi della proprietà e del contratto, dell'illecito e della pena, tali istituti vengono sviluppati in assenza di qualunque riferimento storico, di ogni possibile struttura collettiva e di una dimensione entro cui essi effettivamente trovano applicazione. In quanto ambito di una libertà ancora immediata che mostra la prima forma di relazione in cui la volontà si rapporta al mondo naturale per emanciparsi da esso, il diritto astratto presenta caratteri che rimandano ad una condizione originaria, al di fuori di ogni rapporto sociale e in assenza di un potere politico: risultando privo della dimensione temporale, scevro da caratteristiche geografiche o sociali precise e al di qua di ogni determinazione storicamente definita, si può affermare che esso si sviluppa in una dimensione preistorica o astorica tesa a illustrare le astrazioni logiche del diritto in relazione a singoli soggetti nelle loro possibili forme di espressione. Il diritto astratto non corrisponde infatti ad una data epoca storica, in qualche misura precedente a quella dello stato e della società civile poiché, come è noto, la scansione dei *Lineamenti* non segue uno sviluppo cronologico, collocandosi al contrario nella sua interezza sul terreno della modernità. Tale considerazione spinge ad una riflessione in merito al rapporto che si instaura tra diritto astratto ed eticità, ovvero tra i

[5] *Ivi*, § 10A, pp. 60-61; tr. it. p. 32.
[6] *Ivi*, § 5R, pp. 50-51 e *Ivi*, §§ 43 e 49A, pp. 43 e 113; tr. it. p. 52 e 56.

livelli interni del testo al fine di chiarire lo statuto della prima sezione rispetto alle successive. Malgrado l'apparente linearità con cui il pensatore annuncia il piano dell'opera, ovvero lo sviluppo della volontà libera in sé e per sé, il carattere scientifico del sapere prevede in realtà un movimento che procede dall'astratto al concreto, in virtù del quale ciò che è presentato al termine dell'opera non è un *posterius*, bensì un *prius* rispetto alle figure anteriori, dal momento che è ciò che permette lo sviluppo dei momenti antecedenti. Si può allora affermare che lo stato, in quanto conclusione della trattazione, è in realtà fondamento di ciò che lo precede, terreno originario di dispiegamento delle determinazioni astratte esaminate inizialmente[7]. Seguendo quell'andamento noto come progressivo-regressivo, in base al quale l'avanzamento è in realtà un movimento di risalita al fondamento, il concreto, in questo caso lo stato, è contemporaneamente la meta e l'origine, la totalità che risulta scandita nelle configurazioni che lo precedono e di cui, al tempo stesso, permette l'esistenza: l'astratto è in realtà ciò che viene dopo, ma è esposto per primo giacché rappresenta la determinazione dai caratteri più semplici ed immediati, mentre il concreto è ciò che contiene i differenti gradi di sviluppo esposti precedentemente. Se dunque nell'ambito della trattazione ciò che segue è in realtà presupposto già dall'inizio, in quanto costituisce il fondamento di ciò che è illustrato prima, lo stato è l'orizzonte inclusivo e la condizione di esistenza non solo della famiglia e della società civile, ambiti in cui si struttura l'eticità, ma anche del diritto astratto e della moralità[8]. Tale digressione sul metodo dell'opera permette di sottolineare come il diritto astratto non debba essere considerato *sic et simpliciter* come qualcosa che precede storicamente l'eticità o come orizzonte esterno rispetto alla totalità rappresentata dall'eticità.

Al fine di inquadrare la natura del diritto astratto, oltre al metodo di sviluppo logico, è necessario sottolineare preliminarmente la prospettiva storica sottesa all'opera, la quale, come è stato accennato nei capitoli precedenti, rappresenta a pieno titolo il secondo elemento entro cui si colloca la riflessione hegeliana in generale e il diritto astratto in particolare. In tal senso il fine ultimo cui la storia conduce è la realizzazione di quel principio in base al quale viene letto fin dall'inizio il corso storico stesso, visto che la modernità ha raggiunto la piena soddisfazione di un principio che, se da un lato è il

[7] *Ivi*, § 256, p. 397-398; tr. it. p. 194. Vedi, fra i tanti, E. Weil, *Hegel e lo stato*, *cit*.

[8] A tal proposito è particolarmente significativo un passaggio dell'*Enciclopedia*, nel quale Hegel illustra il suo modo di procedere nella filosofia del diritto, prendendo le mosse dalla volontà come astratta per seguirne lo sviluppo fino all'eticità come forma concreta, per poi ricominciare l'esposizione della stessa eticità a partire da un immediato, la famiglia come forma naturale, fino allo stato, cosicché, sebbene lo stato sia la forma più concreta, lo svolgimento filosofico prevede che l'inizio coincida con l'astratto, vedi *Enz III*, § 408Z, vol. III, pp. 170-171; tr. it. vol. III, p. 227. Cfr. anche l'esposizione del problema del cominciamento nella *Scienza della Logica*, *SdL* pp. 51-66. Su questo aspetto, vedi D. L. Rosenfield, *Politique et liberté*, *cit.*, pp. 60-69 e P. Becchi, *Le filosofie del diritto*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 94 e ss.

presupposto in forza del quale Hegel legge la realtà, dall'altro può realizzarsi proprio perché risultato dell'intero divenire storico[9]. Dal momento che il sapere concettuale investe e struttura il semplice accadimento degli eventi, la temporalità ordinaria dei fatti storici, è possibile comprendere il senso della storia universale solo a posteriori, in modo tale che la scienza si dispieghi a partire dalla consapevolezza dello sviluppo storico dei concetti di cui si occupa. Si tratta di quello che Hegel aveva già definito nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, quando scriveva che "quel movimento è il circolo ritornante in se stesso che presuppone il suo cominciamento e lo raggiunge soltanto nella fine…perciò finché lo Spirito non è *in sé*, finché non si è compiuto come Spirito del mondo o Spirito universale, esso non può attingere la sua perfezione come Spirito *autocosciente*", visto che "il movimento per cui esso deduce la forma del suo sapere di sé, è il lavoro che lo Spirito compie come storia effettuale"[10]. Lo stesso processo è dunque contemporaneamente logico, se visto dal punto di vista dell'idea, e storico, se considerato nell'ottica dell'evoluzione che caratterizza lo spirito nel suo procedere dal mondo orientale al mondo moderno. In tale prospettiva lo stato moderno rappresenta il momento di pieno sviluppo e di concreta effettualità della ragione, in quanto esso è fine nella duplice accezione di termine conclusivo e scopo ultimo, cosicché il pensiero speculativo ha l'onere di comprenderlo all'interno di quel movimento storico che lo genera.

Tali osservazioni rappresentano la cornice a partire dalla quale leggere i *Lineamenti*, in quanto il rapporto fra struttura dialettica e orizzonte storico, e più in generale l'intreccio fra sviluppo logico e scansione cronologica, costituisce l'intelaiatura entro cui Hegel procede a illustrare le singole sezioni, a partire da un'articolazione che è contemporaneamente logica e politica: se il sapere è intimamente segnato dallo spirito del tempo, esso ha il compito di elevare il portato storico nella forma della scienza, in modo tale da favorirne la presa di coscienza, giacché la filosofia del diritto prende le mosse dalla realizzazione sul piano dell'esteriorità di quella razionalità che la storia ha manifestato[11]. La riflessione giuridico-politica si occupa di mostrare come la modernità sia l'epoca in cui la libertà è divenuta mondo sussistente, cosicché le strutture giuridiche, sociali e politiche esposte nell'opera hegeliana coincidono con la realtà post-rivoluzionaria, a seguito della

---

[9] Sul rapporto fra forma logica e sistematica, vedi, fra i tanti, K.-H. Ilting, "La forme logique et systémathique de la 'Philosophie du droit'", in AA.VV., *Hegel et la philosophie du droit*, *cit*., pp. 35-64.
[10] *PdG*, p. 585; tr. it. vol. II, p. 299.
[11] A proposito del rapporto fra filosofia e storia della filosofia, vedi *Enz III*, §§ 13-14, vol. I, pp. 58-60; tr. it. vol. I, pp. 140-141. Per approfondire i rapporti fra scienza e storia, rimandiamo a Bodei, in cui l'autore ricorre alle metafore hegeliane della civetta e della talpa, allo scopo di smentire l'immagine di una filosofia unicamente come riflessione a posteriori sul già accaduto, sottolineando come essa contribuisca al cambiamento reale e sia strumento di liberazione capace di essere determinante anche sul piano storico, R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, *cit.*, in particolare p. 10 e ss.

quale si sono rotti i ponti con il passato e "la volontà libera è stata riconosciuta come la realtà intima e ultima, come la base sostanziale di ogni diritto", quel "diritto assoluto" che è "il principio basilare dello spirito"[12]. Ciò implica che presupposto tacito dei *Lineamenti* sia la rottura prodotta dalle rivoluzione francese, denominata da Hegel *Weltweisheit*, la quale ha creato le condizioni per tradurre la libertà sul piano concreto e per rendere quel contenuto astratto una dimensione empirica ed esistente: inaugurando così il mondo contemporaneo quale *Neuzeit*, la rivoluzione francese ha posto le basi per rendere effettuale il principio della soggettività e la libertà individuale, i quali comportano, come conseguenze sul terreno della teoria politico-sociale, la distinzione fra società civile e stato e l'emergere della dimensione propriamente morale[13].

Sulla scorta di tali riflessioni si può affermare allora che il diritto astratto presenta i caratteri del diritto razionale elaborato nella modernità, ma, allo stesso tempo, secondo l'identificazione fra diritto naturale e diritto razionale o filosofico presentata nell'introduzione, esso può essere considerato come equivalente proprio del diritto naturale. Tale tesi, rafforzata dalla dimensione astorica, irreale e decontestualizzata che contrassegna l'intera sezione, sostiene dunque che il diritto astratto possa essere considerato come una sorta di riedizione e riformulazione dello stato di natura. L'astrattezza e la formalità hanno spinto dunque molti critici a ricollegare questa sezione dell'opera alla tradizione giusnaturalistica, in quanto la similarità tra diritto astratto e diritto naturale sarebbe rafforzata dalla collocazione del primo come parte iniziale separata dall'eticità: gli interpreti hanno riconosciuto, nell'impostazione priva di riferimenti storici e di potere politico, una finzione metodologica che riproporrebbe il cosiddetto stato di natura; nell'individuo singolarmente considerato, echi dei diritti naturali che spetterebbero agli uomini per natura, e quindi indipendentemente dallo stato; infine, nella trattazione delle sezioni successive, il riflesso della tradizione che individuava nella proprietà e nella sua tutela uno dei pilastri sui quali veniva edificato lo stato[14]. Il paragone fra diritto astratto e diritto naturale trova un fondamento a patto di precisare alcuni aspetti che rimarchino la

---

[12] *VPG*, vol. II, pp. 920-922; tr. it. vol IV, pp. 198-199.

[13] Su questo punto vedi, fra i tanti, J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, *cit.;* J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, *cit.*; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Torino 1992 e V. Vitiello, a cura di, *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini e Associati, Milano 1991.

[14] Fra i numerosi autori che operano questo confronto, si vedano in particolare J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*, p. 105; E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 75; M. Prospero, *Le filosofie del diritto di proprietà. Vol. 2: Da Hegel a Kelsen*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 430; A. Eyssidieux Vaissermann, "La refondation du droit naturel moderne", in J.-F. Kervégan-G. Marmasse, *Hegel et le droit*, *cit*., pp. 47-62. Ilting parla a tal proposito di un individualismo metodologico relativo alle sezioni dedicate al diritto astratto e alla moralità, vedi K.-H. Ilting, "The structure of Hegel's *Philosophy of Right*", in Z.A. Pelczynski, ed. by, *Hegel's Political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 90-110, in particolare p. 91. Vedi anche L. Siep, "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie", in D. Henrich-R.P- Horstmann, hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 255-276.

specificità dell'operazione hegeliana alla luce dell'impostazione logica e storica a cui si è accennato precedentemente. Innanzitutto il diritto astratto deve essere considerato allora non quale momento ideale collocato all'origine della storia, come lo stato di natura nei pensatori classici, bensì alla fine del divenire storico, in quanto esso stesso è suo prodotto ed esito dell'evoluzione giuridico-politica: il diritto astratto infatti presenta le strutture necessarie e i principi generali del diritto così come esso si presenta nell'epoca contemporanea a Hegel, in modo tale che parlare del diritto astratto significa parlare della configurazione che il giuridico assume nella modernità. Come emergerà nel corso della trattazione, persona, proprietà e contratto espongono gli istituti giuridici così come appaiono al giorno d'oggi, nella misura in cui innalzano a tratto specifico del moderno l'universalità della personalità giuridica. Il diritto astratto rappresenta infatti la recezione della libertà individuale, nel momento in cui viene conferita legittimità sul piano giuridico ad un principio che si è presentato nella storia del mondo solo con l'avvento del cristianesimo. In tal modo Hegel prende esplicitamente le distanze dal mondo feudale cosicché il diritto astratto può essere considerato per la sua valenza politica, in quanto esso si configura come negazione del modello rappresentato dall'*ancien régime*.

In secondo luogo il diritto astratto può essere valutato alla stregua del diritto naturale solo se esso viene privato del potere fondativo dello stato: secondo la relazione astratto-concreto su cui ci si è soffermati, non si può sostenere che sia il diritto a fondare lo stato, in quanto è quest'ultimo a costituire l'orizzonte primo e ultimo al punto che è il diritto a necessitare dello stato e del politico per poter diventare effettuale. L'analogia fra diritto astratto e diritto naturale deve essere ricondotta alla funzione e al valore che la sezione dei *Lineamenti* svolge nell'economia dell'opera. Come emergerà nel corso di questo capitolo, l'esposizione del diritto astratto si dipana all'interno di polarità contrapposte, esibendo una tensione interna fra naturale e positivo, individuo e intero, astratto e concreto, in modo da mostrare caratteri che lo rendono allo stesso tempo autonomo e completo da un lato e in costante riferimento alla dimensione etica dall'altro. Nella veste di prima forma di relazione ed esistenza della libertà, il diritto astratto resta su un piano formale e immediato, proprio in quanto si colloca entro una dimensione individuale non concretamente effettuale: se Hegel mira a metterne in dubbio l'autosufficienza e la capacità di garantire piena realizzazione alle forme in cui è articolato, sottolineando l'inadeguatezza e i limiti rispetto alla sua coercitività, allo stesso tempo esso è valorizzato come forma universale della volontà libera, prima tappa nel processo di oggettivazione della libertà, giacché espone gli istituti giuridici indipendenti da ogni condizionamento specifico. In questo senso l'astrazione del diritto ha come scopo di

individuare nell'universalità la *conditio sine qua non* dell'orizzonte giuridico, al fine di esporre proprio l'ordine formale e razionale a partire dal quale si sviluppa la dimensione socio-politica: come manifestazione iniziale della libertà, il diritto astratto presenterà dei limiti inaggirabili, ma allo stesso tempo rappresenterà il primo tassello che la libertà effettuale deve fare proprio. Allo stesso modo, il fatto che esso sia completamente schiacciato sulla dimensione intersoggettiva privata permette di mostrare la necessità di una sfera pubblica del diritto, la quale tuttavia non può mai prescindere o fare a meno di una regolamentazione privata dei rapporti sociali. In tale prospettiva la strategia hegeliana consiste nell'esporre, attraverso il diritto astratto, le categorie fondamentali del diritto privato per presentarne la forza e i limiti, dal momento che i suoi fondamenti razionali devono essere fatti propri nell'ambito della dimensione storica e positiva di effettualità del diritto: il diritto astratto è presupposto dell'eticità, ma allo stesso tempo rimanda proprio a quest'ultima per poter trovare applicazione, in quanto orizzonte non autosufficiente che riceve il suo compimento solo nella misura in cui è diritto vigente nello stato. Da questo punto di vista dunque la naturalità del diritto astratto è smentita dal fatto che il suo carattere principale risiede nell'essere risultato della storia universale, in modo tale che anch'esso appartiene alla dimensione spirituale, sebbene oggi rivesta il ruolo del diritto naturale in quanto è indisponibile alla volontà del legislatore e presupposto stesso della dimensione etica. Se lo stato necessita del giuridico come strumento di regolamentazione e di mediazione, il giuridico senza lo stato non esiste perché subordinato all'arbitrio soggettivo e privato del potere coercitivo, cosicché il contenuto del diritto astratto, consistente nell'esposizione delle forme universali proprie del diritto (privato), rappresenta tanto ciò che deve essere assunto e tradotto all'interno dell'ordinamento, tanto ciò che di per sé è ineffettuale, rimandando per suo statuto a una dimensione altra, condizione della sua piena attualizzazione.

L'impostazione hegeliana mira pertanto a mettere in evidenza la necessità che il diritto astratto subisca un processo di positivizzazione, in modo tale da assumere la fisionomia della legge. In questo senso si può affermare che il diritto astratto espone quei fondamenti astratti della libertà che la società civile, e in particolare l'amministrazione della giustizia, renderà assunti positivi, in quanto traduce istituti come la proprietà, il contratto e la pena nella forma di leggi nello stato e si distingue quale luogo di realizzazione e attuazione del diritto astratto: come quest'ultimo trova effettualità attraverso un processo di incarnazione all'interno di una società costituita, così la società civile promuove e garantisce il diritto astratto, il quale assurge pertanto a sua volta a

concetto normativo dell'ordinamento giuridico vigente nell'eticità[15]. In tal senso lo sdoppiamento del diritto come diritto astratto e come legge è volto nella prospettiva hegeliana a mostrarne le reciproche implicazioni più che a rimarcarne le differenze: la legge è diritto positivo, in quanto il concetto astratto è oggettivato e concretizzato, storicamente determinato e vigente, in modo tale che essa ha una doppia caratteristica, quella di essere il momento specificamente razionale della dimensione giuridica e quella di dipendere dallo spirito di un determinato tempo e di un determinato popolo. Nell'eticità il diritto diventa perciò *das Gesetz*, la legge, in quanto è *gesetzt*, posto: il diritto entra cioè nell'esistenza attraverso il movimento del porre che lo determina in modo da renderlo legge, attraverso quel processo di mediazione che permette al diritto di assumere la forma che gli consenta di intervenire nei rapporti concreti di una data società. Il diritto positivo realizza il progressivo sviluppo della libertà di tutti e di ciascuno: mentre, da un lato, il mondo moderno è infatti la traduzione politica e pratica delle idee della rivoluzione francese e la storia dei diritti positivi è la storia del dispiegamento del principio della libertà, dall'altro, il diritto realizza, all'interno di una determinata epoca, uno stadio determinato dello sviluppo di tale idea, per cui il diritto positivo recepisce come contenuto la libertà corrispondente all'epoca. Se nella società contemporanea l'amministrazione della giustizia è il diritto astratto divenuto legge, ovvero i principi propri della libertà moderna divenuti effettuali, il rapporto tra diritto astratto e amministrazione della giustizia sarà la partita, tutta giocata all'interno dello stato moderno, tra diritto razionale e diritto positivo. Prodotto del divenire storico, il diritto astratto trascende la dimensione positiva, venendo così a svolgere una funzione normativa e ricevendo una determinazione concreta in quanto la legge traduce i suoi contenuti e attiva quel diritto che altrimenti rimarrebbe immediato, cosicché esso si rivela paradigmatico dell'oggettivazione propria del concetto nella realtà e attraverso di esso è possibile render conto del carattere proprio del mondo post rivoluzionario. In tal modo la relazione fra diritto astratto e amministrazione della giustizia, ovvero fra diritto e legge, riflette il rapporto tra ragione e positività, confermando la tesi secondo la quale il diritto non può sottrarsi ad un processo di positivizzazione, pena il rischio di non essere effettuale, senza tuttavia rescindere il nesso con la razionalità. In questa prospettiva la scelta di collocare l'amministrazione della giustizia all'interno della società civile nasce nell'intenzione hegeliana dalla volontà di sottolineare la funzione del giuridico nelle società moderne all'interno delle quali i rapporti sociali, economici e privati ricevono la loro massima espansione e necessitano del diritto come strumento di organizzazione. Il diritto trova dunque la sua collocazione naturale nel *Not- und*

[15] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 74-79.

Verstandesstaat, nella società civile detta anche "stato esterno – della necessità e dell'intelletto" perché è in tale sfera che avviene la progressiva inclusione della particolarità mediata nella forma dell'universale e che il principio della soggettività e della libertà individuale trova la sua soddisfazione.

Alla luce di queste considerazioni generali, il capitolo si occupa, in una prima parte, di ripercorrere le strutture del diritto astratto, valorizzando l'interpretazione secondo la quale esso rappresenta, da una parte, l'esito dell'intera filosofia della storia considerata come cammino di *Verwirklichung* della libertà e, dall'altra, il punto di partenza del percorso interno ai *Lineamenti*, nei quali Hegel sottolinea i limiti e le aporie del diritto astratto al fine di mostrare la necessità che esso si incarni nella legge e trapassi nell'ordinamento concreto costituito dallo stato. La ricostruzione del diritto astratto cercherà, per quanto possibile, di interrogarne le categorie alla luce del diritto vigente nella Germania contemporanea a Hegel, in modo tale da stabilire se, e in che termini, il filosofo adotti e faccia propri gli istituti giuridici dell'epoca, giacché domandarsi in quale misura il diritto astratto hegeliano recepisca il diritto privato tedesco significa in primo luogo comprendere i riferimenti al diritto romano presenti nell'ambito della trattazione e soffermarsi sulla posizione assunta dall'autore rispetto al progetto di codificazione, considerando le attinenze con il codice di diritto privato elaborato in Germania alla fine del secolo precedente, l'*Allgemeines Landrecht* prussiano[16] . Dopo aver messo in luce la tensione fra dimensione individuale ed esteriorizzazione della libertà astratta e i conflitti fra volontà particolare e volontà comune, il capitolo prosegue focalizzandosi sulla costituzione giuridica delineata da Hegel nella società civile, dal momento che il tema della punizione dell'illecito e della pena, sezione conclusiva del diritto astratto, è valorizzato in quanto elemento di passaggio chiave all'amministrazione della giustizia, nella misura in

[16] Nonostante il *Corpus Iuris* rappresentasse il principale riferimento giuridico tedesco, l'avvento di nuovi codici costituiva il segno evidente della crisi del diritto romano: mentre l'*Allgemeines Landrecht* prussiano del 1794 si affermava come diritto comune in sostituzione dei diritti particolari territoriali, in alcuni stati vigeva l'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* austriaco, mentre in altri si assisteva all'introduzione del codice civile francese. La controversia a tal proposito, ben rappresentata dallo scontro Thibaut-Savigny, concerne l'eventuale creazione di un codice civile nazionale tedesco, il cui scopo era stabilire un'unica fonte in materia civilistica e abolire la pluralità di soggetti giuridici. Se l'esigenza di ordinare la molteplicità di disposizioni attraverso l'elaborazione di un diritto nazionale tedesco unitario, semplificato e uniforme implica la critica del diritto romano, la posizione a favore di una riforma giuridica convive con quella di chi al contrario considera preferibile mantenere in vigore come diritto comune proprio il diritto giustinianeo. Tale dibattito porta con sé una questione relativa alla possibilità di rendere il diritto un prodotto concepito ed elaborato razionalmente in opposizione alla tesi che considera il diritto come portato storico e inintenzionale, e al tempo stesso apre alla discussione circa il ruolo della scienza giuridica e dei giuristi nel processo di produzione del diritto. Per quanto riguarda le caratteristiche dell'*ALR* come *Sattelzeit* fra mondo antico e mondo moderno, giusnaturalismo e sua conclusione, si rimanda, fra i tanti, a R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione, cit*.; F. Wiaecker, *Storia del diritto privato moderno*, *cit*.; D. Canale, *La costituzione delle differenze*, Giappichelli, Torino 2000; P. Becchi, *Ideologie della codificazione in Germania*, Compagnia dei Librai, Genova 1999. Per quanto concerne la polemica fra Savigny e Thibaut, si rimanda a G. Marini, a cura di, *La polemica sulla codificazione*, ESI, Napoli 1982.

cui tocca il problema decisivo della validità e della cogenza, caratteristiche che il diritto per esser tale non può non possedere.

2. Il diritto assoluto: la persona e la capacità giuridica

Il diritto astratto coincide con la prima determinazione della libertà, che si presenta nella sua immediatezza come "volontà entro di sé singola di un soggetto", mostrando l'evoluzione di tale concetto e la necessità per il soggetto di rapportarsi al mondo esterno secondo una modalità appropriativa, in virtù della quale esso pone se stesso nella realtà che ha di fronte[17]. Da questo punto di vista la filosofia del diritto può essere intesa come una vera e propria fenomenologia della libertà, corrispondente al progressivo articolarsi del rapporto fra la libertà e l'oggetto a cui essa si rapporta, in un procedere che va dall'astratto al concreto, dal formale al reale, dal singolare al collettivo[18]: è possibile dunque intendere lo sviluppo del diritto astratto come un cammino percorso dalla coscienza teso a porre in essere le condizioni di realizzazione della libertà, affinché essa riconosca il mondo come prodotto del proprio operare e lo stesso concetto di libertà subisca un processo di ispessimento e di arricchimento. In quanto la libertà è inizialmente solo in potenza, si può affermare che si tratta per il soggetto di fare esperienza della propria libertà attraverso una dinamica di esteriorizzazione della volontà e l'accettazione dei limiti di una libertà, intesa come mera possibilità al di fuori di ogni modalità di mediazione.

Elemento principale del diritto astratto, perno della sua intera articolazione, è la nozione di personalità, la quale indica "l'*universalità* di questa volontà libera per sé" e la "*semplice* relazione a sé nella singolarità della volontà"[19]. Definita da Hegel come capacità giuridica in generale, *überhaupt*, la personalità corrisponde alla capacità di astrarre da ognuna di quelle specifiche determinazioni che rendono ciascun individuo distinto dall'altro: poiché scopo del diritto astratto è affermare l'universalità e l'uguaglianza, ciascun individuo è considerato in quanto interscambiabile rispetto all'altro perché definito solo in virtù di ciò che accomuna tutti. Da questo punto di vista è proprio nell'indeterminatezza e nell'astrattezza che deve essere individuata la qualità specifica della nozione di persona, dal momento che il suo limite, ovvero la negazione di ogni particolarità e di qualunque differenza che sorga da desideri, bisogni o impulsi, coincide

[17] *Rph*, § 34, p. 92; tr. it. p. 47.
[18] La lettura dei *Lineamenti* come fenomenologia della libertà è avanzata da K. H. Ilting, "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußteins der Freiheit", in D. Henrich-R.-P. Horstmann, hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 225-254 e da R. R. Williams, *Ethic's of Recognition*, *cit*.
[19] *Rph*, § 35, p. 93; tr. it. pp. 47-48.

qui con il suo massimo pregio: in quanto assolve così perfettamente al compito di livellare le specificità, la persona si afferma come categoria fondamentale nell'economia dell'orizzonte giuridico, dal momento che nel diritto formale non ha alcuno spazio l'interesse particolare, il benessere individuale o il fondamento di determinazione della volontà o dell'intenzione. La nozione di personalità così descritta si caratterizza per far proprio un concetto di libertà schiacciato nella sua portata negativa, così come emerge dalla struttura del volere, il cui primo momento corrisponde alla rappresentazione comune della libertà, "la libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto"[20]: se l'io è esclusivo riferimento a sé e indifferenza rispetto alle determinatezze, la sua libertà si dispiega come mera possibilità, il cui obiettivo è garantire la totale coincidenza con sé. Di conseguenza il diritto astratto esibisce un concetto di libertà come limitazione e arbitrio corrispondente al puro vuoto, in quanto è privo di contenuti ed ha come scopo ultimo l'affermazione della singolarità attraverso l'affrancamento da ogni fine particolare e l'astrazione da qualunque costrizione: sebbene tale nozione rappresenti il livello più semplice e povero dell'idea di libertà, non deve tuttavia essere completamente rimosso, in quanto, nella sua unilateralità, la libertà negativa contiene un elemento essenziale in virtù del quale l'io può soddisfare l'impulso a darsi la propria esistenza e ambire a negare ogni particolarità in nome dell'universalità.

Persona è chi si intuisce come Io e di conseguenza è infinita e universale, "attività assoluta del mio riferire a me stesso" grazie alla quale l'individuo si scopre libero e rivendica la propria libertà come propria essenza[21]. La nozione di personalità definisce l'individuo in quanto "finito e determinato compiutamente da tutti i lati" e corrisponde al momento di autocoincidenza, secondo il quale l'Io è pura e semplice relazione a sé: definire l'uomo come persona significa dunque considerarlo come atto a esser titolare di diritti soggettivi, sulla scorta di una concezione per cui la *Rechtsfähigkeit* è l'astratta possibilità di disporre delle cose e di stabilire dei rapporti con altre persone. Proprio perché prescinde dalla concreta determinazione dell'agire, la persona è, dal punto di vista della particolarità, "un che di indifferente", *Gleichgültiges*, dal momento che la capacità giuridica riconosciuta attraverso la personalità consiste unicamente nella facoltà di essere soggetto di diritto e dunque nella possibilità di manifestare la propria volontà senza che le contingenze specifiche, entro le quali realmente ciò avviene, siano prese in considerazione.

---

[20] *Ivi*, § 5A, 49-50; tr. it. p. 28.

[21] *Rph I*, §§ 11-12, p. 44; tr. it. pp. 27-28. "Identità astratta" della "volontà singola", "io privo di opposizione", "l'esser per sé assoluto", "determinazione dell'immediatezza", "realtà negativa…riferentesi astrattamente a sé", io "infinito universale e libero" rappresentano alcune delle espressioni con cui Hegel introduce la nozione di persona (*Rph*, §§ 34-35, pp. 92-94; tr. it. pp. 47-49 ; § 34Z, . 95; tr. it. p. 295; *Rph I*, §§ 11, p. 44; tr. it. pp. 27-28).

Si può allora affermare che la personalità rappresenta la forma universale, ma vuota, e proprio per questo costituisce la categoria centrale della dimensione giuridica a partire dalla prospettiva del soggetto: se dal punto di vista del diritto considerare l'individuo significa definirlo in quanto soggetto di diritto, la capacità giuridica indica proprio la libertà che l'uomo possiede come libero arbitrio e la possibilità di attribuirgli la titolarità dell'azione.

Come è stato affermato[22], la personalità ricopre una duplice funzione ed esprime un doppio valore. Da un lato, essa rappresenta l'*Universalprinzip* dell'intera filosofia del diritto, in quanto l'universalità della personalità è un carattere necessario della teoria politico-giuridica, dal momento che lo stesso cittadino dello stato resta e non può che essere prima e oltre tutto persona: in quest'ottica la nozione di personalità è la *conditio sine qua non* affinché un individuo sia considerato titolare di diritti e di doveri[23]. Allo stesso tempo, però, la persona deve essere circoscritta a soggetto di riferimento specifico del diritto astratto e per questo deve essere considerata quale *Teilprinzip* alla luce della specifica determinazione della libertà che la contraddistingue, giacché essa rappresenta solo il momento iniziale del concetto di volere libero e lascia pertanto il posto, nella struttura dei *Lineamenti*, al soggetto morale. Tale ambivalenza si sovrappone ad un ulteriore fattore di duplicità, presupposto di fondo della concezione hegeliana, poiché, in un caso, la personalità rappresenta l'attributo proprio del soggetto agente considerato come autocoscienza, mentre, in un altro, si tratta di uno statuto specifico che definisce l'individuo in quanto portatore di diritti e doveri. Questa *Doppelbesetzung*, come è stata definita[24], si aggiunge ma non coincide completamente con la prima distinzione fra persona come principio universale o come principio particolare specifico del diritto astratto, visto che la condizione di essere titolare di diritti e doveri, ovvero la persona in quanto capacità giuridica, costituisce un elemento che attraversa l'intera filosofia del diritto, avendo valore anche oltre il diritto astratto.

In realtà l'operazione hegeliana consiste nel legare proprio grazie al principio della personalità lo statuto giuridico alla teoria della soggettività: come afferma lo stesso Hegel,

---

[22] M. Quante, "'Die Persönlichkeit des Willens' als Prinzip des abstrakten Rechts", in L. Siep, hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *cit.,* pp. 72-94, in particolare pp. 73-76. Per quanto concerne il rapporto fra persona e diritto astratto, vedi in generale J. D'Hondt, "La personne et le droit abstrait selon Hegel", in G. Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, *cit*., pp. 89-103 e B. Edelman, "Le sujet du droit", in *La pensée*, 167, 1973, pp. 39-60.

[23] Hegel considera l'individuo come persona anche all'interno dell'eticità: in particolare nella famiglia (*Rph*, §§ 162, 175, 177 e 180), nella società civile (*Rph*, §§ 181, 182, 185, 190) e all'interno dello stato (*Rph*, §§ 238, 260, 261, 264, 277, 279).

[24] F. Schick, "Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegung zu den §§ 34-41 der 'Grundlinien de Philosophie des Rechts'", in M. Wischke, A. Przylebski, hrsg. von, *Recht ohne Gerechtigkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 65-81, in particolare pp. 65-69.

"la personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha…un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto", giacché essa coincide con "il sapere *sé* come *oggetto* innalzato ad opera del pensare alla semplice infinità e pertanto puramente identico a sé", al punto che si può parlare di persona solo nella misura in cui si è "questo puro pensare e sapere di sé", essendo la persona l'equivalente giuridico dell'autocoscienza[25]. In questo senso persona è l'Io=Io, il Sé nella semplice relazione di identità, il quale è riferimento a sé e ha se stesso come oggetto, nella misura in cui trova la propria certezza nell'autocoincidenza e nella negazione dell'alterità. Questo modo di descrivere la persona permette dunque di sottolineare, sulla scorta della stessa indicazione hegeliana, il fatto che, per definire tale nozione, sia opportuno ricorrere alla teoria dell'autocoscienza, come è esposta nella *Fenomenologia* e nell'*Enciclopedia*: "la verità della certezza di sé" così come il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza nell'ambito dello *Spirito Soggettivo* consentono dunque di mettere in luce i presupposti impliciti della soggettività giuridica. Come dunque la coscienza scopre di avere in se stessa il proprio oggetto, affermandosi quale "immota tautologia dell'Io sono Io"[26], tale che essa ha l'impulso di "dare all'astratto sapere di sé contenuto e oggettività e, viceversa, di liberarsi dalla sua sensibilità, di togliere l'oggettività come data e di porla identica con sé"[27], così la persona ha per essenza "l'intuire, il distinguere di se stesso": il concetto di personalità indica allora che io "cogliendomi come io" sia "negatività assoluta, attività assoluta del mio riferire a me stesso"[28].

Il rapporto fra teoria della soggettività e capacità giuridica si spiega allora individuando la nozione di persona, da un lato, in quanto esito del movimento della coscienza, punto di arrivo massimo coincidente con l'individuo quale autocoscienza, e dall'altro come fondamento, *Grundlage*, dell'ordine legale, punto di partenza e livello più basso della dottrina dello spirito oggettivo[29]. In tal senso si può affermare che l'autocoscienza come identità e autocoincidenza sia la *Voraussetzung* della persona, giacché ogni persona è necessariamente un soggetto autocosciente, sebbene, nell'economia dello sviluppo della filosofia del diritto, persona e soggetto siano differenti, in quanto la prima è mera *Selbstbeziehung*, laddove il secondo esprime un'individualità più ricca che ha nella riflessione della volontà il tratto specifico di cui la personalità è priva. In quest'ottica allora la distinzione fra persona come principio universale e come principio particolare accennata prima permette di specificare meglio il rapporto fra persona e soggetto: quando

[25] *Rph*, § 35A, p. 93; tr. it. p. 45.
[26] *PdG*, p. 138; tr. it. vol. I, p. 144.
[27] *Enz I*, § 347 p. 200; tr. it. p. 211.
[28] *Rph I*, § 12, p. 44; tr. it. p. 28.
[29] *Rph*, § 36, p. 95; tr. it. p. 48.

Hegel afferma che „*Person und Subjekt sind verschieden*“ considera la persona come figura specifica del diritto astratto, poiché solo nella moralità, momento dell'autodeterminazione della volontà, la persona diventa soggetto[30]. Tuttavia è lo stesso Hegel a dichiarare poco dopo che la persona è *die Berechtigung im freien Wille*, ovvero, dal punto di vista generale, secondo il principio universale, l'istituzione giuridica il cui valore consiste nell'essere attributo inseparabile dell'individuo, tanto che è possibile rinunciare a un diritto piuttosto che a un altro, ma è impossibile rifiutare la capacità giuridica, la *Rechtsfähigkeit*, coincidente con la stessa *Möglickeit* di esser individuo[31].

La norma fondamentale del diritto astratto può essere esemplificata dall'imperativo giuridico che recita "sii una persona e rispetta gli altri come persone", dal momento che il "sapersi astratto e pertanto soggettivo della libertà", limitata al suo significato negativo, si traduce sul piano giuridico nel "permesso o autorizzazione": il diritto è qui una mera possibilità, giacché non prende in considerazione l'interesse particolare né l'intenzione, non coinvolge il piano concreto dell'agire, e di conseguenza ha come unica funzione quella di presiedere all'integrità della persona, prescrivendo così di "*non ledere* la personalità e ciò che ne deriva"[32]. A differenza dell'eticità, dove, come si è mostrato, il diritto si articola nella reciprocità e nella correlazione fra diritto e doveri, a questo livello il momento giuridico si esprime come divieto: la formalità del diritto risiede nel fatto che il diritto coincide con il potere discrezionale in virtù del quale si possiede solamente la facoltà di perseguire un diritto, mentre ciò che è stabilito inderogabilmente è il dovere di non ostacolare la possibilità altrui, pena il venire meno del principio fondativo del diritto, consistente nell'accettare l'universalità della persona e quindi l'uguaglianza tra più persone. Il diritto è qui sinonimo di *Erlaubnis* o *Befugnis* e di conseguenza non stabilisce cosa si può fare, né cosa si deve fare, bensì cosa non si debba fare, in modo tale che l'unico vincolo obbligatorio previsto sia l'astenersi dalla violazione della persona, senza che questo implichi contemporaneamente la necessità di contenuti determinati. Il paradosso risiede nel fatto che il diritto si esprime nella sua prima modalità attraverso il suo opposto, ovvero non in una forma positiva come "diritto a", ma per negazione come "dovere di non", in quanto è solo assumendo la limitazione come intrinseca alla nozione di libertà che è possibile sviluppare un ordine universalmente valido: in quanto corrispettivo di un diritto concepito unicamente come possibilità, il divieto diventa in quest'ottica *die positive Form*

[30] *Ivi*, § 35R, p. 94-95.
[31] *Ivi*, §§ 35 e 38R, pp. 94-95 e 97. Vedi anche *Rph IV*, § 35, p. 59, dove la personalità è presentata come *Berechtigung des Menschen*.
[32] *Rph*, §§ 37-38, pp. 96-97; tr. it. p. 48.

del diritto, il quale permette di delineare le condizioni universali e formali della libertà oggettiva[33].

Il diritto come attributo del soggetto costituisce il punto di partenza della filosofia del diritto hegeliano, in modo tale che il diritto astratto recepisce e traduce sul piano giuridico la libertà individuale propria del moderno, secondo la visione per cui il principio fondatore dello stato moderno è rappresentato dal principio del riconoscimento universale, giacché ciascuno è libero in quanto uomo e ogni uomo è soggetto di diritto in quanto è libero. Muovendo da questo presupposto l'intero capitolo del diritto astratto è teso a rendere più complesso e problematico questo assunto, mostrando come l'interazione intersoggettiva implicherà uno scollamento fra l'universalità come autocoincidenza e la determinazione della volontà che matura progressivamente man mano che la persona, oltre a rapportarsi a sé, si troverà costretta a relazionarsi ad un'altra volontà. In tale prospettiva l'autocoscienza della libertà, intesa come indipendenza e negazione, risulta un elemento necessario, ma non sufficiente, allorché insieme al riferimento a sé si manifesta il riferimento all'alterità: quando nell'esporre l'evoluzione del diritto astratto Hegel sottolinea come la semplicità iniziale si complica per via del determinarsi e del differenziarsi della volontà, intende mettere in evidenza la questione giuridicamente significativa del rapporto fra la forma universale del diritto, rappresentata dalla persona, e i singoli contenuti, con cui il piano formale deve confrontarsi. In questo contesto la nozione giuridica di persona è coestensiva all'uomo, dal momento che nel mondo moderno l'universalità della libertà individuale comporta il riconoscimento della personalità giuridica. Emerge così una funzione capitale del diritto, in quanto, attraverso il conferimento della capacità giuridica, esso ha il potere di operare una discriminazione fra chi è considerato soggetto e chi invece non riceve tale *status* ed è pertanto declassato a oggetto: a prescindere dalla genesi del diritto e dall'ordinamento giuridico effettivo di una data società, proprio del diritto è stabilire il confine fra chi è dentro e chi è fuori, ovvero fra coloro che sono persone e detengono la capacità giuridica e coloro a cui invece quest'ultima è negata e pertanto non si vedono attribuito lo statuto della personalità. Nella misura in cui negare la capacità giuridica significa necessariamente escludere dall'appartenenza ad una comunità, emerge come il diritto possa assumere un valore politico, dal momento che gli è propria la funzione di stabilizzare e conferire legittimità a determinati rapporti di potere nascondendosi dietro il piano formale, apparentemente neutro e indifferente, con cui si presenta in prima battuta: in tal senso anche l'atto più semplice e immediato, come l'identificazione fra uomo e persona, è in realtà frutto di una

[33] *Ibidem*.

scelta politica o espressione di una visione sociale e culturale che si concretizza e si manifesta attraverso l'elemento giuridico, il quale si caratterizza tanto come strumento di diversificazione e discriminazione, e dunque esclusione, tanto come strumento di omologazione, inclusione e integrazione. Nella modernità il diritto astratto estende al massimo il confine giuridico, finendo quasi per occultarne il significato, poiché al giorno d'oggi tale discrimine si colloca tra l'umanità e la non umanità, essendo riconosciuta la personalità giuridica a tutti gli uomini, ma a nessuna cosa[34]. Pertanto tale confine si è progressivamente spostato e dunque ampliato nel corso dei secoli, al punto che la capacità giuridica e quindi lo statuto di persona, titolare di diritti e doveri, è facilmente considerato come una determinazione innata, che si possiede naturalmente come elemento prescindente dalle condizioni socio-politiche, mentre è in realtà frutto di precise acquisizioni storiche. La nozione di persona permette allora chiaramente di cogliere come il diritto astratto presenti quali condizioni naturali e indisponibili, alla stregua di un ordine normativo naturale o di principi razionali universali, ciò che è invece risultato dell'intero processo storico, in modo tale che lo stesso diritto debba essere compreso e letto come parte integrante di tale movimento storico, nella misura in cui le sue stesse categorie e la loro applicazione positiva sono soggette a cambiamenti e determinazioni ulteriori in relazione all'epoca storica in cui esso si manifesta.

Per chiarire meglio questo aspetto è necessario allora risalire all'origine stessa della categoria di persona, dal momento che Hegel mutua tale concetto dal mondo romano dove ha avuto origine secondo la ricostruzione presentata nella *Fenomenologia*, ma contemporaneamente ne esautora il significato specifico. Il tramonto della bella eticità dipende, come è noto, dall'emergere del Sé, ovvero dal principio della singolarità come operare individuale, il quale mette in crisi definitivamente il modello greco, dal momento che il Sé è foriero di scissione rispetto all'immediatezza della comunità concepita quale sostanza. Tale rottura produce il trapassare da una figura dello spirito, quella dello Spirito vero e quindi del mondo etico che matura nella Grecia, al momento successivo, rappresentato dal mondo romano che ha nello Stato di diritto la sua forma specifica. E' qui che "l'universale, dirotto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito

[34] Vedi a tal proposito L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione*, *cit*., pp. 78-79, il quale sottolinea il concetto di *limes* intrinseco al diritto. Rodotà dichiara che "il diritto costruisce figure sociali, dunque una vera e propria antropologia" ed ha in particolare disegnato un suo "modello di persona, che non era mai la semplice registrazione di una natura umana, ma un gioco sapiente di pieni e di vuoti, di ciò che poteva trovare accoglienza nello spazio del diritto e quel che doveva restarne fuori, di ciò che poteva entrare in quello spazio con i suoi connotati 'naturali' e quello che esigeva una metamorfosi resa possibile proprio dall'artificio giuridico", vedi S. Rodota, *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2013. Più in generale, vedi P. Benson, "The priority of Abstract Right and Constructivism in Hegel's Legal Philosophy", in AA. VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 174-204.

morto, è una *eguaglianza* nella quale *tutti* valgono come *ciascheduno*, come *persone*", quando si afferma storicamente il principio del Sé come "*questo* singolo", il quale è "l'Io dell'autocoscienza", ovvero "*esser riconosciuto*" in quanto "*universalità astratta*": la persona è allora considerata quale "*Sé rigido*" giacché corrisponde alla coscienza, allorché "porta alla sua forma astratta il principio dello stato di diritto, l'indipendenza priva di spirito", tanto che il diritto della persona indica il "puro Uno della sua astratta effettualità" o "quest'Uno in quanto coscienza in generale"[35]. Il mondo romano rappresenta dunque il momento aurorale del diritto coincidente con l'affermarsi dell'individuo nel suo valore universale a discapito della totalità della eticità greca, quando ciò che conta non sono le condizioni di effettivo esercizio della libertà, ma unicamente la particolarità in opposizione all'universalità: in tal senso la lettura della nascita dell'impero rafforza il legame che intercorre fra soggettività e giuridicità, in quanto l'emergere del sé coincide con la genesi del diritto. Il giudizio che Hegel esprime sul diritto romano non è sovrapponibile con l'opinione manifestata all'interno dei *Lineamenti*, dal momento il concetto di diritto nella *Fenomenologia* si colloca entro una ricostruzione logico-evolutiva del percorso dello spirito e non può pertanto essere esteso oltre i confini storici entro i quali si presenta[36]. Se comune è la descrizione della persona come "vuota universalità…senza contenuto peculiare", la quale nel diritto ha "valore positivo" in quanto "validità riconosciuta e reale", la differenza si registra nel fatto che il diritto romano presenta una distinzione fra persone: poiché "il signore del mondo" è "persona assoluta", "che si pone contro a tutti…in una relazione negativa" in quanto "mero devastare", viene meno il principio in base al quale proprio "questi tutti costituiscono la valida universalità della persona", dal momento che il valore di quest'ultima, e in senso lato del diritto, risiede nel fatto che "il singolo come tale è vero soltanto come universale molteplicità della singolarità", mentre, "separato da questa, il solitario Sé è in realtà il Sé ineffettuale e privo di forza"[37].

L'essere persona nel mondo romano implica un'accezione negativa nel momento in cui significa l'alienazione e la scissione dell'individuo dal tutto e la sua chiusura

[35] *PdG*, pp. 355-356; tr. it. vol. II, pp. 36-38. Vedi P. Vinci, *Persona e riconoscimento nella Fenomenologia dello Spirito*, in AA.VV. *Persona/Persone*, *cit*., pp. 203-212.

[36] L'importanza del giudizio hegeliano sul diritto romano dipende in primo luogo dal fatto che parlare del diritto privato vuol dire all'epoca necessariamente interrogarsi sul valore del diritto romano e sull'uso che di esso veniva fatto, giacché esso assume un ruolo paragonabile a quello del diritto naturale-razionale, tanto che il dibattito relativo alla necessità di rifondare il diritto privato assumeva in qualche misura i tratti di un plebiscito sull'attualità del diritto romano. Villey sottolinea come, sebbene agli occhi di Hegel il mondo romano abbia fondato il diritto, il filosofo ne possiede una conoscenza inadeguata, che passava per i grandi autori dell'epoca, cosicché non è possibile sostenere che il diritto astratto corrisponda realmente al diritto romano. Vedi M. Villey, "Le droit romain dans la 'Philosophie des Rechts'", in *Hegel-Studien*, Beiheft 11, Hegel-Tage 1970, pp. 321-337. Sul fraintendimento fra Hegel e i giuristi a proposito del diritto romano vedi anche J.-L. Gardies, "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", in AA.VV. *Hegel et la philosophie du droit*, *cit*., pp. 131-156.

[37] *PdG*, pp. 355-359; tr. it. pp. 36-41.

all'interno di un ambito unicamente privato e utilitaristico al quale venivano ridotti tutti i rapporti sociali[38]. Viceversa nei *Lineamenti* tale nozione, pur rimanendo legata ad un contesto di natura privatistico, si pone su un piano di rottura rispetto alla divisione in classi che ha caratterizzato le società dal mondo romano in poi, dove il riconoscimento dello statuto di persona è vincolato ad un particolare ceto e la società è gerarchicamente articolata e divisa fra liberi e non liberi[39]. Al contrario il riconoscimento della persona nei *Lineamenti* coincide con l'individualità libera, la quale ha "l'universalità reale in forma di reciprocità", in quanto ciascuno "si sa riconosciuto nella libertà dell'altro; e sa ciò nella misura in cui riconosce l'altro e lo sa libero. Questo universale riflesso, dell'autocoscienza, del concetto, che nella propria oggettività si sa come soggettività identica con sé e pertanto universale, è la forma della coscienza della sostanza di ogni spiritualità essenziale, della famiglia, dello stato", ovvero corrisponde allo "stato di libertà universale"[40]. Se nel caso dei *Lineamenti*, come si è visto, il riconoscimento dell'uomo in quanto individuo libero implica necessariamente l'attribuzione dello statuto di soggetto giuridico, comportando così l'universalizzazione della capacità giuridica, l'antico diritto romano stabiliva una frontiera, secondo la quale non tutti erano interni all'ambito giuridico, proprio perché alcuni erano considerati non liberi e privi del riconoscimento giuridico, vale a dire schiavi. Per questo Hegel dichiara che i popoli antichi "non si erano ancora elevati al concetto della libertà assoluta", non comprendendo "che l'uomo in quanto tale, in quanto è questo Io universale, in quanto autocoscienza razionale, ha diritto alla libertà"; presso di loro invece l'uomo era "tenuto per libero solo quando era nato come un libero", tanto che "la libertà aveva dunque presso di loro ancora la determinazione della naturalità", ed è esattamente per questo che allora "v'era la schiavitù, e presso i Romani scoppiarono guerre sanguinose nelle quali gli schiavi cercarono di liberarsi, di giungere al riconoscimento dei loro eterni diritti umani"[41].

L'elemento di naturalità della persona non indica, come nella più classica delle opinioni comuni, l'universalità del diritto, così come è stato teorizzato dal giusnaturalismo, ma al contrario tale attributo viene conferito da Hegel proprio alla realtà storica che presenta una rigida gerarchia sociale: il fondamento naturale del diritto designa in questo contesto il fatto che i diritti individuali dipendono da un elemento accidentale e fortuito come la nascita, cosicché in relazione al ceto a cui appartengo per nascita mi vedo

---

[38] *Ibidem.*
[39] Si veda al riguardo J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, in *Id.*, *Metaphysik und politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, tr. it. *Metafisica e politica*, a cura di R. Garaventa e G. Cinico, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 134.
[40] *Enz III*, § 436, vol. III, pp. 226-227; tr. it. vol. III, p. 278.
[41] *Ivi*, § 433, vol. III, p. 222 e ss.; tr. it. vol. III, p. 276 e ss.

riconosciuti o meno alcuni diritti, mentre l'universalità della capacità giuridica comporta proprio la rottura con un ordine naturale, in quanto si afferma come principio storico-razionale che abolisce la società cetuale. In questo contesto allora i principi assunti da Hegel e recepiti nell'*incipit* del diritto astratto coincidono con le parole d'ordine della rivoluzione francese e rappresentano infatti i presupposti propri dei codici giuridici moderni, tanto che i paragrafi iniziali del diritto astratto esprimono le stesse norme fondamentali contenute nei primi articoli dell'*Allgemeines Landrecht*: nonostante la specificità e il carattere anfibio del codice prussiano, che presenta un concetto di libertà come differenza e integrazione sociale e descrive una società divisa per ceti in cui ogni membro gode di diritti in base al ruolo socioeconomico, tale codice stabilisce un unico soggetto di imputazione, in modo tale che "l'uomo è definito persona in quanto gode di certi diritti nello Stato"[42]. Considerare l'uomo come persona significa dunque sottolineare il valore negativo di tale concetto, comportando il venir meno delle condizioni specifiche della soggettività a vantaggio di una forma giuridica vuota come punto di partenza, in forza della quale il soggetto giuridico è universale: come nella visione hegeliana, la personalità rappresenta allora la finzione giuridica in nome della quale si definisce l'attitudine formale ad essere titolare di diritti e doveri a prescindere dalla concretezza della singole fattispecie e a favore dell'identità giuridica di tutti gli individui davanti al diritto. In maniera analoga, definire i diritti e i doveri a seconda delle sfere relazionali entro cui il singolo individuo si trova effettivamente ad agire e ad interagire, in quanto padre, marito, lavoratore ecc. presuppone tuttavia la necessità di definire un soggetto astratto che annulli le differenze specifiche tra gli individui e gli attributi di cui essi possono disporre naturalmente, in modo tale da poter stabilire l'uguaglianza di fronte alla legge, giacché "le leggi dello stato obbligano tutti i suoi membri senza distinzione di ceto, rango o sesso" e "la schiavitù non deve essere tollerata"[43]. Nonostante dunque la distanza che separa Hegel dal diritto romano, o meglio la concezione propriamente hegeliana dalla lettura che questi fa del mondo antico, ciò non gli impedisce di spendere parole di apprezzamento e riconoscimento nei confronti di tale diritto: nel mondo romano infatti "si fa innanzi l'elemento del finito, e con ciò l'astrazione dell'intelletto, la persona astratta come realtà ultima…che resta l'Uno

[42] ALR, § 1, I, 1. "Der Mensch wird, in so fern er gewisse Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft genießt, eine Person genannt" (colpisce il termine *bürgerlichen Gesellschaft*, sebbene si tenda a considerare tale espressione come sinonimo di *Staat*). Il codice stabilisce anche l'inalienabilità della personalità, giacché ciascuno è soggetto di diritto fino alla morte, secondo la norma per cui "Rechte, welche nur der Person ankleben, verschwinden durch derselben Tod" (ALR § 102 *Einleitung*). Vedi a tal proposito D. Canale, *La costituzione delle differenze*, *cit.*, pp. 224-233, per uno schema dell'articolazione del codice, vedi pp. 4-16.

[43] *ALR*, § 22 *Einleitung* e § 197, II, 5. L'*Allgemeines Landrecht* afferma anche che "I diritti universali dell'uomo si fondano sulla libertà naturale, ovvero sulla possibilità di perseguire e sostenere il proprio benessere senza ledere i diritti degli altri" (§ 83 *Einleitung*).

privo di sentimento e di spirito, e pone in universalità astratta l'universalità di questo Uno", cosicché gli antichi "hanno lavorato per i posteri e risparmiato loro un lavoro ingrato", mentre "noi possiamo servirci di questo dono formalmente grande e fruirne, senza diventar vittime di questo arido intelletto"[44].

Non è infatti un caso che, nel presentare la tripartizione del diritto astratto, Hegel rifiuti sia la distinzione propria del diritto romano nelle *Istitutiones* di Gaio fra diritto delle persone e diritto delle cose, sia quella adottata da Kant nella *Metafisica dei Costumi* tra diritti personali, reali e personali di natura reale[45]. L'intento in questo contesto è in primo luogo collegare il concetto del diritto alla facoltà propria dell'uomo di rivolgersi agli elementi esterni con cui interagisce, in modo tale che si realizzi il diritto nel momento in cui la persona esercita la sua signoria sulle cose a sua disposizione. Come implicitamente emergeva dalla critica allo stato di diritto della *Fenomenologia*, uno dei limiti del diritto romano risiede nel confondere la persona universale e astratta, ovvero "la persona come tale", con le persone particolari, le quali si comprendono in rapporto alla situazione specifica, cosicché il diritto romano tratta il diritto della persona singolarmente determinata prima del diritto universale della personalità e la personalità stessa viene rubricata come "soltanto uno *status*, *situazione*"[46]. Al contrario la personalità dell'*abstraktes Recht* rimane astratta ed universale, in quanto non è inserita in nessun contesto determinato, poiché solo nell'eticità essa si muove di volta in volta come membro della famiglia, lavoratore, consumatore e cittadino, dal momento che essa necessita logicamente di un momento di totale autonomia e piena affermazione di sé per potersi dispiegare e compiere realmente come tale, affinché, cioè, in un secondo momento, questa libertà astratta possa inscriversi all'interno di una dimensione collettiva. L'autore intende sottolineare che la personalità indica, come si è più volte mostrato, il momento universale astratto del diritto, la cui funzione consiste nel mettere in questione da principio ogni forma di schiavitù: da questo punto di vista la persona rappresenta la *conditio sine qua non* di ogni determinazione ulteriore che necessariamente si dà in quanto ciascuno, oltre ad esser uguaglianza e identità astratta, è anche qualcosa di particolare, in rapporto al contesto familiare, sociale e

---

[44] *VPG,* vol. II, pp. 674-675; tr. it. vol. III, pp. 177-178. In un passo successivo Hegel continua inserendo il mondo romano all'interno del processo storico, tematizzando i rapporti che esso aveva con i Greci e indicando il progresso verso il quale conduce, dal momento che "Il primo principio si vede nel mondo romano: è la personalità, l'infinito valore dell'individuo…Il momento dell'interiorità che mancava ai Greci, noi l'abbiamo trovato presso i Romani", presso i quali "l'elemento dell'interiorità è realizzato nella personalità degli individui" (p. 235 e ss.).

[45] *Rph*, § 40A, pp. 99-100; tr. it. pp. 49-50. Hegel rimanda esplicitamente alle fonti che sono, rispettivamente, Gaio, *Institutiones*, II, "De iure naturali", 1-14 e I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, "Il diritto privato del mio e del tuo esterni in generale", all'interno della prima sezione dell'opera, dal titolo "La dottrina generale del diritto".

[46] *Rph*, § 40, pp. 99-100; tr. it. pp. 49-50.

culturale entro cui conduce la propria vita. Attraverso l'operazione hegeliana di sovrapporre il diritto romano e il modo di procedere kantiano[47], è possibile sottolineare che l'autore dei *Lineamenti* si serve del diritto romano contemporaneamente come referente diretto e storicamente anteriore del diritto astratto e come bersaglio polemico quando, sulla base di un'opposizione ad esso, costruisce l'autonomia della sua esposizione, segno della differenza tra il mondo antico e quello contemporaneo post rivoluzione francese. Mentre infatti nel mondo romano la personalità è opposta alla schiavitù e l'uomo è persona solo considerato con un certo *status*, per Hegel, al contrario, l'intera sezione del diritto astratto svilupperà il rapporto della persona come universale con l'oggetto in quanto tale: se per il filosofo tedesco ogni diritto personale è esclusivamente diritto sulle cose, introdurre come i Romani (e come Kant, che rimane perciò legato ad un sistema di diritto anacronistico) un diritto personale e un diritto delle cose significherebbe o confondere diversi momenti dello sviluppo del diritto o sminuire il valore della personalità a categoria particolare legata al ruolo sociale[48].

Il discorso ha evidentemente un significato politico: se Hegel chiama in causa il diritto romano al solo scopo di presentarlo quale modello esemplificativo negativo, è perché dietro il mondo romano si nasconde il suo bersaglio polemico vero e proprio, ovvero la realtà feudale pre-rivoluzione francese, basata sulla disuguaglianza, sulla servitù, sull'ambiguità del concetto di proprietà e sulla confusione fra ambito pubblico e privato. Il riferimento pertanto alla personalità legata allo *status* e non al singolo individuo in quanto tale, la polemica contro la schiavitù ed una certa concezione della proprietà che prevede diversi istituti (come la prescrizione, l'usufrutto, la proprietà fidecommissaria ecc.), nonostante veda nel mondo romano il suo referente, è in realtà rivolta ad un modo di intendere i rapporti sociali e il potere politico proprio dell'*ancien régime*, laddove il diritto diventa privilegio e fonda un sistema di diseguaglianza e dominio. Se si legge infatti un brano delle *Lezioni sulla filosofia della storia* a proposito del mondo romano potrebbe sembrare di avere davanti un passo in cui lo stesso filosofo si rivolge a quel mondo feudale

[47] Hegel contesta la ripartizione romana fra diritti reali e diritti personali perché essa introduce su un analogo piano il rapporto uomo-cosa e quello uomo-uomo. Per maggiori informazioni sulla trattazione hegeliana degli istituti romani familiari si rimanda a *VPG*, vol. II, p. 669 e ss.; tr. it. vol. III, p. 171 e ss. Una critica simile viene rivolta a Kant, visto che il filosofo presenta un'articolazione del diritto privato che ripropone temi e categorie romane, vedi I. Kant, *Metafisica dei costumi*, § 10 e ss., p. 439 e ss. L'elemento comune è la confusione fra ambiti del diritto che si dispiegano in rapporti e in contesti diversi, in quanto il diritto astratto concerne la volontà astratta e la personalità formale, mentre l'eticità implica istituzioni concrete in cui il singolo agisce come membro. Vedi I. Kant, *Metafisica dei costumi*, §§ 18-21, p. 452 e ss. e M. Villey, *op. cit.,* p. 332 e ss.

[48] Oltre che con Kant, Hegel polemizza implicitamente con le tesi espresse da Gustav Hugo nel suo *Lehrbuch des Naturrechts*, in particolare rispetto alla valutazione che quest'ultimo opera della schiavitù e alla sua visione della storia. Per comprendere meglio la posizione di Hegel rispetto a Hugo, si rimanda a G. Bonacina, *Hegel il mondo romano e la storiografia*, *cit.,* p. 60 e ss.

che Hegel ha ampiamente criticato dagli anni della *Costituzione della Germania*: "la sua caratteristica fondamentale (*scil*. del mondo romano) è costituita dalla consacrata disuguaglianza della volontà e del possesso particolare. L'ineguaglianza delle *gentes* porta con sé che non possa sussistere alcuna democrazia dell'uguaglianza, alcuna vitalità concreta", la personalità è rigida e subordinata, il "governo e i diritti politici assumono il carattere di un possesso privato consacrato. L'inclinazione all'interiorità favorisce ogni particolarità...tale è ora la condizione della vita romana: non vediamo più un corpo politico, ma solo un dominatore da un lato e persone private dall'altro"[49]. Dello stesso tono sono infatti le considerazioni di Hegel a proposito dell'epoca moderna, quando afferma che "lo stato come aggregato di molti singoli, non è un'unità sostanziale in sé e per sé...Si prendono invece come punti di partenza gli atomi di volontà, e ogni volontà è rappresentata immediatamente come assoluta"; questo significa che ogni particolarità si è solidificata in privilegi e in diritti speciali, e il "concetto di libertà non contiene che particolarismi", regnano i diritti privati e personali delle signorie e i cittadini, invece di essere individui effettivamente liberi, sono stretti sotto la morsa delle prestazioni e delle corvée[50]. E' così egli stesso a rilevare che "il terzo periodo, quello dei tempi più recenti, dell'età nostra è da paragonare al mondo romano"[51] e tutta la sua attività filosofica sarà orientata contemporaneamente a porre le condizioni per il superamento di tale realtà politica a vantaggio della realizzazione del diritto e al fine di giustificare razionalmente questo cambiamento.

Da questo punto di vista l'insistenza sull'universalità della personalità nasce in primo luogo dalla volontà di prendere le distanze da ogni forma di schiavitù "in tutte le sue diverse giustificazioni", la quale costituisce un elemento anacronistico: proprio della modernità è infatti aver superato lo scarto fra concetto e realtà, in quanto è venuta meno la contraddizione fra la naturalità della libertà e la situazione storica nella quale il diritto si manifesta come strumento di dominio, diritto storicamente esistente all'asservimento, generando così le condizioni che permettono il soggiogamento dell'individuo. Ancora una volta Hegel sottolinea che la schiavitù affonda le sue radici e finisce per trovare la sua legittimazione in un concetto di individuo ricondotto alla natura, giacché "secondo l'*immediata* esistenza" l'uomo è "in lui stesso un che di naturale, di esterno al suo concetto"[52], laddove invece, per negare tale fenomeno, è necessario ribaltare la prospettiva: proprio perché l'assoluto punto di partenza è il concetto di libertà e nello specifico la

[49] *VPG,* vol. II, pp. 672, 684 e 716; tr. it. vol. III, pp. 174, 189, 227.
[50] *Ivi,* vol. II, pp. 920-926; tr. it. vol. IV, pp. 196-205.
[51] *Ivi,* vol. IV, p. 14.
[52] *Rph*, § 57, p. 122; tr. it. p. 60.

libertà dell'uomo, dove c'è diritto e stato non c'è più posto per la schiavitù, nella misura in cui il diritto indica l'idea della libertà realizzata[53]. L'uomo schiavo è esattamente l'opposto dell'uomo come persona, dal momento che nel mondo moderno, e quindi nella realtà a cui i *Lineamenti* fanno riferimento, il punto di partenza è, secondo le parole di Hegel, "l'autocoscienza che apprende se stessa come libera", vale a dire il momento in cui la certezza si è fatta uguale alla verità: se dunque la schiavitù dipende dal fatto che si considera "il concetto come tale nella sua immediatezza" e non "l'idea come il vero", l'universalità della persona e dunque "l'ingiustizia della schiavitù" risiede nel "*concetto* di uomo inteso come spirito, come ciò che è in sé libero"[54]. La schiavitù è dunque la condizione storica che secondo Hegel appartiene ad uno stato anteriore al diritto, il quale si genera invece solo quando l'uomo è autocoscienza e dunque persona, tanto che il filosofo dichiara che la schiavitù "cade nel periodo di passaggio dalla naturalità dell'uomo alla condizione veramente etica", ovvero quando "il diritto non è ancora realizzato assolutamente"[55]. In tal modo può darsi una situazione in cui la schiavitù sia legale, corrispondente alla coscienza della libertà propria di quella fase storica, allorché il diritto appare come "qualcosa di esteriore" o "di meramente fisso" invece di essere "volontà dello spirito, dello spirito universale, della cultura universale"[56]. Viceversa il diritto astratto corrisponde all'affermazione dell'autocoscienza, dal momento che è superata la contraddizione "tra sé come autocoscienza e sé come coscienza" in quanto l'autocoscienza "è qui l'impulso a conferire contenuto e oggettività all'astratto sapere di sé…a rimuovere l'oggettività data e a porsi come identica a sé, ovvero a porre come oggetto qualcosa che non differisce dal concetto, al fine di avere "come oggetto se stesso"[57].

Il diritto si dispiega a partire dunque dalla nozione di persona, la quale corrisponde all'individuo che si vuole e si sa come libero e pone "nella *realtà* ciò che è secondo il suo concetto"[58], dal momento che, attraverso il giuridico, il concetto di libertà ha trovato un'esistenza adeguata e la contraddizione fra il concetto di uomo e l'uomo come esistenza naturale è venuta meno. Se l'impostazione hegeliana ha lo scopo di dimostrare l'inattualità della schiavitù, arrivando a sostenerne l'ingiustizia, allo stesso tempo mira a prendere le distanze dalla semplice affermazione che la nega, il cui valore non è altro che una *Forderung*, un postulato[59], che si limita a reclamare sul piano di principio che l'uomo

[53] *Rph V*, § 57. Sul valore rivoluzionario della posizione hegeliana all'epoca vedi D. Losurdo, *Le filosofie del diritto*, *cit.*, pp. 66-71.
[54] *Rph*, § 57A, p. 123; tr. it. p. 60.
[55] *Rph V*, § 57, pp. 226-227.
[56] *Ibidem.*
[57] *Enz III*, §§ 423-425, vol. III, pp. 211-214; tr. it. vol. III, pp. 265-267.
[58] *Rph*, § 57, p. 123; tr. it. p. 60.
[59] *Rph II*, § 29, p. 228.

debba essere libero, mentre il venir meno della schiavitù richiede condizioni storiche per cui avvenga il riconoscimento della libertà e l'uomo ponga la sua libertà nell'esistenza. In quest'ottica Hegel può affermare che esiste lo schiavo perché la volontà libera esiste solo come volontà naturale, mentre la persona libera corrisponde all'attività per cui l'individuo si appropria di se stesso, perché è solo attraverso un processo di formazione che l'individuo si riconosce e può essere riconosciuto come libero: mentre allora la condizione di schiavitù si contraddistingue per una *bloßer partieller Gesinnung*, in quanto lo schiavo ha "una diposizione d'animo meramente parziale", la persona si coglie in quanto è libera solo quando prende possesso di sé e diviene proprietà di se stessa anche agli occhi altrui, in quanto sapersi libero significa mostrarsi come tale, ovvero esattamente l'opposto della libertà immediata, la quale è in sé, come possibilità negata dalle stesse condizioni effettuali. Da questo punto di vista Hegel può arrivare ad affermare che la condizione di schiavo comporta una responsabilità anche da parte dello schiavo stesso che si lascia ridurre in schiavitù, perché tale condizione è da imputare alla sua volontà, sebbene essa dipenda da un contesto più generale, giacché "ci vuole un mondo libero perché l'uomo diventi libero", essendo la situazione del singolo "condizionata dall'universale"[60]. In questo contesto la situazione giuridico-sociale del singolo riflette allora lo stadio dello spirito: come quest'ultimo è "porre fuori di sé…ciò che è" quale "farsi oggettivo", l'uomo deve farsi, in modo tale da diventare ciò che è secondo il suo concetto, deve rinunciare alla propria volontà naturale al fine di pervenire ad essere in sé e per sé libero attraverso "l'acquisizione di abilità e capacità", "mediante la cultura", "mediante l'elaborazione"; come lo spirito è dunque "porsi mediante l'attività", così il singolo deve formare se stesso in quanto attraverso l'esercizio io "trasformo in consuetudine il modo determinato dell'attività…prendo possesso di quelle possibilità e facoltà e le padroneggio per l'esecuzione senza ostacoli dei miei fini"[61]. Hegel richiama in questo contesto l'aspetto generale che contrassegna il concetto di libertà, vale a dire la nozione di *Bildung*, sottolineando come questa interessi non solo lo spirito e l'individuo in quanto tali, ma anche la figura stessa del diritto astratto, la persona, la quale intraprende un cammino teso a manifestare, attraverso la sua attività, la propria libertà, giacché "l'evolversi della libertà"

[60] *Ibidem*. e *Rph,* § 57R, p. 125. Da un certo punto di vista una forma di schiavitù moderna può essere considerata la plebe, a cui Hegel dedica i paragrafi conclusivi della società civile affermando che "il decadere di una grande massa al di sotto d'un certo modo di sussistenza" conduce questi individui "alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere grazie alla propria attività e al proprio lavoro", al punto tale che è possibile individuare come la condizione di emarginazione entro la società implichi un venir meno della relazione riconoscitiva e che la presenza stessa della plebe implichi che la stessa mediazione istituzionale non funzioni fino in fondo, vedi *Ivi*, § 244, p. 389; tr. it. p. 188.
[61] *Rph I*, § 22, p. 51; tr. it. pp. 38-39.

richiede in prima istanza "il possesso della libertà", il quale è parimenti "concreto possesso di se stesso" da parte dell'uomo[62].

3. Diritto, riconoscimento e storia: alcune riflessioni a partire dal § 57

L'ambiguità del diritto astratto risiede nel fatto che esso è parte integrante della scienza del diritto, ma contemporaneamente non è ancora la massima realizzazione della libertà, bensì solo la sua prima forma di esistenza: l'orizzonte del diritto astratto si dispiega dunque in uno spazio che ha superato l'opposizione fra spirito e coscienza, nonostante si collochi prima e fuori rispetto alla dimensione etica. Questa peculiarità del diritto astratto è esplicitata da Hegel nel paragrafo 57, dove la riflessione sulla schiavitù si inscrive nell'ambito di una considerazione più ampia relativa allo statuto della scienza e alla filosofia della storia, secondo il principio che sottende tutto il suo pensiero, secondo cui l'individualità libera, la razionalità della storia e la filosofia come scienza sono intrinsecamente implicate l'un l'altra. Dichiara allora Hegel che il concetto di libertà ha trovato un'esistenza adeguata nella realtà e l'antinomia fra il concetto di uomo e l'uomo come esistenza naturale è stata superata proprio perché lo spirito è "giunto a maturazione" come spirito libero, il quale è appunto il "toglier questo formalismo di se stesso e con ciò l'immediata esistenza naturale" e il "darsi l'esistenza soltanto come la sua, come libera esistenza"[63]. Si tratta dunque di mostrare come il diritto astratto si collochi oltre l'antinomia, che riposa sul pensiero formale, fra idea ed esserci, in quanto "il punto di vista della volontà libera, con cui comincia il diritto e la scienza del diritto è già al di là del punto di vista del non-vero": se quest'ultimo presuppone per l'appunto un pensare formale, che "tien fermi e asserisce i due momenti di un'idea separati, ciascuno per sé" ed è dunque è "non adeguato all'idea e alla sua non-verità", si può affermare che il diritto astratto è "il punto di partenza per la verità"[64]. Tale impostazione si riflette sul concetto di schiavitù, giacché essa si giustifica, allorché si considera "l'uomo come entità naturale", ovvero "secondo un'esistenza, la quale non è adeguata al suo concetto", cosicché è nella condizione di diventar schiavo solo "l'uomo come entità naturale e soltanto come concetto essente in sé"; al contrario rivendicare l'ingiustizia della schiavitù è possibile solo in

[62] *Rph VI*, § 57, p. 209.
[63] *Rph*, § 57A, pp. 123-124; tr. it. p. 61.
[64] *Ibidem.*

quanto si fa riferimento al "concetto dell'uomo inteso come spirito, come ciò che è in sé libero", vale a dire libero non "per natura" e "nella sua immediatezza"[65].

Hegel instaura una contrapposizione fra natura e concetto e fra formalismo e idea, in base alla quale considerare l'uomo come schiavo significa ricondurlo al suo essere naturale e vuol dire di conseguenza non porsi dal punto di vista della scienza, secondo cui viceversa l'individuo è spirito e dunque persona libera. L'antinomia emerge perché, da un lato, l'*absoluten Ausgangspunkt* è il concetto della libertà, il quale resta tuttavia solo un punto di partenza, in quanto il suo limite è, d'altra parte, limitarsi ad "un'esistenza priva di concetto", che dunque in quanto tale non contiene affatto il punto di vista della razionalità e del diritto. Per chiarire in che senso il diritto e la scienza del diritto iniziano *über den unwahren Standpunkt,* oltre il punto di vista del non vero, Hegel dichiara allora che tale punto di vista del non vero, "questa primiera non vera apparenza", tale *frühere unwahre Erscheinung*, coincide con "lo spirito che è soltanto dal punto di vista della sua coscienza", in modo tale che "la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della volontà ha per effetto stesso la lotta per il riconoscimento e il rapporto della signoria e della servitù"[66]. In questo passo emerge allora chiaramente il riferimento alla *Fenomenologia* e all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* in relazione alla nozione di *Anerkennung* e alla dialettica servo-signore: se è possibile individuare nel diritto astratto un'impostazione fenomenologica in virtù dell'esperienza che la medesima persona compie dalla presa di possesso alla violazione del contratto, in questo caso il richiamo alla *Fenomenologia* è comprovato dallo stesso Hegel il quale rimanda esplicitamente al capitolo IV dell'opera e ai paragrafi dedicati all'autocoscienza nello *Spirito soggettivo* dell'*Enciclopedia*. Attraverso tale passaggio egli vuole rimarcare che la filosofia del diritto è oltre il livello dell'opera del 1807, poiché, se quest'ultima era caratterizzata dal punto di vista coscienziale, ovvero dal dualismo tra soggetto e oggetto, concetto ed esistenza, universale e particolare, i *Lineamenti*, in quanto scienza del diritto, si presentano oltre tale *Trennung*, avendo per oggetto l'idea della libertà e la realtà come ambito di effettualità della razionalità.

La *Fenomenologia* viene citata dunque da Hegel perché esibisce il nesso fra la dimensione storica, lo statuto della scienza e la prospettiva soggettiva: è infatti il cammino fenomenologico che ha dimostrato la possibilità per il sapere di ritrovarsi nel *Dasein*, che ha manifestato come il processo di affermazione della scienza si ripercuota nel cammino di liberazione e affrancamento dell'uomo. Il riferimento all'opera jenese si spiega con

[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.*

l'obiettivo di identificare la schiavitù con la lotta per il riconoscimento nell'ambito di un discorso teso a mostrare i presupposti storici e filosofici del diritto: Hegel tematizza dunque le condizioni proprie del diritto astratto in modo tale che quest'ultimo si pone al di là, e dunque presuppone come già dato il riconoscimento e il conflitto avente come posta in gioco la vita, cosicché mostrare le implicazioni fra *Recht* e *Anerkennung* vuol dire sottolineare come la dimensione giuridica implichi "l'autocoscienza universale", negazione dell'immediatezza e riconoscimento reciproco di ciascuno in quanto libero[67]. Il discorso è contemporaneamente logico e storico, in quanto si tratta di individuare le condizioni proprie della modernità, tanto dal punto di vista del nesso che si instaura fra gli individui, e dunque sul piano dei rapporti di diritto, tanto nella prospettiva che concerne il dispiegarsi della scienza e dunque il sapere relativo alla scienza del diritto, cosicché la sovrapposizione di autocoscienza e concetto comporta sia la realizzazione della persona libera, autonoma e indipendente, sia l'avvento del sapere assoluto, quale riconoscimento della ragione nella realtà[68].

In tale prospettiva si può affermare che la schiavitù corrisponde ad un'esistenza inadeguata al concetto solo nella modernità, ovvero solo a posteriori, in quanto la filosofia guarda retrospettivamente al proprio sapere e dunque comprende il progresso che ha caratterizzato il dispiegarsi della libertà nel corso della *Weltgeschichte*, dal momento che la libertà è il risultato e il principio di lettura della storia, per cui la fine illumina a posteriori l'inizio[69]. Hegel prosegue il paragrafo 57 sottolineando che l'idea della libertà è vera solamente *als der Staat:* quest'ultimo è necessario per evitare di ridurre la libertà ad un "mero dover essere", affinché cioè lo spirito oggettivo, definito quale *Inhalt* del diritto, non sia "appreso esso stesso di nuovo soltanto nel suo concetto soggettivo" e dunque "l'uomo

---

[67] Per quanto concerne la presenza del riconoscimento entro i *Lineamenti*, si rimanda a Williams, il quale sostiene che il riconoscimento è un concetto operativo in continuità con gli scritti jenesi in virtù del nesso riconoscimento-libertà, in quanto apparenza fenomenica della libertà, origine esistenziale del concetto di spirito. Il diritto è l'orizzonte dell'*Anerkanntsein*, in quanto lo spirito oggettivo è insieme di condizioni e istituzioni necessarie affinché la libertà sia attuale, giacché, se non ci fosse riconoscimento, non ci sarebbe diritto, ma solo certezza soggettiva della libertà. Vedi R.R. Williams, *Ethics of Recognition, cit.,* in particolare pp. 133-151. Sul tema vedi anche Di Carlo, il quale individua il riconoscimento come rapporto privatistico e pubblicistico insieme, processo di assoggettamento dell'individuo da parte dello stato, attraverso la pena, e contemporaneamente dello stato da parte del cittadino, in modo tale che il venir meno di tale relazione di riconoscimento da parte del singolo porta allo sviluppo storico, cfr. L. Di Carlo, "Il riconoscimento nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Tra diritto e politica", in *Teoria politica*, 1, 2003, pp. 145-154.

[68] Sul rapporto fra riconoscimento e concetto e per una lettura del sapere assoluto come riconoscimento fra il sapere e la realtà, vedi P. Vinci, "Sapere Assoluto come riconoscimento", in *Archivio di Filosofia*, 77, 2009, p. 116.

[69] *Enz III*, § 573, vol. III, p. 378 e ss. Sul rapporto fra logica e politica risulta particolarmente chiarificatore B. De Giovanni *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970, p. 155-204, in particolare p. 160.

in sé e per sé non sia destinato alla schiavitù"[70]. In tal modo la discussione sulla schiavitù diventa l'occasione per esplicitare lo statuto del diritto astratto, il quale ha alle spalle una dimensione pre-sociale e proto-storica, coincidente con l'animalità e la naturalità dello schiavo, ma allo stesso tempo ha davanti a sé lo stato, quale "*razionale* in sé e per sé"[71], ove solamente si può realizzare "quell'io che è un noi e noi che è un io", allorché la libertà individuale si inscrive entro le istituzioni sociali e politiche proprie dell'eticità. Si tratta dunque per Hegel di individuare come discrimine proprio il riconoscimento, in quanto principio che contraddistingue il rapporto intersoggettivo e il nesso fra concetto ed esistenza, cosicché nel diritto astratto è già posto il riconoscimento, sebbene sia poi lo stato il luogo in cui si realizzano effettivamente conquiste quali la libertà individuale e l'abolizione della schiavitù. L'opportunità da parte di Hegel di rimandare alla *Fenomenologia* e all'*Enciclopedia* proprio nel diritto astratto ha una duplice valenza, in quanto il riferimento è, da una parte, alla costituzione dell'individualità, dal momento che la persona nel diritto astratto è autocoscienza, e, dall'altra, alla filosofia della storia, poiché si tratta di rimandare all'origine storica del diritto e dello stato. Da questo punto di vista l'affermazione, secondo la quale il riconoscimento e la lotta a morte sono prima del diritto astratto, può essere compresa sia in una prospettiva ontogenetica, in base alla quale il soggetto di diritto come *Selbstbewusstsein* instaura una relazione riconoscitiva con l'alterità, sia in un'ottica filogenetica, nel momento in cui si colloca il rapporto servo-signore all'inizio della storia, in una dimensione originaria a partire dalla quale si è generata l'eticità moderna[72]. In ogni caso, scopo di Hegel è sottolineare come il diritto non possa non implicare una relazione di mutuo riconoscimento, quale precondizione per il dispiegamento della dimensione giuridica, in quanto tale relazione implica un processo di liberazione dalla naturalità, dalla pulsione animale e dal bisogno immediato a vantaggio di un orizzonte normativo teso a promuovere rapporti orientati alla reciproca libertà; allo stesso modo il diritto non può non richiedere e prevedere una rimozione del conflitto e dell'aggressività a favore dell'introiezione di norme sociali, poiché comporta che la forza fisica e la violenza brutale lascino spazio ad un orizzonte razionale, in cui il conflitto è il più possibile circoscritto, strutturato e istituzionalizzato in quanto riassorbito nell'ambito del nesso fra potere e obbedienza.

I paragrafi della *Fenomenologia* a cui Hegel rimanda nei *Lineamenti* sono quelli in cui si affaccia l'autocoscienza, che inizia un cammino secondo il quale essa deve trovare "la verità della certezza di sé": se l'autocoscienza permette infatti l'accesso al "regno della

[70] *Rph*, § 57A, pp. 123-124; tr. it. p. 61.
[71] *Rph*, § 258, p. 399; tr. it. p. 195.
[72] Questo aspetto è messo in evidenza anche da J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 107.

verità", è perché supera la nuda vita per confrontarsi con un oggetto a lei uguale, dal momento che "l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza"[73]. In tal senso Hegel declina il concetto di riconoscimento all'interno della polarità tra l'io e il noi, tra l'individuo e la società, tra la coscienza e lo spirito a partire da una determinata struttura propria dell'autocoscienza, l'infinità, giacché essa è attraversata da un'intrinseca contraddizione che le permetterà di affermarsi come se stessa unicamente in una relazione dinamica con l'alterità, in modo tale che Hegel assume la polarità uguaglianza-differenza, universale-particolare e la radicalizza collocandola all'interno del singolo individuo[74]. Senza ripercorrere l'intera argomentazione fenomenologica, è possibile sottolineare come il concetto di riconoscimento si definisca a partire dal principio dell'"unità nella duplicazione", secondo cui "l'autocoscienza è in sé e per sé in quanto e perché essa è in sé e per sé per un'altra", ovvero soltanto come "un qualcosa di riconosciuto", giacché è "infinitamente e immediatamente il contrario della determinatezza nella quale è posta", in modo tale che "il movimento del riconoscere" coincida con un processo in base al quale essa afferma se stessa negando l'altra, ma considera la negazione dell'altro come costitutiva di se stessa[75]. "Il doppio senso del distinto" indica dunque l'instaurazione di una dinamica biunivoca e reciproca fra due autocoscienze, in quanto l'oggetto dell'autocoscienza è un soggetto indipendente che mette in atto un movimento simmetrico, tale per cui ciascuno afferma se stesso negando l'altro, ma allo stesso tempo nega se stesso per lasciar essere l'altro[76]. In questo modo il riconoscimento è l'esito di un rapporto in cui ciascuna coscienza è "unità di se stessa nel suo esser altro", dal momento che l'autocoscienza si dispiega come un movimento di affermazione-negazione, dissidio intrinseco fra identità e differenza e fra indipendenza e relazione, affinché l'affermazione di sé sia accompagnata dalla propria autonegazione: proprio perché la negatività è la dimensione che deve essere attraversata affinché l'attestazione di indipendenza non rimanga sul piano del mero riferimento a sé, l'autocoscienza è contemporaneamente differenza e superamento della differenza e quindi costitutivamente legata all'alterità, in modo tale che l'unità implichi l'indipendenza e l'indipendenza diventi la cifra comune dell'uguaglianza. In tal senso si può affermare sinteticamente, come è noto e come si è

[73] *PdG*, p. 144; tr. it. vol. I, p. 151.
[74] Hegel specifica che il concetto di autocoscienza implica tre distinti momenti: essa inizialmente deve andare al di là della mera autocoincidenza quale "puro Io indistinto", cosicché si caratterizza in secondo luogo come desiderio e appetito, giacché "toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente", per poi, da ultimo, scoprirsi come "riflessione duplicata", allorché si ritrova come oggetto un'altra autocoscienza e dovrà imparare a stabilire una relazione in cui l'affermazione di sé conviva con l'affermazione dell'altra (*Ibidem*).
[75] *Ivi*, p. 146; tr. it. vol. I, p. 153.
[76] *Ibidem*.

mostrato già a proposito della *Filosofia dello spirito* del 1805-06, che la dinamica, che muove l'autocoscienza affinché essa ottenga il riconoscimento da parte dell'altra, non potrà che condurla, al contrario, a riconoscere in prima persona quella stessa autocoscienza da cui vorrebbe esser riconosciuta, dal momento che nel rapporto di riconoscimento "*l'operare dell'una*" è contemporaneamente "*l'operare dell'altra*": se allora riconoscimento vuol dire imparare a riconoscere l'altro, e solo di conseguenza coinciderà con l'esser riconosciuto, riconoscersi vuol dire riconoscersi come "*reciprocamente riconoscentesi*"[77]. Nonostante allora, secondo l'architettura della *Fenomenologia*, il riconoscimento non avvenga che alla fine dell'opera, nello *Spirito certo di se stesso*, dopo una serie di figure che esibiscono al contrario lo scacco della relazione riconoscitiva, Hegel dichiara che il sorgere della relazione fra due autocoscienze indica che "per noi" si presenta "*il concetto di spirito*"[78].

La prima modalità di relazione riconoscitiva è pertanto asimmetrica e ineguale, in quanto si delinea tra il signore, che si presenta come "coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser per sé", e il servo, il quale è "coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'esser per un altro"[79]. Ciò che è rilevante in questo contesto è il fatto che tale situazione è l'esito di una lotta a morte, nella quale la posta in gioco è stata il rischio della vita, dal momento che, per dimostrare la propria autosufficienza, dar prova della propria forza e autonomia, ciascuno nega l'altro per presentarsi ad esso come "esser per sé", cosicché il vincitore della contesa è inevitabilmente l'unico che potrà ricevere quel riconoscimento che agli occhi dell'autocoscienza significa dominio e supremazia. Sebbene il paradigma del riconoscimento implichi infatti che nessuna delle due autocoscienza possa essere accettata senza contemporaneamente concedere quella stessa accoglienza e considerazione che richiede, la modalità di relazione iniziale è conflittuale al punto da richiedere la morte dell'altro: proprio perché dunque la prima forma di rapporto riconoscitivo in realtà non realizza a pieno la simmetria e la reciprocità necessaria, l'affermazione dell'indipendenza non può che darsi sul piano dello scontro con un solo vincitore, in quanto esser riconosciuta come coscienza libera e indipendente significa semplicemente vincere la lotta. L'importanza dell'esperienza della lotta risiede nel fatto che la coscienza può dare la "presentazione di sé come pura astrazione", in modo da "mostrare sé come pura negazione della sua guisa oggettiva" e da dimostrare di "non essere attaccato" a un "qualche preciso esserci", giacché, nella lotta, la vita deve essere compresa quale "posizione naturale della coscienza" e la morte come "negazione naturale

[77] *Ivi*, p. 146-147; tr. it. vol. I, pp. 154-155.
[78] *Ivi*, p. 145; tr. it. vol. I, p. 152.
[79] *Ivi*, p. 150; tr. it. vol. I, p. 159.

della coscienza medesima": pertanto le due autocoscienze "superano la coscienza loro posta in quell'essenza estranea che è l'esserci naturale", cosicché chi dimostra di essere meno attaccato al proprio esser naturale si distinguerà quale "autocoscienza pura", e dunque signore, mentre il servo è colui che "è come coscienza nell'elemento dell'essere o nella figura della cosalità"[80].

Da questo punto di vista la contesa comporta per la coscienza l'occasione di confrontarsi con la dimensione della naturalità, ma solo il signore dimostra di affrancarsi dall'orizzonte dell'esser naturale, poiché il servo è invece *geknüpft* all'esser immediato, giacché subisce la propria natura e dunque è indifferente al pari di una cosa. In secondo luogo tale dinamica permette di rilevare la morte quale dimensione specificamente antropogenetica[81], in virtù della quale si pongono le condizioni dell'esser uomo dell'uomo: quest'ultimo, se da un lato non può sottrarsi al piano della natura, pena la cessazione della sua esistenza, dall'altro è tale solo quando accetta il negativo come sua dimensione costitutiva e dunque si distingue come attività negatrice, in quanto rischiare la vita non solo permette di negare il proprio essere immediato, ma fa sì che la coscienza prenda atto di se stessa come essere non solamente naturale, bensì spirituale. Il sorgere dell'autocoscienza indica dunque che il soggetto è capace di comprendersi in quanto soggetto conoscente che, conoscendo il mondo, coglie se stesso, mentre contemporaneamente egli si scopre quale agente nel mondo, nella misura in cui quest'ultimo è l'orizzonte entro cui soddisfare i propri bisogni, dal momento che la coscienza si rapporta all'oggetto in funzione dei suoi desideri. Pertanto il desiderio deve essere interpretato come pulsione originaria, in modo tale che l'autocoscienza muove da un sistema di bisogni per soddisfare i quali è spinta ad agire: da questo punto di vista essa si inscrive in una dimensione naturale, la vita, in quanto si rivolge ad un oggetto come soddisfazione del proprio desiderio, ma il suo essere libera e indipendente si manifesta nell'orientare tale istinto naturale in funzione dell'appagamento. Ciò significa porre l'accento sul fatto che l'individuo è naturalmente un soggetto di desiderio, poiché egli è continuamente bisognoso, giacché una volta appagato un bisogno, ne nascerà un altro, ma al tempo stesso l'essere spirituale si rivela nella capacità di ordinare tali bisogni in relazione al desiderio che si sceglie di realizzare, giacché il rapporto con l'oggetto è determinato dai progetti del soggetto[82]. In tale modo egli è certo un organismo naturale e dunque un coacervo di bisogni, ma per confermare la propria natura di autocoscienza indipendente deve fare in modo di non subire completamente le condizioni naturali: se dunque i desideri sono già dati e sempre, continuamente ed

[80] *Ivi*, p. 150; tr. it. p. 158.
[81] Su tale aspetto vedi A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel, cit*.
[82] T. Pinkard, *La fenomenologia di Hegel*, *cit*. p. 84 e ss.

incessantemente, presenti, affermare la propria indipendenza vuol dire confrontarsi con quella pulsione propriamente umana consistente nel desiderio di esser riconosciuto, dal momento che solo un oggetto che sia in realtà un soggetto può confermare la propria libertà dall'essere interamente determinato naturalmente.

Scopo del riconoscimento è dunque soddisfare un bisogno consistente nell'autocomprensione, nella conferma dell'idea che l'autocoscienza ha di sé, ovvero di esser un soggetto libero e autonomo che si autodetermina: per questo nella relazione riconoscitiva l'autocoscienza incontra un oggetto capace di confermare "che egli determina davvero ciò che per lui varrà come una ragione autorevole rispetto ai suoi progetti, i quali sono indipendenti dalla determinazione da parte del mondo"[83]. In tal modo si delinea un'antropologia secondo la quale l'uomo è organismo e genere, ma al tempo stesso negazione dell'orizzonte meramente naturale, in modo tale che, sebbene egli non possa mai recidere il legame con la vita e con la natura, giacché l'autocoscienza è prima di tutto un soggetto di desiderio, prendere coscienza di se stessa implica un rapporto con un altro soggetto autocosciente, grazie al quale generare una dimensione sociale che si inscriva su quella naturale, ma non sia ad essa completamente riducibile. La socialità costituisce dunque il carattere proprio della conoscenza come "partecipazione a pratiche sociali" entro le quali si definisce il proprio stesso esser soggetto: se allora essere individui è una condizione originariamente duale, ciò comporta che affermare la propria indipendenza implica accettare l'indipendenza altrui, in modo tale che si accordino i bisogni e i progetti e che il punto di vista dell'uno su ciò che vale ed è autorevole si costituisca a seguito della mediazione con l'altro.

Nella prospettiva hegeliana citare la *Fenomenologia* nel diritto astratto significa sottolineare che la dimensione giuridica presuppone un rapporto di riconoscimento fra le persone, in quanto si dispiega alla luce di un orizzonte intersoggettivo in virtù del quale ciascun soggetto di diritto è autocoscienza libera che esercita tale libertà all'interno delle strutture giuridiche che il diritto astratto presenta. Si tratta dunque per Hegel di sottolineare che il diritto si origina solo in quanto si è negata la dimensione naturale, in quanto cioè l'individuo trasforma la propria naturalità in spirito, in modo tale che, grazie al riconoscimento, si instauri una relazione non improntata al conflitto, ma alla cooperazione e allo scambio reciproco, poiché essere liberi significa manifestare e accettare pretese normative le quali si affermano come valide entro un orizzonte sociale. Il diritto tuttavia non implica la rottura con la dimensione pulsionale dei bisogni, poiché, come emergerà, non solo si genera a partire da essa, ma è essenzialmente legato ad un "sistema di bisogni",

[83] *Ivi*, p. 85.

giacché è a partire dal desiderio e in generale dagli impulsi che si instaura una dimensione di interconnessione e dipendenza, in modo tale che ci sia diritto a patto che si superi una conflittualità originaria. Per questo si può affermare che il diritto non corrisponde al *Kampf des Anerkennens*, ma si dispiega come orizzonte dell'*Anerkanntsein*[84]. Non a caso lo stesso Hegel dichiara che "il diritto della soggettività…ha la struttura del riconoscimento"[85], in modo tale che esser persona vuol dire essere autocoscienza riconosciuta, tanto che il contratto, istituto centrale del diritto, implica il riconoscimento come proprio presupposto, in quanto prevede che i contraenti si "riconoscano come persone e proprietari": secondo le parole dello stesso autore allora, "poiché si tratta di un rapporto dello spirito oggettivo il momento del riconoscimento è in esso già contenuto e presupposto"[86].

A sostegno di tale interpretazione possono essere infatti letti i paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati all'autocoscienza, in particolare in ragione della loro collocazione, poiché, come è noto, l'argomentazione hegeliana della *Fenomenologia* è inserita nell'ambito dell'opera del 1817 all'interno dello spirito soggettivo, come momento intermedio fra l'anima e lo spirito, immediatamente precedente alla ragione. In questa prospettiva allora i paragrafi dedicati nella *Fenomenologia* a esporre il concetto dell'autocoscienza e del riconoscimento fino alla dialettica servo-signore sono inseriti nello spirito soggettivo, in modo tale da sottolineare in questo caso come "il processo del riconoscimento" sia un momento interno all'autocoscienza, a seguito del quale si raggiunge l'autocoscienza universale quale "sapere positivo di se stesso nell'altro Sé", quando ciascuno è "libera singolarità, ha assoluta indipendenza, ma mediante la negazione della sua immediatezza non si distingue dall'altro" ed è pertanto qualcosa di universale ed è oggettivo"[87]. Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza nell'*Enciclopedia* – definito come "impulso a togliere la sua soggettività e a realizzarsi", a "dare all'astratto sapere di sé contenuto e oggettività", a "liberarsi dalla sua sensibilità" e a "togliere l'oggettività come data e di porla identica con sé"[88] – costituisce l'implicito sostrato su cui affonda le proprie radici il concetto di persona: in quanto tappa grazie alla quale lo spirito soggettivo può affermarsi come libero, l'autocoscienza universale non solo costituisce il preludio della ragione, la quale è "identità semplice del concetto e della sua oggettività e universalità",

[84] Si noti che sia nel § 57 dei *Lineamenti* che nel § 432 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel parla della lotta per il riconoscimento, l'autore utilizza l'espressione *Kampf des Anerkennens* al posto dell'espressione *Kampf um Anerkennung*, vedi a tal proposito E. Renault, "Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien", *cit.*, in particolare p. 38. Vedi anche R. Finelli, "Tipologie del riconoscimento in Hegel", in *Archivio di Filosofia*, 77, 2009.
[85] Citazione riportata in R.R. Williams, *Ethic's of Recognition*, *cit.*, p. 117 n. 14.
[86] *Rph*, § 71, p. 153; tr. it. p. 72.
[87] *Enz I*, § 358, p. 203; tr. it. p. 215.
[88] *Enz I*, § 347, p. 200; tr. it. p. 211.

ma rappresenta "la sostanza di ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello stato, così come di ogni virtù"[89]. Da questo punto di vista si tratta di delineare le precondizioni che consentono la genesi della dimensione etica, la quale presuppone un rapporto di mutuo riconoscimento, in virtù del quale l'individuo non solo è libero, ma può costruire e vivere all'interno di quelle strutture e istituzioni sociali che testimoniano il suo esser spirituale: è possibile essere soggetti di diritto solo in quanto si è liberi ed è possibile essere liberi solo perché è già avvenuta la relazione riconoscitiva, ovvero solo perché ho già esperito e dato prova del mio essere autocoscienza, della mia libertà di essere spirituale, giacché la certezza di essere soggettività libera si è mostrata quale verità.

In questo modo Hegel lega indissolubilmente libertà, autocoscienza e riconoscimento per anteporli da un punto di vista logico-teorico prima e al di qua dello spirito oggettivo, e dunque dell'eticità e del diritto astratto, giacché lo spirito oggettivo richiede un concetto di soggettività in cui la libertà è tale solo come esser per altro e dunque il diritto si fonda a partire da una volontà che non è individuale, ma universale perché intersoggettivamente costituita. Quale momento iniziale del processo di riconoscimento, la lotta a morte, deve essere intesa come genesi di una determinata modalità di relazione che vede in tale duello l'atto fondante di quella dimensione specificamente umana e intersoggettiva, ambito sulla base del quale il diritto si costituisce ed entro cui il diritto si struttura. La relazione nei confronti dell'alterità è infatti il requisito indispensabile del diritto: se quest'ultimo è la manifestazione della libertà, il rapporto che intercorre fra gli individui liberi deve essere quello in cui l'altro è lasciato essere e rispettato nella sua autonomia; al contrario infatti una condizione in cui non vi fosse reciprocità della libertà sarebbe l'anticamera di un dispotismo che niente ha a che fare con il diritto come regno della libertà realizzata[90]. Si tratta di fare emergere pertanto il nesso che si instaura fra la relazione delle due autocoscienze e l'esistenza della libertà: al momento iniziale in cui le autocoscienze si contrappongono e si negano reciprocamente come se la libertà dell'una implicasse necessariamente la non libertà dell'altra, segue la denominazione di libertà negativa, che si traduce nella negazione della natura come manifestazione del proprio sé e nell'accettazione dell'alterità come limite e come oggettivazione; però solo quando l'individualità ha rinunciato al suo esser per sé come unica condizione di esistenza ed intuisce sé nell'altro, la libertà può acquisire caratteri positivi ed effettivi.

---

[89] *Enz I*, § 358-360, pp. 203-204; tr. it. p. 215.
[90] Confronta a tal proposito *PP*, §§ 35-37, pp. 253-254; tr. it. pp. 170-171.

Nel rimandare alla lotta per il riconoscimento e alla dialettica servo-padrone come "coscienza soltanto immediata della volontà", il paragrafo 57 dei *Lineamenti* vuole far vedere che il diritto astratto rappresenta quella condizione in cui la libertà nella figura della persona "si limita al negativo" ed è "nel suo concetto astratto"[91]: ciò significa che, pur non avendo acquisito i caratteri positivi che solo lo stato potrà attribuirle, ha in realtà lasciato alle spalle una situazione in cui ognuno è in opposizione all'altro, la quale non solo non offrirebbe la possibilità perché la libertà possa manifestarsi, ma implicherebbe una situazione di "lotta a morte" l'uno contro l'altro. Il diritto astratto presuppone quindi la lotta a morte in quanto esperienza di soggettivazione da parte delle singole autocoscienze a partire dalla quale si genera il diritto come dimensione intersoggettiva e quale vincolo sociale tale per cui l'individuo accetta il limite e impara a sottomettersi e ad affrancarsi. La lotta a morte è la precondizione di una fase in cui l'individuo distingue ciò che è proprio e ciò che è di pertinenza dell'altro, in una dinamica in cui si struttura il "proprio" sé come soggetto e come ambito di azione lecita, cosicché il costituirsi della propria identità come *Eigenschaft* diventa tutt'uno con la conquista di una propria sfera d'azione, di cui, come emergerà nel corso della trattazione, la *Eigentum* è la manifestazione prima, presupponendo di fatto una dimensione di lotta già superata. Se il diritto astratto infatti non esplicita la possibilità di sopruso e di contesa rispetto all'appropriazione, bensì assume come non problematica la consuetudine del "diritto del primo occupante", è proprio perché si è lasciato alle spalle il momento di conflitto, il quale resta un presupposto originario, tacito e implicito, in quanto l'esperienza della lotta a morte ha posto le condizioni perché l'individuo comprenda che il suo rapporto con l'oggetto rimanda necessariamente ad una dimensione intersoggettiva. Nel diritto astratto Hegel assume allora come già dato e risolto il problema dello scontro sorto allorché una persona non si vede riconosciuto come possessore: se nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06 la lotta a morte si generava per via dell'esclusione dal possesso, nei *Lineamenti* l'appropriazione avviene senza generare scontro o violenza, cosicché l'affermazione secondo cui "il riconoscimento è ciò che deve accadere"[92] sembra trovare conferma nell'opera del 1820, all'interno della quale Hegel dichiara che la presa di possesso prevede la possibilità di essere conosciuta, *Erkennbarkeit*, dagli altri[93]. Risulta così chiaro il rapporto che intercorre fra la possibilità di diventare

[91] *Rph,* § 34, p. 92; tr. it. p. 47.
[92] *JS III*, p. 218; tr. it. p. 102.
[93] *Rph*, § 51, p. 115; tr. it. p. 57. Nella *Filosofia dello spirito 1803-04* Hegel dichiara che "la coscienza [*es*] è *per se stessa* come una coscienza *tolta*…appunto perché *essa è* soltanto *in quanto riconosciuta*; in quanto non riconosciuta, in quanto non è un'altra coscienza che se stessa, essa non è affatto; il suo divenire-riconosciuta è la sua esistenza". Egli prosegue affermando che "il possesso nella totalità di un popolo, diviene, nella sua singolarità, parimenti un possesso universale, resta possesso di questo singolo, ma solo in quanto è posto così dalla coscienza universale, ovvero in quanto in esso tutti possiedono altrettanto il proprio;

proprietario – e di mantenere quindi il possesso di un oggetto – e la convivenza che pretende un mutuo rispetto della personalità di ciascuno, il che significa in questo caso considerare come legittima e inattaccabile la proprietà di ognuno. Sembra infatti quasi come se il passo appena citato richiami i paragrafi che lo precedono, nei quali Hegel espone il processo del riconoscimento. L'autore scrive infatti nell'ultima versione dell'*Enciclopedia* che "tale processo è una *lotta*; io infatti non posso sapermi nell'altro come me stesso, finché l'altro è per me un'altra immediata esistenza determinata; per tale ragione sono rivolto al superamento di tale sua immediatezza", la quale "è però al tempo stesso la corporeità dell'autocoscienza, nella quale essa ha, come nel suo segno e strumento, il suo proprio *sentimento di sé* ed il suo essere *per gli altri*, e la sua relazione che lo media con questi"[94].

Hegel ribadisce come la possibilità del riconoscimento implichi una fase di lotta, che sola permette di sapersi nell'altro e di ritrovarsi in questo e conduce al superamento di quell'immediatezza che è sinonimo di esclusiva negazione dell'altro. Si crea quindi uno specchio di rimandi circolare per il quale posso esser riconosciuto, solo in quanto supero la mia immediatezza e conferisco essere determinato a quella libertà che mi rende individuo e che è effettuale solo sul piano dell'esistenza; ma d'altra parte guadagno una sfera d'esistenza che mi rende realmente libero solo nel momento in cui vengo riconosciuto, perché solo allora sono nelle condizioni di poter essere proprietario e di mantenere senza problemi il controllo del mio possesso. Il paragrafo dell'*Enciclopedia* si conclude con l'affermazione secondo la quale l'esito della lotta permette ai soggetti di diventar consapevoli di loro stessi come "esseri non puramente *naturali*, ma *liberi*"[95]. Ed è proprio la libertà secondo Hegel ad esigere che "il soggetto autocosciente non lasci sussistere la sua propria naturalità, né sopporti la naturalità d'altri, ma che piuttosto – indifferente nei confronti dell'esser determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita. Solo mediante la lotta si può conquistare la libertà; non basta asserire di essere liberi; solo in quanto l'uomo pone se stesso, come altri in pericolo di morte, egli prova sotto questo profilo la capacità di essere libero"[96]. Sostenere che la genesi del diritto si produce attraverso la relazione riconoscitiva significa prendere le distanze dalle concezioni che identificano la dimensione giuridica con la presenza di un terzo, giudice imparziale, espressione di un punto di vista oggettivo o impersonale quale mezzo di

---

vale a dire, il possesso diventa *proprietà*. Il suo escludere diviene un escludere tale che tutti insieme escludono parimenti ogni altro e nel possesso determinato tutti hanno parimenti il loro possesso; ovvero [un escludere tale] che il possedere del singolo è il possedere di tutti" (*JS I*, pp. 314 e 324-325; tr. it. pp. 51 e 61).

[94] *Enz III*, § 431, vol. III, pp. 219-220; tr. it. vol. III, p. 273.

[95] *Ibidem*.

[96] *Ibidem*.

regolazione del conflitto. Al contrario il diritto è immanente al rapporto intersoggettivo, giacché tratto proprio del concetto di riconoscimento è mostrare come l'universalità non sia qualcosa di esterno, ma si costituisca attraverso la mediazione del conflitto, in quanto la costituzione della soggettività procede di pari passo con il delinearsi di uno spazio sociale entro il quale ciascuno interiorizza il punto di vita dell'altro, in modo tale che il diritto è l'esito del divenire autocoscienza e della relazione simmetrica e reciproca che si instaura fra i duellanti[97]. Come la relazione intersoggettiva coincidente con il riconoscimento non esaurisce tuttavia la dimensione etico-politica, così il diritto astratto non può essere considerato identico con lo stato: mentre il diritto astratto espone i fondamenti del diritto privato e dunque dei rapporti fra persone, l'eticità presenta le strutture grazie alle quali si realizza la libertà e i rapporti interpersonali sono istituzionalizzati, poiché gli individui si riconoscono come partecipanti a determinate pratiche sociali e identificano se stessi con determinati ruoli sociali. Nel diritto astratto Hegel sottolinea dunque che si tratta della coscienza di sé non "secondo la volontà naturale e le relative opposizioni ancora esteriori", bensì come "spirito essente in sé e per sé", il quale "ha per oggetto e fine se stesso come Io astratto e libero" ed in tal modo è persona[98].

Il concetto di persona è dunque risultato di un processo di riconoscimento, tale per cui l'intera eticità presuppone il riconoscimento anche se contribuisce ad istituzionalizzarlo in quanto le istituzioni lavorano per garantire e attualizzare tali rapporti intersoggettivi[99]. Tuttavia il diritto astratto corrisponde ad una libertà ancora negativa ed immediata, come risulterà dall'emergere della contraddizione a proposito del rapporto fra volontà particolare e volontà comune nel contratto. In tal senso la dinamica presentata nel contratto ripropone la dialettica fra universalità e particolarità propria dell'autocoscienza, la quale è contemporaneamente autocoincidenza, affermazione di sé ed esclusivo riferimento a sé, ma al contempo autonegazione e riferimento all'altro, esser per sé ed esser per altro, in modo tale che lo stesso diritto astratto mostra la necessità di ritrovare forme di mediazione e integrazione fra la dimensione particolaristica e quella collettiva. In quest'ottica deve essere interpretato allora un passo della *Fenomenologia* a proposito dell'"indipendenza e

[97] A tal proposito si rimanda all'interpretazione che A. Kojève offre della lotta come fonte del diritto, in quanto il desiderio antropogeno di riconoscimento è contestualmente origine dell'idea di giustizia. Kojève rilegge il rapporto servo-signore come lo sviluppo di differenti principi di giustizia, la giustizia dell'eguaglianza propria del signore e la giustizia dell'equivalenza propria del servo: se la lotta di puro prestigio genera nella coscienza l'idea di giustizia a partire dallo scarto fra realtà naturale e umana e dunque dall'idea di dover essere, l'intera evoluzione giuridica è tesa a superare il diritto aristocratico e borghese a vantaggio della giustizia del cittadino propria dello stato universale e omogeneo. Vedi A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit,* tr. it. *Linee di una Fenomenologia del diritto*, a cura di G. Frigo, Jaca Book, Milano 1989.

[98] *Rph*, § 35, pp. 93-94; tr. it. p. 48.

[99] Vedi a tal proposito W. Jaeschke, "Il riconoscimento come principio dell'ordinamento statale e interstatale", in *Archivio di Filosofia*, 77, 2009, pp. 189-198.

dipendenza dell'autocoscienza", quando Hegel dichiara che "l'individuo che non ha messo a repentaglio la vita può ben venir riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente"[100]. Tale passaggio indica infatti che la persona resta comunque un individuo astratto, che non ha ancora fatto i conti con la propria costitutiva duplicità, in modo tale che il diritto astratto è ancora la prima forma di relazione con l'alterità, mentre è solo nello stato che la libertà può dirsi concreta e che la persona è considerata come soggetto giuridico, morale, sociale ed economico, cosicché il riconoscimento è allora archetipo di una determinata modalità di relazione che nel diritto astratto è già posta, ma solo nello stato potrà trovare il massimo dispiegamento. Da questo punto di vista il diritto astratto può essere letto alla luce della categoria del già-non ancora, in quanto l'individuo è autocoscienza libera, ma la libertà è solo formale e astratta, cioè è soltanto possibilità e liceità; pertanto è già al di là del riconoscimento, perché il suo concetto è già stato posto, ma non è ancora il suo definitivo accadere, in quanto la persona si distingue quale identità e autocoincidenza, è una finzione giuridica che consente di attribuire i diritti, ma non è ancora una soggettività riflessiva che considera a pieno se stessa come agente[101].

Il rapporto servo-signore è la prima forma di riconoscimento, anche se squilibrata, in cui si esplicita una relazione tra due autocoscienze, esito della lotta che corrisponde alla pre-storia dello stato moderno, momento pregiuridico, che pone la questione del conflitto e della dicotomia. Da questo punto di vista allora la lotta per il riconoscimento riveste un significato storico, in quanto, come afferma Hegel nell'annotazione al medesimo paragrafo 57 dei *Lineamenti*, "la schiavitù è qualcosa di storico, ovvero appartiene ad una situazione precedente il diritto", cosicché è un processo storico-temporale che conduce l'uomo stesso ad essere libero: visto che l'uomo non è libero per natura, come è stato più volte sottolineato, la libertà è *im Besitze seiner selbst, nur durch Bildung*, diventa un possesso che si raggiunge attraverso la cultura[102]. Pertanto lo schiavo ha una coscienza della propria libertà adeguata ai propri tempi e dunque in una situazione storicamente originaria e pre-giuridica non si può dire che la schiavitù non sia conforme al diritto: finché c'è un signore, c'è uno schiavo, quando al contrario non c'è più né l'uno né l'altro è perché si è raggiunta *das eigene allgemeine Selbstbewußtsein*, l'autocoscienza universale. Dire allora che la schiavitù è negazione del diritto è esatto, ma solo dal punto di vista del concetto, ovvero

[100] *PdG*, p. 149; tr. it. vol. I, p. 157.
[101] Pinkard afferma che "the problem of mutual recognition that was framed in the section of the *Phenomenology* on the master and slave how it is possible for a person to have a self-understanding a san independent agent that is compatible with others having a self-understanding as independent – is thus not resolved by 'abstract right'" (T. Pinkard, *Hegel's sociality of reason*, *cit*., p. 279).
[102] *Rph*, § 57R, pp. 124-125.

solo quando si manifesta il diritto oggettivo, il quale è "per essenza ugualmente un diritto soggettivo per sé", ovvero "la volontà dello spirito, dello spirito universale, della cultura universale". Da questo punto di vista allora Hegel instaura un'opposizione secondo la quale, se la libertà si realizza ed è tutelata nello stato moderno, la condizione di schiavitù appartiene ad una situazione pre-statale e pre-giuridica, che può essere identificata con lo stato di natura[103]. Nell'*Enciclopedia* il filosofo richiama tale contrapposizione, delineando implicitamente un chiasmo incrociato fra libertà, riconoscimento e stato, da un lato, e schiavitù, stato di natura e lotta dall'altro, tale per cui la prima triade ha come antitesi la seconda e, come lo stato è il presupposto perché si dia la libertà, così la lotta rappresenta l'avvenimento attraverso il quale uscire dalla condizione naturale. Sono le sue stesse parole allora a confermare che "la lotta per il riconoscimento può aver luogo…soltanto nello stato di natura, dove gli uomini sono come singoli, mentre rimane lontano dalla società civile e dallo stato, perché là, ciò che costituisce il risultato di quella lotta – cioè il riconoscimento – è già presente"[104]. Al contrario invece nello stato "a dominare sono lo spirito del popolo, i costumi, la legge. Qui l'uomo viene trattato come essere *ragionevole*, come *libero*, come *persona*; ed il singolo per parte sua si rende degno di questo riconoscimento per il fatto di obbedire – superando la naturalità della propria autocoscienza – ad un *universale*, alla *volontà in sé e per sé essente*, alla *legge*. Egli si comporta quindi nei confronti di altri in modo universalmente valido, li riconosce come ciò per cui egli stesso vuole essere considerato: come liberi, come persone"[105].

Il passo citato esibisce la netta separazione fra una realtà costituita dallo stato e un mondo antecedente ad esso: se nel primo caso gli individui si riconoscono reciprocamente come liberi e ragionevoli, come persone soggette di diritto e ciò che istituisce e organizza la vita collettiva sono i costumi e la legge, nel secondo caso gli uomini si presentano come singoli e in quanto tali intraprendono una lotta che rappresenta il momento e lo strumento attraverso il quale si pongono contemporaneamente le condizioni per la razionalità della convivenza comune e della personalità del singolo[106]. In questo contesto Hegel ribadisce, da una parte, come l'unica possibilità perché vi sia diritto sia lo stato, dall'altra come tale realtà coincida con la libertà propria dell'individuo: il problema non concerne tanto la possibilità per il diritto di essere valido in assenza di un potere costituito che ne garantisca l'applicazione, ma coinvolge il processo di soggettivazione e di formazione dell'individuo alla luce di un percorso storico-universale che contrassegna lo spirito quale orizzonte di

[103] *Ivi*, § 57, pp. 122-124; tr. it. p. 60.
[104] *Enz III*, § 432Z, vol. III, pp. 221-222; tr. it. vol. III, pp. 274-275.
[105] *Ibidem*. Vedi anche *Ivi*, §§ 430-431, vol. III, p. 219; tr. it. vol. III, pp. 272-274.
[106] Al riguardo vedi A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung, cit*., p. 357 e ss.

libertà e razionalità. Prosegue Hegel: "nello stato, il cittadino ottiene il proprio onore mediante l'ufficio che ricopre, il mestiere che esercita e la rimanente attività lavorativa", dal momento che "il suo onore ha con ciò un contenuto sostanziale, universale, oggettivo non più dipendente dalla vuota soggettività, cosa che fa ancora difetto nello stato di natura, dove gli individui – quali che siano e qualunque cosa facciano – vogliono estorcere a forza il riconoscimento"[107]. Alcune dichiarazioni hegeliane in cui il filosofo utilizza l'espressione "stato di natura", anche solo in quanto metafora o termine di confronto *a negativo*, hanno portato alcuni interpreti a ricercare un referente storico di quello stato, come se lo schema logico che contrappone la società e lo stato allo stato di natura potesse riflettersi in un percorso storico, il quale condurrebbe cronologicamente al mondo ad Hegel contemporaneo. Tale ipotesi è stata avallata da ulteriori affermazioni hegeliane ed ha trovato conferma nella dialettica tra signoria e servitù come esito della lotta a morte: se infatti fosse corretto equiparare quest'ultima a quello che nella tradizione giusnaturalistica viene chiamato stato di natura, la relazione fra il servo e il signore rappresenterebbe la prima forma di rapporto sociale effettivamente instauratosi all'origine della storia[108]. Non a caso nel paragrafo 57 dei *Lineamenti* Hegel rimanda ad un passo dell'*Enciclopedia* nel quale si afferma che "la lotta per il riconoscimento e la sottomissione ad un signore è il *fenomeno*, all'interno del quale è sorta la convivenza degli uomini come un inizio degli stati. La forza, che in questo fenomeno è fondamento, non è perciò fondamento del diritto, sebbene sia il momento necessario e giustificato nel trapasso dallo *stato* dell'autocoscienza, immersa nell'appetito e nella singolarità, allo stato dell'autocoscienza universale"[109], cosicché dichiara Hegel incisivamente "si tratta del *cominciamento* esteriore o *fenomenico* degli Stati, non del loro *principio sostanziale*"[110].

Hegel introduce in questo passo il concetto di forza come momento imprescindibile della costituzione dello stato, in quanto comporta la sottomissione ad un signore, in modo tale che originariamente la condizione di assenza di diritto corrisponde all'assenza di libertà e dunque ad un paradossale diritto alla schiavitù, proprio perché si è in una situazione di violenza e dispotismo. La possibilità allora di considerare la schiavitù quale negazione del diritto è possibile solo in quanto si assume come principio discriminante il concetto di uomo quale soggetto che si costituisce come libero, sebbene ciò comporti un processo storico in virtù del quale si realizza il passaggio dalla natura alla cultura. Il diritto tuttavia non può esser considerato come fondativo dello stato, a differenza di quanto può

[107] *Enz III*, § 432Z, vol. III, pp. 221-222; tr. it. vol. III, pp. 274-275.
[108] Vedi al riguardo S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla* Fenomenologia dello Spirito, La Nuova Italia, Firenze 1976, in particolare pp. 100-105.
[109] *Enz I*, § 355, p. 202; tr. it. p. 214.
[110] *Enz III*, § 433, vol. III, pp. 222-224; tr. it. vol. III, p. 276.

essere ascritto alla tradizione giusnaturalistica che pone all'origine un contratto, poiché il passaggio da una condizione naturale allo stato avviene in forza di un atto violento che instaura un ordine politico: se la storia è per Hegel storia di stati, intendendo con tale termine una comunità socialmente e politicamente omogenea, la lotta a morte afferisce ad una dimensione preistorica, quasi mitica, la quale conduce ad una dominazione violenta, *Herrenschaft*, corrispondente al dominio signore-servo, dal momento che, se il principio dello stato moderno è la libertà di tutti e di ciascuno, l'antitesi dal punto di vista storico è un mondo in cui uno solo è libero[111]. Nei *Lineamenti*, a proposito della storia del mondo, Hegel dichiara nel paragrafo 349 che "un popolo da principio non è ancora uno stato, e il passaggio di una famiglia, orda, stirpe, moltitudine ecc. nella situazione di uno stato costituisce la realizzazione formale dell'idea in genere in esso. Senza questa forma esso come sostanza etica, che è ciò in sé, manca dell'oggettività d'aver per sé e per gli altri in leggi, come in determinazioni pensate, un esserci universale e universalmente valido, e perciò non viene riconosciuto; la sua autonomia, soltanto formale, siccome senza oggettiva legalità e senza razionalità per sé stabile, non è sovranità"[112].

Nella prospettiva del filosofo si tratta dunque di sottolineare come "prima dell'inizio della storia reale ricade perciò da un lato l'innocenza ottusa, priva di interesse, dall'altro lato il valore guerriero della lotta formale per il riconoscimento e della vendetta"[113], in modo tale da sovrapporre e far coincidere come *Anfang*, e dunque come passaggio dalla preistoria alla storia, l'uomo come essere naturale e animale e il conflitto teso a ottenere il riconoscimento: proprio in quanto la storia è storia politica il cui protagonista è lo stato, interrogarsi sull'origine dello stato implica contemporaneamente indagare l'origine della storia, in modo tale da porre come termine *a quo* la lotta. E' importante evidenziare che alla fine del paragrafo 349 lo stesso autore rimanda tra parentesi al paragrafo 57, dove era stato posto il problema del rapporto fra il concetto di uomo e la sua esistenza storica ed era stata citata a tal proposito proprio la lotta a morte e il rapporto signoria-servitù. Questo aspetto avvalora la necessità di leggere la filosofia del diritto, ed in particolare il diritto astratto, alla luce della filosofia della storia, proprio perché l'osservazione hegeliana, che si concentrava sull'antinomia tra il concetto di uomo come spirito e l'uomo in quanto libero naturalmente, è illuminata da una prospettiva che si rivolge all'origine dello stato sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vista

---

[111] J.-F. Kervégan sottolinea come nel passaggio dalla *Fenomenologia* ai *Lineamenti* il termine *Herrschaft* originariamente al singolare viene declinato al plurale, come rapporto tra *Herrenschaft* e *Knechtschaft*, vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 82.
[112] *Rph*, § 349, p. 507; tr. it. p. 268. Sul ruolo della filosofia della storia nei *Lineamenti*, vedi G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto*. *Commento a Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1989.
[113] *Ibidem.*

storico[114]. Se infatti è lo stesso Hegel a rimandare al paragrafo 57 quando scrive dell'inizio della storia, è evidente che affrontare la questione dell'origine dello stato e dello spirito del popolo rinvii a quello che, da un punto di vista filosofico, è esibito dalla lotta per il riconoscimento, in quanto motore attivo della dialettica che coinvolge il concetto di libertà e il superamento della schiavitù. La storia inizia quando si costituisce lo stato, ovvero quando una moltitudine si costituisce come popolo, come totalità, ma ciò avviene solo in quanto lo "stato di natura" o meglio "uno stato di violenza in generale" è abbandonato grazie al "diritto degli eroi alla fondazione degli stati"[115], espressione con la quale Hegel sottolinea come, per porre fine alla violenza, sia necessaria un'ulteriore violenza, corrispondente ad un atto arbitrario e dunque non giuridico e ad una decisione originaria, la quale è negazione assoluta del diritto[116].

Da questo punto di vista il rapporto servo-signore costituisce l'orizzonte archetipico e mitico del diritto degli eroi, in quanto, come la lotta a morte rappresenta un episodio idealtipico fuori dal tempo e dallo spazio, così il dominatore originario, il Teseo, compie il primo atto storico, dando inizio ad un processo storico-politico attraverso l'instaurazione di un ordine politico entro il quale i rapporti sono improntati alla logica signore-schiavo. Pertanto, specifica Hegel, sebbene "lo stato possa *sorgere* mediante la *forza*, esso non si basa su di questa; la forza si è limitata a far nascere, a portare all'esistenza, un qualcosa di giustificato in sé e per sé: le leggi, la costituzione"[117]: si deve considerare allora tale origine solo come fenomeno, in quanto conduce all'instaurazione della schiavitù, mentre il principio sostanziale dello stato è la libertà, giacché "l'individuo obbedisce alle leggi, e sa che in questa obbedienza ha la sua libertà, ha quindi in esse un rapporto col suo proprio volere. In tal modo vi è un'unità saputa e voluta"[118]. E' allora nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* che è possibile trovare ulteriori chiarimenti. All'inizio della trattazione del mondo orientale, Hegel dichiara che, "in quanto il preistorico è ciò che precede la vita statale, esso è al di là della vita consapevole di sé… ma solo l'esistenza etica è quella storica"[119]; in questo modo Hegel nega la tesi secondo la quale lo stato di natura sia una condizione che abbia una corrispondenza storica, giacché, "anche a volerla prendere sul serio, sarebbe difficile dimostrare che un tale stato di cose esista al presente o sia mai esistito al passato. Si possono, certo, segnalare stati di vita selvaggia, ma essi si mostrano

[114] *Ivi,* § 57, pp. 122-124; tr. it. pp. 60-61.
[115] *Ivi*, §§ 93 e 350, pp. 179-180 e 507; tr. it. pp. 85 e 269.
[116] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 82 e ss. Vedi anche *Id*., *Hegel, Carl Schmitt*, *cit*., pp. 213-217.
[117] *Enz III*, § 432, vol. III, pp. 221-222; tr. it. vol. III, pp. 274-275.
[118] *VPG*, vol. I p. 99; tr. it. p. 115.
[119] *Ivi*, vol. II, p. 3.

connessi con le passioni della barbarie e con atti di violenza, e anche quando sono ancora così primitivi, son già legati a istituzioni sociali"[120]. In questa prospettiva il ricorso alla dialettica servo-signore nei *Lineamenti* ha lo scopo di sottolineare come la lotta per il riconoscimento porti con sé un elemento di violenza originaria che contraddistingue in modo analogo l'instaurazione di un ordine politico. In tal modo Hegel non solo esautora il diritto del potere di fondare lo stato, giacché prima dello stato non c'è altro che violenza e lo stato è posto in essere da un medesimo atto di violenza, ma inscrive lo stesso divenire del diritto all'interno della storia: per questo il diritto si dispiega nel processo di presa di coscienza della libertà universale, cosicché i principi giuridici enunciati nel diritto astratto presuppongono una storia, che è semplicemente la storia universale[121].

L'origine dello stato è dunque tutt'altro che pacifica, ma implica conflitto e violenza, in quanto è la lotta fra un processo di cambiamento e la sua istituzionalizzazione[122]. Numerose sono infatti le ipotesi e le supposizioni circa l'origine del primo stato, tra le quali lo stato di natura si presenta come una riflessione che tutto ha fuorché il valore di fatto storico[123]. Se è da un lato legittimo affermare, come le diverse versioni mitologiche hanno sostenuto, che l'uomo non può aver preso le mosse da uno stato di "ottusità animale", bisogna dall'altro ammettere che la condizione originaria fosse quella di un'"ottusità umana". Hegel infatti dichiara che "umanità animalesca è tutt'altra cosa che animalità. L'inizio è dato dallo spirito, ma questo è anzitutto in sé spirito naturale, su cui però è impresso pienamente il carattere dell'umanità. Il bambino non ha razionalità, ma la possibilità reale di essere razionale. L'animale, invece, non ha alcuna possibilità di divenire consapevole di sé. Già nel semplice muoversi del bambino vi è qualcosa di umano: il suo primo moto, il suo gridare è già qualcosa di tutt'altro che animalesco"[124].

Il momento iniziale della storia è esposto da Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia*, quando, a proposito dell'Oriente, egli afferma: "se dunque un popolo vuole la libertà, subordina i suoi appetiti alla legge universale, mentre prima voleva soltanto il particolare. Orbene il volere finito è precisamente il carattere degli Orientali, giacché presso di loro la volontà non ha ancor compreso se stessa come universale; infatti il pensiero non è ancora libero per sé. E quindi vi sono due sole classi, quella del padrone e quella dello schiavo, e in siffatta atmosfera di dispotismo la paura costituisce in generale la categoria di governo"[125]. Il percorso storico presuppone quindi un atto di assoggettamento

[120] *Ivi*, vol. I, pp. 95-96, tr. it. p. 111.
[121] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 109.
[122] A tal proposito AA.VV., *Hegel et la philosophie du droit*, *cit*., p. 70 e ss.
[123] *VPG*, vol. I, p. 138 e ss.; tr. it. vol. I, p. 160 e ss.
[124] *Ivi*, vol. I, p. 142; tr. it., vol. I p. 164.
[125] *Ivi*, vol. I, pp. 96-97; tr. it. pp. 112-113.

che segue ad una condizione di violenza: solo così verrà messo in atto quel processo di affrancamento che coincide con la manifestazione della libertà individuale di cui il diritto è espressione e che il diritto a sua volta riconosce. Il ricorso alla forza precede il diritto e pone le condizioni stabili per fondare lo stato. Lo stato è quindi potenza prima che potere e non può esserci diritto che non implichi in un momento o in un altro l'esercizio della violenza: se essa si manifesta in quella finzione nota con il nome di stato di natura, altrettanto accadrà effettivamente sia nel rapporto tra gli stati, sia all'interno dello stato quando – come è successo ad esempio durante la rivoluzione francese – sarà messo in questione il principio stesso che è ad esso sotteso[126]. Il corso della storia del mondo riposa sul concetto di evoluzione, la quale è, da un lato, "un tranquillo prodursi", ma richiede dall'altro allo spirito "una lotta dura e infinita contro se stesso", perché solo in tal modo si sono prodotti nella storia differenti gradi di sviluppo[127]. Se nella prima epoca lo spirito è ancora immerso nella naturalità, così che solo uno è libero mentre gli altri non hanno raggiunto consapevolezza della loro schiavitù, nell'epoca moderna si avrà l'elevarsi della libertà a condizione universale perché ciascun singolo come tale diviene libero e autocosciente; se il primo caso coinvolgerà gli orientali in rapporti di natura patriarcale, il processo di liberazione dello spirito dalla dimensione naturale attraverserà il mondo greco e quello romano fino a quando, nel mondo cristiano, il principio precedente non è trasfigurato e l'individuo non è completamente libero e ha in sé la libertà sostanziale. L'intera storia del mondo è infatti scandita da *Völksgeister*, i quali rappresentano momenti dello spirito del mondo, *Weltgeist*, che, in quanto spirito, non è altro che "il movimento della propria attività di sapersi in modo assoluto, e quindi attività di liberare la propria coscienza dalla forma dell'immediatezza naturale e di pervenire a se stesso"[128].

Se il mondo contemporaneo conferma la centralità dell'individuo come soggetto giuridico libero, il conflitto che è sotteso al riconoscimento non è per questo estirpato dall'ambito della storia, perché non solo coinvolge il rapporto interno allo stesso stato nella continua dialettica che lo riguarda, ma esprime direttamente la dinamica che concerne gli scontri e le contese, che sorgono nei rapporti fra gli stati. Hegel infatti afferma alla fine dei *Lineamenti* che "nelle guerre e dispute che sorgono in tali rapporti, il momento per cui esse

---

[126] Vedi G.P. Bonjour, "Droit, violence et liberté selon Hegel", in Planty-Bonjour G., dir. de, *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.,* pp. 205-238, in particolare p. 210. A tal proposito si rimanda anche a S. Mercier-Josa, "Combat pour la reconnaissance et criminalité", in R.P. Horstmann-D. Henrich, hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 75-93, in cui l'autore affronta il problema del rapporto fra la lotta per il riconoscimento, lo stato di natura e l'origine dello stato come atto violento, e V. Goldschmidt, "État de nature chez Hegel", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1964, pp. 45-65. Più in generale vedi A. Burgio, *Strutture e catastrofi*, Editori Riuniti 2000, pp. 77-142.
[127] Vedi *VPG*, vol. I, p. 132 e ss.; tr. it. p. 153 e ss.
[128] *Rph,* § 352, p. 508; tr. it. p. 269.

sono lotte del riconoscimento in relazione a un determinato pregio intrinseco, costituisce quindi il tratto che dà loro un significato per la storia del mondo"[129]. La storia del mondo e l'andamento che essa assume dipendono infatti dal rapporto che intercorre fra gli stati, visto che ciascuno si pone di fronte all'altro come assoluta indipendenza sovrana, come se essi fossero l'uno per l'altro nella situazione dello stato di natura, nel quale ognuno si pone come esser per sé e nega la reciproca sovranità all'altro[130]. Ciò significa che il momento del conflitto, della lotta per il riconoscimento, così come è inscritta all'origine della storia, in quanto è precedente all'instaurazione di un ordine politico, così rappresenta il momento conclusivo, in quanto ogni singola formazione sociale, qualunque forma politica sono destinate a perire in ragione di una lotta che sorge fra gli stati, giacché lo spirito oggettivo trova il suo senso solo all'interno della storia e dunque ha inscritta in sé la propria fine, la propria condanna a morte.

Pertanto dal punto di vista del diritto si può affermare che la sua funzione e il suo valore sono completamente risolti all'interno dell'orizzonte statale, come ordinamento che contraddistingue l'organizzazione interna alla vita di un popolo: non solo non c'è diritto senza stato, ma non c'è diritto né prima, né dopo lo stato, poiché quest'ultimo sorge da una decisione originaria quale atto propriamente politico e vedrà la sua fine allorché abdica davanti al diritto assoluto della storia del mondo e dello spirito universale. Se dunque Hegel può affermare che ogni popolo ha il suo proprio diritto, al tempo stesso esclude, come è noto, la possibilità per il diritto di ricoprire una funzione cogente e vincolante come strumento di regolazione dei rapporti fra gli stati. Non solo non esiste diritto la cui validità travalichi i confini nazionali, non essendo prevista alcuna norma che abbia valore *erga omnes*, ma al contrario i rapporti internazionali sono improntati al modello del *Kampf des Anerkennung*: da questo punto di vista lo stato presenta gli stessi caratteri dell'individuo, in modo tale che "quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione ad altre persone", come mostra lo stesso Hegel a proposito del contratto, il quale presuppone che le persone si riconoscano, così ugualmente "poco lo stato è un individuo reale senza rapporto con altri stati"[131]. In tale prospettiva l'esistenza di uno stato richiede dal punto di vista del diritto statuale esterno di essere riconosciuto, cosicché, secondo il paradigma classico del riconoscimento, la possibilità per uno stato di esser riconosciuto richiede contestualmente che il medesimo stato riconosca l'altro stato da cui pretende il riconoscimento, in quanto "primo assoluto diritto" di un popolo è "esser come tale per l'altro, cioè esser riconosciuto da lui": uno stato può considerarsi come tale nella sua *Selbständigkeit*, ovvero in quanto

[129] *Ivi,* § 351, pp. 507-508; tr. it. p. 269.
[130] *Ivi,* § 333, pp. 499-450; tr. it. p. 261-262.
[131] *Rph*, § 331A, p. 498; tr. it. p. 260.

stato sovrano, solo in virtù della relazione *durch die Anerkennung*. Analogamente a quanto previsto nella relazione fra autocoscienze infatti, "l'esclusivo esser per sé appare come rapporto con altri stati", il quale implica una "relazione negativa dello stato a sé, come relazione di un altro a un altro", in modo tale che ciascuno stato ha il dovere di provare la propria individualità immediata di soggetto sovrano e indipendente attraverso un movimento di autonegazione corrispondente a sacrificare la proprietà, la vita e la sicurezza nell'eventualità della guerra[132]. In tale prospettiva il diritto statuale esterno è definito da Hegel come una "commistione di diritto universale e positivo, di accidentalità e di violenza": in quanto oggetto di tale diritto è "l'esser per sé di un popolo", il giuridico si riduce unicamente a "un dover essere: che il diritto sia"[133]. Il diritto statuale esterno è allora improntato al modello dello stato di natura, giacché gli stati sono l'uno contro l'altro e i loro diritti si affermano "non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare"[134], in modo tale che se la persona all'interno dello stato è già da sempre riconosciuta, lo stato deve continuamente vedersi riconfermare il riconoscimento da parte dell'altro[135].

E' possibile tuttavia ipotizzare un diritto internazionale, che preveda come unico istituto possibile il contratto, giacché, proprio in quanto ogni stato può esser considerato come individualità, i rapporti fra gli stati possono essere regolati giuridicamente attraverso il modello di mediazione contrattuale rappresentato dal trattato, il quale si modella secondo le caratteristiche che il contratto presenta nel diritto astratto: come infatti il contratto disciplina i rapporti che si generano entro la società civile, così ciascuno stato può esplicitare la propria volontà e stabilire un accordo di cui è parte, in modo tale che il diritto internazionale debba essere assimilato al diritto privato, come regolazione di rapporti fra persone private. Ammesso in ogni caso che "la materia di questi contratti è tuttavia di una molteplicità infinitamente minore che non nella società civile", in quanto più semplici e meno articolate sono le relazioni tra gli stati, i quali non sono in una condizione di reciproca dipendenza come accade per gli individui della società civile ad un singolo stato, i limiti del diritto internazionale coincidono con i limiti che il contratto presenta all'interno del diritto astratto. Come infatti il contratto si genera dall'arbitrio e implica un'obbligazione per le parti affinché sia rispettato, così il trattato non include una volontà realmente universale al di sopra delle singole volontà degli stati contraenti, bensì è l'incontro di due volontà particolari, le quali non hanno nessun vincolo a tener fede a

[132] *Ivi*, §§ 321-325, pp. 490-495; tr. it. p. 255-258.
[133] *Rph I*, § 159, pp. 190-191; tr. it. p. 276.
[134] *Rph*, § 333, pp. 499-500; tr. it. p. 261.
[135] Vedi a tal proposito W. Jaeschke, "Il riconoscimento come principio dell'ordinamento statale e interstatale", *cit*.

quanto pattuito, cosicché il trattato resta sul piano del "*dover essere*"[136]. Specifica infatti Hegel che, in quanto strumento di composizione e accordo fra le parti, il diritto internazionale richiederebbe, al pari del diritto privato, un elemento esterno rispetto ai contraenti, un potere terzo che costringa e obblighi, ma la sovranità esclusiva di ciascuno dei due impedisce tale possibilità e relega così il diritto internazione all'ambito dell'accidentalità, in quanto "non esiste alcun potere che di contro allo stato decida cos'è diritto in sé, e che realizzi questa decisione" e dunque "il rapporto fra gli stati è quello fra entità autonome, che stipulano accordi fra loro, ma che in pari tempo stanno al di sopra di queste stipulazioni"[137]. Pertanto il diritto internazionale può esser considerato un diritto astratto, in quanto non dispone degli strumenti per poter garantire la propria effettualità: se allora il trattato vale fino a quando le parti in causa scelgono di non violarlo o rescinderlo, nel caso di un mancato accordo è la guerra a regolare i rapporti, poiché ciascuno stato combatte per dare prova della propria autonomia e vedere riconosciuto il proprio onore di potenza sovrana. Visto che ogni stato agisce come volontà particolare tesa a soddisfare il proprio benessere, il rapporto tra gli stati non segue un principio di giustizia e non si conforma a precetti giuridici, né tanto meno morali, in quanto "l'idea dello stato" corrisponde al venir meno dell'opposizione fra il diritto "inteso come libertà astratta" e "il contenuto particolare che la riempie", per l'appunto la ricerca del benessere, la quale è *das höchste Gesetz* del comportamento di ciascuno stato nei confronti dell'altro[138].

La guerra rappresenta dunque la modalità principale di rapporto internazionale e scoppia a seguito di una violazione del trattato, corrispondente ad una violazione del riconoscimento e dell'onore[139], in modo tale che, solo in virtù del conflitto, specifica Hegel, la legittimazione inizialmente formale e astratta dello stato agli occhi di un altro può trovare conferma: se infatti *die erste absolute Berechtigung* dello stato è di esser riconosciuto, il passaggio dal carattere *formelle* e *abstrakt* del riconoscimento, che come tale è solo una *Forderung*, ridotto unicamente ad una pretesa e a un'esigenza, comporta il sorgere del conflitto, giacché sul terreno dello scontro fisico *die erste Anerkennung der Staaten* è superato a vantaggio di un riconoscimento dello stato *als konkrete Ganze*, non cioè come individualità astratta, ma come totalità concreta e determinata. Tuttavia, proprio il fatto che il rapporto fra gli stati presuppone già da sempre una forma di riconoscimento, sebbene immediato e formale, in quanto è la precondizione che permette la possibilità di stipulare dei trattati, sebbene questi siano suscettibili di essere violati, si può affermare che

[136] *Rph*, § 333, p. 500; tr. it. p. 262.
[137] *Ivi*, § 330Z, pp. 497-498; tr. it. p. 383.
[138] *Ivi*, § 336, p. 501; tr. it. p. 263.
[139] *Ivi*, § 334, p. 500; tr. it. p. 262.

anche nella guerra gli stati si riconoscano reciprocamente. Di conseguenza anche durante il conflitto, per antonomasia situazione di assenza di diritto, violenza e accidentalità, il riconoscimento che contraddistingue il rapporto fra gli stati porta con sé l'accettazione di uno *ius in bello*, in modo tale che la stessa guerra è regolata secondo determinate norme giuridiche[140]. Pertanto si può affermare che il diritto internazionale è per Hegel principalmente ed essenzialmente un diritto internazionale di guerra: in un contesto in cui il comportamento reciproco degli stati in conflitto dipende principalmente dalle *Sitten der Nationen*[141], dai costumi e dalla consuetudini proprie di un popolo e di una nazione, la legittimità di tali costumi è circoscritta entro un orizzonte giuridico più ampio, che stabilisce norme generali e astratte, come l'inviolabilità delle persone private, a cui le stesse prassi nazionali sono tenute a uniformarsi, affinché la guerra si svolga comunque entro regole sovrastatali universalmente riconosciute.

Se prima dello stato si ha dunque una situazione contrassegnata da naturalità, violenza e immediatezza, lo stesso può dirsi di quanto riguarda ciò che si ha al di là dello stato, giacché l'eticità lascia il posto ad una ricaduta in una condizione di natura, in quanto i rapporti fra gli stati avvengono nel segno dell'accidentalità e dell'arbitrio. Ciò dipende dal fatto che la guerra costituisce il motore della storia, in quanto gli spiriti nazionali retrocedono davanti all'*allgemeine Geist*, *der Geist der Welt*: se è lo spirito universale a possedere un diritto assoluto che esercita sui singoli stati, esso è delineato da Hegel attraverso la metafora del tribunale, in modo tale che la storia universale si pronuncia allo scopo di favorire l'oggettivazione della libertà e della ragione, comportando tuttavia che ogni singolo stadio di sviluppo della libertà, e dunque ogni stato, proprio in ragione del suo peculiare diritto, sia limitato nel tempo e destinato a lasciar posto ad un altro diritto, allorché ha esaurito il proprio ruolo. Pertanto si può leggere il presente come esito dell'intero percorso precedente, nella misura in cui la storia è l'orizzonte di effettualizzazione del diritto e il diritto si costituisce e acquista determinate configurazioni grazie al divenire storico, sebbene il progresso storico che ha condotto all'universalizzazione della libertà non avvenga attraverso la mediazione del giuridico, in quanto il diritto, ed in particolare il diritto così come si delinea all'interno del diritto astratto, costituisce solo l'esito di tale evoluzione.

[140] *Ivi*, § 338, p. 502; tr. it. p. 264.
[141] *Ivi*, § 339, p. 502; tr. it. p. 264.

4. La proprietà

La specificità del diritto astratto consiste nel mostrare come la genesi della dimensione giuridica si inscriva all'interno di un processo logico-concettuale, il quale investe la struttura stessa della volontà, in modo tale che il diritto si riveli connaturato alla medesima dinamica attraverso cui lo spirito libero si oggettiva e la libertà supera la sua astrattezza. La proprietà rappresenta allora contemporaneamente la prima determinazione del diritto e la prima modalità di esteriorizzazione della volontà, dal momento che essa indica la forma di relazione più semplice della persona con l'alterità, nonché il fondamento cardine del diritto civile, l'istituto principale a partire dal quale si sviluppa ogni ulteriore elemento giuridico. Nell'ambito dell'articolazione del diritto astratto, la nozione di proprietà presenta un valore centrale e decisivo tanto che lo stesso Hegel afferma che essa è *das Durchgehende*[142], ovvero il filo conduttore, ciò che permette lo sviluppo e il passaggio all'interno dell'intera sezione. Definita come "individualità decidente e *immediata*"[143], la persona si rapporta a ciò che è esterno a lei, ovvero "ciò che è immediatamente diverso e separabile dalla volontà", cosicché esteriorizzare la sua volontà coincide con la presa di possesso della cosa, la quale indica in modo generale l'esteriore, ciò che è "non libero, non personale e privo di diritti"[144]. In tal senso la proprietà si delinea come momento necessario del concetto di libertà, grazie al quale quest'ultima si oggettiva, e parimenti come prima forma di esercizio del diritto soggettivo della persona: tale figura del diritto astratto coincide pertanto con la modalità di effettuazione della persona, comportando tuttavia il dispiegamento di una dimensione oggettiva che, al di fuori del vincolo con la persona, rappresenta il punto di partenza dell'intero ambito giuridico privato, nella misura in cui il diritto si esplicita come diritto reale e nel diritto di proprietà si manifesta il diritto della persona[145]. Nell'ambito di una trattazione tesa a mostrare che "nello spirito oggettivo viene a realtà effettiva la libertà, il sapere di sé dello spirito in quanto libero", Hegel sottolinea che "lo spirito oggettivo è persona e come tale ha, nella proprietà, una realtà della propria libertà": poiché infatti "la cosa è posta come qualcosa di

---

[142] *Ivi*, § 40R, p. 100.
[143] *Ivi*, § 39, p. 98; tr. it. p. 49.
[144] *Ivi*, §§ 41-42, pp. 102-103; tr. it. p. 51. Specifica Hegel che la parola *Sache*, "cosa", come espressione dell'oggettivo presenta due significati, in quanto può significare ciò che è "sostanziale", come quando si dice "questa è la cosa", ma anche l'opposto, ciò che è "esteriore" e come tale "opposto del sostanziale". In questo contesto "ciò che per lo spirito libero, il quale deve certo venir distinto dalla mera coscienza, è l'esteriore, lo è in sé e per sé, perciò la determinazione concettuale della natura è questo esser *l'esteriore in lei stessa*" (*Rph*, § 42, p. 103; tr. it. p. 51). Vedi J. Ritter, *Persona e proprietà*, *cit*., p. 150.
[145] Per una dettagliata ricostruzione del rapporto della persona con la proprietà come oggettivazione di sé, si rimanda a P. Soual, "*Personne et propriété dans les* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*", in *Archives de philosophie*, 50, 1997, pp. 217-241.

non indipendente, come qualcosa che ha essenzialmente solo il significato di essere la realtà esterna di questa libertà", attraverso la proprietà "lo spirito giunge…pertanto al suo esser per sé", "l'oggettività dello spirito ottiene i suoi diritti" e in questo modo lo spirito stesso "è uscito dalla forma della semplice soggettività"[146].

Il diritto della persona consiste dunque in un diritto di appropriazione, tanto che Hegel dichiara che la persona "ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa", in modo tale che la cosa diventi mia, avendo "la mia volontà a suo fine sostanziale", e che, attraverso di essa, "io come volontà libera" sia "a me oggettivo"[147]. Se la volontà in quanto spirito libero deve necessariamente oggettivarsi, l'appropriazione rappresenta il modo attraverso cui avviene tale processo di manifestazione, così come, se la volontà si inscrive nella realtà in virtù di un atto di impossessamento, quest'ultimo avrà come oggetto il mondo naturale, in quanto ambito di dispiegamento dello spirito. Tale diritto comporta il fatto che l'individuo abbia qualcosa di esterno in proprio potere a prescindere ed indipendentemente dall'interesse particolare a causa del quale avviene la presa di possesso, dal momento che il fondamento della proprietà non deve essere individuato nelle ragioni accidentali che spingono la persona all'appropriazione, come il bisogno, il desiderio o l'impulso; al contrario "il verace e giuridico in questo ambito" corrisponde all'atto in quanto tale, grazie a cui la persona guadagna una propria sfera esterna, atto che implica il farsi cosa della persona, ovvero una vera e propria reificazione, in virtù della quale, in quanto volontà astratta, essa può acquisire effettualità[148]. In modo analogo, giacché si tratta di mostrare come la volontà si estrinseca e la persona perde il suo carattere di mero autoriferimento astratto, irrilevante da questo punto di vista è "cosa e quanto" essa possieda, definito da Hegel quale accidentalità giuridica. Diversamente, quel che conta in questo contesto è che la proprietà corrisponde alla prima forma di *Dasein* della persona e di conseguenza essa deve esser considerata "fine essenziale per sé", a causa del movimento che la persona compie sull'esteriorità, in modo tale che "il razionale" è rappresentato dalla semplice condizione di essere proprietario[149], secondo il principio che richiede allo spirito libero progressivamente di oggettivarsi e di farsi altro attraverso il rapporto con la natura. Hegel dichiara dunque che nella proprietà, per la prima volta "la persona è come ragione"[150].

La proprietà assolve in tal modo una duplice funzione giacché, in prima istanza, per ciò che concerne il significato più diretto, essa indica lo strumento attraverso il quale la

[146] *Enz III*, § 385Z, vol. III, pp. 32-34; tr. it. vol. III, pp. 100-102.
[147] *Rph*, §§ 44-45, pp. 106-107; tr. it. p. 53.
[148] *Ivi*, § 45, p. 107; tr. it. p. 53. Su questo punto vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 114.
[149] *Rph*, §§ 44, 45, 49, pp. 106, 107 e 112-113; tr. it. pp. 53, 62.
[150] *Ivi*, § 41Z, p. 102; tr. it. p. 297.

realtà riceve l'impronta dello spirito, cosicché l'esteriorità rappresentata dalla natura assume i caratteri di un mondo spirituale antropizzato. Contemporaneamente però essa svolge un ruolo cardine nel processo di realizzazione della persona medesima, nella misura in cui, attraverso la presa di possesso esterna, è la persona stessa a subire un processo di formazione: l'appropriazione del mondo esterno procede di pari passo con il conseguimento di un'autoconsapevolezza, dal momento che la relazione con l'alterità, in questo caso con la natura, riflette contemporaneamente un rapporto con sé, grazie al quale il possesso della cosa diviene il modo attraverso cui maturare il possesso di sé stessi. Pertanto la proprietà incarna l'istituto in virtù del quale la libertà si rende effettuale e si manifesta nella realtà e, al contempo, rappresenta il mezzo di relazione del sé con se stesso. Hegel non intende infatti indagare le cause o gli scopi in base ai quali l'individuo è spinto a impossessarsi di un oggetto, né delineare un'antropologia che identifichi nell'impulso l'origine del possesso secondo un'ipotetica natura umana, né tantomeno svolgere una ricostruzione storico-genealogica tesa a individuare la nascita della proprietà privata. Obiettivo del filosofo è mostrare come le condizioni di dispiegamento della libertà nel mondo richiedano un movimento di esteriorizzazione della libertà formale e come tale dinamica rappresenti il tratto proprio dell'esser persona. Ciò implica innanzitutto che la genesi del diritto dipende da un'opera di reificazione della natura[151], dal momento che lo spirito in sé e per sé libero nella figura della persona si distingue dalla natura, elaborando e trasformando l'oggetto che ha di fronte, in modo tale che il giuridico prenda le mosse dalla cesura con il piano meramente naturale, dovendo emanciparsi dalla dipendenza nei suoi confronti.

Come avviene in generale per lo spirito, anche per la persona tale appropriazione comporta un processo di *Bildung*, in quanto a perdere i tratti propriamente naturali è non solo la realtà esterna, ma la stessa persona. In tal senso l'atto di appropriazione della realtà esterna procede di pari passo con un movimento di autoappropriazione, non solo perché l'appropriazione dell'oggetto comporta che la libertà del soggetto si esteriorizzi o che il soggetto pervenga al proprio sapere di sé, ma anche perché il medesimo rapporto della persona con se stessa deve essere inteso come rapporto di proprietà. Pertanto la centralità della nozione di proprietà si spiega a più livelli, tanto come relazione con l'oggetto esteriore quanto come legame interno secondo cui la persona è oggetto a se stessa, nella misura in cui il divenire effettuale della volontà libera nel mondo, ovvero l'oggettivazione della persona, rappresenta un elemento di formazione anche per lei, cosicché è il processo

[151] J. Ritter, *Metafisica e politica*, *cit.*, p. 149 e ss.

di costituzione della persona stessa a prevedere la presa di possesso come momento necessario[152].

La proprietà infatti manifesta in primo luogo un atto libero da parte della persona, che si appropria della cosa: quando Hegel afferma allora che, come "io voglio", la persona opera affinché la volontà abbia "nella cosa, come in un *positivo*, il suo esserci"[153], intende offrire una giustificazione della proprietà a partire dal rapporto con la persona e dal valore che comporta per quest'ultima. In tal senso la proprietà indica la più semplice modalità di espressione della persona come capacità giuridica che dispone del diritto ad avere diritti: il modo attraverso cui la persona può manifestare la propria volontà è dunque il diritto di appropriazione illimitato, tanto che l'universalizzazione della capacità giuridica implica la necessità dell'universalità della proprietà, giacché tutti devono poter essere proprietari. In tal modo Hegel si smarca dalla concezione comune secondo la quale è la proprietà ad essere condizione della capacità giuridica, sulla base del principio che solo ai possessori di certi beni possono essere riconosciuti certi diritti. Il rapporto fra proprietà e personalità è un rapporto di tipo gerarchico, che considera la prima funzionale alla seconda e non viceversa: è infatti l'esser persona, ovvero la capacità giuridica, che comporta il diritto sulle cose e non l'esser proprietario che permette di esser persona e dunque di avere capacità giuridica, giacché è la persona a legittimare la proprietà e non il fatto di possedere qualcosa a fondare il concetto di persona. Se dunque essere una persona vuol dire essere proprietario, in quanto esser proprietario è uno statuto e un diritto che discende dalla personalità in quanto tale, il diritto di proprietà si giustifica solo perché funzionale alla persona stessa, ovvero solo in quanto permette la sua esteriorizzazione: Hegel nega infatti la proprietà come mezzo teso alla soddisfazione del bisogno, per farne al contrario il rango della manifestazione spirituale del soggetto, cosicché si difende la proprietà solo in quanto realizzazione della libertà[154]. In tal modo il filosofo si colloca nel solco della tradizione politica che lega persona e proprietà, ma ne prende le distanze nella misura in cui, da un lato, sminuisce e relativizza il valore della proprietà in quanto tale, circoscrivendola a mezzo di manifestazione della libertà della persona, e dall'altro, proprio per questo, la valorizza instituendo un nesso fra libertà, persona e proprietà: si può dunque, senza entrare

---

[152] E' interessante come la lingua francese esprima chiaramente il rapporto fra l'oggettivazione e l'impossessamento: infatti già solo il termine "oggettivazione" contiene al suo interno non solo la parola oggetto ma anche quella di "io". *Objectivation* deriva da *Objet* che contiene al suo interno il pronome personale *Je* e rimanda implicitamente al verbo *jeter*. Confronta a tal proposito P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit.*, p. 95 e ss.

[153] *Rph*, § 53, p. 118; tr. it. p. 58.

[154] Vedi a tal proposito P.G. Stillmann, che sviluppa un confronto rispetto alla nozione di proprietà fra Hegel e Locke, Verene D. P., a cura di, *Hegel's social and political Thought: The philosophy of objective spirit*, Humanities Press, New Jersey 1980, p. 105.

in contraddizione, sostenere che la proprietà è un diritto assoluto e illimitato, espressione della più piena libertà tanto da poter esser considerato quale *Grundbegriff der Rechtsordnung*, e al tempo stesso che la centralità della proprietà è assiologicamente, logicamente e giuridicamente dipendente dalla personalità in quanto è definita come suo attributo[155].

Tale nesso fra proprietà e persona ha un suo ulteriore versante di precisazione allorché Hegel si sofferma sul rapporto con il corpo, il quale permette di identificare la persona "*immediatamente individuo*", in quanto "mio esserci esterno indiviso *universale* secondo il contenuto", giacché l'universalità della persona indifferenziata convive con il fatto che io come singolo abbia "*la mia vita e il mio corpo*"[156]. Oltre ad appropriarsi delle cose esterne, la persona non può che prendere possesso di se stessa attraverso la propria corporeità, dal momento che il corpo deve essere assunto come proprio dal soggetto in quanto parte integrante del sé, quale dimensione oggettiva dello stesso io; ciò si evince non solo perché io sono tale anche per la materialità e la fisicità specifica che mi contraddistingue, non potendo anima e corpo esser separati e facendo come persona esperienza del mondo proprio attraverso il corpo, ma soprattutto poiché "per l'altro io sono libero nel mio corpo", tanto che la violenza fatta da qualcuno sul mio corpo è violenza fatta a me e per fare violenza nei miei confronti l'altro non può che rivolgersi contro il mio corpo[157]. L'appropriazione dell'oggetto della natura e l'accettazione del proprio corpo indicano infatti le modalità attraverso le quali il singolo si scopre libero e padrone di ciò che lo circonda, in quanto esser soggetto di diritto significa riconoscersi come proprietario tanto di ciò di cui si prende possesso all'esterno tanto di se stesso come soggetto, dal momento che il rapporto con l'alterità implica necessariamente un momento di

---

[155] Lantz dichiara a tal proposito che il diritto alla proprietà privata è *ein absolutes Recht,* in quanto è *unbeschränkt*, cosicché l'intero ordinamento giuridico discende logicamente dalla proprietà privata quale "Mittelpunkt im Spinnennetz der Rechtsordnung", vedi G. Lantz, *Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken*, Uppsala 1977. Vedi a tal proposito il saggio di M. Xifaras, "L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété", in J.-F. Kervégan-G. Marmasse*, Hegel penseur du droit, cit.,* pp. 63-79.

[156] *Rph*, § 47, p. 110; tr. it. p. 54. Sul rapporto io-corpo, vedi M. Sobotka, "Der Begriff des Eigentums in Hegels Rechtsphilosophie", in *Studi Urbinati*, 41, 1967, pp. 809-824.

[157] La percezione del corpo come proprietà rappresenta un elemento specificamente antropico, in quanto solo l'uomo, a differenza dell'animale, è consapevole di sé come persona che dispone del proprio corpo, non solo è un corpo, ma ha un corpo, di cui ha cognizione e con cui si identifica al punto da rifiutarlo e da uccidersi, in quanto la libertà di esser razionale comporta un rapporto di autonomia rispetto al piano biologico. A tal proposito Peperzak sottolinea una differenza lessicale tra *Leib* e *Körper*, vedi A. Peperzak, *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*, *cit.*, p. 240 e ss. Celebre è la tesi di Kojève, secondo la quale l'uomo è negatività-negatrice e come tale implica necessariamente un certo rapporto con la morte, in quanto quest'ultima è negatività assoluta e l'uomo si distingue così come esser per la morte, non subendola, ma accettandola liberamente e consapevolmente come avviene nella lotta per il riconoscimento. Vedi A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel, cit*., pp. 656-717. Rispetto al rapporto fra corpo e vita, Hegel sostiene l'antigiuridicità del suicidio, vedi a tal proposito *Rph*, § 70, p. 151; tr. it. p. 71.

autopercezione, di riferimento a sé che concorre a delineare l'identità della persona. In tal senso si parla di proprietà di cose esterne, ma anche di proprietà interna[158], la quale consiste nel possesso di attitudini spirituali, nel talento, nelle conoscenze attraverso cui si manifesta la personalità di ciascuno, dal momento che esser padroni di sé significa riconoscere come proprio, e quindi come proprietà, tutto quello che ci contraddistingue e permette di realizzarci, frutto di cultura, abitudine e studio. Pertanto non solo le due declinazioni di proprietà, interna ed esterna, convivono, ma la proprietà esterna è possibile solo in quanto la persona si scopre e si riconosce come tale: in quanto la persona mette in atto un processo di appropriazione di se stessa, è capace di prender possesso della cosa esterna e di attribuirla a se stessa come propria[159].

Sebbene tutto questo ad un primo sguardo non afferisca all'orizzonte del diritto[160], le ricadute giuridiche si mostrano innanzitutto perché io posso acquisire proprietà esterna, e quindi prendere possesso di una cosa, solo in virtù delle mie capacità e delle mie doti, in quanto porre la volontà nella cosa significa conferirle una forma, riflesso del mio essere spirituale. In tal senso la proprietà interna è condizione di quella esterna, poiché si cela ed è presupposta nella definizione stessa di capacità giuridica e nella possibilità medesima di godere di diritti reali, nella misura in cui chiunque può diventare proprietario in quanto essere spirituale, che si appropria di se stesso attraverso l'attività sul mondo esterno e, in virtù di tale capacità di farsi altro, matura consapevolezza del proprio esser per sé. In secondo luogo la rilevanza giuridica della proprietà interna si manifesta allorché quest'ultima diventa essa stessa oggetto di scambio, di contratto o di sfruttamento: sottolineare il rapporto con il proprio sé come unità spirituale e corporea si rivela necessario al fine di interrogarsi sull'uso e sul valore che lo stesso sé può avere in quanto oggetto, al di là del carattere meramente psicologico-antropologico. Nel momento in cui infatti tale proprietà interna si esteriorizza e si concretizza per esempio in un oggetto, così come avviene nel caso di tutte le produzioni artistiche, la stessa proprietà interna non è più solamente l'orizzonte che afferisce alla capacità giuridica, ma diventa soggetta a regolamentazione giuridica, in quanto si distingue per esempio come proprietà intellettuale. Questo aspetto permette di mettere in evidenza come il confine tra proprietà interna ed

[158] *Rph*, § 43, pp. 104-105; tr. it. p. 51-52.
[159] *Ibidem.* Vedi a tal proposito il saggio di M. Xifaras, "L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel", *cit.,* pp. 63-79, in particolare p. 67 e ss. Egli dichiara infatti che "le processus d'auto-appropriation est, selon Hegel, l'archétype de toute forme d'appropriation" allo scopo di evidenziare come sia possibile parlare di "individualisme possessif spéculatif en soulignant qu'il est à la fois conceptuellement homologue et juridiquement différent de l'individualisme possessif qui reconnaît à la personne des droits de même nature sur les choses extérieures et sur ses éléments constitutifs".
[160] Vedi a tal proposito i paragrafi a cui rimanda lo stesso Hegel, *Enz I*, §§ 161, 164, 259, 298 e 318. Vedi anche *Enz III*, §§ 336 e ss., 213, 216, 376, 388.

esterna sia meno netto rispetto a come sembrava inizialmente, dal momento che in entrambi i casi può trattarsi di una cosa che presenta un'oggettività e un'esteriorità, grazie alla quale la persona medesima si esteriorizza e si oggettivizza; parimenti tale precisazione sulla proprietà interna permette di sottolineare come la cosa esteriore, di cui si può prender possesso, possa essere essa stessa oggetto spirituale e non meramente naturale, anticipando come l'appropriazione rappresenti il preludio dello scambio, dunque del contratto, e come il rapporto all'oggetto rimandi inevitabilmente ad un rapporto fra soggetti.

Visto il senso che la proprietà ricopre rispetto alla persona, essa non può essere che proprietà privata: spiega infatti chiaramente Hegel che l'Io *als freier Wille* si manifesta *als persönlicher*, e dunque *als Einzelnen*, solo in quanto io ho qualcosa in *meiner selbst äußeren Gewalt*, cosicché il carattere privato della proprietà diviene elemento imprescindibile[161]. Tale determinazione presentata come *das Rechtliche* definisce non solo il rapporto del soggetto con se stesso, in quanto la proprietà privata mi rende oggetto a me stesso, ma anche il rapporto dell'io verso l'esterno. In questo modo Hegel implicitamente allarga il discorso alla dimensione intersoggettiva sottesa alla nozione di proprietà: se infatti il possesso indica che una cosa appartiene a chi l'occupa accidentalmente per primo, il concetto di proprietà privata nasconde indirettamente il riferimento a terzi, nella misura in cui "un secondo non può prendere in possesso qualcosa che è già proprietà di un altro"[162]. Se l'apprensione del possesso è per me *Bildung* e *Ausbildung*, in quanto il *Geist* è che io posso a me render qualcosa come *eigen* nel modo più compiuto, l'atto di impossessamento comporta dunque che la volontà riceva un'esistenza, in modo tale che il volere del singolo sia riconosciuto dagli altri e che io sia compiuto come volontà libera: la distinzione fra proprietà e possesso si definisce allora solo in quanto la proprietà contiene il riferimento all'altro, il quale si astiene dall'appropriarsi di qualcosa che è già possesso altrui, tanto che Hegel dichiara che il primo non è proprietario secondo diritto perché è primo, perché in tale contesto il rapporto è solo con la cosa; al contrario egli è proprietario perché c'è qualcun altro, un secondo, che è costretto ad astenersi dal prender possesso di quella stessa cosa in quanto non più disponibile[163]. Quando Hegel afferma che il primo diviene primo perché c'è un secondo, allude al fatto che il diritto non può darsi che all'interno di una dimensione se non altro duale, in quanto l'esteriorizzare la volontà nella cosa e trasformare la cosa come mia volontà, da un lato, ha come presupposto il fatto che la cosa sia *res nullius*, dall'altro, ha come conseguenza che la cosa sia mutata nella sua forma esteriore e porti in sé il segno del mio possesso, in modo tale che sia sottratta ad

[161] *Rph*, §§ 45-46, pp. 107-108; tr. it. pp. 53-54.
[162] *Ivi,*§ 50, p. 114; tr. it. p. 57.
[163] *Ivi*, § 46, pp. 107-108; tr. it. p. 54. P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit*., p. 230.

un'eventuale ulteriore occupazione: solo quando il possesso è riconosciuto come proprietà, si origina la dimensione giuridica e qualunque forma di possesso non può che distinguersi come proprietà privata, così come la libertà della persona prevede la necessità della proprietà e la sua inviolabilità, sulla scorta della norma fondamentale del diritto astratto in base alla quale si deve esser persona e si devono rispettare le altre persone[164].

La sezione della proprietà è scandita in tre momenti, tali per cui in una prima fase la persona ottiene la cosa ponendo in essa la propria volontà attraverso l'atto che permette a quest'ultima di esteriorizzarsi nella cosa, ovvero il momento della *Besitznahme* vera e propria; in un secondo momento la stessa persona usufruisce della sua proprietà e da ultimo essa decide di alienare il proprio possesso cedendolo a qualcun altro[165]. Sebbene Hegel distingua tre differenti modalità di appropriazione, vale a dire la *körperliche Ergreifung*, la *Formierung* e la *Bezeichnung*, solo la seconda merita una particolare attenzione, in quanto, nella stessa prospettiva hegeliana, rappresenta l'attività più significativa e adeguata all'idea. La presa di possesso avviene attraverso un atto individuabile e visibilmente riconoscibile, che non si limiti ad una rappresentazione soggettiva, ma preveda al contrario un gesto empirico, a seguito del quale la volontà si dia realtà oggettiva e la cosa stessa presenti i segni della volontà depositata in essa[166]. Modalità principe di appropriazione è la *Formierung*, "l'attività che dà forma alla cosa", espressione con la quale Hegel fa implicitamente riferimento al lavoro, dal momento che, come già messo in luce, esso espone in maniera paradigmatica la relazione che si istituisce tra

---

[164] Tale impostazione non comporta l'uguaglianza della proprietà, definita da Hegel come "vuota proposizione tautologica" o "astratta identità dell'intelletto" e perciò espressione dell'"intelletto riflettente", dal momento che si deve accettare la contingenza e l'imprevedibilità della spartizione della proprietà: il *quantum* che spetta a ciascuno appartiene all'ambito dell'accidentalità giuridica. Come Hegel rifiuta il concetto di proprietà comune, così nega la possibilità di considerare l'uguaglianza un valore normativo astratto in virtù dell'uguaglianza della natura, dal momento che quest'ultima non è né giusta né ingiusta, non essendo libera (*Rph*, § 49Z, p. 114; tr. it. p. 299).

[165] *Ivi*, § 53, pp. 117-118; tr. it. p. 58. A tal proposito Hegel rimanda alla *Scienza della Logica* istituendo un paragone che intercorrerebbe tra queste tre determinazioni della categoria di proprietà e i tre giudizi propri dell'esser determinato, positivo, negativo infinito (*WdL*, vol. II, pp. 301-325; tr. it., vol. II, pp. 714-728). Per quanto sia oscuro il paragone hegeliano tra i tre momenti della proprietà e i tre giudizi, si può innanzitutto affermare che i giudizi dell'essere determinato presentano le stesse caratteristiche di universalità, astrattezza e immediatezza che sono propri del diritto astratto. Inoltre il giudizio caratterizza il rapporto che intercorre fra il proprietario e l'oggetto posseduto che è inizialmente positivo nel momento della presa di possesso, risulta poi negativo quando si esplica nell'uso e nella consumazione. Interessante è inoltre il fatto che Hegel, nella stessa logica, citi la lite civile per offrire un esempio di giudizio infinito, *WdL*, vol. II pp. 324-325; tr. it. vol. II, pp. 727.

[166] Se l'apprensione corporea rappresenta la migliore modalità di impossessamento, giacché implica un'effettiva presenza della persona che fisicamente si appropria dell'oggetto, essa è condizionata dal fatto che l'oggetto debba essere a portata di mano dell'individuo e di dimensioni limitate perché sia preso nella sua interezza; viceversa l'apposizione di un segno coincide con la semplice designazione dell'oggetto desiderato dalla persona, tale per cui il possesso avviene nel modo più semplice e meno faticoso, ma resta approssimativo e poco identificabile esteriormente in quanto non tangibile e poiché con esso la volontà si esprime unicamente in una dimensione simbolico-rappresentativa, vedi *Rph*, §§ 54-58, pp. 119-126; tr. it. pp. 59-62.

soggetto e oggetto. Se il soggetto lavoratore è in questo contesto la persona astratta, in modo analogo il lavoro è considerato al di fuori di quelle condizioni sociali entro cui si presenta come parte integrante di un sistema economico, organizzato secondo la divisione sociale e sulla base del ciclo produttivo. Si tratta dunque di mostrare la funzione del lavoro nella sua valenza cognitivo-antropologica, quale attività pratica che costituisce per la persona la modalità di manifestazione della propria capacità giuridica e il mezzo attraverso cui esteriorizzare la propria volontà, in modo tale che, in virtù del comportamento verso l'oggetto esterno, la persona stessa "come volontà si determina come individualità"[167].

Secondo il paradigma che identifica l'*Arbeit* con la *Bildung*, la capacità formativa si dispiega come *äußerliches Tun* in contrasto con la resistenza opposta dalla materia, come avviene nella lavorazione della terra o nella coltura delle piante, cosicché la persona mette in atto una forma di violenza grazie a cui vince proprio l'opposizione della realtà esterna e pone la propria volontà nell'oggetto desiderato: in tal senso il carattere proprio del lavoro è il formare, in modo tale che il dar forma all'oggetto sia contemporaneamente un ricevere forma per il medesimo soggetto, il quale opera in funzione di uno scopo e instaura un rapporto con la natura mediato e riflesso. "Dare forma all'organico" permette di assimilare l'oggettività che perde i tratti dell'esteriorità, favorendo così l'apprendimento da parte della persona, la quale ritrova se stessa nell'oggetto di sua proprietà, riconoscendo che la sua attività è causa della forma che quello ha acquisito, per cui la consistenza e il carattere positivo della cosa sono stati posti da lei medesima. Pertanto Hegel afferma che la *Formierung* "unifica entro di sé il soggettivo e l'oggettivo", con l'obiettivo di sottolineare che l'appropriazione è il mezzo attraverso cui viene superata la distanza fra soggetto e oggetto, giacché si costituisce un mondo a immagine e somiglianza dell'uomo, nel quale l'individuo riconosce la sua impronta e ritrova la sua opera: avendo assunto un contenuto come fine e impegnandosi per realizzarlo, la persona mette in atto un movimento di esteriorizzazione della propria volontà, a seguito del quale all'oggetto viene conferita una data forma, ovvero la forma della soggettività stessa, e il soggetto esperisce il suo potere sulla natura, la quale diventa manifestazione della propria libertà.

Ciò permette di rilevare, anche all'interno dei *Lineamenti*, la funzione del lavoro come *medium* fra l'individuo e la cosa, grazie alla quale l'iniziale indipendenza della natura si rovescia nella superiorità dell'uomo in quanto essere spirituale, cosicché da un lato l'individuo si emancipa dalla natura, imponendosi per il diritto assoluto su di essa, e dall'altro impara a relazionarsi con l'alterità, generando le condizioni perché la libertà,

[167] *Ivi*, § 52A, p. 116; tr. it. pp. 57-58. Sul ruolo del lavoro nell'appropriazione rispetto agli scritti precedenti e sulla relazione con gli sviluppi marziani, vedi G. M. Cazzaniga, "Appropriazione e proprietà nella *Filosofia del diritto* di Hegel"; in *Studi Urbinati*, 41, 1967, pp. 643-651.

come tratto proprio dello spirito, si inscriva nell'esistenza: se tale conquista richiede all'uomo stesso di farsi cosa, ovvero di "porre nella realtà ciò che egli è secondo il suo concetto", contemporaneamente essa comporta che l'uomo stesso subisca un processo di formazione, secondo il quale, impossessandosi dell'oggetto, si scopre come soggetto e si riconosce come libero, cosicché "si prende in possesso e diventa la proprietà di se stesso di fronte ad altri"[168]. Da questo punto di vista la dinamica, che coinvolge la persona rispetto alla presa di possesso, esibisce il movimento per cui essere spirito libero significa perdere il carattere di immediatezza e negarsi come esistenza meramente naturale grazie ad un processo di *Ausbildung*, che richiede un atto di alienazione da parte della persona, in quanto è solo in virtù dell'attitudine a farsi altro che essa si spoglia del suo carattere formale ed è solo in forza della capacità di darsi esistenza che coglie se stessa come libera.

Nonostante lo spazio circoscritto conferito al lavoro nell'ambito del diritto astratto, è possibile sottolinearne la portata, in quanto la sua caratterizzazione come attività formatrice si colloca in piena continuità con le opere hegeliane precedenti, dove, dal *Sistema dell'Eticità* fino alla *Fenomenologia*, il lavoro ha svolto un ruolo di primo piano[169]. Si tratta dunque di sottolineare come anche nei *Lineamenti* il lavoro, considerato nel suo valore antropologico prima che come elemento cardine del sistema dei bisogni, possa essere colto quale strumento di liberazione, e quindi di manifestazione della libertà del soggetto, e in quanto mezzo attraverso cui quest'ultimo perviene alla propria consapevolezza. Affermare, come fa Hegel nel diritto astratto, che "l'addestramento del suo proprio corpo e spirito" fa sì che "l'autocoscienza apprende sé come libera" significa, secondo le parole della *Fenomenologia*, che "il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*", mentre "tale medio negativo o l'operare formativo costituiscono in pari tempo la singolarità o il puro esser per sé della coscienza", la quale, "nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere", giungendo così contemporaneamente "all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*", giacché "nel formare l'esser per sé diviene *il suo proprio* per lei"[170]. In modo analogo alla descrizione dell'autocoscienza, considerata come non "un essere, ma attività assoluta", tesa a "dare all'astratto sapere di sé contenuto e oggettività" e a "togliere l'oggettività come

[168] *Rph*, § 57, p. 122; tr. it. p. 60.
[169] Vedi a tal proposito *SdS*, pp. 284-304; tr. it. pp. 173-208.
[170] *PdG*, p. 154; tr. it. vol. I, p. 163. Nella *Fenomenologia* il lavoro si presenta come "appetito *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*" in quanto "il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo la *singolarità* o il puro esser per sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere" (*Ivi*, p. 153; tr. it. vol. I, p. 162). Vedi a tal proposito P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella*, *cit*., p. 204 e ss.

data" per "porla identica con sé"[171], Hegel definisce la persona in quanto "congiunta sillogisticamente con se stessa" e indica la cosa, oggetto del possesso, come "il termine medio per mezzo del quale si congiungono gli estremi, cioè le persone che sanno la loro identità come libera nel sapere della loro identità"[172], richiamando così la struttura sillogistica propria della coscienza come si presenta nella *Filosofia dello spirito*. Si può pertanto sottolineare come il nesso fra lavoro, coscienza e spirito delineato durante il periodo jenese sia implicitamente ripreso nella trattazione della presa di possesso, tanto che nell'economia del diritto astratto il lavoro conserva il carattere di mediazione e il potere di emancipazione dalla natura[173].

In tale prospettiva si può affermare che è proprio l'attività lavorativa come "dar forma", presupposta nella presa di possesso, a motivare la centralità della proprietà, poiché senza lavoro non c'è oggettivazione della volontà e dunque proprietà. In quest'ottica si manifesta il nesso che concerne la persona, come soggetto che ha diritto ai diritti, e il lavoro, che indica come la stessa titolarità formale propria della capacità giuridica acquista una dimensione concreta ed effettuale: la persona come vuota soggettività si sostanzia dei contenuti del lavoro, il quale si distingue dunque come ambito di effettivo esercizio di un diritto, giacché è l'attività lavorativa ciò che permette di rivendicare un diritto alla proprietà. In termini più generali, visto che il lavoro ricopre un ruolo fondante nei confronti del possesso e della proprietà, esso si presenta sin da subito connesso con la dimensione giuridica: descrivere la libertà non in modo statico come semplice affermazione di sé, ma in termini di attività e operosità, in quanto implica un momento di alienazione e richiede dunque un tempo storico di dispiegamento, significa dunque porre le condizioni affinché il lavoro possa costituire l'ambito entro cui l'individuo manifesta la propria libertà e il piano a partire dal quale veder riconosciuto il suo statuto di soggetto giuridico. In tal senso la persona come universale, volontà immediata e libertà astratta si esprime attraverso il lavoro, il quale si presenta come processo di sussunzione del soggetto nella realtà oggettiva

---

[171] *Enz I*, § 347, p. 200; tr. it. p. 211, vedi anche § 349, p. 212; *Enz III*, §§ 426-428, vol. III, pp. 215-218; tr. it., vol. III pp. 268-271.

[172] *Enz III*, § 490-491, vol. III, p. 307; tr. it. vol. III, p. 357; *Enz I*, § 406, p. 225; tr. it. p. 238.

[173] Non si condivide la posizione di J. Habermas, secondo il quale Hegel abbandonerebbe una concezione dello spirito come processo di formazione a vantaggio di una soggettività definita esclusivamente come riflessione e come auto relazione, giacché "Nella *Enciclopedia* e nella *Filosofia del diritto* il diritto astratto assume una ulteriore, diversa collocazione. Conserva le sue definizioni positive in quanto solo nel sistema di tali norme generali il libero volere può raggiungere l'oggettività dell'essere esterno determinato…Ma il rapporto fra lavoro e interazione, cui il diritto astratto deve la propria dignità, è annullato; il sistema jenese è definitivamente abbandonato e il diritto astratto viene integrato in una riflessione dello spirito su se stesso come eticità assoluta" (vedi J. Habermas, *Lavoro e interazione*, *cit*., p. 45). Il legame fra lavoro, riconoscimento e diritto che costituisce il terreno di universalizzazione della coscienza è immanente allo stesso spirito oggettivo e lo stesso diritto astratto mostra l'inadeguatezza di concetto tautologico e solipsistico del soggetto esclusivamente in rapporto con se stesso, mentre svela come dietro al soggetto giuridico siano presenti sia il lavoro che il riconoscimento.

e di emancipazione spirituale, cosicché l'iniziale affermazione della libertà della persona è seguita dall'esperienza concreta di quest'ultima sul campo dell'attività lavorativa, contemporaneamente banco di prova e conferma di quanto inizialmente affermato. Pertanto l'attività che presiede all'impossessamento contribuisce a far guadagnare alla persona la forma dell'universalità, favorisce la realizzazione della libertà nell'esistenza e comporta implicitamente l'apertura ad una dimensione sociale, costitutiva ed essenziale tanto all'*Arbeit* che al *Recht*.

La proprietà si qualifica inoltre come uso dell'oggetto stesso, in quanto il termine *Gebrauch* indica la "relazione positiva" con quella cosa che ha "ricevuto il predicato di esser la mia", in modo tale che si manifesta la particolarità generata dal bisogno, giacché la persona si serve dell'oggetto al fine di appagare i suoi desideri e le sue pulsioni. In tal senso, come la proprietà è la sfera esteriore della libertà, così l'uso è "il lato avente realtà della proprietà" o l'"esteriorità realizzata", in quanto è attraverso l'utilizzo deliberato e legittimo, prolungato e ripetuto che si conserva e in qualche modo si attualizza la presa di possesso che ha generato la stessa proprietà. La possibilità di usufruire del bene rappresenta dunque il segno più tangibile dell'appropriazione, tanto che Hegel dichiara esplicitamente che esser proprietario significa esser nella condizione di disporre completamente della cosa "nella sua intera estensione" così come, essendo la proprietà "libera e piena", può esservi un unico proprietario della medesima cosa. L'uso di una cosa esprime il rapporto continuativo che intercorre fra l'oggetto e la volontà che ne dispone, divenendo manifestazione esteriore, percezione immediata ed empirica del rapporto di proprietà che esso presuppone. In quanto la persona opera sulla cosa positivamente, determina allo stesso tempo quella stessa cosa come un che di negativo, cosicché l'uso rende effettivo il mio desiderio e contemporaneamente toglie indipendenza alla realtà, poiché consumare significa sia godere del bene sia logorarlo: in questa prospettiva l'uso concorre a costituire un mondo umano che si modifica, in quanto subisce l'azione continua ad opera dell'uomo, cosicché tale uso trasforma la natura della natura e plasma una realtà non naturale che, permeata dall'attività dell'uomo, si sviluppa nel corso del tempo e come tale diventa storica.

Per quanto ammessa infatti la possibilità di un uso temporaneo o parziale, la proprietà non può che essere esclusiva, pena il fatto di possedere qualcosa che non mi appartiene, nella quale cioè si è manifestata la volontà di qualcun altro. Per questo è necessario distinguere fra utilizzo e proprietà, giacché, se l'uso può essere condiviso a patto che non sia mai totale da parte di chi non è proprietario, la proprietà non può che appartenere ad un unico soggetto, altrimenti si avrebbe la condizione paradossale per cui io

possiedo l'intera estensione dell'uso, e quindi la cosa è interamente penetrata dalla mia volontà, mentre qualcun altro possiede un'ipotetica proprietà astratta, contraddizione in termini in quanto la proprietà implica necessariamente la volontà. L'apparente capziosità del discorso hegeliano trova invece una sua giustificazione se lo si contestualizza nella realtà giuridico-sociale dell'epoca, in quanto proprio dell'epoca feudale era distinguere tra uso e proprietà, in modo tale che il contadino servo della gleba disponesse l'uso totale della terra, ma non fosse titolare della proprietà. Il problema di fondo di tale impostazione, che spinge al contrario Hegel ad augurarsi che l'organizzazione della proprietà feudale lasci il posto alla proprietà libera e piena, consiste non solo in una sorta di schizofrenia del contadino, che di fatto esteriorizza la propria volontà in un bene di cui non dispone effettivamente per diritto, ma anche e soprattutto nel fatto che ciò comporta praticamente, per una sorta di proprietà transitiva, che il signore sia padrone non solo del bene lavorato, ma anche di colui che lo lavora, ovvero proprio del contadino. Il filosofo intende dunque ingaggiare una vera e propria "lotta contro tali istituzioni" che contraddicono e negano il principio della libertà personale da cui discende la proprietà privata[174]. Anche in questo caso dunque Hegel opera implicitamente una sovrapposizione fra diritto romano e feudalesimo, in quanto le "mere ghiottonerie storiche del diritto romano" sono piegate a strumento di legittimazione dell'ordinamento feudale: se quest'ultimo contraddice l'idea del diritto, ovvero la piena realizzazione della libertà della persona, trova tuttavia il proprio fondamento negli istituti romani, che comprendono una molteplicità di forme specifiche del diritto di proprietà, limitando così la proprietà piena e intera. *Res mancipi* e *enfiteusi*, *dominium directum* e *ius utendi* rappresentano dunque esempi di come storicamente si sono separati momenti in realtà inscindibili quali l'uso totale e la proprietà, tanto che la proprietà come "possesso concreto", come effettivo godimento e consumo della cosa, è divenuta "vuota proprietà", in quanto il proprietario ricopre una signoria meramente astratta, che risulta "vuoto diritto" rispetto al bene, ma si trasforma in dominio su colui che usufruisce del bene. L'esempio su cui Hegel insiste è dunque la distinzione *dominium directum* e *dominium utile*, realtà evidentemente molto diffusa ai tempi del feudalesimo, in base alla quale il primo è titolare della proprietà, e come tale signore, mentre il secondo detiene il possesso materiale ed effettivo, ed è quindi il coltivatore; in tal modo sembrano

[174] "Il secondo momento che si riferisce maggiormente al diritto pubblico è il sistema feudale. Questo contraddice l'idea del diritto, in quanto impedisce il pieno sviluppo della libertà della proprietà e della persona. La persona è più o meno soggetta a schiavitù. La libertà della proprietà è, quand'anche fosse cessata la forma rigida della servitù della gleba, gravata da obblighi esterni per lo più insuperabili. I diritti dello stato sono resi proprietà privata attraverso l'ereditarietà delle cariche pubbliche, gli obblighi dello stato sono divenuti arbitrio dei singoli. La lotta contro tali istituzioni, *Einrichtung*, è necessaria ovunque lo spirito è pervenuto a una coscienza superiore" (*Rph II*, p. 207).

convivere di fatto due proprietari, ma in realtà il signore titolare della proprietà, il *dominus directus*, non possiede una signoria sulla cosa, ma esercita un vero e proprio potere sulla persona, il contadino, *dominus utilis*, così come il contadino non ha solo vincoli nei confronti della cura del bene, bensì diventa titolare di un'obbligazione nei confronti del *dominus directus*, proprio perché non è giuridicamente proprietario della cosa[175]. Tale condizione di fatto rappresenta agli occhi di Hegel una "vuota antichità", che comporta solo ingiustizia, costituendo l'esempio lampante di "un diritto meramente positivo che è in sé ingiusto"[176], il quale prevede una classificazione di diritti positivi come "vuoti concetti intellettualistici"[177], laddove invece "conforme al concetto della cosa" è affermare che il possesso dell'intero uso corrisponde a tutti gli effetti alla proprietà[178].

In tale prospettiva dunque Hegel intende chiarire che il principio della libertà della proprietà, affermatosi universalmente negli anni precedenti, è razionale in sé e per sé solo in quanto è conciliabile con la libera personalità[179], cosicché si tratta ora di favorire lo *jetzige Zeit* che ha colto "la realtà della volontà libera nella proprietà"[180], prevedendo che "il nostro diritto, che è conforme alla ragione"[181] abolisca la distinzione fra *dominium directum* e *utile*, fra tenutario e feudatario[182]. In opposizione alla tesi che considera l'uso come possesso fenomenico, distinto dalla proprietà quale possesso intellegibile, o alla concezione che individua nel possesso un istituto giuridico autonomo rispetto alla proprietà sulla base dell'*animus possidendi*, interesse di Hegel è al contrario identificare possesso e proprietà[183]: egli si presenta come sostenitore del concetto moderno di proprietà, unificando sotto tale nozione le molteplici situazioni fattuali ed individuando il proprietario in base all'uso del bene, in modo tale che proprietario sia colui che si vede riconosciuto il diritto alla proprietà e contemporaneamente è nella condizione di detenere l'oggetto[184]. In

---

[175] *Rph*, § 62, pp. 131-133; tr. it. pp. 63-64. Vedi a riguardo G. Bonacina, *Hegel, il mondo romano e la storiografia, cit.*, pp. 46-52.
[176] *Rph VI*, § 62, p. 219.
[177] *Rph II*, § 32, p. 229.
[178] *Rph III*, pp. 76-77.
[179] *Ibidem*.
[180] *Rph V*, § 62, p. 235.
[181] *Rph VI*, § 62, p. 219.
[182] Per quanto concerne la realtà giuridica tedesca nella Prussia di quegli anni, vedi L. Rizzi, "Possesso e proprietà nella 'Filosofia del diritto'", in *Rivista critica di storia della filosofia*, 35, 1980, pp. 238-251, il quale parla di "presa di posizione pratica" da parte di Hegel sulla questione del latifondo. Vedi fra i tanti anche F. Wieacker, *Storia del diritto privato*, *cit*. e R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, *cit*., pp. 23-54.
[183] I. Kant, *Metafisica dei costumi*, p. 428. Su questo punto vedi P. Becchi *Le filosofie del diritto di Hegel*, *cit*., pp. 107-121.
[184] Nel discutere il rapporto fra possesso e proprietà Hegel ha un bersaglio polemico, anche se non dichiarato, rappresentato da Savigny, il quale riconosce un valore giuridico distinto ad entrambe le situazioni e cerca infatti di spiegare il possesso come istituto giuridico autonomo rispetto alla proprietà, individuando, oltre al concetto di proprietà e alla situazione di fatto della detenzione, la nozione di possesso in senso giuridico quale causa o condizione di diritti sulla base dell'*animus possidendi*, cioè della volontà di considerare la cosa

questo modo Hegel si schiera a favore dei contadini, poiché, nella controversia relativa all'attribuzione del diritto di proprietà, predilige coloro che effettivamente possiedono la cosa: sulla base di quanto affermato precedentemente, agli occhi di Hegel è infatti il lavoro a rappresentare il fattore decisivo in base al quale riconoscere la proprietà, secondo il principio che è proprio l'attività lavorativa la modalità massima di appropriazione del bene quale modalità di esteriorizzazione della volontà. Parimenti è opportuno sottolineare come la discussione in merito agli istituti di proprietà e all'attualità della distinzione interna al *dominium* permetta di mostrare la funzione che Hegel conferisce al diritto astratto. Nel diritto astratto infatti egli si occupa dei presupposti teorici e dei fondamenti razionali sottesi all'ordinamento statale di una società concretamente e storicamente determinata, in modo tale da individuare, da un punto di vista concettuale, i criteri di legittimità del diritto e l'attualità degli istituti storici, i quali trovano effettiva applicazione e tutela da parte del diritto vigente: in questa prospettiva il diritto astratto espone i principi giuridicamente razionali dell'epoca post-feudalesimo, allo scopo di sottolinearne il valore normativo e prescrittivo affinché orientino la formazione del diritto positivo e riflettano la composizione del tessuto sociale così come si presenta all'interno della società civile moderna[185].

Così come posso appropriarmi e godere di un oggetto, allo stesso modo ho la facoltà di privarmi della mia proprietà, dal momento che la libertà della volontà consiste anche nel poter abbandonare la cosa o consegnarla a qualcun altro. Si tratta del movimento in virtù del quale si cede il proprio bene, definito come alienazione, il quale può avvenire solo in quanto il bene è una cosa, manifestazione esteriore della mia volontà: attraverso un gioco di parole Hegel può affermare che avviene l'*Entäusserung* solo in quanto la proprietà è *als äusserlichen Sache*[186]. Ciò significa che si aliena solo la cosa che "per *sua natura* è un che di *esteriore*", mentre è esclusa la possibilità di alienare la personalità in quanto tale, la quale è "essenza sostanziale", ciò che mi rende capace di essere in possesso di qualcosa, ovvero la capacità giuridica vera e propria senza la quale non sarei più persona[187]. Proprio in quanto *das Veräusserliche* deve essere *äußerlich*, non è possibile privarsi della propria capacità spirituale, la quale è un diritto inalienabile ed imprescrittibile giacché è "l'atto con cui prendo possesso della mia personalità", che mi permette di costituirmi come soggetto giuridico e legalmente responsabile, "capace di

---

come propria. Vedi a tal proposito la ricostruzione condotta da P. Becchi, *La polemica sulla codificazione*, *cit*., pp. 107-121.

[185] Vedi a tal proposito A. J. Jacobson, "Hegel's Legal Plenum" e A. Brudner, "Hegel and the crisis of Private Law", in AA.VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 97-174.

[186] *Rph*, § 71, p. 152*;* tr. it. p. 71.

[187] *Ivi*, §§ 65-66, pp. 140-143*;* tr. it. pp. 66-67.

diritto e di imputazione"[188]. Per questo si può chiarire che l'alienabilità è un carattere che contraddistingue la proprietà esterna e non la proprietà interna, a meno che quest'ultima non sia essa stessa oggettivata come produzione di un bene tangibile e autonomo dalla mia persona, in modo tale che essa stessa diventa una cosa esterna, come nel caso della proprietà spirituale e delle opere d'arte, la cui alienazione è giuridicamente protetta attraverso il diritto d'autore[189]. Anche in questo caso il discorso hegeliano ha una ricaduta politica ben precisa, che risulta evidente allorché specifica gli esempi di alienazione della personalità, tra i quali annovera "la schiavitù, la servitù della gleba, l'incapacità di possedere proprietà", e più in generale l'"alienazione della razionalità intelligente, della moralità, eticità", la quale presenta come conseguenza che moralità e religione si riducano a superstizione, in quanto l'individuo concede a qualcun altro di determinare le sue azioni[190]. In questa prospettiva tutte queste forme di schiavitù si accomunano per il fatto di presupporre un atto a seguito del quale la persona abdica alla propria libertà e di conseguenza nega il suo stesso essere soggetto giuridico, cosa impossibile perché implica una contraddizione, nella misura in cui "non posso lasciarmi ridurre volontariamente in schiavitù", poiché il solo fatto di volerlo implica di per sé l'aver "coscienza della mia libertà", il riconoscere a me stesso l'"universale libertà del mio volere"[191]. In tale contesto, al fine di sottolineare un *Recht als Unveräußeliche* concernente la mia personalità e dunque la mia capacità giuridica quale certezza sostanziale del Sé, Hegel ricorre alla formula dei diritti dell'uomo, sostenendo che, anche qualora fossero stati alienati beni inalienabili, essi possono essere immediatamente rivendicati in quanto *Droits de l'homme*:

---

[188] *Ibidem*. A proposito dell'alienazione della proprietà Hegel utilizza principalmente il termine *Entäusserung* alternato con *Veräusserung*, per indicare il trasferimento di proprietà, senza tuttavia tematizzare esplicitamente la differenza fra i due termini, sebbene il secondo sia in generale più raro nella produzione hegeliana rispetto al primo ed usato eminentemente in questi paragrafi del diritto astratto. Se, come afferma Kervégan, Hegel li interpreta in modo sinonimico (*Rph*, tr. fr., p. 215n), si può provare a sottolineare una sfumatura a seconda che l'alienazione concerna beni alienabili o meno. Il termine *Entäußerung* esprime principalmente la possibilità che l'individuo si privi di una proprietà che è oggetto esteriore, per questo privo di diritti, di cui la volontà si è impossessata. In questo caso l'accezione è positiva perché permette l'oggettivarsi della volontà e il suo incontro – che avverrà nel contratto – con altre volontà. Nel caso invece di beni inalienabili il sostantivo *Entäußerung* – insieme a *Veräußerung* – indica un atto che lede la volontà stessa perché danneggia la personalità, allorché le sottrae una dimensione essenziale, cosicché in questo secondo caso l'alienabilità è considerata necessariamente qualcosa di negativo. In tal senso lo stesso atto, l'alienazione, assume un'accezione differente a seconda dell'oggetto su cui si esercita, in quanto nel caso del bene alienabile rappresenta la condizione che permette alla persona di relazionarsi all'altro, favorendo dunque l'interazione e la conferma della propria sovranità da parte della volontà, sebbene attraverso una rinuncia, mentre nel caso di un bene inalienabile essa ricopre un significato totalmente negativo, giacché l'alienazione non ha la funzione di oggettivazione e manifestazione della volontà, bensì unicamente di perdita e negazione di sé. Per una ricostruzione del concetto di alienazione, si rimanda a M. D'abbiero, *"Alienazione" in Hegel*, *cit*., vedi in particolare pp. 27 e ss., p. 184 e ss.

[189] Per quanto riguarda le riflessioni hegeliane sul diritto d'autore, vedi *Rph*, §§ 67-69, pp. 144-149*;* tr. it. pp. 67-71. Per approfondire il concetto di proprietà spirituale, vedi W. Bauer, "Hegels Theorie des Geistigen Eigentums", in *Hegel-Studien*, 41, 2006, pp. 51-89.

[190] *Rph*, § 66, pp. 141-145; tr. it. pp. 66-67.

[191] *Rph I*, § 29, p. 55; tr. it. pp. 45-46.

egli specifica dunque che, nonostante "non si deve rimaner fermi all'astrazione di questi diritti", essi contengono un principio "in sé assoluto", in modo tale che la persona, così come è delineata nel diritto astratto, rappresenta un elemento cardine che non può essere in alcun modo violato, dal momento che privarmi della personalità significherebbe "alienare la mia coscienza" e ciò coinciderebbe, in una prospettiva più ampia, con il negare l'eticità, la quale è anch'essa, ovviamente, "qualcosa di inalienabile" connaturato al mio esser spirituale[192].

Se ciò implica di conseguenza che tra i diritti inalienabili sia ricompreso quello fondamentale ed originario per eccellenza, il diritto alla vita[193], Hegel intende estendere la tutela anche al corpo della persona nella sua interezza, tanto che in realtà il suo discorso è teso a proteggere l'intangibilità del corpo, non tanto rispetto all'eventualità della morte, quanto piuttosto nel pieno delle sue potenzialità vitali, ovvero per ciò che concerne il lavoro. Per comprendere meglio la distinzione fra alienabilità e indisponibilità è necessario risalire alla distinzione fra uso temporaneo e parziale e uso totale concernente l'interezza della cosa. Quando infatti Hegel sottolinea che "delle mie possibilità dell'attività e *attitudini (corporee e spirituali) particolari* io posso *alienare* solo produzioni *singole* e un uso *limitato nel tempo*", dichiarando in particolare a proposito del lavoro che "attraverso l'alienazione del mio *intero* tempo…e della totalità della mia produzione" il rischio è rendere proprietà di qualcun altro "il sostanziale, la mia universale attività e realtà" e dunque la personalità in quanto tale, il riferimento è alla schiavitù nella sua accezione più ampia[194]. In tale prospettiva, infatti, un conto è alienare l'utilizzo della cosa, così come l'uso della mia stessa forza per un periodo "quantitativamente limitato", altro è alienare la cosa in quanto tale e dunque "la totalità delle estrinsecazioni di una forza"[195]. In questo modo Hegel sembra riferirsi all'asservimento non solo nella sua forma più antica, ovvero nell'accezione classica di schiavitù, ma anche nella sua gamma più moderna, in quanto coglie lucidamente il pericolo dell'epoca moderna, concernente una forma di sfruttamento specifica della società industriale borghese. Quando egli dichiara allora che "con un'alienazione a tempo indeterminato verrebbero ad essere alienate le mie forze come una totalità" in modo tale che "l'alienazione di tutto il mio tempo da trascorrere nel lavoro" o dell'"intero ambito della mia attività produttiva" renderebbe proprietà di un altro "la mia

[192] *Rph II*, § 35, p. 230. Sul tema dei diritti dell'uomo, si rimanda a B. Bourgeois, "Hegel et les droits de l'homme", in G.Planty-Bonjour, dir. de, *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.*, pp. 5-45 e S. B.. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, University Chicago Press, Chicago and London 1989, pp. 57-132 e P.G. Stillman, "Hegels' Critique of Liberal Theory of Rights", in M. Salter, ed. by, *Hegel and Law*, *cit.*, pp. 201-208.
[193] *Rph*, §§ 66R, pp. 143-144 e § 70, p. 151; tr. it. p. 71.
[194] *Rph*, § 67, pp. 144-145; tr. it. pp. 67-68.
[195] *Ibidem.*

universale attività e realtà, la mia personalità"[196], sembra quasi anticipare le parole di Marx, allorché espone la sua teoria della forza lavoro, indicando con tale espressione "l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente di un uomo, e che egli mette in movimento ogni volta che produce valori di uso di qualsiasi genere"[197]. Il corpo con le sue potenzialità e manifestazioni esteriori rappresenta il livello minimo di proprietà di ciascun individuo, al di sotto del quale non si può scendere senza minare l'autonomia del soggetto: in tal senso l'insistenza sul valore del corpo come parte integrante dell'individuo, secondo il principio per cui come persona devo prender possesso della mia vita e del mio corpo in quanto rappresentano la mia volontà, assume un significato politico ben preciso, che emerge solo allorché si pone la questione di individuare se, ed eventualmente in quali modalità, essi costituiscono dei beni alienabili.

Nel diritto astratto Hegel offre dunque la giustificazione teorica per opporsi a qualunque forma e prassi di sfruttamento, sebbene il vero ambito di applicazione ed attuazione dei principi esposti in questo contesto sia lo stato, giacché obiettivo è garantire che all'interno della società civile, nonostante l'articolazione e la composizione sociale siano complesse e stratificate, non si deroghi mai a tali principi. Per questo egli specifica che lo schiavo ha "il diritto assoluto di rendersi libero", poiché "questa è la natura della cosa"[198], tanto che "anche se la schiavitù fosse sancita e garantita da leggi", nessun individuo, anche in condizione di asservimento, avrebbe alcun obbligo di rispettarle[199]. Siccome dunque non è possibile che un uomo decida liberamente di esser schiavo, una tale situazione presuppone necessariamente una violenza o una sopraffazione che viola il presupposto della libertà, principio fondativo del diritto astratto. In tale contesto si tratta di sottolineare come Hegel instauri un legame intrinseco fra riflessione filosofica e conseguenze politiche, giacché i presupposti teorici della volontà libera, che mostrano la personalità come autoriferimento, identità e relazione a sé, rappresentano il fondamento a partire dal quale rivendicare l'anacronismo della schiavitù e il diritto da parte del soggetto di liberarsi; quello stesso discorso, che si sviluppa su un piano teoretico quando espone il rapporto della ragione all'oggettività, svela le sue ricadute sociali allorché si colloca sul piano politico come presa di posizione contro l'*ancien régime*.

---

[196] *Rph I*, § 30, p. 56; tr. it. p. 47; *Rph II*, § 35, p. 230 e *Rph III*, pp. 78-79.
[197] K. Marx, *Das Kapital*, tr. it., *Il Capitale*, a cura di M. Dobb, vol., Editori Riuniti, Torino 1971, pp. 201-202.
[198] *Rph V*, § 66, p. 251.
[199] *Rph VI*, § 68, p. 239.

5. Il contratto

Introdotto implicitamente dal carattere di alienabilità del bene, il contratto rappresenta la sezione centrale del diritto astratto, attraverso la quale la relazione della volontà con la cosa si modifica nel rapporto con un'altra volontà, in quanto costituisce l'istituto giuridico che permette l'incontro e la mediazione fra più persone sul terreno dello scambio, naturale destinazione della proprietà. Mentre quest'ultima, come è stato mostrato, coincide con "l'esserci della volontà", sua manifestazione esteriore, il contratto è presentato come "esser per altro", "esserci…per altre esteriorità", dal momento che la proprietà stessa non è più solo un rapporto con la cosa, ma un rapporto che implica un riferimento a un terzo, ovvero "contiene entro di sé il momento di una (e quindi di un'altra) volontà"[200]. Attraverso il contratto emerge in maniera esplicita il terreno che contraddistingue propriamente la dimensione giuridica, ovvero la dimensione intersoggettiva, e la funzione che in questo contesto il diritto ricopre in quanto elemento di connessione e strumento di universalizzazione: il contratto infatti, da un lato, favorisce la formazione di legami e relazioni fra le persone e ne regola al contempo lo stesso dispiegamento, mentre, dall'altro, permette la genesi di un orizzonte ulteriore rispetto all'incontro fra due volontà singole, allorché, presupponendo il costituirsi di una volontà comune, anticipa il concetto di volontà universale e sottolinea il carattere di obbligazione connaturato al giuridico.

In questa prospettiva ammettere la possibilità del contratto significa contestualmente, come è stato mostrato, presupporre la nozione di riconoscimento a cui lo stesso Hegel aveva rimandato nei paragrafi precedenti, dal momento che, come la necessità del contratto si palesa in quanto "opera della ragione", così esso "presuppone che coloro che intervengono si riconoscano come persone e proprietari", in quanto "il momento del riconoscimento è già in esso contenuto e presupposto"[201]. Orizzonte specifico del contratto è dunque l'*Anerkanntsein*, poiché esso implica una relazione intersoggettiva orizzontale, biunivoca e reciproca, implicita in ogni rapporto giuridico, in quanto la persona è autocoscienza che si riconosce come soggettività libera e si rapporta ad un'altra volontà, riconoscendole lo stesso statuto di proprietario: se il diritto astratto si apre con la nozione di persona, l'intera trattazione è tesa a mostrare come i medesimi concetti di libertà, persona e proprietà contengano una dinamica di relazione che scandisce lo stesso sviluppo della sezione. La proprietà infatti è tale non solo per chi è proprietario, per colui che

[200] *Rph*, §§ 71-72, pp. 151-156; tr. it. pp. 71-73.
[201] *Rph*, § 71, p. 153; tr. it. pp. 72.

possiede il bene, ma anche per chi da quel possesso è escluso, cosicché l'attribuzione positiva di tale statuto comporta un rapporto negativo ad un'altra persona, la quale è esclusa dal mio possesso. Pertanto si può affermare che il rapporto della volontà con la cosa è in realtà un rapporto fra più volontà, all'interno del quale la cosa costituisce il medio della relazione, cosicché il contratto permette di esplicitare quella dimensione intersoggettiva, indirettamente presupposta già nella proprietà, in virtù della quale il rapporto della volontà con la cosa esclude il sorgere di conflitti tra volontà: se il diritto è l'orizzonte dell'*Anerkanntsein*, l'operazione hegeliana è tesa a mostrare come nel contratto il *Kampf um Anerkennung* sia *enthalten* e *vorausgesetzt*, giacché le volontà contraenti sono *zweier sich anerkennender als freier*, per poi fare emergere in un secondo momento che tale *Anerkennung* deve esser considerata in quanto *nur diese abstrakte Einheit*[202].

A tal proposito è interessante rilevare che nella *Scienza della Logica* Hegel sottolinea come l'evoluzione interna all'esser per sé si rovesci, secondo il movimento logico di attrazione e repulsione, nella relazione fra molti uno, giacché l'esclusiva unicità generata dal riferimento a sé, come affermazione della propria singolarità, conduce alla scissione in una pluralità di uno, esito della relazione negativa a sé parimenti costitutiva dell'essere determinato: in tal modo la dinamica emersa a proposito dell'esser determinato, secondo cui ciascun uno si scopre reciprocamente uno, può essere considerata come paradigma sotteso all'evoluzione dello stesso diritto astratto, dove la singolarità della persona proprietaria, quale esser per sé, si rovescia in una pluralità, in seno alla quale ciascuno risulta reciprocamente proprietario[203]. Se dunque fino a questo momento si è trattato del rapporto di appropriazione di una cosa da parte della volontà, ora si palesa il rapporto fra più persone, che si dispiega sul terreno dello scambio, giacché tale rapporto investe i due solo in quanto proprietari e dunque richiede la cosa come mezzo di relazione, in modo tale che Hegel tesaurizza la conquista maturata precedentemente, giacché presuppone la dialettica della proprietà secondo la quale la persona è *Eigentümer*.

Il contratto costituisce l'atto attraverso cui due volontà distinte, ma reciprocamente identiche, si accordano costituendo una volontà comune, che coinvolge entrambe e che risposa sul patto in virtù del quale ognuno rispetta la proprietà dell'altro e dunque la sua libertà: ciascuno è uguale all'altro non solo in quanto possessore, ma anche perché non ha

---

[202] *Ivi*, § 71, p. 153; tr. it. p. 72 e § 72R, p. 156. Williams, *Hegel's Ethic of recognition*, *cit*., p. 148 ; P. Landau, "Hegels Begründung des Vertragsrechts", in M. Riedel, *Materialien*, *cit.,* p. 176 e ss. P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit*., p. 128. Nel contratto "le persone si riconoscono l'un l'altra come persone…si sanno nella coscienza della loro identità con se stesse come identiche con le altre attraverso la mediazione dell'esistenza esteriore e si lasciano reciprocamente come esseri liberi e indipendenti", cosicché, conclude Hegel, "del fatto che io con la proprietà do realtà alla mia volontà derivano rapporti di me con altri, della mia proprietà con l'altrui proprietà" (*Rph I*, § 31, p. 56; tr. it. p. 48).

[203] *WdL*, vol. I, p. 182 e ss; tr. it. vol. I, p. 169 e ss.

ciò che vorrebbe avere, tanto che il bisogno rappresenta il motore di una nuova relazione che si fonda sulla precedente, ovvero sul rapporto di proprietà, ma che costituisce un progresso nel dispiegamento della libertà, giacché mette in gioco una dinamica intersoggettiva. Attraverso l'istituto del contratto dunque si genera "l'*unità* di differenti volontà", sebbene tale identità implichi contestualmente una differenza, in quanto lo scambio avviene proprio perché ciascuna volontà è "*non identica* con l'altra" e dunque è causato proprio perché uno possiede qualcosa che l'altro non possiede. Il contratto è definito come "mediazione di una volontà identica nella assoluta differenziazione di proprietari essenti per sé", il quale si produce "nell'identica connessione per cui l'un volere giunge alla decisione soltanto in quanto c'è l'altro volere"[204]. In tal modo tuttavia il volere della persona che si era manifestato come *das Allgemein* si scopre particolare, poiché la persona non è più semplicemente proprietaria, ma possiede qualcosa che è differente da ciò che possiede un altro, desiderando così ottenere come proprietà non una cosa in generale, ma una cosa specifica, una cosa come *Besonderes*. Tale passaggio permette dunque la genesi di una nuova *Allgemeinheit* corrispondente all'universalità *als gemeinsamer Willen über das Besondere*, ovvero una volontà che è tale perché è "*posta*" dalle singole volontà, ha come oggetto una "*singola* cosa *esteriore*" e si produce a partire dall'"arbitrio"[205]. In quanto dunque elemento di incontro e mediazione delle volontà, il contratto si presenta quale istituto giuridico razionale, fondamento di tutti i rapporti che sul piano giuridico si instaurano fra privati, assurgendo così a elemento primario di ogni codice di diritto, giacchè consente uno scambio fra persone in modo pacifico e codificato.

L'importanza del contratto risiede nel fatto che, a partire dalla proprietà quale *Dasein* della volontà, quest'ultima "divenga universale e si elevi a questa realizzazione", in modo tale che, come per una sorta di astuzia della ragione, lo scambio contrattuale permette un passo in avanti nel rapporto fra la libertà e l'oggettività: sebbene nel contratto la volontà faccia "la sua comparsa ancora soltanto nella forma e nella figura della comunanza", è "interesse della ragione" che lo scambio avvenga, nella misura in cui esso consiste nell'incontro di autocoscienze libere, che a partire dalla loro singola volontà si rapportano l'un l'altro, affinché la volontà di ciascuno si mostri *als daseiend, gegenständlich*[206]. Il contratto rappresenta dunque la naturale destinazione della proprietà, tanto che Hegel lo definisce quale "reales Dasein *des Eigentums*"[207], il quale implica un movimento per cui la persona proprietaria cessa di esserlo, allorché aliena i suoi beni e

[204] *Rph,* §§ 73-74, pp. 156-157; tr. it. pp. 73-74.
[205] *Ivi*, § 75, p 157; tr. it. p. 74.
[206] *Rph*, § 71Z, p. 155; tr. it. p. 306 e *Rph,* § 72-73R, p. 156.
[207] *Ivi*, § 71R, pp. 153-155.

rinuncia al suo possesso, per poi tornare nuovamente proprietario al termine della contrattazione, quando guadagna un bene diverso da quello iniziale, proprietà originariamente dell'altro contraente: in tale prospettiva il ruolo di mediazione proprio del contratto si comprende giacché con esso avviene un passaggio per cui ciascuno smette di esser proprietario, ma contemporaneamente lo rimane e lo diventa nuovamente, in modo tale che il contratto racchiude, in un solo e unico atto appropriazione e alienazione della cosa, due momenti che la proprietà presentava come distinti[208]. Il contratto dunque indica l'azione per cui il soggetto si spoglia di ciò che gli appartiene, lo cede ad un altro e in tal modo riconferma il proprio esser proprietario, condizione che non è più solo in relazione alla cosa, ma che presenta l'esser per sé mediato dall'esser per altro: da un lato il movimento di appropriazione ed esteriorizzazione della volontà viene conservato, giacché solo il proprietario può stipulare un contratto, ma al contempo si ristabilisce una situazione in cui la relazione duale con l'oggetto, e dunque con la natura, si apre alla relazione con un'altra persona, che come tale manifesta la dimensione spirituale.

La dinamica che investe la persona implica dunque contestualmente la genesi di istituti giuridici, i quali prendono forma a partire dalla singola volontà ma poi presentano un'autonomia e svolgono una funzione a prescindere dallo stesso volere individuale, allorché si sviluppa un tessuto di rapporti che richiede il giuridico come strumento di regolazione, in quanto la realtà comune ed intersoggettiva, generata dall'azione dell'individuo, diventa ai suoi occhi indipendente e stratificata. In tale prospettiva il contratto costituisce dunque il principio motore di una società in cui gli individui, in quanto proprietari, si relazionano come contraenti che scambiano le loro rispettive proprietà, cosicché lo stretto rapporto fra libertà e proprietà comporta, in nome della possibilità di cedere il bene, che quest'ultimo diventi mercanzia, al punto che la libertà della persona ha come contraltare la circolazione delle merci, le quali si pongono sul mercato che il contratto andrà a regolare. La stessa proprietà infatti rimane qualcosa che dura nel tempo e che resta tale indipendentemente dalla persona che in un dato momento la possiede, in modo tale che diventi irrilevante il carattere arbitrario dell'acquisizione del bene: si può pertanto affermare che la proprietà non nasce più dall'appropriazione della cosa, ma da un movimento di proprietari, ovvero si realizza e acquista senso non nel rapporto singolo persona-cosa, bensì in una dimensione di scambio proprietario-proprietario, tanto da perdere il riferimento originario alla natura[209]. In generale, come

[208] *Ivi*, § 74, p. 157; tr. it. pp. 73-74.
[209] E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, *cit.*, p. 95-98. L'autore sottolinea che Hegel intende escludere il ricorso alla forza, quale arbitrio assoluto, ed è per questo che a proposito del contratto insiste sul

emergerà nella società civile, se il contratto rappresenta l'istituto di mediazione per eccellenza dei rapporti fra privati è perché, attraverso di esso, si genera una mobilità sociale, secondo la quale la stessa persona fruisce di numerose cose e la stessa cosa entra nelle mani di differenti persone: l'importanza del contratto dipende proprio dal realizzare un processo che si dispiega in un continuo cambiamento, permettendo così di metter da parte le differenze specifiche tra proprietari, dal momento che tutti agiscono in modo analogo[210]. Il contratto costituisce dunque la forma più semplice, ma per certi versi insuperabile, di relazione giuridica e consente dunque la costruzione di uno spazio sociale e condiviso, in quanto permette a ciascuno di perseguire il proprio interesse e di trarre guadagno dallo scambio, in modo tale da rispettare la libertà altrui, riconoscendo l'altro come legittimo proprietario e conseguendo con lui un accordo da cui ognuno esca soddisfatto. In questa prospettiva, il contratto assurge a strumento di manifestazione e dispiegamento della libertà, come è stato sottolineato e come emergerà nella società civile, per la sua funzione di regolazione e coordinazione, in quanto elemento mediano che favorisce lo sviluppo e la moltiplicazione di rapporti intersoggettivi, esibendo in modo paradigmatico il valore che il diritto ricopre in seno alla società moderna: a dispetto della funzione con cui si identifica il diritto, ovvero come limitazione della libertà, il contratto si manifesta quale elemento positivo che incarna le condizioni grazie alle quali la volontà diventa effettuale e la libertà supera il carattere di naturalità e immediatezza[211].

Esprimere una volontà comune richiede tuttavia che in primo luogo la persona rinunci, attraverso l'alienazione del bene, alla sua prima manifestazione della volontà, dunque in tale prospettiva alla sua particolarità, ed in secondo luogo che le proprietà scambiate presentino lo stesso valore, per evitare che il contratto sia impari o lesivo per uno dei due contraenti. In tal senso l'uguaglianza e la reciprocità delle parti, nonché l'universalità del valore e della volontà coinvolta, a prescindere dunque dagli specifici motivi che spingono allo scambio, rappresentano i caratteri fondativi del contratto, i quali si riflettono nel diritto in quanto tale. Dal punto di vista teorico si comprende meglio

---

riconoscimento, in quanto esso implica la nozione di volontà, la quale si afferma come legge in luogo della forza, cosicché il contratto è il mezzo di regolazione dei rapporti non violento.

[210] Per quanto concerne il ruolo del contratto a cavallo fra diritto astratto ed eticità, vedi M. Rosenfeld, "Hegel and Dialectic of Contract", in AA.VV., ed. by, *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 228-258 e M. G. Salter, "Hegel and social dinamics of Property of Law", in M. Salter, ed. by, *Hegel and Law*, *cit*., pp. 167-187.

[211] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 113. Sul contratto e sullo scambio, vedi S. Benhabib, "Obligation, contract and Exchange", in M. Salter, ed. by, *Hegel and Law*, *cit*., pp. 111-127, la quale sottolinea il rapporto fra Hegel, il liberalismo e il marxismo alla luce del ruolo del diritto astratto rispetto alla società civile. Sulla natura del contratto come istituzione sociale moderna in relazione alla volontà individuale, vedi C. Mc Cracken il quale individua nel pensiero hegeliano una concezione teleologica del contratto non utilitaristica, il cui scopo è includere i desideri individuali entro una rete sociale, C. Mc Cracken, "Hegel and the Autonomy of Contract Law", in M. Salter, ed. by, *Hegel and Law*, *cit*., pp. 133-165.

l'insistenza con cui Hegel ha sottolineato la necessità che la proprietà sia piena e libera, giacché il contraente deve essere a tutti gli effetti titolare del bene oggetto della contrattazione e disporne in maniera assoluta ed esclusiva. Perché si realizzi il contratto è dunque sufficiente la decisione, il momento volitivo proprio del soggetto giuridico che accetta di sottomettersi e rispettare le condizioni del contratto, dal momento che ciò che conta è la volontà di alienare il proprio bene, anche se tale volontà è determinata dall'arbitrio e di conseguenza soggetta all'arbitrarietà e alla contingenza, poiché *conditio per quam* del contratto è l'incontro fra due volontà che concordano e confluiscono in un'unica decisione. In tale prospettiva ogni contratto si distinguerà per l'accordo specifico che matura tra le parti rispetto al bene particolare, in vista cioè di uno scopo comune legato all'interesse verso l'oggetto, cosicché, a seguito dell'accordo e della decisione, si costituisce una volontà che è comune, ma non universale, in quanto matura rispetto alla situazione contingente specifica dei proprietari: il contratto è dunque "solo un'apparenza esterna del razionale", nella misura in cui la volontà comune sorge dall'arbitrio e pertanto presenta ancora la "forma della casualità"[212].

Nozione chiave del contratto è il valore, il quale consente che lo scambio avvenga, in quanto permette di considerare le differenti proprietà come equivalenti. Il valore contraddistingue infatti la cosa in modo tale che la sua utilizzabilità sia "quantitativamente determinata" e di conseguenza "comparabile" con altre che possono avere lo stesso uso ed a tal fine è necessario considerare lo specifico bisogno che essa è in grado di soddisfare come "*bisogno in genere*": in virtù di un'"*universalità*, la cui semplice determinatezza vien fuori dalla particolarità della cosa", è possibile dunque fare "astrazione" dalle qualità sue specifiche, stabilendo al di là della "diversità qualitativa esterna delle cose", se esse "sono l'un l'altro uguali", identificando cioè "l'universale delle medesime", affinché ciascun contraente possieda, prima e dopo la stipula del contratto, "la medesima proprietà"[213]. La proprietà piena e libera rappresenta dunque la categoria filosofico-giuridica che permette al proprietario non solo di godere esclusivamente del valore d'uso del bene, ma anche di disporre del valore insito nella cosa: se infatti il valore d'uso della cosa è la proprietà considerata nel suo esser in sé, l'inverarsi del concetto di proprietà nel contratto comporta l'emergere del potenziale valore di scambio che la stessa cosa possiede, a partire dal quale si stipula il contratto reale. Le due persone compiono infatti un atto che si può definire uguale e contrario, proprio in nome dell'identità del valore del bene posseduto da entrambi, cosicché è solo a questa condizione che il contratto si presenta come strumento di

[212] *Rph II*, § 38, p. 232.
[213] *Rph*, § 63 e 77, pp. 135 e 159-160; tr. it. pp. 65 e 75.

mediazione, perché altrimenti esso non sarebbe garanzia di uguaglianza, universalità e reciprocità, bensì strumento di inganno, raggiro e sopraffazione. Un esempio di contratto stipulato in modo iniquo è offerto dallo stesso Hegel, mutuato dal diritto romano, ovvero il caso della *laesio enormis*, che determina, nella compilazione giustinianea, l'annullamento della vendita quando non sia stata effettuata al *iustum pretium*, e comporta il venir meno dell'obbligazione del contratto, dal momento che implica la violazione del suo principio fondativo, l'equivalenza del valore[214]: attraverso tale esempio Hegel sottolinea la necessità che la volontà comune sia espressione di un'equipollenza, ponendo al contempo in questione il rapporto fra l'interesse privato e l'ordine giuridico incarnato dal contratto, dal momento che la volontà comune riflette il rapporto di riconoscimento dell'altro e la lealtà dell'accordo, pena il rischio, su cui Hegel si concentrerà nell'ultima parte del diritto astratto, di una violazione del contratto e dunque di una frode.

Se la volontà comune deve riposare sull'uguaglianza dei beni scambiati, la nozione di valore rappresenta per antonomasia il mezzo attraverso cui ovviare all'incommensurabilità empirica delle cose, la misura universale in virtù della quale astrarre dalla differenza empirica e dallo specifico valore d'uso per rendere confrontabili e commensurabili beni, differenti come quantitativamente analoghi. Le parole hegeliane presentano così un'eco aristotelica, giacché è l'autore dell'*Etica Nicomachea* ad affermare che "si deve fare in modo che il contraccambio avvenga in maniera che entrambi lo ritengano corrispondente al valore", e dunque è necessario che gli oggetti dello scambio "siano pareggiati", "che tutto venga misurato con un qualcosa di unitario", ovvero "il bisogno", perché se gli uomini "non avessero bisogno di nulla, o se non avessero bisogno in modo simile, lo scambio non vi sarebbe"[215]. In maniera analoga Hegel sottolinea come, attraverso il valore, "il qualitativo dilegua nel quantitativo", passaggio che è possibile a partire dal bisogno, "titolo sotto il quale si lasciano ricondurre le cose più svariate", permettendo così la loro misurazione: in quanto il valore è "la determinatezza quantitativa che vien fuori dalla determinatezza qualitativa", esso stesso fa sì che "la cosa viene riguardata soltanto come un segno", in modo tale che "il valore di una cosa può esser di diversa specie in relazione al bisogno", mentre per esprimere in generale "l'astratto del

[214] Vedi a tal proposito P. Landau, "Hegels Begründung des Vertragsrechts", *cit.*, p. 183 e ss., in particolare p. 184, ove l'autore discute la posizione hegeliana rispetto al confronto Thibaut-Savigny, sottolineando come Hegel sia in accordo con il diritto civile contemporaneo, ma non con il giurista di Gottinga.

[215] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1164b 7 e 1133a 25-1133a 31, pp. 361 e 191-193. Aristotele introduce così la moneta quale "sostituto del bisogno", funzione di reciprocità che realizza un livello di uguaglianza; essa costituisce un medio in quanto confronta e compara ogni cosa, è condizione di possibilità dello scambio, e più in generale della nascita di una comunità, essendo lo strumento che permette di rendere i beni commisurabili: c'è infatti comunità solo in quanto avviene lo scambio, il quale prevede la necessità dell'uguaglianza a sua volta generata dalla commensurabilità, in quanto le cose, pur differendo tanto, sono confrontabili almeno in relazione al bisogno.

valore" si ricorre al denaro, ovvero lo stesso valore come "un che di astratto"[216]. Se dunque, secondo la visione classica, il valore si genera in relazione al bisogno, esso, a partire dalle teorie economiche moderne, implica una derivazione dal lavoro, cosicché, vista l'influenza degli economisti inglesi sul pensiero hegeliano, si può considerare il valore quantificabile in base alla concrezione di lavoro in esso presente. Sebbene tale interpretazione sia esclusa da molti interpreti[217], si intende qui avanzare l'ipotesi che le due interpretazioni non siano contraddittorie o escludentesi, giacché sia il bisogno che il lavoro rappresentano, nell'ambito della teoria hegeliana, due elementi essenziali della personalità libera, in quanto elementi in relazione fra loro, cosicché si può sottolineare come Hegel instauri una correlazione fra bisogno e lavoro che si riflette nella proprietà e nello scambio[218]. Se la cosa può esser considerata come proprietà nella misura in cui segue un atto di appropriazione, e dunque è prodotto del lavoro, attività trasformativa tesa alla soddisfazione del bisogno, quello stesso lavoro resta incluso e contenuto nel bene, in modo tale che esso diventa nel contratto qualcosa che non è più solo per me, ma per altri. Se il valore è il termine medio fra le cose, esso è allo stesso tempo il mezzo di relazione fra proprietari, traendo origine, da un lato, dal bisogno e, dall'altro, mostrando l'oggetto di proprietà come esito della dialettica interna alla volontà, che aveva portato la stessa ad adoperarsi nella presa di possesso, venendo a rappresentare unicamente l'oggettivazione della volontà. In questo caso il lavoro è insito nel concetto di valore, solo nella misura in cui è l'attività che conduce la volontà a realizzarsi e a impossessarsi della cosa; al contrario non è ancora in esso presente, se con lavoro si intende l'operosità che produce cose qualitativamente differenti e differenziate proprio in base a rapporti specifici e reali di produzione[219]. Ciò che conta a questo livello della trattazione è semplicemente sottolineare il ruolo del valore in forza della sua funzione universalizzante, la quale richiede inevitabilmente un atto di astrazione rivolto a instaurare una relazione di uguaglianza[220]. Se quindi non si può appiattire il diritto astratto sulla società civile, proprio perché in essa

---

[216] *Rph,* § 63Z, p. 137; tr. it. p. 303.

[217] P. Soual, *Le sens de l'état. Commentaire des* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*, *cit*. e P. Landau, "Hegels Begründung des Vertragsrechts", *cit.,* p. 182.

[218] Su questo punto vedi F. Consiglio, "Bisogno e valore nella 'Filosofia del diritto' di Hegel", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 55, 1975, pp. 522-548, in particolare pp. 527 e 540.

[219] All'interno del diritto astratto non è infatti contenuta una considerazione degli aspetti economici del lavoro, cioè il valore della cosa nello scambio non è dipendente dalle variazioni intrinseche ad un sistema di produzione, in cui la merce vale a seconda del modo di produzione e del tempo per essa impiegato, ma al contrario la nozione del valore risponde ad una concezione convenzionalistica, che non spiega effettivamente le condizioni in virtù delle quali si stabilisce l'uguaglianza delle merci nello scambio o i criteri di fissazione del valore o del prezzo. In questo senso non si può dire che il lavoro determina il valore, almeno nel diritto astratto, dove non si tratta di un sistema di bisogni che produce una scomposizione e differenziazione del bisogno e dei modi del suo appagamento attraverso una particolarizzazione del lavoro all'interno di un sistema di produzione. Vedi *Rph,* §§ 189-208, pp. 346-360; tr. it. pp. 159-169.

[220] J.-F. Kervègan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 121 e ss.

entrano in gioco elementi del tutto assenti nella prima sezione dei *Lineamenti*, d'altra parte è chiaro che il diritto astratto introduce un concetto come il valore, che verrà chiarito e riceverà contenuto solo nell'eticità: sebbene infatti il valore di scambio sia compreso in relazione al valore d'uso e non a partire da una determinata modalità di produzione, è possibile rilevare come già nel diritto astratto Hegel ponga le basi per individuare un nesso intrinseco fra bisogno, scambio e lavoro; allo stesso modo proprio il fatto che egli non fornisca spiegazioni concrete circa la determinazione del valore nello scambio, porta a vedere il concetto di valore nel diritto astratto come una prolessi, che anticipa e rimanda ad un sistema sociale in cui acquista senso[221].

Il contratto prevede dunque la formazione di una volontà comune frutto di un *Übereinkunft*, un accordo in base al quale concludere la stipulazione. Tale stipulazione avviene "secondo la modalità peculiare dell'*esistenza* delle *rappresentazioni* in *segni*", ovvero attraverso "il formalismo dei *gesti*" e soprattutto in forza di "una dichiarazione determinata mediante il *linguaggio*"[222]. Il momento decisivo, perché il contratto possa dirsi concluso, coincide dunque con la stessa stipulazione, che implica un impegno preciso da parte della volontà, in quanto indica l'avvenuta manifestazione del volere soggettivo, sebbene sul piano ancora della rappresentazione: anche se dunque la stipulazione è "la forma mediante cui il contenuto incluso nel contratto esiste come contenuto soltanto rappresentato", il passaggio del bene deve considerarsi avvenuto proprio perché essa "contiene il lato della volontà", dunque "l'aspetto sostanziale della giuridicità nel contratto", tanto che, a seguito della stipulazione, il bene deve considerarsi già ceduto, già proprietà di un'altra persona[223]. In tale prospettiva emerge lo stretto rapporto che lega il diritto al linguaggio, giacché il contratto si realizza attraverso l'accordo dei contraenti, il quale si manifesta e si esplicita proprio grazie al linguaggio: evitando di cadere nell'errore di confondere il contratto come istituto giuridico con il mero scambio fisico di oggetti, ciò che definisce la dimensione giuridica del contratto è esattamente la stipulazione quale atto formale, in quanto avviene sul piano della lingua e attraverso dei gesti, ma al contempo momento a tutti gli effetti valido e vincolante, in virtù del valore performativo del linguaggio stesso, espressione della volontà soggettiva e testimonianza dell'impegno da

[221] Sembra importante rilevare che il ruolo del valore come medio universale e strumento di mediazione, il quale implica il lavoro come modalità di costituzione del Sé e di conseguenza coinvolge la dimensione riconoscitiva, era stato da Hegel già messo in luce nella *Filosofia dello spirito jenese*, quando Hegel dichiarava: "io ho voluto nello scambio, ho posto la mia cosa come valore, cioè movimento interiore, interno fare – come lavoro…Qui intuisco, dunque il mio *essere-riconosciuto* in quanto esserci, e la mia volontà è questo aver-valore" (*JS III*, p. 227; tr. it. p. 113).
[222] *Rph*, § 78, p. 161; tr. it. p. 76.
[223] *Ivi*, § 79, pp. 162-164; tr. it. pp. 76-78.

essa assunto[224]. In tal senso il momento della stipulazione include, in virtù del sì dato nella parola, il lato soggettivo della volontà, nella quale l'individuo si impegna a porre in essere il contratto, anche se, fino a quando il contratto non è ancora compiuto e attuato, esprime soltanto il lato esteriore: la stipulazione è l'atto attraverso il quale io cedo una proprietà e la mia sovranità su di essa, per cui il bene è, con questa, già proprietà dell'altro, anche se solo con la prestazione, momento necessariamente successivo, a cui il contraente è giuridicamente vincolato, si realizzerà formalmente a tutti gli effetti il passaggio di proprietà[225]. Il carattere giuridico del contratto emerge dunque esattamente nella distanza che separa la stipulazione dalla mera promessa, proprio perché, laddove quest'ultima esprime qualcosa che può aver luogo nel futuro e dunque rimane una determinazione soggettiva, la prima è "già essa stessa l'esserci della decisione della mia volontà nel senso che io con ciò abbia alienato la mia cosa, che essa adesso abbia cessato di esser la mia proprietà, e che io la riconosca come proprietà dell'altro"[226]. La stipulazione non manifesta così solo una disposizione dell'individuo, né tanto meno un'intenzione liberamente revocabile, ma la dimensione propria del giuridico in relazione al contratto, visto che, in nome della formalità che la contraddistingue, acquista un potere vincolante. In quanto "l'esserci che la volontà ha nella formalità del gesto, o nel linguaggio per sé determinato, è già il completo esserci suo", si può affermare che il linguaggio rappresenta l'ambito proprio del realizzarsi del giuridico, dal momento che attraverso di esso viene espressa in modo inderogabile la volontà[227]. L'accordo formale e contrattuale raggiunto nella stipulazione, pur consentendomi di essere ancora proprietario *de facto*, nell'atto della parola comporta che *de iure* io cessi di esserlo: per questo il linguaggio e la parola della stipulazione sono il momento centrale e costitutivo del contratto, perché è effettivamente con essi che il contratto si realizza ed è attraverso di essi che si costituisce la dimensione giuridica come necessaria e vincolante la volontà individuale, perché in tal modo

[224] Non a caso allora è lo stesso Hegel a rimandare esplicitamente ai paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati al linguaggio, dove il nome è presentato in quanto "la cosa come essa è presente nel regno della rappresentazione e ha validità", il cui significato è "la rappresentazione determinata in sé e per sé e la cosa o l'oggettivo". In una prospettiva più ampia il linguaggio permette dunque all'intelligenza di conferire "alle sue rappresentazioni indipendenti un'esistenza determinata" e di conservarle nel tempo e nello spazio, in quanto, come intuizione tolta, il linguaggio "cancella la rappresentazione immediata e peculiare e gliene dà un'altra come anima e significato", cosicché le sensazioni, le intuizioni e le rappresentazioni guadagnano "un'esistenza più alta…che vige nel regno del rappresentare". Pertanto a proposito del contratto si tratta di sottolineare che la stipulazione indica la modalità con cui l'accordo assume il carattere di rappresentazione, mentre il segno permette di conferirgli un valore universale, che permane nel tempo e nello spazio e diventa il contenuto proprio che si sedimenta nella memoria, vedi *Enz I*, § 383-385, pp. 215-216; tr. it. pp. 228-229 e *Enz III*, §§ 458-463, vol. III, pp. 320-332; tr. it. vol. III, pp. 270-281.
[225] Vedi *Rph,* § 79, pp. 162-164; tr. it. pp. 76-78.
[226] *Ibidem*.
[227] *Ibidem*.

l'elemento giuridico esibisce un piano formale e disciplinante che regola la dimensione meramente fattuale.

Sebbene il contratto presenti di per sé i requisiti che sono stati delineati, Hegel ne offre una classificazione distinguendo tra contratto formale, corrispondente alla donazione, e contratto reale, il quale da un certo punto di vista rappresenta il contratto in senso proprio in quanto l'unico che comporta lo scambio tra le persone, in modo tale che, a seguito della stipulazione, entrambi i contraenti sono nuovamente proprietari[228]. Nell'ambito dell'esposizione dei diversi tipi di contratto, in particolare a proposito del contratto di scambio, un'attenzione particolare riveste il contratto di lavoro, definito da Hegel come "alienazione del mio produrre o prestar servigi…per un tempo limitato o secondo una qualche altra limitazione", in virtù della quale viene percepito un salario. In questo contesto è chiaro il riferimento hegeliano ai paragrafi dedicati alla possibilità di alienare attitudini particolari: se infatti a proposito del contratto di lavoro risulta chiaro che la prestazione deve esser condizionata, per evitare che in quanto lavoratore io renda "proprietà di un altro il sostanziale, la mia universale attività e realtà, la mia personalità"[229], il discorso di Hegel sull'inalienabilità della persona assume importanza proprio alla luce del contratto, giacché egli si mostra consapevole che i rischi insiti nella contrattazione possono condurre allo sfruttamento. Dal momento che alienare l'intera forza lavoro significherebbe negare lo statuto stesso di soggetto libero, perché l'acquirente finirebbe per entrare in possesso della mia intera persona, della totalità delle estrinsecazioni della sua forza, si tratta per Hegel di enunciare principi generali e astratti in nome dei quali tutelare l'individuo quando diventa egli stesso oggetto di contratto. Il pensatore si mostra dunque profondamente acuto nel prevedere i pericoli della società a lui contemporanea, in cui la massificazione dello sfruttamento della forza lavoro ha reso alcuni individui dipendenti da altri, e lucidamente consapevole di come il lavoro sia depositario di valore, tanto che il prestar servizio è addirittura oggetto di un contratto, in cui lo scambio deve soddisfare l'uguaglianza del valore dei beni scambiati. Per evitare tuttavia di incorrere nell'errore di trasformare Hegel in un pensatore materialista *ante litteram*, è necessario sottolineare che suo interesse non è soffermarsi sull'uguale valore tra la forza lavoro venduta e il salario per questo percepito, come farà proprio Marx

[228] *Rph*, § 76 e 80, pp. 159 e 165-168; tr. it. pp. 75 e 78. Tale catalogazione coincide con quella presentata da Kant nella *Metafisica dei costumi*, la quale a sua volta ripropone la divisione del diritto romano, anche se Hegel definisce contratto reale quello che i giuristi romani nominano contratto sinallagmatico o bilaterale, mentre il contratto formale non è altro che il contratto unilaterale secondo il diritto romano (*Rph*, § 77A, p. 160; tr. it. p. 75). Vedi I. Kant, *Metafisica dei costumi*, *cit*. p. 467; J.-L. Gardies, "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", *cit*., p. 144 e ss.
[229] *Rph*, § 67, pp. 144-145; tr. it. pp. 67-68.

elaborando la nozione di plus valore. Al contrario Hegel intende individuare una sorta di confine preliminare, a monte, secondo il quale la possibilità di alienazione dell'attività e della capacità del singolo non può darsi se non sulla base di chiare limitazioni, pena il venir meno del rapporto di riconoscimento fra persone reciprocamente libere e autonome, sotteso al giuridico ma più in generale all'eticità e allo stato, dal momento che egli è perfettamente consapevole che la figura del salariato moderno può rappresentare il nuovo servo della gleba dell'*ancien régime* o il nuovo schiavo del mondo romano, allorché, pur vedendosi riconosciuta formalmente la sua capacità giuridica, l'individuo perderebbe libertà una volta costretto a vendere la sua intera forza lavoro.

6. Illecito e pena

Il diritto astratto si conclude con una sezione dedicata all'illecito e alla pena, il cui scopo è mostrare i limiti radicali di un tale diritto e sottolineare come la sua violazione rappresenti un momento intrinsecamente costitutivo del giuridico, necessario affinché il diritto stesso acquisti effettualità. Tale parte del diritto astratto, da un lato, si presenta quale esito naturale di una dialettica già precedentemente illustrata, in quanto la sua funzione principale è problematizzare il concetto di volontà comune così come è generata dal contratto e smascherarne le aporie, mentre, dall'altro, costituisce un ponte che collega il diritto astratto al proseguimento della trattazione, giacché non solo mette in campo nozioni che anticipano ciò che Hegel svilupperà a partire dalla moralità, ma conduce ad ammettere l'esigenza di un diritto come ordinamento, espressione di un potere, lo stato, che attraverso i suoi istituti può rendere il diritto pienamente effettuale. In tale prospettiva la funzione positiva ricoperta dall'illecito consiste proprio nel suo ruolo negativo di messa in questione di un diritto astrattamente inteso al fine di rivelare la necessità che il diritto si faccia legge.

La possibilità che avvenga un illecito dipende dall'eventualità di uno scarto fra la volontà comune, esito della contrattazione, e la volontà particolare di uno dei contraenti: dal momento che si tratta del rapporto tra persone immediate, la volontà di ciascuna di esse è particolare e dunque resta accidentale tanto che, così come può accordarsi con la volontà essente in sé, dunque con la volontà comune, così può contraddirla e dunque infrangere il patto. Dal momento che la volontà comune esiste tuttavia solo grazie alla spontanea e libera adesione della volontà particolare, allorché quest'ultima si svincola dall'ottemperare al contratto, è messa in discussione la stessa volontà comune: se quest'ultima coincide infatti, in questo contesto, con la volontà universale e dunque con il diritto rappresentato

dal contratto, la possibilità stessa che la volontà particolare si opponga alla volontà comune determina l'eventualità che si consumi un illecito, ovvero uno scollamento fra il "diritto *in sé*", incarnato dalla volontà comune, e "il diritto nella sua *esistenza*", la quale dipende appunto dalla volontà particolare, tanto che il *Recht* diventa *Unrecht*[230]. Da questo punto di vista Hegel arriva ad affermare che nel contratto, ma più in generale si potrebbe dire nel diritto astratto, "il diritto *in sé* è come un che di *posto*", la cui universalità come *Allgemeinheit* si presenta *als Gemeinsames*, declassata a ciò che è comune e arbitrario, poiché l'immediatezza della persona si attesta inizialmente come identica all'universale, in modo tale che, per una sorta di contrappasso, la stessa persona si scopre come particolare e dunque schiava di volizione, arbitrio e passione[231].

In tale prospettiva l'illecito esibisce la dialettica paradigmatica del pensiero hegeliano, ovvero il rapporto fra universale e particolare, allorché, invece di esser pensate come due dimensioni reciprocamente mediate e inseparabili, universale e particolare si considerano come irriducibili e ipostatizzati l'un l'altro in quanto estranei: la persona, identificata come universale, proprio perché si presenta come esclusione della particolarità, finisce in realtà per subirla ed esserne determinata, mentre scopo di Hegel è mostrare la necessità di cogliere la particolarità come momento immanente l'universale e presentare il loro progressivo movimento di integrazione. Visto che espunge la dimensione della particolarità, identificando la persona *sic et simpliciter* con l'universale, il diritto astratto incorre nella contraddizione generata esattamente dal carattere formale e astratto della libertà, in modo tale che la funzione dell'illecito, corrispondente al momento di massima divergenza fra universale e particolare dal punto di vista della coscienza, coincide con la rottura dell'immediata identità della persona, mentre, dal punto di vista del diritto, indica la necessità per il diritto in sé di confrontarsi con l'esistenza e dunque con la particolarità della volontà, per non limitarsi al piano dell'astratto principio. E' come se, attraverso l'illecito, emergessero i nodi problematici fino ad allora taciuti: in quanto espone la contraddizione fra l'impegno assunto nel contratto e il rispetto effettivo di quanto era stato stipulato, a cui ciascuno può sottrarsi in quanto suscettibile di volizioni particolari, esso mostra l'opposizione non solo tra la volontà comune e la volontà singola o fra le volontà particolari, ma fra l'universalità e la particolarità proprie di ciascuna persona. L'illecito esibisce il momento della differenza, l'*Entgegensetzung* fra universale e particolare, che dal punto di vista del diritto coincide con il tentativo, da parte della volontà determinata, di

[230] *Ivi*, § 81, pp. 169-170; tr. it. pp. 80-81.
[231] *Ivi*, § 82, p. 172; tr. it. p. 82.

sostituirsi alla volontà comune, e dunque al diritto in sé, cercando di far corrispondere l'universalità del diritto alla sua volontà particolare.

Spiega dunque Hegel che il diritto come *Erscheinung*, apparenza, ovvero in quanto immediato accordo fra essenza ed esistenza, fra diritto e volontà particolare, come è emerso a proposito del contratto, si rovescia con l'illecito in parvenza, *Schein*, in quanto l'identità e l'accordo fra diritto e volontà particolare viene meno e il medesimo diritto riceve *die Form eines Scheines*, finendo per essere caratterizzato esso stesso come un particolare opposto alla propria universalità, alla sua *an sich seiende Allgemeineheit*[232]. Attraverso il riferimento alle categorie della logica dell'essenza l'obiettivo è sottolineare il rapporto inadeguato di mediazione fra i termini coinvolti[233]: se rispetto all'esposizione della *Scienza della logica* la successione è invertita, in quanto si procede dall'apparenza alla parvenza, e non dalla parvenza all'apparenza come avviene nella trattazione della logica dell'essenza, è perché Hegel vuole sottolineare come nella volontà comune il diritto si presenti ancora come immediatezza e l'illecito coincida con un momento di involuzione e arretramento rispetto all'identità conquistata nel contratto. Mentre dunque il passaggio dalla parvenza all'apparenza indica un progresso nel rapporto di mediazione fra essenza ed esistenza, l'inversione coincidente con il passaggio dall'apparenza alla parvenza ha prima di tutto lo scopo di denunciare i limiti di un diritto che pretenda l'immediata unità fra volontà comune e volontà particolare, dal momento nel contratto il diritto è apparenza perché l'identità fra volontà comune e volontà particolare è arbitraria, casuale e accidentale e dunque fragile. Come specifica Hegel, "l'arbitrio residuo non è superato da un tale accordo, ed il contratto è solo un'eccezione dell'arbitrio personale, naturale, dell'accidentalità in genere"[234]. Sulla base di questi presupposti l'illecito presenta una dinamica per cui la volontà particolare si identifica immediatamente con la volontà comune per rivendicare il diritto in sé come proprio, ovvero sostituendo se stessa come diritto particolare alla volontà comune: l'immediata coincidenza fra particolare e universale genera nella volontà particolare la pretesa di valere contemporaneamente come universale

---

[232] *Ivi,* §§ 82-83, pp. 172-174; tr. it. p. 82.

[233] Riguardo all'utilizzo dei termini *Schein* ed *Erscheinung*, si sono manifestate diverse posizioni. R. Hohmann, *Personalität und strafrechtliche Zurechnung. Die Konstitution des strafrechtlichen Handlungsbegriff auf der Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin 1993, p. 59 sostiene che la negazione rimane solo parvenza. Diversa risulta la posizione di G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, p. 110 e ss., il quale, all'interno della trattazione della relazione fra logica dell'essenza e società civile, individua nell'illecito un'anticipazione della dialettica parvenza-apparenza, sottolineando al tempo stesso come il rapporto di apparenza presente nel diritto astratto è ancora debole, perché il diritto in sé e la volontà particolare non sono in grado di rispecchiare in sé l'altro, così da concludere che non è a questo rapporto che Hegel pensa quando dedica al rapporto di apparenza nella *Logica* una specifica trattazione, allorché in questo caso vengono presupposti due momenti a più alto grado di autoriferimento. Sul tale tema vedi anche P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit*., p. 150 e S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", in *Verifiche*, 28, 2009, pp. 27-106.

[234] *Rph I*, § 38, p. 64; tr. it. p. 60.

e particolare, negando la precedente relazione di mediazione che aveva condotto alla formazione della volontà comune nel contratto. In quanto con l'illecito la volontà singolare prende il posto dell'universalità, la persona che compie tale misfatto nega la volontà comune e sostituisce ad essa la propria particolarità, comportandosi come se essa stessa fosse il diritto, ovvero come se la sua volontà particolare coincidesse con l'universale e l'universale ricadesse direttamente in lei stessa: pertanto si può affermare che l'illecito è parvenza perché è la negazione di quel rapporto contrattuale che ambiva a mediare, seppure in una forma ancora apparente, volontà particolare e volontà universale, cosicché attraverso l'illecito si giunge alla radicale opposizione fra l'universalità del diritto e la particolarità della volontà, ovvero fra la volontà comune e la particolarità della persona.

La definizione del diritto come *Erscheinung* si giustifica perché l'accordo fra volontà particolare e volontà comune avviene in modo immediato e l'immediatezza esprime il carattere di accidentalità e arbitrarietà del diritto, mentre l'illecito come *Schein* contravviene anche a quell'accordo immediato per far apparire il diritto come coincidente con la particolarità del volere singolo, corrispondendo alla negazione del diritto in quanto tale, nella misura in cui il diritto presuppone e richiede una mediazione fra interesse soggettivo e bene comune. Sebbene, dunque, l'illecito sia l'ultima sezione del diritto astratto, il suo compito consiste nel disvelare le contraddizioni implicite del diritto e mostrare le tensioni che lo attraversano: se il diritto aveva raggiunto attraverso il contratto una configurazione armonica del rapporto fra volontà singola e volontà comune in grado di realizzare l'accordo fra i due soggetti, l'illecito mostra l'inadeguatezza di tale concordanza. Nonostante infatti il contratto avesse posto quest'unità, in questione è proprio la relazione universale-particolare, dal momento che l'illecito esprime l'incapacità del diritto astratto di fare i conti con la particolarità, mettendo in pratica un'azione in cui l'universale si fa particolare e il particolare vuole sostituirsi all'universale, a dimostrazione del fatto che la concordanza raggiunta nel contratto era debole e provvisoria. L'*Erscheinung* del diritto corrisponde all'immediato accordo fra volontà comune e volontà particolare e dunque fra l'esserci del diritto e il suo concetto, mentre si trasforma in *Schein* quando quella contrapposizione fra diritto particolare e diritto in sé si manifesta in modo inconciliabile. La parvenza dell'illecito dipende inoltre dal fatto che esso mostra come autonomo e indipendente il piano dell'infrazione del diritto, la quale appare come ciò che si distingue e oppone al diritto, e dunque lo nega nel momento in cui pone in essere un'azione che risulta al di fuori della dimensione giuridica. Nell'economia del discorso hegeliano, infatti, se l'illecito è parvenza, il diritto è l'essenza in quanto ciò che è essenziale, a cui sta di contro

la negazione dell'essenza, come esser tolto del diritto[235]. Dire, come fa Hegel, che "la parvenza è l'essenza stessa nella determinatezza dell'essere"[236] significa che l'essenza è mediata, in quanto si determina, in quanto cioè acquista una parvenza, ma contemporaneamente si risolve in unità perché riconduce il momento della parvenza ad un unico movimento negativo che compie su di sé. Hegel prosegue affermando: "la parvenza è il negativo, il quale ha un essere, ma in un altro nella sua negazione; è il non sussister per sé, che è in lui stesso tolto e nullo. Essa è così il negativo che retrocede in sé, quello che non sussiste per sé, come quello che è in lui stesso questo non sussistente…La parvenza è dunque l'essenza stessa; l'essenza però in una determinatezza, ma in modo che questa è soltanto suo momento, e che l'essenza è il suo proprio parere in se stessa"[237]. Ciò che si era presentato come indipendente dall'essenza, la parvenza, risulta così essere prodotto dall'essenza stessa, cosicché si toglie e ritorna nell'essenza, in quanto negatività interna che produce un movimento, il quale si riflette nell'essenza stessa.

Se questo è ciò che Hegel intende con parvenza e se parvenza è il termine con cui definisce l'illecito, si può dedurre che ciò che appare come negazione assoluta del diritto è in realtà suo momento interno, non sussistente autonomamente, ma solo in quanto nega ciò a cui si riferisce, il diritto, e attraverso il quale il diritto stesso si determina. Il *Recht* ha dunque bisogno dell'illecito quale *Unrecht*, in quanto si realizza e dispiega le sue potenzialità solo in quanto assume a pieno il momento dell'infrazione e della violazione, e dunque successivamente, come emergerà, il momento della violenza e della costrizione, cosicché si può affermare che è il diritto a porre l'illecito, nel senso che lo prevede come suo aspetto costitutivo. L'identità del diritto si distingue presupponendo l'altro da sé, l'illecito, come elemento interno, come sua negazione, che si autotoglie nel momento in cui proprio l'illecito è funzionale a che si ripristini e ristabilisca il diritto, permettendo in tal modo di negare l'autonomia e l'indipendenza della volontà particolare e di ricondurla all'universalità. Ciò che è prodotto dal processo di attuazione del diritto, l'illecito, diventa allora parvenza quando si considera come per sé stante ed autonomo, pur essendo in sé nullo, proprio perché espone un movimento di negazione attraverso il quale si realizza la *Verwirklichung* del diritto, ovvero quest'ultimo si riafferma superando la negazione messa

[235] A proposito della parvenza Hegel afferma che essa "è l'in sé nullo; si può solo mostrare che le determinazioni, che distinguono la parvenza dall'essenza, son determinazioni dell'essenza stessa, e inoltre, che questa determinatezza dell'essenza, che è la parvenza, è tolta e superata nell'essenza stessa". La parvenza, pur mostrandosi inizialmente come distinta, si risolverà in quanto "natura negativa dell'essenza stessa", ovvero movimento di mediazione e riflessione a partire dall'essenza, per cui può esser considerata immediata nella sua distinzione dall'essenza, ma allo stesso tempo mediata, visto che è momento dell'essenza ed è nulla in quanto *Selbständiges,* come sussistenza (*WdL*, vol. II, p. 21 e ss.; tr. it. p. 441 e ss.)
[236] *Ibidem*.
[237] *Ibidem*.

in atto dalla volontà particolare. Allora senza questo momento di autonegazione, e quindi di mediazione, il diritto rimarrebbe qualcosa di meramente immediato e di semplice, solo posto ma non realizzato, inadeguato cioè a manifestarsi come reale. La dialettica intrinseca al diritto fa in modo che esso contempli l'illecito, espliciti cioè il potenziale negativo che lo attraversa e con questo movimento di distinzione e superamento della distinzione ritorni in sé nella relazione con l'altro da sé, ovvero l'illecito. Il diritto è tale solo se è capace di mostrare l'illecito, cioè la sua più estrema negazione, come suo momento interno, come negatività riflessa autoprodotta, in grado di superare la nullità di questo momento come autonomo e riaffermarsi così come diritto, in modo tale che, in virtù del processo di mediazione generato proprio dall'illecito, il diritto stesso è *wiederherstellt* e diventa *Wirkliches* e *Geltendes*: se l'illecito consente al diritto di guadagnare effettualità e di affermarsi come valido, osservato e rispettato è perché attraverso l'illecito emerge la necessità che il diritto diventi *Rechtspflege*, in quanto gli stessi paragrafi dedicati all'illecito rimandano direttamente all'amministrazione della giustizia, all'interno della quale, secondo le parole di Hegel, "la realtà oggettiva del diritto è…di aver la potenza della realtà e di *esser valido*"[238]. La dinamica fra diritto e illecito, *Recht* e *Unrecht*, può essere dunque letta nel segno del movimento proprio del concetto, il quale accede alla realtà effettiva in virtù della "sua propria natura, inquieta perché racchiude in sé la contraddizione della semplicità e della differenza", in quanto capace di svolgere "la differenza presente in lui solo in maniera ideale…in maniera effettiva, e, mediante il superamento della sua semplicità come d'una mancanza, d'una unilateralità" di "trasformarsi effettivamente in quel tutto, del quale all'inizio non conteneva che la possibilità"[239]. L'illecito permette dunque al diritto di guadagnare effettualità nella misura in cui espone la differenza fra il diritto in sé e la volontà particolare: l'opposizione della volontà con se stessa, che si scinde in volontà universale e particolare, produce quindi un'ingiustizia che sarà sanata solo grazie all'introduzione di una pena atta a ristabilire il giusto rapporto giuridico, pena che si presenta come strumento di restaurazione e ripristino del diritto[240].

---

[238] *Rph*, § 210, p. 361; tr. it. p. 169.
[239] *Enz III*, § 379, vol. III, p. 14; tr. it. vol. III, p. 84.
[240] Becchi sottolinea che nella letteratura critica italiana è stato tralasciato un aspetto importante della filosofia del diritto hegeliana come quello che concerne il problema della pena e della sua fondazione, oggetto di studio più nell'ambito di ricerche di giurisprudenza e di teoria penale che non da parte degli studiosi di filosofia, vedi P. Becchi, "Il doppio volto della pena in Hegel", in *Verifiche*, 28, 1999, pp. 191-209; S. Moccia, "Contributo ad uno studio penale sulla teoria penale di G.W.F. Hegel", in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 27, 1984, pp. 131-174 e L. Eusebi, "Dibattiti sulle teorie della pena e mediazione", in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 40, 1997, pp. 811-837. Si distinguono tuttavia nel panorama italiano anche gli studi di S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", *cit.*; *Id.*

Hegel presenta tre tipologie di illecito che si distinguono in relazione a ciò che negano e dunque alla gravità delle implicazioni e delle conseguenze che producono. La forma di illecito meno grave è *unbefangenes Unrecht* o *bürgerliches Unrecht*, generata a causa della molteplicità di diversi titoli giuridici attribuiti a più persone in rapporto alla medesima cosa, in modo tale che la violazione del diritto consiste nel considerare la cosa come proprietà di qualcuno, mentre invece essa spetterebbe a qualcun altro. Il problema sorge dunque a causa della pluralità di *Rechtsgründe*, ovvero della titolarità a possedere un bene che può essere conferita a più persone contemporaneamente, in modo tale che errata sia semplicemente l'attribuzione del bene. Hegel definisce tale illecito come un problema di *Subsumtion*, in quanto la cosa viene sussunta sotto la proprietà della persona sbagliata, ma tende a sminuire la gravità di tale illecito, definito come lite civile, in quanto riconducibile a *Rechtskollisionen*, giacché in tale contesto non viene negato "il riconoscimento del diritto come qualcosa di universale e decisivo" né si può sostenere che "il riconoscimento del diritto è legato al proprio interesse" o che la volontà particolare "avrebbe per fine la volontà universale": non è messa cioè in questione la relazione fra soggetto e predicato, e dunque il rapporto di proprietà in quanto tale o il diritto soggettivo della persona, bensì si tratta semplicemente di un errore di assegnazione del predicato al soggetto, tanto che si può parlare di un fraintendimento, ma non di volontà fraudolenta o di dolo[241].

Al contrario, la seconda forma di illecito, il *Betrug*, corrisponde alla frode vera e propria in quanto in questo caso il diritto viene sottomesso all'interesse individuale, ridotto a rappresentazione soggettiva e a strumento di soddisfazione personale, dal momento che si consuma un inganno da parte di uno dei contraenti. Poiché infatti la volontà universale è rispettata solo nella misura in cui corrisponde alla volontà particolare, l'universale diventa un mero contenitore e il diritto è esautorato e considerato come soggettivo[242]. Al fine di comprendere la natura della frode è necessario ricorrere al concetto di valore, poiché l'arbitrio individuale conduce a rispettare la formalità del

---

Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel, CEDAM, Padova 2001; F. Cavalla, F. Todescau, a cura di, *Pena e riparazione*, CEDAM, Padova 2000.

[241] Hegel paragona i tre tipi di illecito ai giudizi della *Scienza della Logica*. In questo caso l'illecito senza dolo è un giudizio semplicemente negativo, dove "nel predicato del mio vien negato soltanto il particolare", il quale corrisponde alla forma A non è B. Vedi *Rph*, § 85, p. 175; tr. it. p. 83 e *WdL* pp. 720-727. Su questo aspetto cfr. S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", *cit.*, p. 38 e ss.; E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique di Hegel*, tr. it. *La logica di Hegel*, a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 224.

[242] La frode è associata da Hegel al giudizio positivamente infinito, al quale manca "il lato dell'universale essente in sé" e che corrisponde ad A è A, ovvero ciascuno è uguale a se stesso ed è posta così la relazione di identità fra soggetto e predicato che però si rivela una mera tautologia. Vedi *Rph*, § 88, p. 177; tr. it. p. 84 e *WdL*, vol II, pp. 317-324; tr. it. vol. II, pp. 727-729 e *Enz III*, § 173, vol. I, p. 324-325; tr. it. vol. I, pp. 395 . Su questo aspetto cfr. S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", *cit.*, p. 43 e ss.; E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, *cit*., pp. 224.

contratto, ma a negare di fatto l'equivalenza dello scambio: l'arcano della frode si palesa allorché, dal punto di vista sostanziale, il contratto risulta diseguale e impari cosicché, proprio perché la volontà comune viene rispettata, ma viene alterato il valore dei beni scambiati, si può parlare di truffa. Il diritto risulta così un *leeren Dasein*, che non corrisponde al *realen Charakter* della cosa, la quale è presentata per il suo valore falsificato o per qualità alterate[243]. In tal senso, allorché l'oggetto dello scambio è contraffatto, il rispetto della forma giuridica non è sufficiente per poter considerare come realizzazione del diritto tale caso, il quale si annovera piuttosto tra le tipologie di illecito a sostegno della tesi per cui non è sufficiente aderire formalmente al diritto, giacché in tal modo il diritto stesso si ridurrebbe a mero dover essere: la frode testimonia quindi la condizione per cui la volontà particolare si sostituisce all'universale e il diritto è condizionato dalle inclinazioni dell'arbitrio individuale, come avviene per la *laesio enormis* a cui Hegel aveva accennato a proposito del valore. Pertanto, se la frode corrisponde alla volontà particolare, che fa valere il suo interesse camuffandolo come volontà comune, pur negando in sostanza il diritto, essa ne mantiene valido il principio, cosicché l'illecito si compie nell'ambito degli spazi di manovra che il diritto lascia liberi anche quando vengono seguite le tappe che conducono alla stipulazione del contratto. Il diritto si distingue *als Forderung*, come esigenza, poiché non riesce ad evitare l'eventualità di una sua effrazione, rimanendo circoscritto alla possibilità, in balia della volontà soggettiva che può o meno confermare la sua validità, così da essere recepito e osservato solo astrattamente.

Illecito vero e proprio è invece la lesione del diritto in quanto tale, cioè la negazione del diritto nella sua stessa formalità, cosa che accade allorché viene commesso un crimine, quando cioè "la volontà può qui da un lato patire violenza in genere, da un lato può venire imposto mediante la violenza un sacrificio o azione come condizione di un qualche possesso o di un positivo essere", vale a dire viene commessa una forma di *Zwang* sulla volontà soggettiva[244]. Per esemplificare in cosa consiste la violenza che arriva, nella sua massima espressione, a configurarsi come delitto, Hegel usa termini come *Gewalt*, dal momento che esso è un atto di violenza perpetrato sulla vittima, la quale risulta *bezwungen*, soggiogata e sottomessa al potere e alla violenza altrui affinché sia costretta a fare qualcosa

[243] R. Hohman, *op. cit*., p. 58.

[244] *Rph,* § 90, p. 178; tr. it. p. 84. Il delitto è secondo Hegel giudizio negativamente infinito, in quanto nega non solo il particolare, ma "la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà" e pertanto presenta la struttura A non è B, cosicché si rivela un giudizio assurdo in cui ad esser negato è non solo il particolare, ma l'intera relazione fra soggetto e predicato. Vedi *Ivi*, § 95, pp. 181-182; tr. it. p. 86 e *WdL*, vol. II, pp. 325-326; tr. it, vol. II, pp. 728-729. Cfr. S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", *cit.*, p. 44 e ss.; E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, *cit*., pp. 224.

che liberamente non farebbe: in tale prospettiva il termine *Gewalt* contiene al suo interno le sfumature di potere e di violenza, in quanto il crimine consiste nell'affermare e nell'imporre il proprio potere sull'altro attraverso una forma di violenza. In modo analogo il termine *Zwang* esemplifica la costrizione, l'imposizione e la coartazione a seguito della quale la relazione riconoscitiva fra le due persone viene meno, poiché il crimine nega l'orizzonte intersoggettivo in virtù del quale la libertà di qualcuno è condizione ed è condizionata dalla libertà dell'altro e al contrario, obbligando l'altra persona, la costringe ad abdicare alla sua libertà e razionalità. L'illecito dunque in quanto *Zwang*, costrizione, si distingue come una forma di *Gewalt* e attraverso la *Gewalt* si consuma, in modo tale che, ad esser messo in questione, non è semplicemente il rapporto di proprietà, ma l'integrità fisica e psicologica di un possibile proprietario, dunque di una persona, e di conseguenza ad esser negato è il diritto come espressione della libertà. La gravità della coercizione quale violenza esercitata su un soggetto libero risiede nel fatto che la violenza viene consumata "contro l'esserci della mia libertà in una cosa esteriore" e dunque essa "lede l'esserci della libertà nel senso concreto di esso, il diritto come diritto": l'illecito consistente nel *Verbrechen* è l'azione in cui "vien negato non solo il particolare, la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà", come avveniva nel caso dell'illecito civile, bensì "in pari tempo l'universale…la capacità giuridica" e non "senza la mediazione della mia opinione", cioè a mia insaputa, come accadeva con la frode", ma "precisamente contro questa opinione"[245]. Pertanto il crimine è il vero e proprio illecito, il quale nega "il diritto in sé" e "il diritto com'esso a me pare" e dunque tanto il lato soggettivo che quello oggettivo, negando il diritto particolare della persona, ma al contempo più in generale la sfera universale corrispondente al diritto come diritto, ovvero la capacità giuridica della persona, in quanto non viene riconosciuta la libertà della persona, condizione implicita in ogni rapporto di diritto. La differenza fra la frode e il delitto si misura nel fatto che nella prima "è implicito ancora un riconoscimento del diritto, il che appunto manca nel delitto"[246], con il quale "viene attaccato il principio del volere", in quanto commettere un delitto contro qualcuno significa non ammettere o negare che questo qualcuno abbia un diritto, tanto che "ridurre l'uomo in schiavitù, e tenerlo come tale, è il delitto assoluto", che nega "la personalità dello schiavo…in tutte le sue esteriorizzazioni"[247].

Se dunque il delitto coincide con una violenza, riaffermare il diritto significa imporre una seconda coercizione tesa a rimuovere la prima, in quanto, se l'illecito si definisce come *Zwang* o *Gewalt*, il diritto può essere riaffermato solo come *zweiter Zwang*:

[245] *Rph*, § 95, pp. 181-182; tr. it. p. 86.
[246] *Ivi*, § 83Z, p. 174; tr. it. p. 309.
[247] *Rph I*, § 45, pp. 68-69; tr. it. pp. 66-67.

mentre allora la prima coercizione è violenza "esercitata contro la mia Libertà in una cosa esteriore", e come tale è *unrechtlich*, cioè antigiuridica, la seconda coercizione tende a cancellare, attraverso un'ulteriore violenza, la violenza precedente, in modo tale che la violenza rappresenti in questo secondo momento un elemento propriamente giuridico, al punto che lo stesso Hegel dichiara che il diritto astratto è *Zwangsrecht*[248]. In questa prospettiva la violenza extragiuridica come potere di impedire materialmente la libertà è seguita dalla violenza propriamente giuridica, strumento di cui dispone lo stesso diritto per riaffermare se stesso, tale per cui la violenza costituisce un momento implicitamente interno e costitutivo del diritto[249]. Ammesso infatti che sia necessario ripristinare il diritto a seguito della sua effrazione e violazione, alla violenza ingiusta commessa nel crimine si accompagna la violenza esercitata dal diritto contro l'illecito, tanto che si può affermare che, affinché il diritto sia rispettato, non si può prescindere da un momento di imposizione e costrizione, senza il quale non si può avere diritto. Se in un caso la violenza è l'anti-diritto, giacché commettere violenza significa porsi al di fuori dell'orizzonte giuridico, nell'altro la *Zwang als Gewalt* è la coercizione giuridica che si impone come violenza, dal momento che proprio del diritto è un elemento di costrizione, corrispondente, come è stato affermato, all'esercizio giuridico della violenza, alla "specificazione giuridica della *Gewalt*", in quanto la violenza rappresenta lo strumento attraverso cui il diritto si afferma come *Zwang*: quest'ultima è la forma di violenza propria del terreno giuridico e mezzo di riaffermazione del diritto, avendo il diritto il potere di forzare e obbligare e dunque di costringere la persona[250]. Da una parte dunque "la mia volontà può…subire in generale violenza", *Gewalt*, nel caso dell'illecito, e dall'altra, successivamente, "le si può imporre con la violenza", *Gewalt*, "un sacrificio o un'azione come condizione di un qualche possesso o di una positività: in quest'ultimo caso viene esercitata sulla mia volontà una coercizione", *Zwang*, in modo tale che proprio del diritto sia costringere, *zwingen*,

---

[248] *Rph,* §§ 92-94, pp. 179-181; tr. it. pp. 85-86.

[249] L'aspetto per cui la violenza non è qualcosa che precede il diritto o che si oppone in maniera escludente ad esso, ma rappresenta un elemento a favore della libertà ha portato alcuni interpreti ad individuare un'eco hobbesiana. Soual afferma che per entrambi lo stato di natura è una negazione della barbarie, tanto che per Hegel la violenza "n'est justifiée que comme cette contrainte seconde unique, nécessaire à la naissance extérieure des États" (P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit.*, p. 162), mentre Fleischmann dichiara che la violenza "consiste principalement en la violation de la *parole* donnée lors de la signature du contrat", cosicché Hegel segue Hobbes, in quanto per entrambi "le non respect de la parole donnée, du contrat, costitue l''état de nature', la violence", ma se ne distingue giacché la violenza "n'est pas 'antérieure' au droit établi" (E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, *cit.,* p. 108 e ss.).

[250] L. Marino, "Violenza e diritto in Hegel", in *Rivista di filosofia*, 68, 1977, pp. 205-233, p. 210. L'autore presenta le definizioni di *Zwang* e *Gewalt* che si trovano in J.H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*: riproponendo tali definizioni Marino dichiara che *Zwang* significa "'der Zustand, da die freien Handlungen eines Wesens durch Gewalt eingeschränkt werden, es möge diese Gewalt eine körperliche oder sittliche sein'", mentre *Gewalt* "'gehet hier vor Recht' L'ambito specifico della violenza è quindi esplicitamente identificato con quello pregiuridico o extragiuridico".

attraverso l'utilizzo della *Gewalt*, la quale si presenta come strumento di riaffermazione del diritto, mezzo grazie al quale il diritto può guadagnare effettualità[251].

La violenza pertanto non è solo ciò che contraddistingue la realtà pre-giuridica come la lotta per il riconoscimento, né ciò che esplode contro il diritto, ponendosi come tratto extragiuridico, ma si inscrive nel diritto stesso come *Zwang*, giacché Hegel conferisce alla *Gewalt* piena legittimità nell'ambito del giuridico, non solo perché tale violenza si commette dopo che si è già acquisito il diritto alla cosa esteriore, ovvero dopo presa di possesso e contratto, ma anche perché il ricorso alla coercizione rappresenta il *modus operandi* del diritto in quanto tale. Si tratta dunque di sottolineare che la possibilità di costringere, la quale non può non spettare al diritto, pena la sua stessa esistenza, rappresenta un'ulteriore ambito di dispiegamento della violenza, che però, dal punto di vista giuridico, viene praticata con uno scopo ben preciso, vale a dire il ristabilimento del diritto e dunque della libertà e della relazione riconoscitiva. Per capire meglio il valore e la portata di tale violenza è opportuno sottolineare come essa si inscriva nel'ambito di un processo più ampio relativo al passaggio dalla dimensione naturale a quella spirituale e contemporaneamente concernente il diventare effettuale della libertà astratta. Mentre infatti l'illecito è definito nell'*Enciclopedia* come *unmittelbaren Zwang*[252], lo *Zwang* proprio del diritto presiede alla funzione di rimuovere l'immediatezza, in quanto, come specifica lo stesso Hegel in un'annotazione a margine, *Zwang ist Gewalt gegen ein natürliches Dasein, worin ein Wille gelegt ist*, ovvero la coercizione è una violenza contro un essere naturale[253]. In un'ottica più ampia si tratta di ciò che Hegel definisce coercizione pedagogica, la cui giustificazione nasce dal fatto che "la volontà soltanto naturale è *in sé* violenza contro l'idea essente in sé della libertà, la quale è da prendere in protezione di contro a tale volontà non civilizzata e da portare alla validità in essa"[254]. Non a caso infatti Hegel fa riferimento al diritto degli eroi e alla coercizione pedagogica nell'ambito dello svolgimento dell'illecito: se quest'ultima rappresenta apparentemente una "prima coercizione", essa si motiva pienamente in quanto si esercita contro la barbarie e la rozzezza dello stato di natura e dunque si rivolge contro il *Zustand der Gewalt* che contraddistingue la natura, dal momento che è proprio la natura ad essere il vero "esercizio della violenza" contro cui il diritto combatte perché si costituisca il *Rechtszustand*, la condizione propriamente giuridica. La violenza degli eroi assume dunque il valore di una

[251] *Rph*, § 90, p. 178; tr. it. p. 84.
[252] *Enz III*, § 501, vol. III, pp. 310-311; tr. it. vol. III, pp. 360-361.
[253] *Rph*, § 92R, p. 179.
[254] *Ivi*, § 93A, pp. 179-180; tr. it. p. 85.

coercizione giuridica nella misura in cui permette di far valere "il superiore diritto dell'idea di contro alla naturalità", in opposizione alla violenza della natura[255].

In tale prospettiva dichiarare che la violenza propria del diritto è un potere che si esercita come reazione di fronte all'illecito significa contemporaneamente affermare che la violenza del diritto si rivolge contro l'affermazione di una volontà ancora naturale e astratta, immediata e dunque accidentale, in modo tale che questa violenza costituisce un elemento grazie al quale la volontà stessa viene formata all'universale. La violenza giuridica permette dunque di superare l'orizzonte naturale, particolare e arbitrario a vantaggio della dimensione etica, cosicché la costrizione giuridica può essere compresa come educazione all'ubbidienza, formazione all'universale incarnato dal diritto: quella stessa *Gewalt*, che potrebbe essere considerata come sopraffazione, prevaricazione e ingiustizia, acquista nell'ambito del diritto astratto il valore di un esercizio di formazione, che consente l'accesso alla universalità spirituale. La costrizione giuridica si presenta qui come mezzo attraverso cui ripristinare il diritto, in quanto consente di manifestare "la necessità di esso la quale media sé con sé grazie al togliere la lesione di esso"[256], ovvero di conferire al diritto "la determinazione di un che di stabile e valido", in quanto da immediato esso può diventare "reale, poiché ritorna a sé a partire dalla sua negazione"[257]. Allo stesso modo, dal punto di vista della persona, il diritto come *Zwang* è contemporaneamente sia un potere estraneo, che si impone come violenza, sia un processo di liberazione in virtù del quale si sviluppa il consenso e l'obbedienza nei confronti del diritto, tanto che Hegel può affermare che il diritto come costrizione rappresenta l'*allgemeiner Wille gegen den besonderen Wille*: proprio in quanto lo stesso filosofo istituisce una contrapposizione fra l'*abstrakte Persönlichkeit* ancora *äußerlicher Wille*, da un lato, e il *konkreter geistiger Wille*, dall'altro, il diritto astratto, quale diritto di coercizione, svolge la funzione di prendere in carico la volontà che è in sé e intraprende la strada che conduce *zum bewußten Wille*, al punto tale che il passaggio dall'illecito al ripristino del diritto pare assumere il valore di *Bildung*, come lo stesso Hegel sembra indicare[258]. In questa prospettiva il ricorso alla violenza non si presenta come evento episodico o isolato, bensì come tratto proprio del giuridico, tanto che l'uso della costrizione è reiterato, in quanto è praticato ogni volta che si compie un illecito, e dunque si distingue come strumento principale del diritto, a testimonianza del fatto che nella stessa eticità, dimensione per antonomasia della conciliazione e della pacificazione, il conflitto e

[255] *Ivi*, § 93Z, p. 310; tr. it. p. 180.
[256] *Ivi*, § 97, p. 185; tr. it. p. 88.
[257] *Ivi*, § 82Z, p. 173; tr. it. p. 82.
[258] *Ivi*, §§ 92R, p. 179. *Ivi*, §§ 94 e 96, pp. 180 e 183; tr. it. pp. 86-87.

la scissione non sono affatto annullati: è proprio attraverso la costrizione, propugnata dal diritto ogni qual volta che si consuma un illecito, che nello stato viene mantenuto l'ordine ed espunta qualsiasi forma di sovversione, cosicché il diritto è lo strumento attraverso cui si rinnova ed è continuamente ripristinato l'assetto vigente, nonché il dispositivo in virtù del quale viene contenuta qualunque opposizione e annullata qualunque forza centrifuga pericolosa per lo stato stesso.

I possibili illeciti elencati da Hegel corrispondono ad una diversa forma di costrizione tesa a ripristinare il diritto, perché, a seconda della gravità del reato commesso, verrà proporzionalmente prevista una differente contromisura e dunque una differente modalità di costrizione[259]. Proprio perché la terza forma di illecito nega il diritto in quanto tale, cioè la costituzione della dimensione intersoggettiva in maniera diretta, misconoscendo i principi strutturanti la convivenza sociale e l'integrità individuale, è necessario, a differenza della frode e dell'illecito civile, che sia in questo caso comminata una sanzione penale. Finché infatti la lesione è rivolta ad un possesso, è definita da Hegel *Schaden* (o *Übel*), nel senso che è un danno arrecato alla proprietà, cosicché, al fine di rimuovere la lesione sarà sufficiente un *Ersatz*, risarcimento, proporzionato al valore. Il delitto invece non coinvolge unicamente il valore di un bene, oggetto di contesa fra un individuo e un altro, bensì il rapporto che sussiste fra il colpevole e l'intera comunità ed è per questo competenza del diritto penale, visto che non basta una semplice misura correttiva, che si aggiunga all'illecito così da compensarlo, ma è necessaria l'*Aufhebung der Verletzung* del diritto[260]: la pena infatti avrà non solo l'obiettivo di intervenire rispetto all'episodio specifico per cui è invocata, ma ha anche come scopo il ripristino del diritto a seguito della sua negazione ed ha pertanto una vocazione universale del tutto assente dalla dimensione civilista. Ciò che conta è che il diritto penale operi sulla base di un principio di corrispondenza, secondo il quale comminare la giusta pena significa prendere in considerazione cosa è stato violato, ovvero il contenuto particolare che può variare a

[259] Nel caso dell'illecito civile e della frode la controversia viene risolta nelle cause civili, a causa della lieve entità dell'effrazione o della buonafede che il soggetto ha nel rivendicare a sé il diritto, in modo tale che ad ognuno sia riconosciuto il diritto di cui era titolare. Diverso è il caso del crimine, il quale rientra nella sfera del diritto penale, giacché il delitto lede l'integrità fisica della vittima e coinvolge una fetta molto più ampia di crimini legati alla violazione della libertà personale. Viene così accennata una vera e propria classificazione di crimini, in cui non è solo soppesata la gravità del fatto in sé, cosicché un delitto più pericoloso per sé, nelle sue caratteristiche immediate, è una lesione più grave secondo l'estensione e la qualità, ma anche a seconda delle conseguenze che a quegli stessi crimini possono essere ricondotte.

[260] *Ivi*, § 97, p. 185; tr. it. p. 88. Per quanto riguarda studi monografici sulla concezione penale di Hegel, si rimanda, fra i tanti, a R. Hohmann, *Personalität und strafrechtliche Zurechnung. Die Konstitution des strafrechtlichen Handlungsbegriff auf der Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin 1993; D. Klesczewski, *Die Rolle der Strafe in Hegels. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine systematische analyse des Verbrechens – und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin 1991 e K. Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, a cura di P. Becchi, Guerini e Associati, Milano 2002.

seconda che si tratti di violazione di proprietà di una cosa universale, di violazione del corpo o delle sue parti o addirittura della vita, come per esempio nel caso di omicidio o di schiavitù, affinché la violenza subita dal reo sia proporzionale qualitativamente e quantitativamente al reato[261]. Hegel sottolinea come sia importante non solo distinguere il reato contro la persona da quello contro la proprietà, ma sia fondamentale rispondere ad ogni illecito con la giusta pena: punire una rapina con la morte significa confondere un illecito contro un rapporto di proprietà con la pena comminata nel caso di una lesione contro la persona, così come non può esser ammissibile punire con un mero indennizzo un delitto. In tale prospettiva l'esposizione delle forme di illecito implica una loro gerarchia, che impedisce di considerare i reati sullo stesso piano e che rivela come, pur nell'ambito di un discorso teso a individuare la proprietà come manifestazione della libertà della volontà, il reato più grave deve esser considerato quello sulla persona, come risulta dalla distinzione fra illecito civile, frode e crimine: quest'ultimo illecito più grave proprio perché appunto coincidente con la violenza esercitata contro un individuo, costrizione sul corpo, volta a negare la possibilità della manifestazione e dell'esteriorizzazione della libertà soggettiva.

Il tema della pena pone in un'ottica più generale la questione della responsabilità del reo e dell'imputazione, cosicché, già nel diritto astratto, la riflessione si apre implicitamente a questioni di natura morale, nella misura in cui si tratta di capire cosa può essere ascritto all'individuo in quanto persona libera. Non è un caso allora che Hegel riprenda il tema dell'illecito proprio nella moralità, allorché afferma che, sebbene "l'*esserci* che la volontà si dà nel diritto formale è in *una cosa immediata*" e dunque non ha "una relazione *espressa* col concetto…né una relazione *positiva* colla volontà di altri", essendo "soltanto *divieto*", con il contratto e con l'illecito compare "una relazione con la volontà di altri – ma la *concordanza*, che in quello viene a stabilirsi, si fonda sull'arbitrio", tanto che il delitto rappresenta la prima comparsa della volontà morale, in quanto "proveniente dalla *volontà soggettiva* e secondo la maniera in cui il delitto ha in tale volontà la sua esistenza"[262]. Sebbene quindi il delitto sia il momento in cui si pone la questione della natura della volontà soggettiva, che diventa un aspetto rilevante ai fini della valutazione dell'atto illecito, Hegel si preoccupa al tempo stesso di specificare come la dimensione giuridica e quella morale siano due ambiti distinti e separati, dal momento che

[261] Hegel critica esplicitamente la legislazione draconiana, *Rph*, § 96, pp. 183-184; tr. it. p. 87. Si condivide a tal proposito la posizione di Losurdo secondo cui la presa di distanza hegeliana dipende dal fatto che egli non intende assimilare i reati nei confronti della proprietà e quelli nei confronti della vita, quando la violazione riguarda l'intero ambito di esistenza della volontà. Losurdo sottolinea inoltre come la posizione hegeliana non era affatto diffusa, perché da Locke fino a Fichte tale distinzione era del tutto assente, essendo ammessa la pena di morte anche per i ladri, vedi D. Losurdo, *Le filosofie del diritto, cit*., p. 131 e ss.
[262] *Rph,* § 113A, p. 212; tr. it. p. 99.

l'azione giudiziaria "contiene solo alcuni momenti dell'azione morale vera e propria", essendo interessata solo agli aspetti esterni, cioè alle conseguenze esteriori dell'azione e non alla sua bontà dal punto di vista morale. Nell'ambito del diritto astratto la persona non è ancora soggetto morale, ovvero non è ancora attraversata dalla riflessione sul suo stesso operare; tuttavia gli aspetti legati al proponimento e alla responsabilità dell'azione, al proposito e all'intenzione non possono in una certa misura essere elusi dalla trattazione dell'illecito. Tenendo presente che la sezione dedicata alla moralità apre la discussione ad elementi del tutto estranei al diritto astratto, tanto che Hegel non usa mai il termine azione a proposito dell'illecito, è proprio nel paragrafo 132 che viene introdotta la nozione di imputazione giudiziaria. Mentre attribuisce alla sfera della soggettività il diritto di non riconoscere nulla di cui l'Io non abbia intellezione come qualcosa di razionale, nello stesso passo Hegel sottolinea che, dal momento che l'azione è un'alterazione che si realizza nel mondo reale, chi agisce in una realtà si adegua a ciò che vige nel mondo ed accetta con ciò il diritto dell'oggettività, la quale ha contemporaneamente il suo diritto, la sua autonomia e le sue leggi, alle quali la volontà soggettiva deve sottomettersi. Agire infatti vuol dire cambiare il mondo esteriore ed accordarlo con l'interiorità del soggetto, ma allo stesso tempo sottomettersi a quel mondo in modo da considerare, nel realizzare l'universalità oggettiva dei propri scopi, la contingenza delle circostanze.

E' a questo punto che Hegel nomina la categoria di imputazione giudiziaria, con la quale intende "l'oggettività del concetto della ragione", giacché l'imputazione non si limita a prendere in considerazione l'intenzione soggettiva e la cognizione particolare, ciò che il singolo ritiene adeguato alla propria ragione o alla propria convinzione, dal momento che agire nella realtà vuol dire farsi carico delle sue leggi e accettarne le conseguenze. In questo senso, allora, "vale il diritto dell'intellezione com'intellezione entro ciò che è *legale* o *illegale*": nell'imputazione giudiziaria, l'intellezione si limita ad "esser *cognizione* come *notizia* di ciò che è legale e in tal misura obbligante"[263]. Sebbene Hegel prospetti allora un'ennesima anticipazione di ciò che verrà solo in seguito esplicitato e chiarito, introducendo i concetti di legge e di stato, è sufficiente per il momento affermare che lo stato come legge "preleva al diritto dell'intellezione il lato formale e l'accidentalità per il soggetto", in modo tale che considerare "accecamento dell'istante, eccitazione della passione, ubriachezza, in genere ciò che viene denominato la forza degli stimoli sensibili" come elementi per rimuovere la responsabilità del delinquente "significa in pari modo…non trattarlo secondo il diritto e l'onore dell'uomo, come tale che la natura di esso è appunto questo, d'esser un che di universale, non un che di astrattamente istantaneo e di

[263] *Ivi*, § 132A, p. 246; tr. it. p. 113.

isolato dal sapere"[264]. Solo in quanto incapaci di intendere e di volere allora, i bambini e i matti sono esonerati dall'esser considerati responsabili, dal momento che l'individuo in quanto tale deve necessariamente essere consapevole, essere a conoscenza del valore della sua azione, delle leggi oggettive che non possono essere ignorate.

Il passo appena citato delinea una posizione diversa rispetto a quella presentata dallo stesso Hegel all'inizio della moralità, quando egli affermava che l'imputazione si limitava alla "rappresentazione delle circostanze"[265], perché l'imputazione giudiziaria non deve arrestarsi all'intellezione soggettiva, visto che è proprio la responsabilità dell'individuo ciò che lo rende razionale: si può imputare, perché si misura il reo rispetto alla sua propria razionalità[266]. In quanto essere razionale, l'individuo ha il dovere – che è anche un diritto – di soddisfare la sua libertà e razionalità e questo significa agire come tale e quindi rispettare in questo caso il diritto, che non è altro che la dimensione oggettiva e intersoggettiva di quella stessa libertà, altrimenti non sarebbe più una persona, ma un animale. Essere razionali e liberi significa allora che "il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi chiaramente rappresentato l'illecito e la punibilità dell'azione medesima", perché solo così viene preservata "l'immanente natura intelligente": non si può cioè sostenere che il criminale non si sia rappresentato chiaramente il delitto, pena l'impossibilità di considerarlo individuo[267]. Si può perciò affermare che l'individuo è

---

[264] *Ibidem*.

[265] Nella moralità Hegel afferma che ciò che può essere imputato all'agente è limitato sulla base del "diritto del sapere", dal momento che il proponimento indica che la volontà è colpevole di ciò che essa sa a partire dai presupposti dell'azione contenuti nel suo proposito (*Ivi*, § 117, p. 217; tr. it. p. 102). Un esempio chiaro concerne a tal proposito Edipo, che assume su di sé la responsabilità dell'intera estensione del fatto di cui è colpevole, proprio perché il mondo greco non aveva ancora maturato la distinzione fra *Tat* e *Handlung*. Tuttavia l'azione ha sempre un aspetto per il quale non tutte le conseguenze che ne derivano sono prevedibili, essendo intrinsecamente legata alla legge del finito, ad una dimensione ancora coscienziale, essendo necessariamente particolare. La tensione che concerne l'azione è legata al rapporto fra la volontà individuale e l'oggettività, che in modo quasi fagocitante trascina l'azione stessa, la quale mette in campo una serie di conseguenze che prescindono dalle intenzioni di chi l'ha messa in atto. In questo modo, come da un lato l'azione non può non tener conto o negare tali conseguenze, d'altra parte però nell'azione stessa è compreso qualcosa che si aggiunge accidentalmente e che non ha nulla a che vedere con la natura dell'azione in quanto tale.Essa necessita dunque che si operi una distinzione fra conseguenze previste e impreviste, fra *Vorsatz* e *Absicht*: se il primo termine rimanda ad un'immediatezza, in quanto si deve imputare alla persona solo ciò che appartiene all'azione, i suoi effetti necessari e non le conseguenze molteplici e remote che si generano allorché l'azione è "data in preda alle potenze esteriori", secondo l'intenzione, invece, l'azione deve esser considerata come "un contenuto universale includente entro di sé la connessione del molteplice" e dunque deve essere accolta non solo la singolarità dell'agire, ma il "lato universale" (*Ivi*, §§ 118-119, pp. 218-224; tr. it. p. 102-105). Vedi *Ivi*, § 120, pp. 245-248; tr. it. p. 105. Vedi F. Valentini, "Hegel e la moralità", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 50, 1971, pp. 468-489, p. 476, M. Alessio, *Azione e eticità in Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 42 e ss.; F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, tr. it. *Il concetto di azione*, a cura di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011.

[266] K. Seelmann *op. cit.*, p. 53.

[267] *Rph,* § 132A, p. 247; tr. it. p. 114. Come ha correttamente sostenuto Seelmann, la dottrina hegeliana dell'imputazione presenta due differenti approcci: se nei paragrafi iniziali della moralità essa è orientata all'autocontraddittorio fallimento dell'universalità della ragione, nel paragrafo 132, ovvero nella parte della moralità già indirizzata all'eticità, è piuttosto rivolta agli impulsi naturali. Secondo le sue parole allora, "la

colpevole nel momento in cui infrange il diritto, perché, dal punto di vista dell'oggettività, la sua azione ha comportato un'offesa dell'altrui libertà individuale (e della sua proprietà), o dal punto di vista della razionalità, egli ha agito non come individuo libero e soggetto di diritto, ma come una bestia[268]. Che si tratti insomma di illecito civile o penale, dal punto di vista giuridico conta solo il risultato esteriore dell'azione che come tale viene valutato in base alle conseguenze prodotte e sulla base di una realtà che si dimostri adeguata al concetto, sebbene si possano ammettere quelle che potremmo definire, con un termine non hegeliano, le attenuanti, le quali dipendono o dalla falsa rappresentazione da parte del soggetto delle circostanze in cui agisce o dagli impulsi naturali che lo condizionano: per quanto esse in ogni caso non compromettano l'imputabilità del soggetto, possono comunque contribuire alla mitigazione della pena.

Il tema dell'illecito chiama in causa dunque la questione dell'imputazione e della condanna o sanzione come reazione alla violazione del diritto, ponendo il problema del fondamento in base al quale giustificare la pena e definire i caratteri del diritto penale in generale, tanto che in questo contesto Hegel si interroga, come non accadrà in altri passi della filosofia del diritto, sul rapporto che intercorre fra diritto e giustizia: proprio in quanto si tratta delle forme di *Unrecht*, ovvero di rifiuto del diritto, il *Recht* presenta qui un'accezione che rimanda al significato di giusto, poiché negare il diritto significa compiere una violenza contro il diritto, ovvero contro ciò che ha il valore e il significato di giusto, cosicché Hegel dichiara che nel diritto penale si tratta in modo determinato di *Unrecht* e di *Gerechtigkeit* e ci si deve occupare della *objective Betrachtung der Gerechtigkeit*[269]. In questa prospettiva la pena ricopre il ruolo di ristabilimento di ciò che è *richtig*, tanto che l'ultima parte del diritto astratto è stato spesso interpretato come una vera e propria teoria della pena[270]. Se l'illecito si oppone al diritto in sé e come tale è ingiusto, la pena deve essere intesa come giustizia, ovvero come negazione di ogni tentativo di ingiustizia, mentre il diritto si rivela giusto a seguito dell'ingiustizia della sua negazione. La strategia hegeliana di presentare il termine giustizia solo nel contesto della violazione

---

contrapposizione tra diritto della volontà e diritto dell'oggettività diviene…una contrapposizione tra due differenti oggettività presunte nella soggettività: la presunzione dell'universalità della ragione e la presunzione della mera naturalità" (K. Seelmann, *op. cit.*, pp. 57-58).

[268] Se l'imputazione per un crimine non può limitarsi alla dimensione soggettiva, cioè alle intenzioni, perché il soggetto, in quanto essere pensante, deve prevedere anche le conseguenze non intenzionali, tuttavia solo in quanto il reato compiuto è oggettivo, esteriore e visibile, esso può essere imputato di antigiuridicità, giacché la dimensione giuridica si occupa della dimensione oggettiva, ovvero di un assetto istituzionale che non coinvolge la natura "morale" dell'azione compiuta, ma sanziona unicamente i comportamenti che hanno una ricaduta collettiva e sociale.

[269] *Rph*, § 99A, p. 188; tr. it. p. 88-89.

[270] Su questo aspetto insiste G. Mohr, "Unrecht und Strafe", in L. Siep, hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, 2005, p. 95 e ss. Di parere contrario, G. Marmasse, "Hegel et l'injustice", in *Les Etudes Philosophiques*, 70, 2004, pp. 331-340, che sottolinea il rapporto fra diritto in sé come buon diritto e la sua negazione come ingiustizia.

del diritto permette in primo luogo di sottolineare come egli non presenti una concezione essenzialista o positiva del giusto, in quanto non è esplicitata una definizione di *Gerechtigkeit*, ma al contrario il problema della giustizia emerge solo una volta consumato l'illecito. Se Hegel presenta la giustizia solo dopo aver denunciato un comportamento ingiusto e l'atto ingiusto è la negazione del diritto, parlare di giustizia significa automaticamente parlare del diritto: in tal modo giustizia e diritto finiscono per coincidere, giacché ciò che è giusto è il diritto in quanto tale e la giustizia si identifica con il suo ristabilimento, in modo tale che la nozione di giusto è completamente esautorata come concetto sostantivo, che si riconosce in precetti universali e assoluti[271].

Tuttavia, per comprendere come si possa riaffermare il diritto, è necessario capire esattamente cosa è stato negato attraverso l'illecito, dal momento che la pena, la quale si contraddistingue come strumento per ristabilire il diritto, assume la valenza di ciò che è giusto proprio in quanto segue l'ingiustizia. Spiega infatti Hegel che il crimine è la *Verletzung des Rechts* e dunque è un'esistenza in sé nulla, che esiste solo in quanto nega il diritto, mentre la pena è la "manifestazione di questa sua nullità" e dunque la *Vernichtung* della stessa *Verletzung*, annientamento della violazione del diritto che conduce alla *Wirklichkeit des Rechts* e alla sua *vermittelnde Notwendigkeit*[272]. L'azione criminosa si presenta come contraddittoria, in quanto nega la possibilità stessa che si dia un rapporto giuridico e di conseguenza finisce per negare se stessa: sostituendosi alla volontà universale, essa ha come unico valore positivo proprio l'esser negazione ed in questo modo si afferma come relazione negando la propria condizione di possibilità, giacché, negando il diritto, contesta la relazione stessa. Mentre dunque, come abbiamo visto, l'illecito civile rifiuta un aspetto della relazione, ovvero la specifica attribuzione del bene, il criminale afferma la sua azione come manifestazione della relazione giuridica, pretendendo di sostituirsi al diritto, ma finisce così per negare di fatto il vincolo giuridico ed è per questo che è contraddittorio, in quanto è lo stesso comportamento del reo ad annullare una volontà che valga come universale, sebbene allo stesso tempo pretenda di far valere come universale proprio la sua. In tal modo egli postula l'esistenza di un principio alternativo che verrebbe ad assumere lo stesso significato del principio giuridico originario che egli ha rifiutato, con l'unica, ma sostanziale differenza, che nel caso del diritto si trattava della

[271] J.-F. Kervégan, "La teoria hegeliana della giustizia", in *Filosofia politica*, 16, 2002, pp. 130-137, in particolare pp. 129-132. L'autore sottolinea come, sebbene Hegel utilizzi molto poco "il lessico della giustizia", circa una quindicina di ricorrenze significative, la maggior parte siano concentrate nella terza sezione del diritto astratto esattamente in rapporto alla violazione e al ristabilimento del diritto, al punto da spingere a sostenere che "Hegel affronta la giustizia a partire dalla riparazione dell'ingiustizia" e che "l'esistenza dell'atto ingiusto precede l'essenza della giustizia", in quanto non esiste un concetto di giustizia universale, ma solo delle procedure, in parte determinate da fattori contingenti, per correggere l'ingiustizia.
[272] *Rph*, § 97, p. 185; tr. it. pp. 87-88.

volontà universale, mentre nel caso del crimine si tratta della volontà particolare del criminale: il crimine infatti non è semplicemente il rifiuto di sottostare ai vincoli giuridici, ma la pretesa da parte del criminale di negare la relazione giuridica in quanto tale, cosicché egli in un primo tempo rifiuta il diritto per poi innalzare la sua stessa azione alla medesima universalità del diritto che aveva negato, mentre allo stesso tempo esaurisce l'universalità del diritto nella sua volontà determinata per poi presentarla come universale. Secondo il criminale la "volontà essente *in sé*", ovvero il diritto, "è piuttosto ciò che esteriormente non esiste e per tanto non può essere leso": al fine di rivendicare la propria volontà come incondizionata, si sottrae al vincolo giuridico, ma rivendica quel rapporto universale che aveva negato per affermarsi come libero e fa ciò sostituendo la volontà universale con la propria volontà singola con la pretesa di conferire a quest'ultima un valore universale. La lesione del diritto è qualcosa di negativo perché esiste solo come attività che nega, solo in riferimento a qualcos'altro, il diritto, e trascina con sé lo stesso criminale dal momento che "l'*esistenza positiva della lesione* è soltanto come la *volontà particolare del delinquente*"[273]: se dunque l'unica cosa che ha valore positivo nell'ambito dell'illecito è la volontà particolare, si può affermare che l'ingiustizia corrispondente alla negazione del diritto è proprio la volontà particolare[274], contro cui il diritto deve svolgere il suo lavoro di integrazione verso l'universale in opposizione alla pulsione particolare e naturale. Se il diritto resta "*dover essere*", e dunque astratto, fin quando "la volontà non c'è ancora come una volontà tale, che, liberata dall'immediatezza dell'interesse, avesse come particolare la volontà universale a sé per fine"[275], il diritto penale mette in atto una costrizione per superare la naturalità della volontà e dunque si serve della pena come *Bildung* contro la particolarità sfociata nella violazione del diritto. Poiché il crimine non è qualcosa di positivo, ma di essenzialmente negativo, la pena rappresenta allora la negazione della negazione e riafferma il diritto mostrandone la validità e la necessità in quanto esito della mediazione[276]. Se si dovesse attribuire un valore positivo all'azione delittuosa, si potrebbe sostenere che il suo merito risiede nel far emergere l'inadeguatezza e l'insufficienza di un diritto così inteso, il diritto astratto, in modo tale che, facendo esplodere le sue

[273] *Rph*, § 99, pp. 187-188; tr. it. pp. 88-89. G. Mohr, "Unrecht und Strafe", *cit.*, pp. 104-105. Pensare l'ingiustizia significa pensare come il diritto divenga per la volontà particolare una semplice apparenza; come ha sottolineato Rosenfield, è a partire dall'opposizione fra l'essere della volontà e l'apparenza prodotta dalla volontà particolare che si sviluppa la dialettica dell'illecito: il fenomeno dell'ingiustizia espone l'autonomizzazione dell'apparenza immediata dal rapporto con quell'essere che è il diritto, dal momento che l'illecito pretende di essere per sé, di avere sussistenza indipendentemente dal diritto da cui in realtà si genera, vedi D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la* Philosophie du droit *de Hegel*, *cit.*, p. 105 e ss.
[274] G. Marmasse, "Hegel et l'injustice", *cit.*, pp. 331-340.
[275] *Rph*, § 86, pp. 175-176; tr. it. p. 83.
[276] *Ivi*, § 97Z, p. 186; tr. it. p. 311.

contraddizioni, mostri la necessità che l'*abstraktes Recht* assuma la forma propria di un diritto positivo. Si può allora affermare che *die Äußerung* del delitto coincide con *die Verwirklichung* del diritto, in quanto, in virtù della pena, esso viene ripristinato e confermato, avendo superato l'immediatezza iniziale, cosicché la pena non deve essere considerata come un inconveniente imprevisto, ma appunto come la manifestazione stessa del diritto, grazie alla quale quest'ultimo compie un processo di inveramento e negazione e così non resta un mero postulato, ma fa i conti con la sua massima negazione. Scopo della pena nei confronti del diritto è dunque *die Wiederherstellung des Rechts*, in quanto opera affinché ad essere *gelten* non sia il *daseienden Wille* del criminale, ma il diritto in sé. Se infatti il diritto implica una tensione fra astrattezza e applicazione, principio e concretezza e al tempo stesso coincide con l'idea della libertà, risulta interessante leggere un passo relativo all'idea alla luce della necessità che il diritto diventi effettuale: come il diritto, l'idea non può essere unicamente l'astratto, in quanto è al contrario "essenzialmente *concreta*, perché è il concetto libero che determina se stesso e, quindi, si determina come realtà", distinguendosi come il "*ritorno negativo di sé in sé* e come la *soggettività*"[277].

Allo scopo di individuare i principi in base ai quali giustificare la pena, l'argomentazione hegeliana segue due binari paralleli, dal momento che, per quanto correzione, dissuasione o prevenzione costituiscano aspetti significativi nell'economia del diritto penale, si tratta di individuare perché la pena sia giusta in quanto tale[278]. Da una parte, la pena è legittimata a partire dal "diritto posto nel delinquente stesso", giacché, essendo il criminale un essere razionale, la sua azione ha implicitamente un valore universale e dunque comporta che la stessa azione sia sussunta sotto la medesima legge. Si tratta di un argomento di matrice kantiana che segue il principio dell'universalizzabilità della massima: se nel momento in cui formula una norma sulla base della quale agire, egli è costretto a sottostarvi, si può dunque affermare che, qualora egli rubi, debba essere lui

[277] *Enz III*, § 213, vol. I, pp. 367-368; tr. it. vol I, p. 438.

[278] Hegel si preoccupa di individuare i principi in base ai quali giustificare la pena attraverso il riferimento alle teorie illuministe all'epoca più affermate, come quelle di Klein, Beccaria e Feuerbach: se il primo confonde l'ingiustizia con il male, conferendo così alle categorie giuridiche una valenza morale, il limite del secondo risiede nel ricorso ad argomenti giusnaturalistici, in quanto fonda la liceità della pena sulla base di un implicito consenso del reo che quest'ultimo avrebbe accordato sulla base del contratto sociale, mentre infine il problema di Feuerbach dipende dal conferire alla pena un valore preventivo eccessivo, trasformando la sanzione penale che segue il reato in una minaccia anticipata tesa a intimidire e a rimuovere la pulsione medesima alla violazione del diritto, finendo in tal modo per trattare l'uomo alla stregua di un cane e negando così la libertà della volontà, vedi *Rph*, § 99-100, pp. 187-191; tr. it. pp. 88-90. *Rph I,* § 46, p. 70; tr. it. p. 69 e *Rph V*, § 99, pp. 312-314. Nel trattato *Dei delitti e delle pene* Beccaria afferma che gli uomini, "stanchi di vivere in uno stato di guerra e di godere di una libertà che era sempre in pericolo", decisero di sacrificarne "una parte per goderne il restante con sicurezza e tranquillità", cosicché il diritto di punire i delitti è fondato "sulla necessità di difendere il deposito della salute pubblica dalle usurpazioni particolari", ma "nessun uomo ha fatto il dono gratuito di parte della propria libertà in vista del bene pubblico" tanto che "non vi è libertà ogni qual volta che un uomo cessi di esser persona e diventi cosa" (C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 37 e ss.).

stesso passibile di una sottrazione della proprietà, giacché rubando egli ha rivendicato una norma universale, che diventa fonte di obbligazione anche per lui. Dall'altra, fondamento della pena è il rapporto di riconoscimento implicitamente sotteso al diritto, in quanto il crimine nega "il riconoscimento del diritto come di ciò che è universale e decisivo" e pertanto "il riconoscimento di altri", cioè rifiuta la relazione intersoggettiva di reciprocità a partire dalla quale si genera la dimensione giuridica, dal momento che pretende di manifestare la propria libertà come volontà naturale e particolare[279]. Come infatti il contratto consentiva di confermare e oggettivare tale relazione, l'illecito nelle sue differenti espressioni ambisce a rimuoverla, cosicché il diritto penale non rappresenta che l'esito logico-consequenziale della costituzione intersoggettiva della coscienza su cui Hegel ha in numerosi contesti insistito: ciò significa che, attraverso il reato, il criminale priva se stesso dello statuto giuridico di persona, come soggetto di diritto, e che la pena costituisce il modo grazie al quale è ripristinata la relazione riconoscitiva e dunque lo stesso reo può esser considerato come individuo, dal momento che l'intersoggettività è inscritta nella struttura stessa della volontà. Il criminale misconosce l'individuo in quanto soggetto di diritto, lede il principio che sottende alla convivenza e alla dimensione oggettiva, ponendosi al di sopra del vincolo giuridico e sociale, in quanto con la sua azione egli afferma il principio secondo cui "sia permesso ledere la volontà"[280]: l'unica possibilità di ripristinare il corretto rapporto fra le persone è allora fare in modo che anche il reo si ponga di nuovo sul piano del riconoscimento e a tal fine viene comminata una pena che, proprio in quanto rende il colpevole vittima, restituisce di nuovo la relazione reciproca e paritaria[281].

In ogni caso la strategia hegeliana consiste nel giustificare la pena come una sorta di diritto del criminale stesso, il quale ha il dovere di subire la punizione in quanto conseguenza necessaria del comportamento stesso messo in atto da lui. A prescindere dunque dall'argomento con cui la pena viene fondata, si tratta comunque di individuare a

---

[279] *Rph*, § 84-85, pp. 174-175; tr. it. pp. 82-83. Ad aver posto l'accento sul riconoscimento come principio di fondazione della pena accanto all'argomento della legge è K. Seelmann, *op. cit.*, in particolare pp. 27- 102, ma anche L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel. Dagli scritti jenesi ai Lineamenti di filosofia del diritto*, Edizioni ETS, Pisa 2006, pp. 107-113; R. Hohmann, *op. cit.,* p. 69 e ss.

[280] *Rph V,* § 100, p. 316.

[281] Tale interpretazione permette di mettere in luce come già nel *Sistema dell'eticità* Hegel instaurasse un nesso fra riconoscimento, delitto e pena, tale per cui se "il delitto non negasse il riconoscimento, esso potrebbe benissimo modificare quello che compie e lasciarlo universale", mentre invece la giustizia penale deve "superare anche la negazione dell'universalità e l'universalità messa al posto di quella", in modo tale che "questo superare è la pena". (*SdS* p. 253). Allo stesso modo nella *Filosofia dello spirito jenese* il delitto è presentato come "ciò che va contro la persona come tale" e la pena si distingue come "la costrizione, la restaurazione della sua volontà singola (*scil.* del delinquente) nel *potere*, nell'aver-valore, nell'esser riconosciuto", essa è "una restaurazione del valore della volontà in quanto volontà universale" e la sua essenza è "questo rovesciamento dell'esser-riconosciuto universale che è stato offeso…l'esser riconosciuto, che in sé è ed (esteriormente) è leso, deve essere restaurato" (*JS III*, p. 235; tr. it. p. 120-121).

questo livello dei *Lineamenti* la pena come retribuzione, secondo il principio *quia peccatum est*, in base al quale la pena è rivolta a compensare ciò che è già avvenuto e di conseguenza viene applicata come corrispettivo dell'illecito compiuto allo scopo di reintegrare la violazione e ripristinare la giustizia, secondo il principio proprio della teorie retributiviste[282]. Scopo della pena è *wiederherstellen*, cioè ripristinare e reintegrare l'ordine costituito dopo la lesione, ma anche *wiedervergelten*, retribuire, lemma che contiene al suo interno il termine *gelten*, ovvero rendere valido e conferire valore: proprio in quanto il vocabolo *Geltung* rimanda ai termini *Anerkennung* e *Wirkung*, la pena è ciò che allo stesso tempo conferma il rapporto di riconoscimento e conferisce al diritto effettualità ed esistenza; proprio in quanto lesione della lesione, la pena compensa e risarcisce, determinando una condizione positiva che è risultato di una negativa, in quanto ha messo in pratica una contro-violenza, che il reo deve pagare, affinché, nel momento in cui si consuma, l'illecito venga annullato. In tale prospettiva il diritto penale si afferma come un aspetto decisivo del diritto e la sanzione costituisce il vero o proprio perno del diritto, nella misura in cui assolve un duplice compito: la prima funzione, che può esser considerata l'obiettivo propriamente giuridico, consiste nel fatto che, grazie alla pena, il diritto supera il suo carattere astratto guadagnando reale applicazione, mentre la seconda mostra come la pena sia il mezzo attraverso cui è la persona a superare l'arbitrarietà e la naturalità, cosicché la pena rappresenta il momento in cui lo stesso diritto si mostra come strumento volto all'universalità della libertà, in quanto esso opera per favorire l'integrazione tra l'individuo e la società attraverso il tentativo di neutralizzare il conflitto e di stabilizzare la relazione riconoscitiva.

La pena così delineata comporta tuttavia l'emergere di un paio di questioni. La prima concerne la modalità e i criteri in base ai quali porre l'equivalenza tra illecito e pena: Hegel specifica a tal proposito che la corresponsione fra infrazione e coercizione non è "l'*uguaglianza* nelle caratteristiche specifiche", ma quella delle "caratteristiche essenti *in sé* della lesione", vale a dire un rapporto che rispetti il valore dei singoli termini in esso

[282] Per una sintetica esposizione rispetto alla questione relativa alla fondazione della pena nell'ambito della teoria giuspenalistica alla luce della differenza fra il principio del *quia peccatum est* e del *ne peccetur*, si rimanda a P. Becchi, "Il doppio volto della pena in Hegel", *cit*., pp. 191-206; S. Fuselli, "La struttura logica della pena in Hegel", *cit*., pp. 27-106 e a L. Ramacci, *Corso di diritto penale*, II edizione, Giappichelli, Torino 2006, pp. 118-121. Rispetto alla differenza fra teoria retributiva e preventiva o utilitaristica, Hegel è stato solitamente annoverato fra i sostenitori della prima sulla base del § 101, in quanto la pena compensa la violazione, stabilisce un rapporto simmetrico e rappresenta la risposta formalmente uguale al delitto, che chiede il ritorno (*Umkehrung*) del diritto e della libertà della vittima attraverso una lesione che sia indirizzata al criminale (*Rph,* § 101 e 101Z, pp. 192-196; tr. it. pp. 90 e p. 313). Per un'interpretazione non retributiva della concezione hegeliana, si rimanda a J.-C. Merle, "La complexité de la théorie non rétributiviste du droit penal de Hegel", in J.-F. Kervégan-G. Marmasse, *Hegel penseur du droit*, *cit*., pp. 81-96.

coinvolti[283]. La questione della proporzionalità della pena ha portato ad un fraintendimento della nozione di uguaglianza, la quale è stata intesa letteralmente, mentre la retribuzione viene invece realizzata sulla base del valore, proprio perché è questo l'elemento attraverso cui si definisce "l'interna uguaglianza di cose che nella loro esistenza sono specificamente del tutto diverse"[284]. Il valore si rivela una nozione essenziale del diritto astratto, presente a partire dalla determinazione della proprietà per rivelarsi centrale nel contratto e poi assurgere a parametro di equiparazione della pena e del delitto, cosicché esso si distingue come criterio di uguaglianza e di conseguenza di legittimità, stabilendo se il contratto è impari, se viene commesso un illecito civile o se la pena comminata può dirsi giusta. Ammesse dunque le difficoltà a determinare la sanzione, Hegel è consapevole che la connessione fra ogni crimine e la giusta pena necessita di una comparazione affinché il male comminato con la pena non appaia arbitrario. Presiedere questa operazione è compito dell'intelletto, il quale ha, da un lato, il dovere di non fermarsi ad una *spezifische Gleichheit* – con il rischio di una insormontabile difficoltà che condurrebbe ad applicare la logica dell'"occhio per occhio dente per dente" – ma, dall'altro, svolge il ruolo decisivo di individuare una perenne *Annäherung* alla risoluzione imparziale, in modo che venga stabilita una misura il più possibile equa e giusta sulla base della *Vergleichbarkeit* del valore interno: in luogo della legge del taglione, secondo cui la pena debba essere uguale all'illecito, deve considerarsi "l'identità interna" tra i due termini, sebbene l'applicazione della pena e la sua determinazione appartengano "al campo della finità" e di conseguenza sia "impossibile alcuna determinazione assoluta", ma si proceda attraverso "un'approssimazione che è perenne". Nonostante allora tale identità interna appaia "nell'esteriore esserci…come uguaglianza" agli occhi dell'intelletto, "l'uguaglianza resta soltanto la regola fondamentale per l'essenziale che il delinquente ha meritato" a patto di considerarla in relazione al valore, il quale costituisce lo strumento grazie al quale è possibile comparare situazioni differenti. Proprio in quanto presiede a tale compito, l'intelletto gioca un ruolo decisivo in seno al sistema giudiziario: infatti dal momento che il diritto si confronta a partire dalla dimensione puramente universale con la particolarità e la molteplicità di casi concreti, esso ha sempre a che fare con circostanze accidentali e fattori empirici, i quali devono essere ordinati, rubricati, organizzati e sussunti proprio dall'intelletto[285]. La pena diventa così un caso evidente della tensione propria dell'approccio hegeliano tra due contrapposte istanze, quella dell'universalità del principio,

[283] *Rph*, § 101, p. 192; tr. it. p. 90.
[284] *Ibidem*.
[285] Su questo punto vedi A. Peperzak *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*, *cit.*, pp. 290-291 sottolinea il ruolo dell'intelletto in rapporto alla teoria dell'uguaglianza rispetto alla pena, in quant svolge un ruolo essenziale in tutto ciò che concerne l'intero sistema giudiziario.

che impone l'uguaglianza interna fra delitto e pena, e quella dell'aderenza e della giustezza in merito al caso concreto, rispetto al quale l'elemento quantitativo relativo alla misurabilità dei termini in questione diventa decisivo. L'aspetto centrale è infatti la dialettica che si instaura fra la razionalità e la generalità del diritto, da un lato, e la particolarità e specificità della singola fattispecie, dall'altro. In questo senso il concetto logico normativo sotteso al rapporto delitto-pena, secondo il quale il crimine deve esser punito in base ad un principio retributivo, non potrà che calarsi in contesti storicamente determinati: le stesse tipologie di crimini verranno punite, in diverse società e in differenti epoche storiche, in modi disuguali a seconda di elementi contingenti inevitabilmente eccedenti rispetto alla dimensione astratta e riconducibili a condizioni oggettive storicamente determinate[286].

L'ultima riflessione relativa alla pena così come è presentata nel diritto astratto concerne il significato con cui essa debba essere compresa secondo un'ottica più ampia: fermo restando infatti che il suo compito consiste nel ripristinare il diritto attraverso la costrizione del criminale, così come si è mostrato, il suo limite emerge allorché, in quanto *Wiedervergeltung*, essa assume il valore di vendetta. Il problema non concerne direttamente il contenuto, bensì la forma, dal momento che, anche qualora la determinazione qualitativa e quantitativa della sanzione sia giusta, ciò che porta a ad assimilare vendetta e pena è esattamente la forma che contrassegna quest'ultima. Tale identificazione dipende dal fatto che essa resta "l'azione di una volontà *soggettiva*", la quale "è *per l'altro* solo come *particolare*", cosicché ciò che dovrebbe essere una costrizione giuridica appare "una nuova lesione": la giustizia si presenta allora come "in genere l'accidentale" e risulta allora vendetta, generando un "progresso all'infinito"[287]. Sebbene la pena realizzi il diritto in quanto consente la retribuzione della lesione, e quindi sia dal punto di vista del contenuto giusta, non esce dalla logica del regolamento di conti perché a metterla in atto è un'altra volontà singola, che fa esattamente quello che ha compiuto la prima. Nel momento in cui è un altro singolo che presiede a comminare la pena, dal punto di vista formale le due volontà non realizzano altro che due lesioni reciproche, la prima in quanto lesione del diritto, la seconda in quanto lesione della lesione; ciascuno è per l'altro un'individualità particolare che agisce di contro all'altro, in modo tale che nessuna delle due azioni si pone su un piano diverso da quello della ripicca, della rappresaglia o della ritorsione: questo produce così l'effetto per cui il ristabilimento del diritto è lasciato al caso, alla contingenza della volontà che punisce. Così impostata la

[286] Vedi al riguardo P. G. Steinberger, *Logic and politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven-London 1988, p. 138; P. Soual, *Le sens de l'état*, *cit*., p. 174 e ss.
[287] *Rph*, § 102, p. 196; tr. it. p. 92.

questione della pena non esce dal circolo vizioso della reiterazione infinita poiché, dal momento che ogni lesione è individuale, non sarà possibile interrompere la catena secondo la quale ogni illecito merita un successiva sanzione. Fino a quando i delitti verranno perseguiti e puniti in un ambito privato, cioè fra singole persone che si oppongono reciprocamente tra loro, la pena manterrà sempre il carattere della vendetta; solo quando invece verrà istituito un intervento scevro dei caratteri soggettivi essa potrà diventare giustizia. Affinché allora la sanzione smetta di esser considerata come uguale e analoga all'illecito, essa deve essere sottratta all'ingerenza meramente individuale, alla dimensione in cui si fronteggiano due singoli, anche nel caso in cui uno sia colpevole e l'altro non solo innocente, ma portavoce e garante del diritto: il superamento della vendetta a vantaggio della giustizia avviene dunque quando la pena non sarà più comminata da una volontà soggettiva, ma sarà stabilita dalla volontà in quanto universale. In tal modo si può sottolineare come Hegel ponga l'accento in primo luogo sull'insufficienza dell'ambito privato, dal momento che il rapporto fra due persone non solo non esaurisce la sfera giuridica, ma non può neanche fondarla in quanto reitera lo stesso atto in una dinamica azione-reazione che riduce il diritto a vendetta personale, cosicché è necessario che il diritto privato si apra al diritto pubblico, quale orizzonte assiologicamente, logicamente e cronologicamente precedente, in quanto presupposto che ordina, organizza e norma le relazioni personali intersoggettive[288]. Di conseguenza ciò significa che il diritto non può che essere accompagnato da un momento propriamente politico, quale luogo di decisione volto a stabilire un ordine, in modo tale che il diritto rappresenti un'istituzione funzionale a garantire stabilità attraverso propri organi atti a dirimere le controversie e i conflitti.

Per spiegare tale passaggio, nel corso del 1817, Hegel si serve dell'esempio della tragedia greca e cita l'opera di Eschilo, dichiarando che "presso gli antichi, vendetta e pena non sono ancora distinte: *Dike* è vendetta e pena, le Eumenidi sono dee della vendetta e della pena"[289]. Tale riferimento è presente, come è stato messo in evidenza all'inizio di questa ricerca, anche nel *Saggio sul diritto naturale*, dove le Eumendi vengono definite "potenze del diritto" all'interno dell'"organizzazione etica", ovvero del popolo ateniese, il

[288] A tal proposito Di Carlo sottolinea come la pena non solo implichi un rapporto di assoggettamento da parte dello stato nei confronti dell'individuo, ma contemporaneamente comporta il passaggio da una relazione di tipo privato tra persone ad una relazione di diritto pubblico, in quanto si tratta di un rapporto di riconoscimento fra persona-cittadino e legge dello stato. Tale trasformazione nella prospettiva dell'autore è rafforzata dal fatto che Hegel opera un parallelo fra gli eroi che fondano lo stato e lo stato che reprime l'illecito, cosicché la pena muta il rapporto fra persone nel rapporto fra cittadino e stato. Vedi L. Di Carlo, "Il riconoscimento nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Tra diritto e politica", *cit*. e *Id*., *Sistema giuridico e interazione sociale in Hegel, cit*.
[289] *Rph I*, § 48, p. 73; tr. it. p. 74.

quale si esprime "con umano giudizio, in quanto Areopago di Atene"[290]. Questo riferimento, che ritorna anche a distanza di molti anni, e, in generale, l'uso che Hegel fa nell'ambito dei suoi scritti del mito greco, quale esempio paradigmatico di alcuni temi chiave, come nel celebre caso di Antigone e Creonte nella *Fenomenologia*, spingono a dare rilievo all'opera del drammaturgo greco, enfatizzandone il valore politico per spiegare attraverso l'interpretazione della tragedia il passaggio conclusivo del diritto astratto in relazione alla vendetta. Le *Eumenidi* espongono infatti un conflitto insanabile in quanto ciascuno dei suoi protagonisti è allo stesso tempo innocente e colpevole, assassino ma privo di colpa, avendo ucciso per correggere un precedente misfatto; si pone così la questione del "giusto diritto", ovvero del diritto che deve vincere, se quello di Apollo, che assolve Oreste, o quello delle Erinni, che vogliono far giustizia, facendo scontare ad Oreste l'onta del suo crimine. La relazione fra gli dei dell'Olimpo, ormai lacerato, che vede lo scontro fra gli dei giovani contro quelli antichi, coinvolge il rapporto tra gli uomini che non possono sottrarsi alla spirale di violenza. Se ogni vendetta sembra esser legittima, allo stesso tempo, nel momento in cui essa propone una giustizia privata, non può esser considerata la forma adeguata di risoluzione dei conflitti, perché ricambia il male con altro male. Quella presentata fino ad ora è proprio la situazione dipinta da Hegel nel paragrafo 102, in cui l'autore dei *Lineamenti* aveva affermato l'impossibilità di ripristinare il diritto in un modo in cui la retribuzione coincideva con la sanzione privata, poiché in tal caso si sarebbe trasmessa la vendetta "in eredità di generazione in generazione senza limite"[291]. In questo senso la svolta narrata dalla tragedia delle *Eumenidi* coinciderà con la soluzione rivendicata da Hegel. L'opera di Eschilo infatti si conclude con l'istituzione ad Atene di un tribunale, l'areopago, che emette la sentenza circa l'innocenza dell'imputato Oreste: a seguito di orazioni in cui ciascuna delle parti espone le sue ragioni, viene giudicato l'imputato, sulla base dei voti che i giurati esprimono. Così Atena, che presiede la giuria, afferma: "poiché la situazione è precipitata a tal punto, io sceglierò per gli omicidi giudici giurati e fonderò un istituto di giustizia che resterà saldo per sempre. Voi intanto (rivolgendosi insieme alle Erinni e ad Oreste) invocate testimonianze e prove, ausilii alla giustizia consacrati da giuramento. Io ritornerò dopo aver scelto i migliori fra i miei cittadini, perché decidano rettamente questa causa, senza violare, con animo iniquo giuramento alcuno"[292]. Il tribunale è quindi l'istituto che spezza la catena di omicidi e di vendette e rompe la maledizione che la Moira aveva scatenato contro la stirpe degli Atridi.

[290] *Dn*, pp. 495-496; tr. it. p. 73.
[291] *Rph,* § 102, p. 196; tr. it. p. 92.
[292] Aeschylus, *Eum*. 482-489.

La tragedia mette in scena quindi sia il conflitto che la composizione del conflitto, il quale presenta due istanze contrapposte, quella di Apollo e quella delle Erinni: il tribunale istituito da Atena, l'areopago, supera i due principi personificati dalle divinità moderne e da quelle antiche a vantaggio del consolidamento della dimensione etica, capace di tenere insieme e trascendere istanze disgreganti e parziali e di fondare un legame unitario, esemplificato dalla nuova funzione che le Erinni andranno a svolgere in qualità di Eumenidi. Eschilo rappresenta nell'*Orestea* il passaggio dalla punizione sommaria e primitiva a quella dominante nella *polis*, dal farsi giustizia da sé all'essere membri di una comunità che interviene – nella forma del tribunale – per dirimere le controversie, dalla vendetta, come unica modalità di retribuzione, alla giustizia, quale potere al di sopra dei privati interessi. L'azione di Atena conduce all'istituzione di una dimensione politica come luogo di giustizia, in cui il diritto non è appannaggio del singolo, ma è lo strumento che contribuisce a ripristinare la libertà violata[293]. La decisione di Atena è frutto di una riflessione razionale e consapevole, che vuole superare la parzialità delle posizioni di Apollo e delle Erinni: essa è maturata sulla base di un procedimento giudiziario che esige la produzione delle prove grazie alle quali i giurati decidono collegialmente a seguito di una votazione[294]. Ciò che è decisivo non è solo l'esito del giudizio, ovvero l'assoluzione di Oreste, ma il fatto che la giustizia della *polis* ha interrotto la catena della vendetta ed ha sconfitto la legge del taglione. Le "Eumenidi" rappresentano pertanto un mito di fondazione della dimensione politica e del primato del diritto, proprio perché l'ordinamento è così un prodotto comune che coincide con l'interesse dell'intero e che supera i singoli punti di vista attraverso procedimenti collettivi e deliberativi, al fine di conseguire la conciliazione delle parti, ovvero un accordo di tutte le forze esistenti entro un ordinamento.

La lettura delle "Eumenidi" consente perciò di illuminare il passaggio hegeliano dalla vendetta alla giustizia, proprio in quanto Hegel comprende l'urgenza di sottrarre la dimensione giuridica universale ai sentimenti particolari, in cui è avvolta la soggettività, e avverte il rischio, in cui cade la sanzione, nel momento in cui è appannaggio discrezionale

---

[293] Come ha affermato Meier, "questi eventi possono venir intesi nei termini di una politicizzazione dell'ordinamento della *polis*…Ciò vale da una parte ed in primo luogo, nel significato moderno del termine: l'ordinamento diventò nella sua interezza oggetto della politica. E questo è il credo centrale delle Eumenidi. Ma ciò vale anche in un altro senso, conforme all'antico significato del termine 'politico'", vedi C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 155. L'autore inoltre, in particolare p. 220 e ss., inserisce la tragedia all'interno delle vicende politiche dell'epoca, mettendo in relazione l'Orestea, che risale al 458 a.C., con l'esautorazione dell'areopago avvenuta nel 462-461. Per uno sguardo sul rapporto fra tragedia, mito e *polis*, vedi M. Massenzio, *Dioniso e il teatro di Atene. Interpretazioni e prospettive critiche*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pp. 61-72.

[294] Su questo punto cfr. C. Meier, *cit.*, p. 197, il quale sottolinea come la modalità in cui si svolge la votazione e viene presa la decisione ha lo scopo di assolvere una funzione di conciliazione.

della vittima dell'illecito. Pertanto risulta chiaro il seguente passo in cui Hegel afferma: "l'esigenza che sia risolta questa contraddizione…contraddizione che qui sussiste nella maniera del togliere l'illecito, è l'esigenza di una giustizia liberata dall'aspetto e interesse soggettivo così come dall'accidentalità della forza, epperò *non vendicativa*, bensì *punitiva*"[295]. Solo in quanto la pena diventa giustizia perde il carattere vendicativo, supera l'accidentalità e la contingenza in cui sorge e acquista una valenza universale per l'intera dimensione collettiva, perché, nel momento in cui viene leso il diritto, è interesse generale e comune che venga ripristinata la giustizia. La sezione del diritto astratto termina allora con l'assunzione dei limiti, in cui incorre il diritto incarnato unicamente nella "volontà soggettiva", e afferma la necessità di una volontà che "voglia l'universale come tale": proprio il termine *Forderung* esprime da un lato l'impellenza del superamento di tale "diritto soggettivo" e dall'altro il fatto che fino a questo punto, ovvero all'interno del diritto astratto, questa esigenza resta ancora irrealizzata, viene in altre parole semplicemente espressa e professata. L'epilogo del diritto astratto pone in essere una questione, quella della pena come giustizia, che istituisce già un ponte ideale con l'eticità: proprio perché infatti il diritto in sé, in quanto diritto punitivo, esige il superamento della vendetta come unica forma di retribuzione, esso rimanda e anticipa direttamente la sezione dell'amministrazione della giustizia, dove il diritto diventa legge, assume il carattere pubblico e viene rispettato in quanto universale e a tutti gli effetti valido. Sostenere infatti i limiti della vendetta e reclamare una giustizia secondo la quale l'attuazione del diritto non sia compito del singolo individuo, significa riconoscere la necessità di un tribunale che sulla base della legge giudichi i criminali, affinché la pena sia comminata in base a criteri oggettivi e non sull'onda di passioni soggettive. Come infatti Atena nelle *Eumenidi* fonda l'areopago, così Hegel conclude la trattazione dell'illecito postulando l'occorrenza di un istituto che, in qualità di pubblica autorità, presieda all'applicazione della giustizia. Tale istituzione però non potrà che sorgere all'interno dell'eticità, ove l'interesse individuale è conciliato con quello generale, che trascende allo stesso tempo la somma dei bisogni particolari: le istituzioni e le leggi esprimono un contenuto stabile, indipendente dal soggettivo opinare, realizzano oggettivamente la libertà e manifestano la razionalità che contraddistingue il corso della storia universale. Non è un caso infatti che, nella tragedia, colei che edifica il tribunale sia proprio Atena: divinità simbolo di ponderazione, misura e saggezza, è figlia di Zeus, il quale, dichiara Hegel, è "il dio politico, che dal suo capo ha procreato Pallade Atena e al cui seguito appartiene Apollo con le Muse", colui che "ha

[295] *Rph,* § 103, pp. 197-198; tr. it. p. 93.

vinto il tempo in quanto ha creato una consapevole opera morale, producendo lo stato"[296]. Per questo allora la sezione dedicata all'illecito nel diritto astratto può trovare legittima conclusione in un paragrafo che, pur trovandosi all'interno della società civile, è conseguente esito dell'argomentazione hegeliana nel diritto astratto: "il diritto di fronte al delitto nella forma della *vendetta* è soltanto diritto *in sé*, non nella forma del diritto", mentre "in luogo della parte lesa entra in scena qui l'universale leso, che nel giudizio ha realtà peculiare", cosicché la punizione "cessa d'esser il contraccambio soltanto *soggettivo* e accidentale…e si muta nella verace conciliazione del diritto con se stesso, in pena, – nel rispetto oggettivo, come conciliazione della *legge* che col togliere il delitto ristabilisce e con ciò *realizza* come *valida* se stessa, e nel rispetto soggettivo del delinquente come conciliazione della *sua legge da lui saputa e valida* per lui e a *sua protezione*"[297].

7. La società civile: dall'*abstraktes Recht* alla *Rechtsverfassung*

Il luogo in cui il diritto astratto trova la sua piena attuazione è dunque la sezione dedicata all'*Amministrazione della giustizia*, che costituisce la parte centrale della *Società civile*, a sua volta spazio autonomo tra la dimensione privata familiare e l'orizzonte pubblico statuale, tessuto di relazioni sociali che consentono all'individuo di perseguire i propri interessi e soddisfare i propri bisogni nell'ambito di strutture istituzionali come il mercato o le corporazioni che ne regolano il dispiegamento[298]. Senza ricostruire dettagliatamente i caratteri della società civile e i singoli momenti di cui essa si compone, cosa che esulerebbe da questa trattazione, è sufficiente delineare brevemente il contesto in cui l'amministrazione della giustizia si colloca alla luce dei due principi che Hegel indica come caratterizzanti la *bürgerliche Gesellschaft*. La persona protagonista del diritto astratto è ora "persona concreta", "una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio"[299]: se nel diritto astratto la persona si presentava unicamente come capacità giuridica, priva di qualunque determinatezza empirica, nella società civile è diventata a tutti gli effetti un individuo complesso, sfaccettato e stratificato, animato da bisogni specifici, in quanto il contesto intorno a lei è storicamente, socialmente ed

[296] *VPG*, vol. I, pp. 159-160; tr. it. vol. I, p. 182.
[297] *Rph*, § 220, p. 374; tr. it. pp. 177-178.
[298] Si è scelto di mantenere la traduzione italiana di *Rechtspflege* ormai invalsa nell'uso comune, ovvero "amministrazione della giustizia". Tuttavia è importante sottolineare, come fa J.-F. Kervégan nella traduzione francese dei *Lineamenti*, che la sezione dedicata alla *Rechtspflege* non si occupa direttamente della giustizia, *Gerechtigkeit*, come la traduzione italiana potrebbe erroneamente suggerire, ma dell'amministrazione del diritto e dell'istituzione giudiziaria, cioè delle procedure di applicazione del diritto entro lo stato.
[299] *Rph*, § 182, p. 339; tr. it. p. 155.

economicamente sviluppato, in modo tale che, mentre il soggetto giuridico coincideva nel diritto astratto con la volontà universale per sé essente, nella società civile l'individuo ha un'identità specifica, non è più monolitico e indiscriminatamente uguale all'altro, bensì portatore di interessi e di bisogni specifici e per questo presenta una propria peculiarità. Pertanto, specifica Hegel, se nell'eticità l'individuo è prima di tutto cittadino, nella società civile esso si caratterizza come persona particolare privata, che ha, come proprio fine, il perseguimento del suo proprio interesse: in quanto la società civile si preoccupa dunque di consentire alla particolarità "il diritto di svilupparsi e muoversi da tutti i lati" con l'unico obiettivo di soddisfare i "suoi bisogni", "l'arbitrio accidentale" e il "libito soggettivo", il primo tratto che la contraddistingue è "lo sviluppo autonomo della particolarità", il quale discende dall'elemento propriamente moderno, rappresentato dal "principio della *personalità autonoma entro di sé infinita* del singolo"[300].

Contemporaneamente, l'altro principio costitutivo della società civile deve essere individuato a partire dal fatto che ogni persona particolare è sempre in relazione ad un'altra particolarità, tanto che "ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra" e di conseguenza è tale solo in quanto "mediata dalla forma dell'universalità": in questa prospettiva allora il secondo aspetto della società civile consiste nell'elemento della connessione, ovvero nel "sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico" è assicurato solo perché "intrecciato con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti"[301]. Pertanto l'intera articolazione della società civile è scandita dal rapporto fra universale e particolare, in quanto, da un lato, le "persone concrete e autonome" si sviluppano nella loro specificità, lasciando così esplodere la differenza e la scissione, ma, allo stesso tempo, l'universalità si svela come "fondamento e forma necessaria della particolarità", quale "potenza al di sopra di essa" e suo "scopo ultimo", generando un sistema di dipendenza reciproca entro cui ciascuno è "un anello della catena" intrecciato e connesso con gli altri. Da una parte, la persona può perseguire in piena autonomia i propri interessi e dunque appagare le sue pulsioni in modo egoista, esclusivo e

[300] *Ivi*, §§ 184-187, pp. 340-345; tr. it. p. 155-158. Per quanto riguarda una ricostruzione storico-concettuale del termine, vedi J.F. Kervègan, *L'effectif et le rationnel, cit*., pp. 137-149 e G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, *cit*., pp. 29-32. Per quanto concerne la sterminata letteratura critica sulla società civile, si rimanda, tra i tanti, a R.-P. Horstmann, "Über die Rolle der Bürgerliche Gesellschaft", in M. Riedel, hrsg. von, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, *cit*., pp. 276-311; *Id*., "Hegels Theorie der Bürgerliche Gesellschaft", in L. Siep, hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, cit*., pp. 193-216; A. Lécrivain, *Hegel et l'éthicité*, *cit*.; R. Finelli, "La Bürgerliche Gesellschaft nell'opera di Hegel", in M. Herling-M. Reale, a cura di, *Storia, filosofia e letteratura*, Napoli 1999, pp. 505-525; G. Marini, "Aspetti sistematici nella società civile hegeliana", in *Filosofia*, 27, 1976, pp. 11-42; *Id*., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella* Filosofia del diritto *hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1978; S. Salvucci, *Lezioni sulla filosofia hegeliana del diritto. La società civile*, Guerini, Milano 2000; H. Heinz Holz, "La mediazione tra individuo e comunità nel sistema dei bisogni", in M. D'Abbiero-P. Vinci, a cura di, *Individuo e modernità*, *cit*., pp. 205-226.
[301] *Rph*, §§ 182-183, pp. 339-340; tr. it. p. 155.

totale, dall'altra ciò avviene solo a causa e per mezzo di un sistema di organizzazione e connessione che di fatto mostra come l'indipendenza e l'autosufficienza della singolarità sia in realtà possibile solo all'interno di un orizzonte universale, che non solo è necessario allo stesso individuo, ma si rafforza proprio attraverso l'operare dei singoli. Pertanto la società civile, quale "eticità perduta nei suoi estremi"[302], è il terreno di connessione tra famiglia e stato, momento di mediazione tra universale e particolare, tra autonomia e dipendenza, soggettività individuale e oggettività etica, in quanto la sua funzione risiede nel favorire, proprio grazie alle istituzioni oggettive, la mediazione e l'integrazione fra queste dimensioni opposte e nel promuovere lo sviluppo di scambi e di relazioni sociali, in modo tale da innalzare la soggettività, come volontà naturale e arbitrio, alla "*libertà formale* e all'*universalità* formale del sapere e del volere", o più in generale alla "*forma dell'universalità*" che viene data al particolare[303]. Lo stesso Hegel definisce la società civile quale *Verbindung*, vincolo e collegamento entro un'universalità formale di individui autonomi, suoi membri, attraverso i loro bisogni e grazie alla *Rechtsverfassung*, costituzione giuridica, la quale opera come mezzo per la sicurezza delle persone e della proprietà, in modo tale da generare un *äußerliche Ordunung* volto a tutelare interessi comuni e particolari[304].

L'*incipit* della società civile, che presenta la persona come concreta, può essere interpretato come un ribaltamento rispetto al diritto astratto, il cui obiettivo è segnare una rottura rispetto alla prima parte dei *Lineamenti*, in quanto la persona soggetto di diritto non è più priva di un contesto sociale di riferimento, collocata entro una dimensione atemporale e astorica, ma si radica all'interno di un tessuto sociale articolato, nel quale gli individui instaurano relazioni positive ed agiscono come membri della famiglia, lavoratori inseriti in un sistema produttivo o cittadini di uno stato. Di conseguenza, se il diritto astratto presentava le determinazioni giuridiche secondo una prospettiva puramente teorico-razionale, tanto che i bisogni erano del tutto irrilevanti rispetto allo sviluppo delle categorie del diritto, nella società civile il diritto, così come si è delineato nell'*Abstraktes Recht*, acquista realtà e concretezza proprio in quanto ci si muove nell'ambito del bisogno, il quale costituisce il muovente dell'azione individuale e il motore dei rapporti intersoggettivi: il diritto si distingue allora a tutti gli effetti come *medium* sociale che opera sul terreno costituito appunto da bisogni e pulsioni, giacché i suoi istituti, come il contratto, rappresentano al tempo stesso lo strumento di connessione e di regolamentazione, che il tessuto sociale di una comunità necessita. E' dunque proprio nella società civile che il

[302] *Ivi*, § 184, p. 341; tr. it. p. 155.
[303] *Rph*, §§ 186-187, p. 343; tr. it. p. 157. Vedi anche *Rph I*, § 91, pp. 110-111; tr. it. pp. 140-141.
[304] *Rph*, § 157, p. 306; tr. it. p. 139.

diritto ottiene senso, in quanto, a differenza del diritto astratto, qui la persona acquista spessore alla luce delle sue esigenze e delle sue pulsioni, dà vita a relazioni esplicitamente intersoggettive, che nascono all'interno di un tessuto sociale più ampio, ed è pertanto inserita contemporaneamente entro una molteplicità di rapporti, dal momento che mette in atto un'azione concreta e positiva, in quanto non è più limitata ad un comportamento meramente negativo, come il non ledere la personalità altrui, o ad un rapporto rivolto esclusivamente alla cosa.

Come dunque la persona concreta non è più la persona del diritto astratto[305], la stessa inversione, ma di segno opposto contraddistingue il lavoro. Se infatti si è cercato di mostrare che nel diritto astratto sia implicito il riferimento al concetto di lavoro al fine di consentire l'appropriazione della cosa, nella società civile il sistema dei bisogni individua nel lavoro il perno di un intero sistema produttivo, quale forma storicamente determinata corrispondente al modello capitalistico. Si tratta infatti per Hegel di cogliere l'essenza del lavoro come attività tesa alla soddisfazione del bisogno all'interno di un meccanismo di dipendenza reciproca, tale per cui il mio bisogno è appagato non in virtù del mio proprio operare sulla natura, bensì grazie a un sistema di divisione e tecnicizzazione del lavoro. Sinteticamente si può dunque riassumere l'intera esposizione hegeliana a partire dal presupposto secondo il quale elemento specificamente umano è "la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi…la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e lati che divengono bisogni particolarizzati, quindi più astratti", in modo tale che essere uomo significa superare il proprio carattere naturale in quanto *Hinausgehen*, andare al di là del bisogno immediato a favore di un processo di differenziazione e raffinamento dei propri bisogni[306]: se dunque "bere del vino è un bisogno semplice", come spiega Hegel, "la conoscenza che del vino hanno i paesi vinicoli è straordinaria, estesa" e questo avviene perché "il bisogno fittizio ha la sua origine nel bisogno naturale, ma lo spirito ha il bisogno di andare al di là della natura"[307]. In tale prospettiva si delinea la tendenza ad una moltiplicazione dei bisogni che comporta una loro differenziazione, in quanto generati non dalla pulsione naturale ed immediata, bensì dalla rappresentazione, in modo tale che gli stessi bisogni diventano "un esser per altri", acquistando così un valore universale e sociale. Come il sorgere di un bisogno perde la sua origine meramente naturale, in quanto non è più circoscritto alla sussistenza, ma generato dall'esser sociale proprio dell'individuo, e dunque artificiale e socialmente indotto, teso al benessere e alla comodità,

[305] *Rph V*, § 182, p. 566.
[306] In *Rph I*, § 98, p. 115; tr. it. p. 148 Hegel dichiara che "bere del vino è un bisogno semplice; ma la conoscenza che del vino hanno i paesi vinicoli è straordinaria, estesa. Il bisogno fittizio ha la sua origine nel bisogno naturale".
[307] *Ibidem*.

così la soddisfazione del bisogno richiede una cooperazione sociale, giacché ciascuno può essere appagato solo nell'ambito di un sistema interdipendente[308].

L'astrazione che contrassegna mezzo e bisogno, trasformando quest'ultimo da mera pulsione naturale a bisogno sociale, come avviene a proposito del lusso e della moda, permette da un lato di mostrare come "in questo momento sociale risiede il lato della liberazione onde la rigida necessità naturale del bisogno viene occultata" e dall'altro comporta che lo stesso carattere astratto si estende al piano dei rapporti degli individui gli uni verso gli altri. Specifica infatti Hegel che "questa universalità come esser riconosciuti è il momento che li rende (*scil*. gli individui) nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento *concreti* in quanto *sociali*"[309], dal momento che il carattere astratto e dunque sociale dei bisogni si riflette sui rapporti intersoggettivi. L'astrazione si configura allora come una determinazione della relazione reciproca fra persone, grazie alla quale, a partire dalla mediazione del bisogno, si modella il rapporto di riconoscimento e allo stesso tempo si alimenta una dimensione sociale che non si esaurisce nel rapporto privato fra due individui. In tale prospettiva Hegel sovrappone astrazione e socialità, mostrando come la prima produca come conseguenza la rottura dell'immediatezza naturale a favore di un orizzonte propriamente sociale e dunque universale, per poi in un secondo momento estendere il processo che contrassegna il bisogno al rapporto interpersonale, in modo tale che il raffinamento e la scomposizione del bisogno presupponga la presenza di altri bisogni e che le persone instaurino tra loro rapporti sul modello del bisogno come universale esser per altro. Come esplicita lo stesso autore, si tratta di "dare la forma dell'universalità all'arbitrio, al bisogno ed al suo soddisfacimento" e pertanto la sfera della società civile corrisponde al momento della "formazione in quanto tale", coincidente con "la forma dell'universalità che qui viene data al particolare": in quanto "l'uomo dimostra anche in questa sfera della dipendenza il suo andare al di là di ciò e la sua universalità", si può sostenere che la "moltiplicazione dei bisogni contiene formalmente il carattere della razionalità"[310]. Allo stesso modo "questa moltiplicazione è mediata" e tale mediazione non è altro che "la relazione di un'autocoscienza attraverso l'identità con un'altra", cosicché l'uguaglianza quantitativa e l'impulso all'imitazione e alla differenziazione dei bisogni permettono di "portare all'esistenza per gli altri questa eguaglianza e darsi la coscienza di essere considerato,

[308] Per quanto concerne il tema del bisogno, vedi G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, *cit*., pp.36-40, 42-61 e 159 e ss. e S. Mercier-Josa, "La notion de besoin chez Hegel", in *La pensée*, 162, 1972, pp. 74-100.
[309] *Rph*, § 192, p. 349; tr. it. p. 161.
[310] *Rph I*, § 93, p. 112; tr. it. p. 143.

riconosciuto, dall'altro come a lui eguale", comportando l'emergere della "coscienza dell'identità con l'altro ed al tempo stesso quella dell'ineguaglianza"[311].

La società civile mostra allora una dinamica di socializzazione che avviene in vista dell'appagamento del bisogno, la quale comporta contemporaneamente un processo di individualizzazione, cosicché, perseguendo il mio soddisfacimento, favorisco quello collettivo, in modo tale che l'intreccio sul terreno dei bisogni si riflette sulla mia stessa natura di individuo e sull'attività lavorativa. Quest'ultima non è un'attività semplicemente individuale orientata ad uno scopo attraverso l'utilizzo di uno strumento che collega il soggetto all'oggettività naturale, secondo il principio di trasformazione della materia e della sua adeguazione al singolo e personale bisogno. Tale caratterizzazione del lavoro, come attività concreta e particolare propria di un individuo, assume nella società civile il carattere di un sistema produttivo che segue regole precise, come la divisione sociale e la parcellizzazione dell'attività lavorativa, in modo tale che il rapporto non è diretto con la natura, ma con altri prodotti umani e l'obiettivo non è soddisfare il bisogno immediato, ma il consumo e l'aumento della produttività generale, l'accumulazione dunque di una ricchezza comune. Sebbene infatti il lavoro resti un "dar forma", in questo contesto "l'universale e oggettivo nel lavoro risiede nell'astrazione", dal momento che è grazie a quest'ultima che si genera quel meccanismo di dipendenza e collaborazione orientato all'universale, vale a dire che "l'egoismo soggettivo si rovescia nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri, nella mediazione del particolare ad opera dell'universale"[312]. Se il lavoro è dunque lavoro astratto perché produce "la dipendenza e la relazione reciproca degli uomini per l'appagamento dei restanti bisogni", allo stesso tempo diventa più semplice perché frazionato e frammentato fino a diventare meccanico, cosicché i limiti del lavoro così strutturato risiedono nel minore sviluppo delle abilità lavorative, nella dipendenza nei confronti della macchina, nonché nella condizione di totale necessità oggettiva che espone l'individuo a meccanismi sociali complessi di cui è schiavo, non avendo nessun potere di indirizzo e di controllo.

Al di là delle conseguenze del sistema economico capitalista denunciate da Hegel, come ad esempio le crisi di sovrapproduzione, ciò che interessa sottolineare è come nel diritto astratto il lavoro si presentasse quale attività concreta, mentre esso è astratto nella società civile, giacché non è un processo di formazione della coscienza singola, che segue il processo lavorativo dall'inizio alla fine, bensì è orientato a sviluppare dinamiche di socializzazione e si caratterizza come processo inintenzionale e inconsapevole agli occhi

[311] *Rph I*, §§ 91-95, pp. 110-114; tr. it. pp. 140-145.
[312] *Rph,* §§ 196-199, pp. 351-352; tr. it. pp. 162-164.

del lavoratore: è possibile rilevare che il sistema produttivo ha un'oggettività che supera la somma dei singoli e si presenta dunque come un potere universale, una potenza oggettiva, meccanismo entro cui il singolo lavoratore è un ingranaggio. L'astrattezza del lavoro, quale strumento di universalità, connessione e interdipendenza, dipende dal fatto che esso non è teso a soddisfare il bisogno particolare del lavoratore, ma più bisogni identici di potenziali consumatori, nonché dall'essere progressivamente più meccanizzato, più semplice e più specializzato, a causa della ripartizione del ciclo produttivo in più settori e della ripetitività dello stesso compito: in questo modo più persone concorrono a produrre una merce e la stessa persona contribuisce attraverso la sua semplice mansione alla produzione di più cose identiche, tanto che da attività qualitativamente differenziata il lavoro sociale è teso all'accumulazione quantitativa di beni, dal momento che non si caratterizza come attività teleologica individuale, ma come costruzione di nessi sociali[313]. In tale prospettiva la specificità propria della società civile risiede nel mettere in atto un processo di socializzazione e mediazione non direttamente politico, perché modellato sul sistema economico, cosicché essa è contemporaneamente distinta dallo stato e ad esso subordinata: stato esteriore o dell'intelletto in quanto si assesta su un livello astratto e formale, la *bürgerliche Gesellschaft* esibisce lo sviluppo indipendente e progressivo dell'economia di mercato. Essa implica dunque uno spazio autonomo del sociale rispetto al politico, ma al tempo stesso rappresenta l'elemento di comunicazione fra il privato e il pubblico, il particolare e l'universale, nella misura in cui lo stato ha il compito di accogliere, integrare e rappresentare le componenti sociali e le istanze che da esse si sollevano. Come allora lo stato moderno implica un livello di articolazione e differenziazione che rende impensabile fare a meno di tale orizzonte intermedio, strumento di universalizzazione e fonte di cultura, allo stesso modo è impossibile pensare una società civile senza stato: giacché infatti quest'ultimo è "il primo", e dunque "solo all'interno dello stato la famiglia si plasma in società civile", la società civile è contemporaneamente *Unterscheidung* e *Form der Allgemeinheit*, in quanto produttrice di dipendenza e connessione a partire dall'indipendenza dei fini particolari e dei bisogni[314].

---

[313] Per quanto concerne il tema del lavoro nella società civile, che è stato dal punto di vista della storia degli studi critici quello storicamente più approfondito e discusso, si rimanda, fra i tanti, a R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1972; S. Veca, a cura di, *Hegel e l'economia politica*, Mazzotta, Milano 1975; R. Bodei, "Macchine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel", in F. Chiereghin, a cura di, *Filosofia e società*, Verifiche, Trento 1977, pp. 61-89; P. Chamley, "Les origines de la pensée economique de Hegel", in *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 225-261 e Id., "La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail", in *Hegel-Studien*, Beiheft, 4, 1969, pp. 147-159.

[314] *Rph*, § 256A, pp. 397-398; tr. it. p. 194. Su questi aspetti confronta J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, *cit*., pp. 183-233 e U. Cerroni, *Società civile e stato politico in Hegel,* De Donato, Bari 1974.

Il sistema dei bisogni, ma più in generale l'intera società civile, ha contemporaneamente la funzione principale di affrancare dalla natura e di formare all'universalità attraverso lo sviluppo di capacità e abilità specifiche. Essa è *Bildung* nella misura in cui "in questo momento sociale risiede il lato della *liberazione*" come emancipazione dalla "rigida necessità naturale del bisogno"[315], dal momento che il bisogno fittizio generato dall'imitazione e teso al piacere produce "un'abitudine"; allo stesso tempo il lavoro astratto consente lo sviluppo di una *theoretische* e di una *praktische Bildung*, le quali danno vita a "una mobilità e rapidità dell'attività rappresentativa" e a una "consuetudine dell'occupazione in generale", in modo tale che si apprenda a limitare la propria attività in funzione dell'arbitrio di altri e che si acquisti una abilità universalmente valida[316]. In tale prospettiva si tratta per Hegel di sottolineare come l'artificialità e la diversificazione dei bisogni e l'organizzazione dell'attività produttiva comportino lo sviluppo della cultura e della civiltà e il sorgere di talenti e capacità individuali, esito del superamento della dimensione prettamente naturale, a vantaggio di quella sociale e del rafforzamento di nessi sociali sempre più stretti e pervasivi: la società civile corrisponde pertanto al passaggio dal piano della *Notwendigkeit* alla *Befreiung* grazie all'opera di *Vermittlung* del lavoro e del bisogno attraverso *Bildung*, *Gewonheit* e *Zucht*. Caratteristico della società civile è infatti "il processo di innalzare la singolarità e naturalità", in quanto "fine della ragione" è che "la semplicità della natura", intendendo con ciò l'immediatezza e l'accidentalità della volontà come arbitrio, guadagni "la razionalità della quale essa è capace", ovvero la "forma dell'universalità": affinché dunque lo spirito sia "a casa propria e presso di sé", la società civile con le sue istituzioni mette in atto un'opera di *Bildung*, in quanto si tratta di condurre una *harte Arbeit*, "un duro lavoro contro la mera soggettività del comportamento"[317]. Dal punto di vista della società civile l'obiettivo è portare a buon fine un movimento di liberazione e proprio nell'assolvere tale compito risiede il suo valore infinito: in quanto coincide con la *Bildung*, a sua volta definita quale *Durchgangspunkt* verso la sostanzialità etica, la società civile permette "grazie a questo lavoro della civiltà che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'oggettività", in modo tale che "la particolarità divenga verace esser per sé dell'individualità,…soggettività infinitamente essente per sé, libera"[318].

E' in questo contesto che Hegel introduce l'amministrazione della giustizia, allorché specifica che la relatività del rapporto reciproco tra i bisogni e il lavoro, condotto

[315] *Rph*, § 194, p. 350; tr. it. p. 161.
[316] *Ivi*, § 197, p. 352; tr. it. p. 163.
[317] *Ivi*, § 187A, pp. 344-345; tr. it. pp. 158-159.
[318] *Ibidem.*

in funzione di essi, ha innanzitutto "la sua *riflessione entro di sé*, in genere nella personalità infinita, *nel diritto* (astratto)", cosicché tale sfera della relatività *als Bildung*, ovvero come cultura e civiltà, conferisce al diritto l'esserci, *Dasein*, in quanto gli permette di essere *als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes* e di avere dunque *Gelten und objektive Wirklichkeit* grazie alla mediazione di essere saputo e voluto[319]. Collocare la *Rechtspflege* all'interno della società civile significa, da un lato, accogliere il diritto quale strumento di *Bildung*, dal momento che consente di ridurre la distanza fra universale e particolare, e, al tempo stesso, sottolineare come, solo in quanto la soggettività ha subito un processo di formazione, essa può riconoscere il diritto medesimo come universale, in modo tale che la possibilità per il diritto di essere valido oggettivamente, indipendente dalla singola volontà particolare, deve essere compresa come l'esito della consapevolezza maturata da parte dell'individuo della propria universalità. Il diritto assolve così contemporaneamente una duplice mansione: da una parte esso è "protezione della proprietà", giacché la sua importanza risiede nell'essere "utile per i bisogni", dall'altro si distingue in quanto elemento di mediazione e conciliazione degli interessi e delle esigenze individuali, poiché l'amministrazione della giustizia è essa stessa una struttura tesa a ricondurre il particolare nell'ambito dell'universale. Proprio in quanto procede a partire dalla specificità del singolo individuo portatore di istanze differenti, prende le mosse dalla soggettività del sistema dei bisogni e opera dunque nel sistema della particolarità, il diritto è collocato da Hegel nella società civile, sebbene si sviluppi poi indipendentemente dalla volontà individuale e in funzione di esigenze universali. Nell'amministrazione della giustizia il diritto rappresenta un vettore di universalizzazione, il cui limite risiede nella formalità, la quale consiste nel fatto che lo stesso diritto opera attraverso un lavoro di astrazione, prescindendo cioè dalla specificità concreta della vita dell'individuo, cosicché tale carattere costituisce tanto il valore del giuridico, al punto da renderlo indispensabile entro una società complessa e differenziata, tanto la sua insufficienza. Il diritto consente a tutti di perseguire il proprio interesse privato e dunque di promuovere la soddisfazione e la realizzazione del singolo, ma si presenta tuttavia come apparato oggettivo e regolazione impersonale del tessuto sociale: si può affermare che il contenuto del diritto si origina nella dimensione economica, dal momento che opera proprio sui bisogni e sugli impulsi, e più in generale sulle relazioni private e particolari tra gli individui, ma mitiga e tampona il carattere di dissolutezza della società civile, in quanto vincola all'universale, pacifica i conflitti e riconduce lo stesso sistema dei bisogni entro le maglie dell'universale. Esso è rivolto alla dimensione economica e all'individuo in quanto particolare, ma si distingue

[319] *Ivi*, § 209, pp. 360-361; tr. it. p. 169.

come braccio dell'universale, nella misura in cui ordina le forze centrifughe e forma, affinché il bisogno soggettivo non sia più una minaccia per l'universale, giacché scopo dell'amministrazione della giustizia è preservare e custodire l'assetto vigente, tutelare e difendere il sistema nel suo insieme. Da questo punto di vista, come è stato affermato, Hegel può esser considerato il precursore dello stato di diritto, nella misura in cui pone l'ordine giuridico, in luogo della forza, come elemento mediano e centrale entro l'orizzonte sociale: lo stato hegeliano può esser considerato allora un *gesetzlicher Zustand*, ovvero il regno della legge, attuata e tutelata da istituzioni giudiziarie, giacché tale stato è "un'organizzazione di una comunità politica secondo il diritto", ove la legge indica una norma generale e astratta, espressione di una razionalità manifesta collettivamente assunta e riconosciuta[320].

Hegel sottolinea dunque che compito del diritto in quanto *Rechtspflege* sia di render conto della struttura sociale da cui sorge e contemporaneamente disporre degli strumenti attraverso cui superare la scissione e la separazione, al fine di garantire un insieme di regole adeguate all'organizzazione della vita sociale, di favorire il funzionamento del sistema economico e di aderire alla vita collettiva. Attraverso l'amministrazione della giustizia, la libertà astratta e gli istituti ad essa relativi esposti nel diritto astratto, come la proprietà, il contratto e la pena, acquistano realtà perché sono accolti in un ordinamento che li comprende e li garantisce, dal momento che nella società civile l'*abstraktes Recht* assume i caratteri di un diritto storicamente esistente, si riferisce a rapporti determinati e complessi ed acquista una valenza necessaria ed autonoma dall'arbitrarietà del volere individuale. Per questo il diritto si presenta come ordinamento e organizzazione giuridica solo nella società civile, all'interno della quale il diritto astratto può trovare applicazione, in quanto si determina alla luce dell'assetto socio-economico e si sono raggiunte le condizioni grazie alle quali la persona è capace di pensarsi come parte di un intero, astraendo dalla sua particolarità. Chiarisce infatti Hegel che nella società civile, attraverso la *Rechtspflege*, l'idea che si presentava nella situazione di *Trennung*, separata e disgregata nella particolarità e nell'opposizione fra interno ed esterno, "si riporta al *concetto* di essa, all'unità dell'universale essente in sé con la particolarità soggettiva, sebbene questa nel caso singolo e quello nel significato del diritto astratto", dal momento che "nel rapporto dei bisogni ciò che è stabile è soltanto il diritto come tale"[321]. Se infatti il sistema dei bisogni costituisce il primo momento della società civile, il diritto appare come "*zweite vermittlungsebene*", il cui scopo è mostrare lo sviluppo degli istituti del diritto astratto

[320] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 178-201, in particolare p. 185.
[321] *Rph*, §§ 229 e 229Z, pp. 381-382; tr. it. p. 182 e p. 353.

all'interno della realtà sociale, in quanto l'individuo borghese è, nel suo diritto alla libertà, persona giuridica e proprietario, ma al contempo parte integrante di un'organizzazione sociale e politica, cosicché Hegel mostrerà come le strutture razionali precedentemente illustrate, ovvero gli istituti del diritto astratto, si confrontino con il piano empirico, con l'orizzonte del *Dasein*, allorchè si presentano entro la società moderna[322].

8. La legge e il diritto positivo nell'Amministrazione della giustizia

Come *Rechtspflege*, il diritto presenta un'*objektive Wirklichkeit*, di cui era privo in quanto astratto, consistente nel fatto di essere saputo, *gewußt*, vigente e universalmente valido, ovvero rispettivamente *Gelten* und *Gültiges*, in modo tale che si generi una presa di coscienza collettiva del diritto, la quale si riflette a più livelli, dalla determinazione delle norme universali e astratte fino alla loro applicazione al caso singolo. In questa prospettiva il diritto si distingue come legislazione di carattere umano e storico, la quale è riconosciuta dagli stessi cittadini, destinatari di tali prescrizioni, consentendo così al diritto di assumere il carattere positivo, come lo stesso Hegel aveva indicato nell'introduzione dei *Lineamenti*, ove il diritto era descritto in quanto *gesetzliche Autorität* avente *Gültigkeit*, validità all'interno di uno stato, in quanto *System eines gesetzlichen Rechts*, applicazione del diritto alla molteplicità dei casi particolari, ed infine, in quanto *Entscheidung*, sistema giudiziario che attraverso tribunali e magistratura elabora quella specifica branca del diritto rappresentata dalla giurisprudenza[323].

Ciò implica allora che nella società civile "il diritto in sé diventa legge" e "l'esserci immediato e astratto del mio singolo diritto trapassa nel significato dell'essere riconosciuto come di un esserci nell'esistente universale volontà e sapere", in modo tale che "le acquisizioni e azioni relative alla proprietà", presentate nell'*abstraktes Recht*, siano corredate e fornite di una forma, grazie alla quale ricevere esistenza: se infatti nel diritto astratto la proprietà si originava nel rapporto con la cosa e generava in un secondo momento il contratto, ora è il contratto a fondare la proprietà, in quanto esso è "suscettibile di provare la sua legittimità" in virtù delle "formalità" che conferiscono alla proprietà "forza giuridica"[324]. Mentre infatti nel diritto astratto si considerava in maniera archetipica il sorgere di un "diritto di proprietà", nella società civile si tratta della "protezione della proprietà ad opera dell'amministrazione della giustizia", in quanto essa è regolata e tutelata

[322] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, Karl Alber, Freiburg-München 1989, pp. 68-69.
[323] *Rph*, § 3, p. 34; tr. it. p. 21.
[324] *Ivi*, § 217, p. 370; tr. it. p. 175. Vedi *Rph IV*, § 211, p 200. Il paragrafo è intitolato *Recht als Gesetz*.

attraverso il contratto, giacché il mio esser proprietario è disciplinato dal diritto in vigore. Proprio in quanto viene meno la condizione originaria in cui una cosa era *res nullius*, "la proprietà riposa in massima parte sul contratto, le cui formalità sono stabili e determinate", in quanto si tratta principalmente di scambi di proprietà: come emerso dal sistema dei bisogni, la società è allora società di mercato entro la quale il diritto svolge il suo compito di disciplinamento attraverso la generalizzazione del contratto, istituto di connessione e mediazione dell'*homo oeconomicus* e non solo, il quale agisce all'interno di un sistema economico-sociale già dato, in cui nulla è privo di *dominus*, ma sono tutti già proprietari. In questa prospettiva la società civile mostra l'intreccio fra società di mercato, sistema di scambi e istituti giuridici, in quanto la sfera economica richiede la presenza di un orizzonte giuridico e l'orizzonte giuridico interviene sul terreno economico, tanto che, come la società civile è una società di mercato, allo stesso modo essa deve esser considerata una società di diritto: assunto allora che fondamento sostanziale di tutto è il diritto di proprietà, il sistema dei bisogni non può sussistere senza il diritto, poiché attraverso di esso "si fa presente in generale un bisogno indeterminato del diritto" e allo stesso tempo "il sistema dei bisogni è una condizione essenziale perché emerga e risulti il diritto"[325]. Gli stessi rapporti di scambio, oggetto del sistema dei bisogni, possono infatti svolgersi solo *im Medium des Rechts*, in quanto devono essere *rechtsförmig*, cosicché, come è stato sottolineato, il diritto appare nella società civile come un mezzo necessario alla sua stessa esistenza, in modo tale che il diritto è condizione della società civile e la società civile è il terreno di realizzazione delle categorie del diritto astratto[326].

Per chiarire meglio il passaggio dal diritto astratto all'amministrazione della giustizia è necessario specificare che nella società civile il diritto assume la veste di legge, la quale corrisponde al diritto nella determinazione di esser positivo, come diritto effettivo

---

[325] *Rph III*, p.168. Un esempio del ruolo ricoperto dal contratto all'interno dell'eticità è presentato nella famiglia, prima radice etica dello stato, a proposito del matrimonio. In netta polemica con Kant, Hegel sottolinea che il matrimonio "non è il rapporto di un contratto in ordine alla sua base essenziale…giacché esso è precisamente questo, uscire dal punto di vista del contratto della personalità autonoma nella sua singolarità *per toglierlo*" (*Rph*, §§ 158 e 163, pp. 307 e 313; tr. it. pp. 141-142) Il contratto è tuttavia strumento necessario che pone in essere le condizioni per la costituzione del matrimonio. Il punto di partenza oggettivo del matrimonio è il libero consenso delle persone a rinunciare alla loro personalità naturale per "costituire una persona", cioè per porre in essere quel legame etico che consiste nella "coscienza di questa unità come fine sostanziale" (*Rph,* § 167, p. 145). Nonostante il matrimonio sia allora qualcosa in più della firma di un contratto, esso riceve formalmente e legalmente riconoscimento solo in quanto segue l'*iter* contrattuale basato sulla dichiarazione del consenso, la stipulazione e l'ufficiale e pubblica conclusione, prevedendo quella procedura simbolica che attraverso l'apposizione di un segno dà vita all'unione spirituale della famiglia. La dimensione giuridica è perciò il retroterra della sfera etica in quanto quest'ultima si serve delle categorie del diritto per potersi dispiegare e, nonostante l'essenza della famiglia non si origini né si limiti agli elementi in gioco nel diritto astratto, tutto ciò che concerne il dispiegarsi della famiglia, dal matrimonio e al patrimonio fino all'eredità e allo scioglimento, non può dispiegarsi ed aver luogo che secondo modelli e concetti del diritto formale astratto.

[326] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.*, p. 72.

che ha validità per i cittadini, ovvero "nel suo oggettivo esserci determinato dal pensiero per la coscienza", cosicché sinteticamente si può affermare che "ciò che è in sé diritto", corrispondente al diritto astratto, è *gesetz*, posto, come *das Gesetz*, legge, per cui ciò che è di diritto in una società coincide con ciò che è stabilito dalla legge[327]. Presentato come prima determinazione della libertà, formale e astratta, il diritto deve, per trovare spazio nell'ambito di una società, ricevere esso stesso un processo di inscrizione entro il tessuto sociale determinato: solo attraverso la statuizione e la formulazione in legge, il diritto può manifestarsi come intellegibile, universalizzare i propri contenuti, facendoli aderire alla realtà specifica e in tal modo determinarli, dal momento che si mostra come prodotto di una volontà consapevole ed è esplicitato nella forma universale propria del pensiero. La dinamica, che vede il diritto porsi come legge, corrisponde in primo luogo al fatto che il diritto diventa vigente solo quando è storicamente determinato, quando cioè guadagna una determinazione positiva come ordinamento all'interno di uno stato. Ciò significa che il diritto deve essere prima di tutto statuito, ovvero esplicitato come insieme di prescrizioni ad opera di un'autorità che le formula e che ha il potere coercitivo di richiederne il rispetto e di punire le eventuali infrazioni, visto che senza l'elemento coattivo il diritto non esiste.

In secondo luogo, la legge ha il merito di essere formulata in modo chiaro ed esplicito potendo così essere nota a tutti, in quanto prevede che l'individuo si riconosca come soggetto universale e come membro di una collettività e dunque possa rivendicare la propria libertà entro un sistema sociale ed economico complesso, accettando l'universalità delle leggi valide indiscriminatamente, in virtù dell'esser persona, a prescindere dalla propria particolarità. Ciò non significa evidentemente che il diritto non possa esser soggetto a trasgressioni o che l'individuo spontaneamente aderisca ad ogni obbligo imposto, ma semplicemente che, al di là delle singole infrazioni, il diritto riposa su quella predisposizione etica che è la *Rechtsbeschaffenheit*, in nome della quale la validità e l'oggettività del diritto è mediata dal sapere e volere dell'individuo. In questo modo ogni illecito, che non può non esser previsto, deve essere ricondotto all'arbitrio, ma ciò non mina il fatto che l'individuo, grazie alla *Bildung*, sia divenuto consapevole di poter trovare il proprio benessere all'interno dello stato, in quanto capace di astrarre dalla propria particolarità, riconoscendosi come uguale agli altri. Allo stesso modo l'insistenza sul diritto, come universalmente riconosciuto saputo e voluto, permette ad Hegel di

[327]*Rph*, § 211A, pp. 361-362; tr. it. pp. 169-170. Per un commento dei paragrafi dedicati alla *Rechtspflege*, vedi G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, *cit*., pp. 293-315, più in generale sul ruolo ricoperto dal diritto nella società civile, la quale è definita come "verdadera comunidad juridica", vedi N.M., López Calera, "La dialectica de la sociedad civil y el derecho en Hegel", in *Anuario de filosofia del derecho*, 13, 1967-68, pp. 275-284 e A. Arato, "A reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society", in AA.VV. *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 301-320.

sottolineare come, anche nel caso di infrazione, il diritto non venga negato in quanto tale, giacché ha maturato una validità come elemento di organizzazione proprio di una comunità che prescinde dall'arbitrarietà del singolo: mentre nel diritto astratto l'illecito comportava il venir meno del diritto in sé, nella società civile quest'ultimo dispone degli strumenti per ricondurre il particolare all'universale. E' in ogni caso la legge *in primis* che attribuisce all'individuo il suo carattere di personalità, di autocoscienza capace di sapere e volere l'universale, cosicché il diritto positivo prevede il riconoscimento dell'individuo come soggetto di diritto, stimando l'uomo come colui che "ha valore così, perché è uomo": considerare allora la persona come Io universale e dunque ciascun Io come identico all'altro, come fa la legge, "appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità"[328], tanto che parlare di diritti individuali o di diritti soggettivi universalmente validi è possibile solo grazie alla legge. E' infatti solo lo stato moderno che ha tradotto il principio della soggettività sul terreno giuridico, in quanto è la comunità politica, che Hegel identifica con l'eticità moderna, a creare le condizioni perché l'individuo possa godere della libertà oggettiva e a consentire che gli stessi diritti soggettivi ricevano attuazione, giacché, in tale prospettiva, anche i cosiddetti diritti umani fondamentali per esser tali devono essere recepiti dalla legge, valgono come diritti universali solo se compresi come diritto positivo statale[329]. Mentre infatti ciascun individuo si differenzia e partecipa alla vita dell'intero, attraverso la libera scelta del mestiere e la relativa assegnazione ad uno stato particolare, per cui l'uomo si contraddistingue in quanto membro dello stato sostanziale, dello stato formale o dello stato universale, è proprio la legge come prescrizione universale a garantire il riconoscimento di quel principio astratto che ignora la particolarità dello specifico stato, in modo tale che "il principio inteso come la propria particolarità del sapere e del volere ha dentro di sé l'universalità essente in sé e per sé, l'universalità della libertà, soltanto astrattamente"[330].

Assunti tali caratteri generali del diritto positivo, affermare che la legge come *Gesetz* è diritto in quanto *gesetzt*, posto, chiama in causa il tema della positivizzazione, la quale non si riduce alla forma presentata dal diritto come legge dello stato, ma presenta una ripercussione anche sui contenuti propri del diritto, sulla scorta delle indicazioni del paragrafo 3, che individuavano il diritto positivo alla luce di una duplice determinazione, la forma, e dunque l'autorità legale che statuisce il diritto, ma analogamente il contenuto[331]. Per comprendere in che senso il processo di positivizzazione sotteso al farsi della legge

[328] *Rph*, § 209A, p. 360; tr. it. p. 169.
[329] E. Cafagna, *La Libertà nel mondo etico*, p. 144.
[330] *Rph*, § 208, p. 360; tr. it. p. 169.
[331] *Ivi*, § 3, p. 34; tr. it. p. 21.

presenti precise conseguenze anche per ciò che concerne il contenuto, è opportuno prendere le mosse dalla sovrapposizione di legge e pensiero. Spiega infatti Hegel che "porre qualcosa come *universale*…è notoriamente *pensare*", portare qualcosa come universale alla coscienza, cosicché per il solo fatto di diventare legge "ciò che è diritto ottiene non solamente la *forma* della sua universalità", ma anche la sua "verace determinatezza": come infatti "il pensiero riconduce il contenuto alla sua forma più semplice, gli dà la sua ultima determinatezza", così legiferare significa enunciare qualcosa come regola valida per tutti attraverso un processo che implichi, alla stregua di quanto avviene nel pensiero, "la conoscenza del contenuto nella sua universalità determinata"[332]. Come è stato sottolineato, il nesso tra pensiero e legge costituisce un filo conduttore in tutti i *Lineamenti*, come risulta già dalle pagine della prefazione, nelle quali Hegel dichiara che la legge permette di cogliere e afferrare, attraverso il pensiero, diritto ed eticità, giacché essa è "la forma della razionalità, cioè universalità e determinatezza", così come, a proposito dello stato, egli specifica che "la razionalità consiste in un agire che si determina secondo principi e leggi pensate, cioè universali"[333]. Attraverso la legge dunque si guadagna la razionalità, in quanto i contenuti giuridici sono formulati esplicitamente e tradotti nella forma del pensiero, che, universalizzando il contenuto, permette al contempo la sua determinatezza, dal momento che l'operazione, in virtù della quale si enuncia una legge, corrisponde alla chiarificazione e alla delucidazione di quello stesso materiale, che altrimenti resterebbe confuso e opaco.

Il concetto di legge costituisce pertanto un elemento distintivo dello spirito rispetto alla natura e dell'uomo rispetto all'animale. Se la natura ha le sue leggi, tuttavia non ha diritto, in quanto è il regno della necessità e non della libertà, mentre lo spirito si distingue non solo per avere leggi, ma per il fatto che esse sono sapute dall'uomo: lo spirito presenta il diritto nella forma della legge come momento della libertà oggettiva, in modo tale che la legge non è qualcosa di dato o trovato, bensì posto, perché elaborato dall'uomo stesso, in quanto espressione consapevole della razionalità del diritto. Specifica infatti Hegel nell'*Enciclopedia* contro i detrattori della legge che "le stelle, ecc. come pure gli animali, sono governati, e bene, da leggi che però in questi oggetti, sono soltanto interiori, non sono per essi, cioè non sono come leggi poste", viceversa specifico e caratteristico dell'uomo è il "sapere la propria legge: egli può pertanto obbedire autenticamente solo a tale legge saputa, e viceversa, la sua legge può essere una legge giusta solo in quanto saputa"[334]. Se infatti "l'uomo ha in comune con l'animale i bisogni e gli istinti", la vita dell'uomo è

[332] *Ivi*, § 211A, pp. 361-362; tr. it. pp. 170-171.
[333] *Ivi*, p. 10 e § 258, pp. 20 e 399; tr. it. pp. 32 e 196.
[334] *Enz* § 529.

caratterizzata dal "vincolo dei rapporti giuridici" del tutto assente nella relazione naturale generata dai bisogni[335]. Da questo punto di vista subentra la differenza fra l'uomo e l'animale, giacché quest'ultimo ha la propria legge unicamente come istinto, mentre il primo prende le mosse dai *Gewohnhneitsrechte*, ovvero dalle consuetudini, ma a partire da queste elabora la legge: in questo modo se il diritto consuetudinario è conosciuto "in un modo soggettivo e accidentale" e dunque è di per sé più indeterminato e più torbido, attraverso la formulazione in legge le consuetudini risultano più intellegibili in forza del processo di positivizzazione implicante il "momento di esser come pensieri e di venir saputi" degli stessi diritti consuetudinari[336]. Il rapporto fra consuetudine e legge è spiegato con l'espressione *Übergehen ins Leben*, come se il movimento di universalizzazione e il processo di consapevolezza che accompagna il divenir legge da parte dei costumi potesse essere compresso alla luce del concetto di passare alla vita. Tale metafora permette di indicare il processo di positivizzazione come un venire alla luce delle consuetudini, degli usi e dei costumi, che contraddistinguono un popolo, e si delineano e prendono forma proprio nell'esser posti come legge, dal momento che l'attività del pensiero permette di concepire e formulare ciò che è depositato negli usi e nei costumi, in modo tale che la possibilità stessa di esprimerli in legge è indice di un determinato grado di sviluppo proprio di un popolo. Hegel intende qui criticare e prendere le distanze dai famosi nemici della legge, che considerano quest'ultima come lettera morta rispetto ai costumi viventi, come se il solo fatto di tradurre tali contenuti in una forma scritta implicasse il loro venir meno come consuetudini e pratiche operanti nel tessuto sociale. Al contrario la legge esprime quelle stesse consuetudini immanenti al corpo sociale e ad una comunità politica, traducendole nella forma del pensiero, in modo tale da renderle universalmente note e conosciute e dunque sapute per la coscienza e vigenti[337]. Se il diritto come legge presenta ciò che Hegel definisce *Macht der Wirklichkeit* è perché la legge permette al diritto di essere effettuale non solo grazie ad un apparato coercitivo che punisce l'infrazione, ovvero il tribunale e la magistratura, ma perché precondizione del farsi legge da parte del diritto è la corrispondenza con lo spirito del popolo in cui si incarna, tanto che si può affermare che "l'essenza astratta delle leggi è la volontà universale essente in sé e per sé", mentre "la loro realtà in atto è però il costume vivente"[338].

L'intera argomentazione hegeliana è in fondo tesa a controbattere la posizione di coloro che si dichiarano contrari all'elaborazione di un codice, in ragione del fatto che il

[335] *Rph VII*, p. 919 ; tr. it. p. 289.
[336] *Rph*, § 211A, pp. 361-362; tr. it. p. 170.
[337] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.* p. 116.
[338] *Enz I*, § 438, p. 235; tr. it. p. 249-250.

diritto presenta un contenuto variabile e mutevole: tale carattere, secondo i pensatori ostili alla codificazione, da un lato, rende il diritto di oggi completamente diverso da quello di ieri o di domani, in quanto in continuo sviluppo e trasformazione, mentre, dall'altro, impedirebbe al codice di raggiungere un livello adeguato di completezza, costringendolo inevitabilmente alla lacunosità. Dal momento che, secondo un rappresentante di tale posizione, Savigny, "la vera sede del diritto è la coscienza comune del popolo", il diritto si origina a partire dall'uso corrente del diritto consuetudinario e di conseguenza "è creato prima dai costumi e dalle credenze popolari e poi dalla giurisprudenza, che è sempre opera dunque di forze interiori che agiscono silenziosamente, e non dell'arbitrio di un legislatore", tanto che si genera una sorta di contrapposizione fra "il diritto reale, la vera volontà del popolo" e l'opera del legislatore, giacché il rischio è "una progressiva separazione di tutte le attività del popolo" e il venir meno del diritto come "patrimonio comune di tutti"[339]. Al di là del rapporto con il diritto romano o dell'analisi dei singoli codici moderni, il problema per i detrattori del codice consiste nel rapporto fra costumi, consuetudini e leggi, poiché la "lettera della legge" viene vista in opposizione all'"esistenza in sé e per sé" del diritto, la cui essenza è "la vita stessa degli uomini", comportando così, come conseguenza, che la scienza del diritto, e dunque la codificazione, si distacchi dal suo oggetto, il diritto vero e proprio, e che l'attività scientifica risulti priva di un'adeguata concezione dei rapporti giuridici stessi: dichiara infatti Savigny che storicamente "sia stato nel complesso trascurabile l'influsso di vere e proprie leggi finché il diritto ebbe una sua vitalità", dal momento che "finché il diritto fu vivo nel progresso non si sentì la necessità di un codice" [340].

La tesi che Hegel intende contestare concerne allora esattamente il rapporto fra costumi e diritto, consuetudini e legge, in modo tale che il punto nevralgico della *querelle* possa essere inteso alla luce della metafora che considera il diritto consuetudinario vitale e vivente, in contrasto con il codice, espressione di un diritto morto, in quanto il diritto come positivo "implica il rischio di lasciarsi sopraffare" proprio dalla lettera della legge: nella prospettiva di Savigny, e della corrente storicista in generale, il codice manifesta allora "l'estrema decadenza del diritto", rischiando di essere "un vincolo in più per incatenare i popoli", espressione dell'"arbitrio più cieco", che ha il potere di abrogare completamente il diritto preesistente[341], mentre il giurista deve "cogliere acutamente ciò che è peculiare di ogni epoca e di ogni forma di diritto… considerare ogni concetto e ogni principio nella sua viva relazione e interazione con l'insieme, cioè nell'unico contesto reale e naturale, in

[339] F. C. Savigny, "La vocazione del nostro tempo", *cit*., pp. 108-113.
[340] *Ibidem.*
[341] *Ivi,* pp. 128, 141, 142.

quanto l'elemento caratterizzante l'approccio storico consiste nel distinguere "ciò che è ancora vitale" da ciò che "è ormai morto" e dunque appartiene non a caso "solo alla storia"[342]. Ciò che Hegel contesta è dunque proprio l'identificazione della legge come venir meno della vitalità del diritto o come morte del diritto consuetudinario, in quanto il movimento di positivizzazione corrisponde al venir alla luce degli usi e dei costumi di un popolo, nella misura in cui coincide con un processo di autocoscienza collettivo, in virtù del quale si comprende la configurazione che assume il diritto all'interno della comunità stessa[343]. L'esigenza di un codice non contravviene al carattere dinamico e perennemente *in fieri* del diritto, ma ha al contrario il compito di ordinare la molteplicità di determinazioni giuridiche attraverso un lavoro di razionalizzazione e organizzazione, che consente alle medesime determinazioni di guadagnare in chiarezza e pubblicità. Pertanto, come è stato sottolineato, porre il diritto come legge implica un carattere produttivo, giacché corrisponde ad un processo di *Rechtsgewinnung*, di estrazione del diritto da una dimensione pregiuridica, in modo che usi e costumi acquistino forma in un contesto giuridico di *Rechtsförmigkeit*[344]: se il diritto richiede di assumere la forma della legge affinché "il contenuto…in sé razionale", ma ancora "lasciato andare a tal forma dell'immediatezza", possa guadagnare *die Form der Vernünftigkeit*[345], l'attività del porre definisce infatti il diritto come *Rechtssatz*, in cui il "dar forma" all'interno di un sistema giuridico significa determinare la legge a partire dalle prassi in atto entro la società e dalle relazioni economico-sociali quali suoi fondamenti. Proprio perché la legge ha la funzione di esprimere come proprio contenuto i rapporti sociali, essa implica un duplice piano, descrittivo e normativo insieme: normativo, giacché prescrive comportamenti e pretende di aver vigore, ma descrittivo, poiché rappresenta e riproduce quella stessa struttura sociale che la pone e di cui si presenta strumento di organizzazione[346]. Chiarisce allora Hegel che "le leggi valide di una nazione, per il fatto che sono scritte e raccolte, non cessano di essere consuetudini", ma al contrario il codice indica proprio la possibilità che i diritti consuetudinari siano *gesammelt* e *zusammengestelt*, in modo tale che, per quanto possa

[342] *Ivi,* pp. 122, 114, 168.
[343] Molto importante è questo passo delle lezioni del 1821-22, ove Hegel dichiara che "Die Gesetze kann man dann von Sitten nicht unterscheiden. Die wahre Gesetze sind Sitten, den Sitten gemäß. In einem Gesetzbuch, das das Ganze der Gesetze eines Volks enthält, darin sind seine Sitten" (*Rph IV*, § 151, p. 155).
[344] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.*, p. 77. Nella *Scienza della logica* il concetto di legge viene discusso a proposito del fenomeno, allorché Hegel dichiara: "questo esser posto è ormai l'essenziale e il veramente positivo. Anche la parola tedesca *Gesetz* contiene questa determinazione. In questo esser posto sta l'essenziale relazione dei due lati della differenza che la legge contiene…La legge è la riflessione del fenomeno dell'identità con sé ; così il fenomeno, come il nullo Immediato sta di contro al riflesso in sé, e i due son distinti secondo questa forma. Ma la riflessione del fenomeno, per cui è questa differenza, è anche l'identità essenziale del fenomeno stesso e della sua riflessione, il che è in generale la natura della riflessione, essa è quello che nell'esser posto è identico con sé" (*WdL*, vol. II, p. 153; tr. it. vol. II, p. 563).
[345] *Rph*, § 11, p. 62; tr. it. p. 33.
[346] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.*, pp. 79-80.

esser indeterminato e lacunoso, il codice ha il merito che "pensando apprende ed enuncia i principi del diritto nella loro universalità e quindi nella loro determinatezza"[347]. A differenza allora di realtà come quella inglese, che riposa su un diritto comune e dunque su una legge non scritta, si deve considerare il codice come un elemento proprio di un popolo maturo e civile. L'elaborazione di un codice non dipende infatti esclusivamente dalla volontà dei giuristi o dalle velleità del legislatore, ma presuppone un certo grado di *Bildung*, dal momento che la possibilità stessa di una sua stessura è legata al grado di autocoscienza propria del popolo: mentre infatti in Inghilterra nell'amministrazione della giustizia regna una "mostruosa confusione", in quanto i giudici si trovano continuamente a fare i legislatori e dunque le sentenze assolvono di fatto la stessa funzione della legge, si deve considerare "uno dei più grandi affronti" nei confronti di una nazione negare la possibilità di avere un codice. Quest'ultimo infatti non si occupa di "fare un sistema di leggi nuove quanto al loro contenuto, bensì di conoscere nella sua universalità determinata il contenuto legale sussistente, cioè coglierlo *pensando*", giacché, dichiara Hegel, il *System der Gesetze liegt in den Sitten und umgekehrt*, in quanto nelle leggi il costume di un popolo è *aufgefaßt*[348].

In tale prospettiva la legge è definita nella *Scienza della Logica* come "l'ordinamento, in cui sta la determinatezza semplicemente estrinseca degli oggetti…passato nella determinazione immanente e oggettiva"[349]: essa presenta un'"universalità oggettiva", che ha la capacità di essere "penetrante", pur mantenendosi "identica nella particolarizzazione" e ha una struttura tale per cui si autodetermina nella relazione con le parti e si differenzia in quanto "principio concreto dell'unità negativa", cosicché si presenta essa stessa come una "totalità, un'unità che si dirime nelle determinate differenze concettuali e rimane nell'universalità uguale a se stessa, essendo così il punto mediano allargato dalla differenza dentro la sua pura idealità"[350]. Diversamente dalla regola, che si contraddistingue per la sua "uniformità formale", la legge si caratterizza come "necessità libera", in quanto "differenzia in se stessa la sorgente inesauribile di un moto che si spicca di per sé", poiché la medesima differenza "che dapprima è una pluralità di oggetti" è accolta attraverso la legge "nella sua essenzialità e nella pura universalità"[351]. Nonostante allora essa sia affetta dal "dover essere", in virtù del fatto che è segnata dal riferimento all'esteriorità, e dunque non corrisponde necessariamente alla realtà esteriore, se non in quanto è "un tendere", rappresenta il principio di connessione, unificazione e

[347] *Rph*, § 211A, pp. 361-362; tr. it. pp. 170-171.
[348] *Ibidem. Rph IV*, § 151, p. 156.
[349] *WdL*, vol. II, p. 426; tr. it. vol. II, p. 823.
[350] *Ivi*, p. 426-27; tr. it, p. 824-25.
[351] *Ibidem.*

ordine di oggetti estranei fra loro, di quel meccanismo rappresentato dalla società civile quale eticità perduta nei suoi estremi: la stessa legge istituisce relazioni fra parti e termini per sé stanti a partire dalla loro posizione, in quanto grazie ad essa le medesime parti si mettono in comunicazione fra loro e, in luogo di essere somma di atomi irrelati, diventano una totalità, un insieme i cui membri si organizzano in loro stessi attraverso la medesima legge[352].

Da questo punto di vista, la legge come diritto positivo è tale in relazione ad un'autorità che lo pone, ma in tal modo, attraverso l'azione del pensare, l'atto di legiferare consente di tradurre in pensiero il contenuto giuridico e dunque di renderlo riconosciuto e di porlo nella coscienza, affinché, ricevendo una validità universale agli occhi del singolo, quest'ultimo possa conoscere la realtà oggettiva entro cui vive ed agisce. In tal modo la legge non è in opposizione ai costumi, dal momento che la sua razionalità, e dunque la sua legittimità, è garantita dal fatto di essere continuamente resa vivente dall'agire concreto dei cittadini: poiché non è sufficiente affermare un principio affinché esso trovi effettualità, ma è necessario che sia vissuto, adottato e tradotto in pratica dagli stessi individui, la legge ha il compito di assicurare legalmente esistenza effettiva a ciò che appartiene alla cultura di un popolo. La giurisdizione corrisponde, come è stato affermato, ad una "forma agente di cultura", in quanto la legge è prodotto cosciente di una cultura che si pensa come tale e riconosce nella legge il prodotto universale di una realtà oggettiva[353]: in virtù del processo di positivizzazione è possibile divenire consapevoli dei propri principi giuridici e della propria specificità storica, cosicché, attraverso l'attività del pensiero, consuetudini e usi attuali, storicamente dati e determinati, acquistano un'autonomia e una forza che non solo prescinde dall'adesione del singolo, ma che addirittura comporta il carattere di necessità, prescrizione e obbligo. In tale prospettiva si può affermare che la legge corrisponde ad un'opera del pensiero proprio su quei costumi e quegli usi interni ad una società, i quali costituiscono un indirizzo e un orientamento per l'attività del legislatore, nonché un baluardo rispetto all'arbitrarietà della sua volontà, dal momento che la validità della legge risiede nell'attualità rispetto alle consuetudini e ha il compito di corrispondervi e renderle trasparenti e universali. In quanto esito del lavoro del pensiero, la legge si occupa di rispecchiare, a seguito di un'opera di riflessione, di chiarificazione e di delucidazione, ciò che appartiene alla comunità e che la rende tale, cosicché, per opposizione, una legge del tutto estranea e separata dal costume, che prescrive comportamenti del tutto avulsi dalle pratiche proprie di una società, diviene una legge formale, un'imposizione priva di

[352] *Ivi*, p. 824. Vedi S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, *cit.*, pp. 43-51.
[353] D. Rosenfeld, *Politique et liberté, cit.,* pp. 220-222.

razionalità e dunque limitativa e repressiva. Spiega infatti Hegel che "per il fatto che il diritto è posto e saputo, viene a cadere tutto l'accidentale del sentimento, dell'opinare, della forma di vendetta, della compassione, dell'egoismo, e soltanto così il diritto ottiene la sua verace determinatezza e giunge al suo onore", ma allo stesso tempo "di regola, per il diritto consuetudinario si adduce che esso sia vivente, ma tale vivezza, cioè l'identità della determinazione con il soggetto, non costituisce ancora l'essenza della cosa; il diritto deve venir saputo pensando, dev'essere un sistema entro se stesso, e soltanto come tale può esser valido in nazioni civili"[354]. Se allora il codice costituisce un "sistema conseguente", in virtù del "sistematizzare" ovvero dell'"innalzare all'universale", non si può attribuire alla sola statuizione il carattere di *mortuum* come rischia di fare la scuola storica: al contrario per Hegel non necessariamente ciò che appartiene al diritto consuetudinario deve essere mantenuto e preservato, in quanto lo stesso diritto romano poteva esser considerato vitale, ma ciononostante apparteneva ad un'epoca passata e per questo è necessaria la formulazione della legge come opera del pensiero, che purifica e razionalizza gli stessi diritti consuetudinari. In questa prospettiva si può affermare che il passaggio dai costumi alla legge conferisce agli stessi costumi il carattere di razionalità e dunque conferma la loro vitalità, mentre l'avvento della positività come fissazione e come imposizione di ciò che non appartiene più alla vita del popolo si registra solo allorché la legge recida totalmente il nesso con usi e costumi che costituiscono la sua linfa, il suo sostegno e la sua forza.

La distanza fra Hegel e Savigny si misura allora a partire dal valore conferito alla nozione di forma, giacchè per il filosofo dare forma a determinati contenuti significa strutturare quegli stessi contenuti secondo un principio ordinatore e conferire loro un'universalità, cosicché la legge è la forma che i contenuti e le pratiche sedimentate nella consuetudine devono assumere, mentre per Savigny la forma viene intesa come una rete estrinseca che ingabbia e frena lo spontaneo e vitalistico processo materiale di generazione del diritto[355]. Schierarsi a favore del codice significa per Hegel sottolineare il ruolo ricoperto dalla legge, sottolineando come una struttura giuridica codificata renda la materia chiara pubblica e definita, permetta di individuare in modo univoco la fonte del diritto, in modo tale che il diritto pubblico si affermi come orizzonte di regolazione e ordinamento dei rapporti sociali privati. Pur rimanendo parziale ed essendo in continua evoluzione, nonostante non possa mai esser compiuto, ma debba esser in continuo aggiornamento, allora, il codice garantisce al popolo la conoscenza del diritto e la sistemazione di un materiale indefinito e molteplice, che altrimenti rischia di rimanere confuso e disorganico,

[354] *Rph*, § 211Z, p. 364; tr. it. p. 347.
[355] Su questo punto vedi G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, *cit*., pp. 379-381n e A. Schiavone, "La nascita del pensiero giuridico borghese in Germania", in *Quaderni fiorentini*, 9, 1980, pp. 165-188.

cosicché, grazie alla forma sistematica e razionale, è possibile stabilire, all'interno della stratificazione di leggi accumulatesi nel tempo, quali siano ancora valide e quali invece inadeguate alla società del tempo, in modo tale che l'arbitrio e le tensioni particolaristiche siano frenate da un preciso lavoro di razionalizzazione[356]. Nell'*Enciclopedia* del 1817 Hegel spiega infatti che le leggi "esprimono la natura e le determinazioni della sostanza universale" e pertanto sono "limiti dell'arbitrio indipendente e dell'interesse particolare", ma contemporaneamente *absoluter Endzweck* e *allgemeine Werk*, "scopo finale e assoluto" e "opera universale", in quanto "vengono esposte come costume vigente"[357]; così come a distanza di vari anni nell'ultima versione dell'*Enciclopedia* ribadisce che esse "esprimono le determinazioni del contenuto della Libertà oggettiva" e sono "la sostanza della volontà libera dei singoli e della loro disposizione interiore, e così si configurano come *ethos* vigente"[358].

9. Il diritto in quanto legge: la relazione fra *Abstraktes Recht* e *Rechtspflege*

L'amministrazione della giustizia mostra la necessità che il diritto si faccia legge, dal momento che all'interno dell'eticità, ed in particolare nella società civile, "ha obbligatorietà come *diritto* soltanto ciò che è *legge*": pertanto allora, in quanto Hegel afferma che "la legge è il diritto, posto come ciò che esso era in sé", si deve comprendere il rapporto fra diritto e legge alla luce dell'"identità dell'esser in sé e dell'esser posto" del diritto[359]. Ciò significa in primo luogo che, come il diritto coincide con l'idea di libertà, così la legge non ha la funzione di negare la libertà, bensì di conferirle una portata oggettiva, nella misura in cui definisce i caratteri che essa assume come comunità politica, come spirito di un popolo organizzato in uno stato, contribuendo al processo di affrancamento dalla dimensione naturale, corrispondente all'arbitrio. Dal momento infatti che il diritto non coincide con la libertà particolare di un individuo o come potere di agire di un singolo, bensì con l'oggettivazione del concetto di libertà all'interno di una realtà

[356] In *Rph*, § 211, pp. 361-364; tr. it. p. 170. Vedi inoltre *Ivi,* § 215 p. 173 e ss. La posizione di Hegel in merito al codice si pone come sintesi di quella propria di Thibaut e di Savigny, poiché il primo era sostenitore di un codice che fosse elaborato da e per i Tedeschi, mentre contrario si professava il secondo, il quale auspicava un ritorno al diritto giustinianeo. Per quanto riguarda la polemica in merito alla codificazione si rimanda a P. Becchi, *Ideologie della codificazione in Germania, cit.* e A. Schiavone, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Laterza, Roma-Bari 1984. Per avere invece un'idea dello stato della codificazione europea in quegli anni e per uno sguardo sullo situazione in Prussia e sui caratteri dell'*Allgemeines Landrecht für die Königlich-Preussischen Staaten* in vigore dal 1 giugno del 1794, vedi G. Tarello *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 485-506.
[357] *Enz I*, § 437, p. 235; tr. it. p. 249.
[358] *Enz III*, § 538, vol. III, pp. 331; tr. it. vol. III, pp. 380-381.
[359] *Rph*, §§ 217Z e 212, pp. 371 e 364 ; tr. it. pp. 350 e 171-172.

umana storicamente determinata, la legge concretizza tale processo di oggettivazione della libertà e manifesta il diritto nella configurazione che assume come organizzazione di un popolo, corrispondendo alla fisionomia che il diritto presenta in quanto istituzione oggettiva effettivamente operante entro una comunità[360]. Nella prospettiva hegeliana l'intento è delineare un rapporto fra diritto e legge teso a evidenziarne l'affinità e la continuità, giacché, se il diritto astratto espone la forma universale della libertà, formale ed astratta, nonché gli istituti fondamentali richiesti dai rapporti intersoggettivi, la legge rappresenta il dispositivo di attualizzazione, che permette alla libertà di assumere una forma concreta, in modo tale che il diritto astratto trovi realizzazione entro l'eticità e si affermi quale strumento di regolazione dei rapporti privati di scambio che si sviluppano entro il sistema dei bisogni. Se il diritto astratto ruotava intorno all'individuo singolo, persona limitata nella sua libertà negativa, e ai rapporti fra proprietari privati, nella società civile la legge non solo generalizza ed estende obblighi e diritti al di là della materia strettamente privata, ma incarna ed esprime l'universale, in quanto si fa carico dell'interesse e del benessere della comunità come totalità[361]. Tali affermazioni sollevano implicitamente la questione relativa al rapporto fra diritto e legge, intendendo con il primo termine il diritto in sé e dunque il diritto astratto e con il secondo il diritto per sé, ovvero il diritto positivo, in modo tale che si ponga la domanda concernente lo statuto, il valore e il ruolo della prima sezione dei *Lineamenti* rispetto alla trattazione che lo stesso diritto riceve come *Rechtspflege*. Allo stesso tempo lo sdoppiamento fra un diritto definito come diritto astratto, esposto all'inizio dell'opera, e il diritto positivo, come diritto statuale interno all'eticità, spinge ad interrogarsi se, e nel caso fino a che punto, esso non implichi una ricaduta in una concezione giusnaturalistica del diritto o quanto meno non nasconda, in accordo con la tradizione, una posizione dualistica alla luce di una sovrapposizione del diritto astratto al diritto naturale e dell'amministrazione della giustizia al diritto positivo.

In primo luogo si può affermare che la legge presuppone le categorie giuridiche astratte e ne permette l'applicazione, dal momento che è il sistema economico e lo spazio sociale a richiederlo, così come il diritto astratto orienta e indirizza la stessa legge. Se il diritto è il principio della libertà e pone dunque i fondamenti propri del volere libero, solo in quanto assume la veste della legge la stessa libertà può istituirsi oggettivamente, in quanto corrisponde alla forma e alla modalità di darsi dei rapporti sociali e si distingue come elemento di mediazione e connessione, condizione del legame interno alla società

[360] Vedi P. Soual, "Droit et Loi dans l'Etat hégélien", in J.-L. Vieillard-Baron-Y.C. Zarka, *Hegel et le droit naturel moderne*, *cit*., pp. 41-69, in particolare per quanto concerne i vari modi di intendere il rapporto fra diritto e libertà, pp. 40-49.
[361] Su questo punto vedi R. Finelli, "La 'Bürgerliche Gesellschaft' nell'opera di Hegel", *cit.*, p. 519.

civile: mentre allora la legge, da un lato, comporta la possibilità di attualizzare e rendere effettuale il diritto e, al contempo, implica che il diritto sia inscritto entro una comunità storica e di conseguenza relativizzato alla luce delle molteplici istanze proprie della società, il diritto rappresenta il principio e il fondamento di quella stessa legge. In un'ottica più generale ciò significa che il diritto ha bisogno dello stato per poter essere effettivo, ma allo stesso modo che lo stato ha il compito di applicare il diritto e dunque di ricorrere al diritto come strumento per regolare la società civile, ambito di dispiegamento di interessi privati e conflittuali: la legge incarna così il momento politico implicito del diritto, poiché consente a quest'ultimo di essere applicato e di essere effettuale all'interno dello stato. Nella società civile la legge può essere considerata dunque come espressione del diritto, giacché pronuncia come norma i principi giuridici illustrati nel diritto astratto, in modo tale che sia possibile rilevare tra diritto e legge un sodalizio, in quanto ciascuno ha il compito, per quel che gli compete, di concorrere a rendere la volontà libera: il nesso fra diritto e legge risulta allora particolarmente perspicuo in relazione alla libertà individuale, dal momento che, come il diritto astratto enuncia il principio della personalità libera, così la razionalità della legge corrisponde alla garanzia della libertà soggettiva dell'individuo. Se la legge coincide con il movimento di attualizzazione del diritto entro l'orizzonte sociale, essa si presenta come strumento politico, tanto che l'amministrazione della giustizia può essere interpretata come la presenza dello stato nella società civile e lo stato diventa il fondamento ultimo del diritto, condizione della sua stessa esistenza. Il discorso hegeliano non affronta apertamente la distinzione fra diritto privato e diritto pubblico, giacché suo obiettivo è porre in questione il rapporto fra diritto astratto, amministrazione della giustizia e stato: da questo punto di vista il diritto astratto emerge come presupposto della società civile e la società civile quale ambito che consente la *Realisierung* del diritto astratto, sebbene il diritto astratto riguardi i rapporti di diritto privato e l'amministrazione della giustizia costituisca di fatto il potere propriamente pubblico di regolazione giuridica della società civile. In tal modo Hegel intreccia diritto privato e diritto pubblico senza distinguerli esplicitamente, dal momento che il passaggio dal diritto astratto alla legge implica una traslazione dall'ambito strettamente privato a quello pubblico, in quanto riflettere sullo statuto della legge o sull'applicazione del diritto comporta inevitabilmente un rimando allo stato, in modo tale che tra diritto privato e diritto pubblico si definisca una relazione gerarchica, secondo la quale il secondo è condizione di possibilità del primo. In tal modo, mostrare come il diritto perda il suo carattere di astrazione formale per divenire operativo entro la società civile permette di sottolineare il ruolo di quest'ultima come spazio intermedio fra la famiglia, e dunque ciò che è propriamente privato, e lo stato,

quindi pubblico, in quanto il suo scopo è esattamente favorire la compenetrazione fra soggettivo e oggettivo, libertà individuale e legame sociale, in modo tale la legge si distingua quale strumento di raccordo fra più privati, ovvero nell'ambito dei rapporti intersoggettivi, e fra privato e pubblico, diventando uno degli elementi costitutivi della società.

Afferma dunque Hegel che nello sviluppo della società civile si deve tener conto di due momenti, "la *differenziazione* infinita fino all'*esser entro di sé*", ovvero l'autocoscienza, e "la forma dell'*universalità*, che è nella cultura, della forma del *pensiero*, attraverso di che lo spirito è a sé oggettivo e reale come totalità *organica*, in *leggi* e *istituzioni*, nella sua volontà *pensata*"[362]. Si può affermare in modo paradossale che il diritto assume una forma giuridica come legge dello stato in virtù del processo di positivizzazione: in questo modo il diritto diventa valido e vigente e dunque oggettivo per la coscienza, la quale riconosce la legge come norma che orienta e definisce il suo stesso agire, mentre al tempo stesso le determinazioni giuridiche, come la proprietà, trovano la loro legittimità e assumono forza giuridica, sono cioè *rechtskräftig*, possono essere rivendicate in forza di legge. Spiega dunque Hegel che "l'universale che è dapprima soltanto il diritto ha da estendersi sopra l'intero campo della particolarità"[363]: se proprietà e contratto, così come sono definiti nel diritto astratto, costituiscono le strutture formali grazie alle quali è possibile l'acquisto di un bene o la vendita di un oggetto, essi si ritrovano all'interno della società civile, in quanto le leggi definiscono le condizioni per il possesso della proprietà e le norme determinate per la stipulazione dei contratti, ovvero stabiliscono le modalità specifiche e particolari di regolazione dello scambio alla luce delle condizioni storico-sociali determinate. Non si tratta tuttavia di concepire il rapporto fra diritto e legge semplicemente come se il diritto definisse le strutture giuridiche trascendenti, ma di mostrare la configurazione storica assunta dalla determinazione universale e razionale della libertà, affinché il diritto formale si delinei come "costituzione giuridica", nella quale la legge vale quale "diritto determinato formalmente e legalmente"[364].

La tensione fra diritto astratto e legge deve essere ricondotta all'ambiguità dello statuto del diritto astratto, immediato e formale, dal momento che, proprio il fatto di esser privo di un contesto storico o di un potere costituito che lo emanasse, ha portato, come si è già accennato, gli interpreti ad accostarlo ad una sorta di stato di natura, sulla scorta della tradizione giusnaturalistica ad Hegel precedente, o ad individuarne il carattere di diritto

[362] *Rph*, § 256A, p. 398; tr. it. p. 194.
[363] *Ivi*, § 229Z, pp. 381-382; tr. it. p. 353.
[364] *Ivi*, § 157 e 258, pp. 306 e 399; tr. it. pp. 139 e 196.

razionale. In tal senso il rapporto fra diritto astratto e legge sembra poter assumere le caratteristiche proprie della dicotomia diritto naturale-diritto positivo o della tensione fra diritto filosofico e diritto positivo. Se il diritto astratto è il primo momento della volontà libera, il principio moderno che riconosce a ciascuno la libertà soggettiva e la capacità giuridica, la legge ha come determinazione per sé salda questa libertà formale ed ha come compito di esprimere quelle stesse determinazioni come contenuto della libertà oggettiva, in quanto "l'amministrazione della giustizia ha la destinazione di attivare il lato astratto della libertà della persona nella società civile, conferendogli necessità"[365]. Il diritto infatti è in generale la forma di manifestazione mondana dello spirito, che si oggettivizza in istituzioni adeguate al concetto: il diritto in quanto legge di uno stato coincide con la possibilità di tradurre in istituzioni storicamente e geograficamente caratterizzate quel principio puro di affermazione della libertà. In questo senso tra diritto astratto e legge non c'è un rapporto di opposizione, bensì essi si articolano progressivamente al fine della *Verwirklichung* della libertà: se da un lato il diritto rappresenta i fondamenti astratti della libertà, la legge contribuirà a rendere tali presupposti positivi, in modo che essi siano inverati all'interno della dimensione oggettiva, cosicché, dal punto di vista del contenuto, la legge mutua gli elementi esposti nel diritto astratto, ma li inscrive entro quell'ordito sociale di nessi e rapporti che rendono tale una comunità.

La legge positiva è dunque espressione del diritto astratto, il quale diventa così elemento di organizzazione della vita sociale, in modo tale che eminentemente sociale è la funzione da esso ricoperta. Si tratta dunque di diversi stadi di autodeterminazione della libertà, dal momento che, da un lato, è solo attraverso il farsi legge che il diritto astratto viene recepito e attuato all'interno della società civile, mentre, d'altro, la legge trae i suoi contenuti dal diritto astratto, conferendo loro quella forma di universalità determinata, adeguata al contesto storico in cui viene posta. Senza la persona libera non potranno esservi leggi giuste, ma senza le leggi la personalità non potrà veder riconosciuta la sua libertà. Proprio in quanto strumento di mediazione tra spinte centrifughe, la legge costituisce un fattore di *Verbindung*, elemento di coesione fra i membri, collante che cementifica il vincolo sociale. In questo senso la legge produce, all'interno della dimensione etica, quel nesso tra universale e particolare, tra individualità singole e dimensione comune intersoggettiva, che il diritto astratto aveva solo posto, ma non del tutto dispiegato: la libertà individuale si realizza proprio in quanto forma di relazione universale, perché "la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di

[365] *Enz III*, § 532, vol. III, p. 328; tr. it. vol. III, p. 378.

lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé, quanto…*trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale"[366].

Tra il diritto come presupposto e la legge come posto sussiste un rapporto di identità e di differenza, per cui il diritto astratto non è un principio *a priori*, ma solo il primo momento, ancora in sé, del concetto di diritto, che si determina e sviluppa solo una volta realizzato all'interno di una realtà concreta, in cui può diventare effettuale e legalmente riconosciuto[367]. In tale prospettiva il rapporto fra diritto astratto e amministrazione della giustizia chiama in causa la relazione fra razionalità e storia e dunque fra diritto filosofico o razionale e diritto positivo, mostrando concretamente sul terreno giuridico la necessità che la ragione si inscriva entro la realtà determinata e abbandoni il proprio statuto di principio puro trascendente. Tale aspetto era infatti stato introdotto da Hegel proprio a partire dalla definizione del diritto positivo, quando nel paragrafo 3 dei *Lineamenti* aveva anticipato che, proprio nell'amministrazione della giustizia, sarebbe stata mostrata la necessità della positività, in quanto "luogo ove il diritto deve diventare positivo"[368]. Sebbene non debba essere compresa sul modello stato di natura-società civile, la relazione fra diritto astratto e legge riflette la tensione fra razionalità e positività del diritto e ha lo scopo di smarcare la filosofia del diritto sia da un approccio meramente empirico, sia da una concezione che intenda la razionalità del diritto come se il diritto corrispondesse a norme eterne del tutto estranee al campo dell'esperienza. In tal senso allora la necessità del diritto di esser posto come legge corrisponde alla necessità per la razionalità di aprirsi ai contenuti determinati, mostrando come la stessa razionalità non possa farsi positiva, ovvero debba necessariamente scendere sul terreno storico e dunque mescolarsi con l'empirico: come il diritto naturale o filosofico è differente dal diritto positivo, ma non necessariamente opposto e in conflitto, cosi la legge non è altro dal diritto astratto, ma permette a quest'ultimo di assumere un esistenza concreta e determinata, giacché il diritto positivo ne accoglie al proprio interno i presupposti. Se il diritto astratto è immediato e formale e il diritto razionale ambisce ad essere eterno e puro, la legge come esser posto del diritto rappresenta il carattere di mediazione che deve contrassegnare lo stesso diritto e la possibilità che lo stesso razionale possa trovare effettualità.

---

[366] *Ivi*, § 260, p. 406; tr. it. p. 201.

[367] Come ha sottolineato Riedel, "la mediazione del logico con lo storico nel diritto…passa attraverso il concetto di realtà della *Logica*, il quale fonda anche i rapporti fra diritto naturale, diritto positivo e scienza dello Stato e, quindi, l'origine della dialettica delle istituzioni": il diritto è allora necessariamente positivo in quanto ha valore nello stato, in quanto cioè assume una configurazione storica nelle istituzioni e nella realtà giuridica ad esso appartenente, vedi M. Riedel "Dialettica nelle istituzioni", in F. Chiereghin, a cura di, *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, p. 38.

[368] *Rph*, § 3A, p. 34; tr. it. p. 21.

L'operazione hegeliana è tesa a descrivere l'amministrazione della giustizia in modo tale che l'unico diritto esistente in una società storicamente determinata sia la legge, cosicché non è legge ciò che è di diritto, bensì diventa diritto ciò che è legge, dal momento che nel diritto positivo "ciò che è *conforme a legge*" e dunque ciò che è legale, è la fonte della conoscenza di ciò che è *diritto*, o propriamente di ciò che è *di diritto*"[369], giacché i cittadini possono accedere al diritto attraverso la conoscenza della legge. Il giusto è dunque ciò che è stabilito dalla legge, ciò che essa prescrive in quanto fonte di diritto, in quanto cioè è la legge che enuncia e prescrive il diritto. Pertanto il diritto positivo rappresenta l'unica possibilità di conoscere ciò che è il diritto, nella misura in cui fonte della conoscenza di ciò che è diritto, *was Recht ist*, è ciò che è di diritto, *Rechtens*, dal momento che ciò che è prescritto dalla legge diventa agli occhi dei cittadini l'unico diritto e dunque ciò che è giusto, in quanto il diritto non può che essere positivamente definito[370]. In tale prospettiva, dunque, le determinazioni immediate della libertà mostrano come la libertà sia "una sorgente di leggi", le quali "ricevono da essa anzitutto una forma peculiare, la forma di essere imposte", come se la necessità di porsi per il diritto si giustificasse alla luce della necessità propria del diritto di essere imposto, e dunque di assolvere il compito di regolazione dei rapporti vigenti di una società. La relazione che il termine *Gesetz* ha con il verbo *setzen*, e dunque il significato di legge come *gesetzsein*, sottolinea Hegel, si registra anche in altre lingue, in quanto lo stesso *nomos*, derivante dal verbo *nemein*, significa "ciò che è impartito", così come la *lex* affonda le sue radice nel verbo *legere*, raccogliere[371]. Il termine legge viene presentano anche nella *Scienza della Logica*, allorché il filosofo dichiara che "questo esser posto è ormai l'essenziale e il veramente positivo"[372]. La peculiarità dell'esser posto, espressione che lo stesso Hegel mutua dalla sua logica dell'essenza, risiede nel movimento riflessivo che esso implica, in quanto rapporto di mediazione con l'alterità, tale per cui qualcosa diviene mediatamente ciò che essa è in sé, cosicché il diritto astratto può essere compreso come l'essenza della legge, la quale è fenomeno dello stesso diritto razionale: se l'essenza non è qualcosa di altro rispetto al fenomeno, ma la sua norma immanente, il diritto si risolve dunque nella legge, nel senso

[369] *Ivi*, § 212A, pp. 364-365; tr. it. p. 171-172.
[370] Su questo aspetto Hegel si esprime in maniera categorica, al punto da dichiararlo nel suo ultimo corso del 1831 in modo ancora più esplicito: se infatti l'oggetto di cui ci si vuole occupare è il diritto nel suo complesso, per sapere "cosa è diritto siamo rinviati anzitutto alle leggi" e bisogna vedere ciò che enunciano le leggi, in quanto c'è diritto solo là dove esiste uno stato perché "la storia ha inizio solo con la legge e con lo stato". Specifica allora Hegel che per conoscere "di che cosa è diritto", è necessario rivolgersi alle leggi, dal momento che "le leggi esistono e noi dobbiamo attingere una conoscenza teoretica del diritto"; pertanto "le leggi di un paese e le sue consuetudini esistono e valgono" e dunque lo studio della giurisprudenza deve partire dalla "conoscenza dell'esistente", vedi *Rph VII*, p. 920; tr. it. pp. 287-289.
[371] *Ibidem*, p. 920; tr. it. pp. 287-289.
[372] *WdL*, vol. II, p. 152; tr. it. vol. II, p. 563.

che la legge manifesta il diritto, il quale ne rappresenta lo stesso presupposto, dal momento che scopo della legge è portare a coscienza e mettere in atto i principi astratti del diritto. Il diritto in sé diventa per sé nella forma della legge, che si esplicita entro l'orizzonte sociale come la sua propria struttura di regolazione e coordinazione, in quanto stabilisce i principi e le coordinate tese a promuovere il funzionamento della stessa comunità in qualità di "costituzione secondo il diritto della società civile"[373].

Dopo aver dichiarato l'identità fra esser in sé e esser posto del diritto, Hegel prosegue nello stesso paragrafo con un'affermazione che sembra smentire proprio tale assunto e dunque appare come contraddittoria rispetto a quanto esposto fino ad ora. Egli specifica infatti che, giacché "l'esser posto costituisce il lato dell'esserci", nel diritto come esser posto, e dunque nella legge, "può entrare anche l'accidentale del capriccio e di altra particolarità", tanto che "ciò che è legge può nel suo contenuto esser anche diverso da ciò che è diritto in sé"[374]. Si tratta allora di far emergere come, proprio in quanto appartenente alla società e al mondo storico, il diritto non possa non aprirsi all'arbitrio e al contingente, aderendo ai concreti rapporti di scambio e alla molteplicità delle relazioni sociali, cosicché, implicita nel processo di positivizzazione, è la commistione della razionalità con elementi estrinseci e accidentali: in quanto la ragione diventa effettuale solo all'interno dei processi storici, il diritto razionale deve inscriversi nella realtà ed in tal modo esporsi al rischio di diventare irrazionale. Si tratta di un movimento di esteriorizzazione della razionalità in base al quale il diritto positivo non può che confrontarsi con abitudini e costumi e dunque essere continuamente in divenire per cogliere il più possibile i processi storico-sociali. Per questo la scienza positiva del diritto deve esser considerata una scienza storica, poiché essa include "non soltanto il diritto, bensì anche il necessario dovere di dedurre dai suoi lati positivi fino a tutti i dettagli tanto i processi storici, quanto le applicazioni e suddivisioni

[373] J.-F. Kervègan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., pp. 204-207.

[374] *Rph*, § 212, p. 364; tr. it. p. 171. Sul rapporto fra diritto e legge vedi M. H. Hoffheimer, "Hegel's criticism of Law", in *Hegel-Studien*, 1992, pp. 27-52, il quale sottolinea come la filosofia hegeliana contenga una "comprehensive, unified theory of law", che include sia le leggi naturali che le leggi sociali, focalizzandosi sulla *Fenomenologia* quale opera in cui Hegel definisce tale aspetto. In accordo con il proposito dell'opera del 1807, tale teoria del diritto (*law*) è principalmente critica, in quanto gioca un ruolo nella formazione dell'esperienza e permette un criterio in virtù del quale considerare le nuove esperienze che si generano. L'autore sottolinea come Hegel usi tanto il termine *Gesetz* quanto *Recht*, in modo tale che il diritto includa entrambi i termini come teoria critica della legge, sebbene il *Gesetz* svolga un ruolo principale nel passaggi dalla coscienza alla ragione e il *Recht* al contrario nello sviluppo dello spirito, quale seconda parte della *Fenomenologia*, cosicché *Gesetz* è utilizzato in un senso più generale, mentre *Recht* indica la legge che pervade e ordina forme più alte di organizzazione. I due termini utilizzati per diritto (law) si differenzierebbero nella prospettiva dell'autore in quanto il *Gesetz* corrisponde al *Verstand*, mentre il *Recht* alla *Vernunft*. Su questo aspetto vedi anche Bernasconi, il quale sottolinea come il rapporto fra *Recht* e *Gesetz* sia tra la *Fenomenologia* e i *Lineamenti* ribaltato, in quanto nell'opera del 1807 si passa dalla legge al diritto, mentre nell'opera del 1820 dal diritto alla legge, vedi R. Bernasconi, "Person and Masks: *The Phenomenology of Spirit* and its Laws", in *Hegel and Legal Theory*, pp. 78-126.

delle determinazioni giuridiche date e di mostrare la sua consequenziarietà"[375]. In quanto si determina e si positivizza, il diritto, da un lato, si innalza alla forma dell'universalità, ma contemporaneamente si specifica e si individua, al fine di esser il più aderente ed adeguato possibile alle circostanze in cui si sviluppa. Così la legge è una mescolanza di contenuti razionali, che la rendono attuazione del diritto, e di elementi accidentali e contingenti, che non sono direttamente legati allo sviluppo filosofico. Hegel affronta qui la questione che aveva anticipato nel terzo paragrafo, allorché aveva affermato che le leggi, in quanto fondano il loro significato e la loro adeguatezza anche nelle circostanze, hanno un valore storico e sono di natura transitoria, perché ricevono il contenuto positivo dal carattere nazionale del popolo e dal suo grado di sviluppo[376].

Nel movimento di positivizzazione del diritto entrano in gioco elementi dipendenti dalla situazione storica, dalla dimensione empiricamente determinata che influisce nel processo del *setzen*. In tal modo Hegel traccia un modello secondo il quale la razionalità è sempre affetta da un elemento di contingenza, di irriducibile irrazionalità, quando entra nella sfera dell'esistenza. Procedendo sulla via della sua concretizzazione, il diritto si particolarizza, si modella sul carattere determinato del caso a cui si riferisce. La legge oscilla così tra la determinazione giuridica astratta e la realizzazione vigente, in modo tale che l'astrattezza e la generalità del contenuto discenda fino alla fattispecie concreta[377]. In quanto esser posto, il diritto deve essere in grado di applicarsi al particolare caso, e a tal fine entra nella sfera di quello che Hegel definisce "non determinato dal concetto", ovvero del quantitativo: il "puramente positivo" delle leggi consiste in un "restringimento dell'universale" che non si lascia determinare razionalmente, poiché l'unico interesse è "la realizzazione", cioè che in genere si determini e si decida, in qualsiasi modo ciò avvenga. In questo senso il contenuto del diritto positivo non può essere identificato totalmente con il diritto razionale, in quanto accoglie ciò che è storico, ciò che dipende dall'autorità e ciò che è richiesto dalla specificità concreta della società civile, cosicché non può esser compito della scienza filosofica indagare le leggi storicamente determinate, perché questa si limita ad indagare le condizioni di realizzazione del diritto, a trattare il diritto valido all'interno di una società nel suo proprio sviluppo[378]. Il problema di fondo concerne il fatto che più la legge si inscrive nel tessuto sociale per poter essere applicata, più inevitabilmente si allontana dalla razionalità nella sua formulazione astratta, tanto che

[375] *Rph*, § 212A, p. 364; tr. it. p. 172.
[376] *Ivi*, § 3, p. 34 e ss. ; tr. it. p. 21 e ss. Vedi al riguardo anche A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetzes, cit*., p. 84 e ss.
[377] Su questo punto vedi le interessanti considerazioni di I. Castiglia, "Logica della contingenza. Su alcuni paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*", in *Polemos*, *cit*., pp. 102-121, p. 102 e ss.
[378] Vedi A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.*, p. 92 e ss.

interrogarsi sullo statuto del diritto non può che implicare queste due polarità, razionalità da un lato e positività dall'altra, in modo tale che determinare il diritto o formulare una legge comporta ogni volta rimodulare il rapporto intrinseco fra questi due aspetti: proprio perché il diritto deve essere contemporaneamente legislazione statale, e dunque storicamente condizionato, e il più possibile determinato e specifico per poter essere attuato, il processo di positivizzazione del diritto prevede l'abbandono di un piano astrattamente universale[379]. Il diritto, nella forma della legge, contiene una tensione, da un lato, fra la determinatezza concreta, in virtù della quale esso può trovare effettiva applicazione fino ad un singolo caso specifico, e, dall'altro, fra la generalità che contraddistingue il diritto come astratto e assoluto: se da una parte il rischio è la sua commistione con l'arbitrio nonché la possibilità che si riveli ingiusto, dall'altra parte tale rischio deve esser corso, pena l'applicabilità del diritto stesso, che altrimenti si limiterebbe ad un precetto vuoto, incapace di intervenire concretamente nelle molteplici fattispecie giuridiche che si registrano all'interno di ogni società.

Poiché il diritto è la legge e la legge è ciò che permette di conoscere il diritto, viene meno la possibilità di vagliare la legge sulla base di una norma esterna e di un paradigma normativo astorico che comandi il suo contenuto. Al contrario, Hegel intende sottolineare come il diritto positivo emerga e si configuri all'interno di un determinato spirito del popolo e alla luce del tessuto sociale di cui deve garantire la coesione: giacché è solo sulla base delle condizioni date e dell'esperienza concreta che è possibile enunciare la legge, il diritto rappresenta un elemento intrinsecamente connesso con l'accadere sociale e necessariamente suscettibile di trasformazioni. Invece di applicare un principio universalmente considerato valido ad ogni situazione storica determinata, il processo di determinazione del diritto deve intendersi come una sorta di movimento dal basso, in nome del quale il concetto di diritto si riempie dei contenuti specifici e dei caratteri del mondo sociale e aderisce ai problemi del proprio tempo, in quanto solo così può veder garantita la sua applicabilità e la sua validità. Come enunciato allora nel paragrafo 3, il diritto positivo è formalmente il diritto conosciuto e accettato in quanto posto dall'autorità, mentre, dal punto di vista del contenuto, la forma della legge implica da parte del diritto il farsi carico di ciò che è contingente ed empirico, sebbene ciò implichi la possibilità di uno scarto fra la formalità e la concretezza, l'universalità e l'adesione al particolare. Il processo di positivizzazione esprime "il rapporto del concetto di diritto col suo esser determinato in istituzioni, il positivizzarsi di norme morali e giuridiche in leggi", rapporto che nella prospettiva hegeliana è costitutivo del diritto: se allora sembra tautologico definire il diritto

[379] I. Castiglia, "Logica della contingenza",*cit.,* pp. 104-111.

positivo come quel diritto che si pone come legge, la stessa definizione acquista un significato ulteriore in quanto indica implicitamente il movimento in virtù del quale il concetto di diritto, o detto altrimenti il diritto filosofico o razionale, entra nell'esteriorità dell'esistenza e dell'esserci[380]. In quanto la razionalità non può essere scissa dal movimento di determinazione che la incarna nella storia, è il diritto medesimo che si fa legge attraverso il suo stesso concretizzarsi come norma, tale per cui l'evoluzione del diritto si comprende alla luce del susseguirsi di diritti positivi, in quanto la legge è la determinazione propria che permette al diritto di mostrarsi: proprio perché il movimento del porsi del diritto si dispiega alla luce del contesto sociale, la legge è manifestazione di un diritto che non è altro dal suo stesso dispiegarsi come diritto vigente entro una realtà sociale, culturale e politica[381]. La relazione fra diritto astratto e amministrazione della giustizia è giocata tutta nella pluralità di valenze che questi termini comprendono: tanto come diritto naturale e come rudimenti di diritto privato il primo, quanto come autonoma trattazione della legge e degli istituti della società moderna la seconda[382]. Indubbio è il costante e continuo riferimento al diritto astratto nei paragrafi dell'amministrazione della giustizia, che deve esser inteso in un duplice senso: da un lato, in quanto l'amministrazione della giustizia include e fa proprie quelle categorie che il diritto astratto espone, in modo tale che essa possa essere vista come la traduzione e la riproposizione sintetica delle sezioni del diritto astratto rilette all'interno della società civile; dall'altro, come il rapporto che intercorre fra un diritto razionale e naturale, precedente la dimensione sociale, e la formulazione di una legge positiva all'interno dello stato. In questo secondo senso la relazione è più complessa in quanto chiama in causa lo statuto del concetto, che è il diritto, e la filosofia della storia, sulla base della quale la razionalità si dispiega nel mondo storico.

Esporre il diritto astratto come sezione autonoma, che esula e prescinde dalla trattazione della legge all'interno dell'eticità, permette di delineare i caratteri della persona nella sua completa universalità ed astrazione, così come essa si presenta solo nella realtà moderna, quando, in seguito alla rivoluzione francese, è stato posto in essere e in vigore il diritto astratto: tanto esso si manifesta come dimensione priva di un contesto di riferimento, in quanto tale astorica e precedente allo stato, tanto esso è inseparabile dal processo che lo ha portato ad esistenza. La condizione di possibilità del diritto astratto è data solo dallo sviluppo della storia mondiale di cui esso si presenta come prodotto, offrendosi tuttavia come trattazione autonoma, che prescinde e appunto "astrae" da ciò che ne permette la realizzazione storica. Esso rappresenta, da un lato, gli istituti su cui si erge

[380] M. Riedel, "Dialettica nelle istituzioni", *cit.*, pp. 39-40.
[381] I. Castiglia, "Logica della contingenza", *cit.,* p. 111.
[382] A riguardo vedi N.M. López Calera, *op. cit.,* pp. 275-284.

la società civile contemporanea, ma, dall'altro, suggella quelle categorie come indipendenti dalla storia, astratte e prive di presupposti: solo il corso dell'evoluzione dello spirito ha riconosciuto la libertà individuale e la capacità giuridica, ma nel mondo moderno esse sono diventate un fondamento sottratto alla contrattazione politica e alla determinata condizione civile, assumendo così dei tratti che non solo le collocano al di fuori della dimensione storica, ma che le rendono elemento di legittimazione dell'ordine costituito. Il diritto astratto è quindi contemporaneamente il risultato dello sviluppo storico-mondiale dello spirito del popolo e il presupposto formale ed universale proprio della modernità, il quale può acquisire piena forza positiva solo nel momento in cui è concretizzato nella legge[383]. Per questo non è possibile pensare il diritto astratto se non in relazione alla modernità: non a caso la sezione dedicata al diritto astratto si conclude con l'affermazione della necessità della dimensione etica, nella forma del processo e quindi della legge, perché tale diritto è in fondo già da sempre dentro la storia, nonostante presenti alcuni caratteri interni allo stato come se fossero fuori di esso. La realizzazione storica di quelle determinazioni astratte e astoriche mostra in realtà come esse, isolate e assolutizzate dalla costruzione giusnaturalistica, siano in realtà parte integrante di una totalità politica e di un processo storico: la libertà dell'essere umano, la sua uguaglianza con gli altri individui, in quanto soggetti di diritto e l'indipendenza di ciascuno di loro come cittadino, sono prodotti storici, ma diventano, nel mondo moderno, caratteri naturali e inalienabili[384].

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, a proposito della rivoluzione francese e delle sue conseguenze, Hegel dichiara che la libertà "ha in sé una doppia determinazione. L'una riguarda il contenuto della libertà, la sua oggettività, la cosa stessa. L'altra riguarda la forma della libertà in cui il soggetto si sa attivo: perché l'esigenza della libertà è che il soggetto vi abbia conoscenza di sé, e vi assolva il proprio compito, essendo suo interesse che la cosa si realizzi. In conformità di ciò dobbiamo considerare tre elementi, tre forze dello stato vivente…Il primo elemento è costituito dalle leggi del contenuto della libertà, della razionalità, del diritto in sé, la libertà oggettiva o reale. Qui hanno luogo la libertà del possesso e la libertà della persona. Cessa con ciò ogni libertà del vincolo feudale, decadono tutte le norme derivate da quel diritto, le decime e i canoni"[385]. Intrinseco al diritto astratto è il riferimento all'attualità, in quanto articolazione del reale prodotto della storia: il

[383] In relazione al ruolo del diritto astratto nel mondo moderno post-rivoluzionario si rimanda a J. Habermas, "La critica hegeliana della rivoluzione francese", in J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, *cit.*, pp. 175-199.
[384] Vedi J.-F. Kervégan J.F.-H. Mohnhaupt, *Recht zwischen Natur und Geschichte. Le droit entre nature et histoire. Deutsch-französischen Symposion vom 24. bis 26. November 1994 an der Universität Cergy-Pontoise*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 236.
[385] *VPG*, vol. II, pp. 927-928; tr. it. vol. IV, pp. 205-206.

percorso dello spirito ha allora come fine ultimo la realizzazione di quel diritto, naturale in quanto prodotto dalla razionalità e razionale perché esprime la natura del concetto, cosicché la realtà passeggera e contingente manifesta un processo di progressiva oggettivazione della ragione nell'effettualità. Si può allora affermare che il diritto astratto è nel mondo moderno quel diritto naturale che si oggettiva e diventa effettuale nella legge e che esprime la razionalità della storia secondo la quale la libertà individuale si manifesta nelle istituzioni oggettive di un dato popolo. Se la filosofia del diritto non ha lo scopo di delineare uno stato così come deve essere, essa ha il compito di "comprendere e esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale": quando lo spirito produce un mondo a partire da sé "nel quale la libertà è come necessità data", le istituzioni tradurranno nell'oggettività delle leggi i fondamenti del diritto astratto[386]. Identificare il diritto naturale con il diritto filosofico vuol dire da un lato criticare le posizioni dualistiche, come quella giusnaturalistica, e dall'altro rifondare il diritto come interno all'idea della libertà, in modo tale che il diritto positivo si distingua come manifestazione della razionalità ad esso intrinseca. Nel momento in cui il diritto astratto si apre alla dimensione storica, assume un carattere contingente, irriducibilmente legato alle circostanze e per questo il rapporto che instaura con la legge è di identità e differenza: di identità in quanto non esiste se non nella legge, di differenza, nella misura in cui la legge ha un *quid* in più, dovuto al fatto che riflette il carattere nazionale di un popolo e contiene l'applicazione di principi universali alla realtà del caso particolare[387].

Il diritto astratto è pertanto contemporaneamente dentro e fuori la storia: dentro nella misura in cui è da essa prodotto, fuori in quanto trascende il diritto positivo, presentandosi come un insieme di principi giuridici universali e astorici, i quali svolgono una funzione normativa perché costituiscono la base su cui si sviluppano le istituzioni giuridiche moderne[388]. Il rapporto che si instaura fra il diritto astratto e il diritto positivo è

---

[386] *Rph*, p. 26; tr. it. p. 15.

[387] Vedi a tal proposito N. Bobbio, *Studi hegeliani*, *cit*., p. 18 e ss. Brooks afferma che Hegel giochi con l'ambiguità del termine tedesco *Recht*, in quanto esso è sinonimo di legge, sebbene per indicare quest'ultima usi anche il termine *Gesetz* e dunque pone tanto un'identità fra diritto e legge, tanto li distingue in quanto *Right* indica anche l'aver diritto a, mentre *Gesetz* corrisponde anche a ciò che in inglese si definisce *statute*, cosicché *Right* e *Gesetz* coincidono solo in quanto *Law*. L'autore sottolinea come *Gesetz* indichi il *Law*, mentre *Recht* il vero *Law*, e dunque la giustizia, in modo tale che i differenti diritti positivi (*Gesetze*) possono incarnare più o meno forme legali di giustizia (*Recht*); suo obiettivo è presentare una lettura della filosofia del diritto di Hegel come *internalist natural law theory*, in quanto gli standard normativi per valutare il diritto sarebbero interni al diritto stesso, cosicché il diritto, *Recht*, può essere più o meno *Rechtens*. Vedi T. Brooks, *Hegel's Political Philosophy*, *cit*., pp. 85-95.

[388] A riguardo si rimanda alle preziose considerazioni di A. Eyssidieux-Vaissermann, "La refondation du droit naturel moderne", *cit*., p. 52 e ss. L'autore afferma che Hegel rifiuta tanto la normatività trascendente il diritto positivo propria del giusnaturalismo, quanto la positività rivendicata dalla scuola storica conducente a giustificare tutto ciò che è in vigore. Il diritto non è infatti altro, esteriore o trascendente, il diritto positivo, ma ciò che la positività contiene di razionale. In tale prospettiva il diritto astratto può esser considerato come

tale per cui la determinazione della legge positiva si presenta come momento di attivazione di quel diritto presentato immediatamente, in modo che l'amministrazione della giustizia assume gli istituti astratti declinandoli nel carattere storico che contraddistingue la legge, all'interno di un'esistenza più complessa e della maggiore cogenza della realtà etica. Il rapporto è diacronico in quanto la legge è logicamente momento successivo al diritto astratto, nonostante esso possa trovare realtà solo all'interno della dimensione etica già da sempre presupposta, ma è contemporaneamente sincronico nel momento in cui l'uno non si può dare senza l'altro, poiché il diritto astratto ha una spinta intrinseca verso la legge e la legge riporta e chiama in giudizio le categorie del diritto astratto.

L'intento di Hegel infatti non è la determinazione di un diritto universale o di un sistema di valori giuridici valido per tutta l'umanità, bensì quello di mostrare la razionalità immanente della storia, comprendendo dal punto di vista filosofico l'evoluzione che il corso degli eventi ha avuto, cogliendo il dispiegarsi progressivo della libertà nel mondo, la quale assume realtà sostanziale nella libertà di ogni singola persona, cosicché lo stato sia manifestazione, *Erscheinung*, dell'idea universale[389]. Per questo l'opposizione fra diritto naturale e diritto positivo non ha per Hegel alcun senso. Il diritto in quanto determinazione dello spirito, seconda natura, è storico ed ha contemporaneamente una sua storicità e dunque non può non esser positivo, non può che positivizzarsi come istituzione di un determinato popolo: lo sviluppo del diritto storico tende verso una meta che conduce al suo pieno sviluppo, ovvero realizza quel diritto razionale che ha comandato l'intero cammino, perché rivela una razionalità immanente alla storia stessa, la quale prende progressivamente coscienza di sé, in modo da "riconoscere nell'apparenza del temporaneo e del transitorio la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale"[390]. Riedel dichiara a tal proposito che "la libertà può esser compresa come idea del diritto solo alla condizione che sia venuta già storicamente all'esistenza e che sia immanente al diritto positivo. Questo

---

un'eredità del diritto naturale: in quanto norma tesa a determinare ciò che è conforme al concetto di diritto, presenta un valore normativo perché fa della libertà della volontà la base di ogni ordine giuridico.

[389] Vedi *VPG*, vol. I, p. 92; tr. it. vol. I, p. 107. Inoltre Hegel dichiara, *Ivi*, p. 5 e ss.: "La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono state esse stesse circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento…Il razionale è ciò ch'è in sé e per sé e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore. Esso assume forme diverse: ma in nessuna ha più chiaro aspetto finale che in quelle che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta se stesso".

[390] *Rph*, p. 25; tr. it. p. 14. Kaufmann sottolinea il rapporto fra diritto e tempo mostrando come il diritto naturale non implichi l'assenza di una dimensione storico-temporale, ma al contrario la tensione verso un diritto storicamente giusto quale esito dello sviluppo storico, vedi A. Kaufmann, "Diritto naturale e storicità", *cit.*, in particolare p. 196. Vedi anche G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1953, p. 206 e ss., e *Id.*, *Storia della filosofia del diritto. III Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 79 e ss. A proposito della prefazione dei *Lineamenti*, del rapporto fra il mondo moderno, il diritto e la sua considerazione filosofica, vedi A. Peperzak *Filosofia e Politica, cit.*

accade nel mondo moderno che ha raccolto in sé il principio di libertà della rivoluzione e che ha il compito di mantenere l'individuo come persona libera e capace di diritto"[391]. Il diritto astratto si rivela, in ragione della sua astrattezza, paradigmatico dell'oggettivazione propria del concetto nella realtà e attraverso di esso è possibile rendere conto del carattere che contraddistingue la modernità sociale e politica e vedere la storia come movimento di effettuazione e concretizzazione del diritto[392]. La natura del diritto astratto è perciò espressione di un sistema di determinazioni universali ed oggettive che tanto appare come indipendente, quanto necessita di un'altra dimensione per diventare esistente; tanto sembra autosufficiente e astorico, quanto rimanda ad una condizione storicamente determinata perché possa acquisire un senso. Tale diritto costituisce dunque una sezione indipendente e articolata dei caratteri propri del mondo post-rivoluzionario, la cui autonomia è manifesta nella tensione interna fra razionalità e positività: in quanto è concepito come prodotto della considerazione filosofica del diritto, esso è una configurazione isolata e concettuale, ma si incarna tuttavia in una dimensione storica, nel momento in cui subisce un processo di realizzazione entro la società civile, poiché è proprio dell'essenza astratta e astorica del diritto razionale di aprirsi e liberarsi nell'esteriorità e nella contingenza. In questo senso si può dire che il diritto astratto, da un lato, presenta principi giuridici meta-positivi razionalmente dedotti, dall'altro partecipa di un movimento storico in base al quale implica un adattamento e un raffinamento costante delle sue disposizioni positive: risultato di un lavoro storico di fondazione della libertà, esso si presenta come astratto e atemporale per poi riaprirsi di nuovo alla positività storicamente determinata[393].

La relazione fra diritto astratto e legge si dipana su un duplice piano: orizzontale, nella misura in cui esso espone istituti di diritto privato recepiti entro l'ordinamento della società civile; verticale, nel senso che riguarda la sua declinazione entro la dimensione storica, ovvero in qualità di presupposto generato dal corso della storia e allo stesso tempo prodotto della dialettica storica che istituisce la legge in quanto diritto positivo. In questo modo lo stesso diritto astratto è in realtà prodotto della storia ed espressione di un'epoca, tanto che perde quelle stesse caratteristiche di diritto universale, privo di tempo e fuori dallo spazio che presentava ad un primo sguardo. Pertanto il diritto astratto non è altro dal diritto positivo, ma ciò che il diritto positivo contiene nella sua positività, la quale acquista

[391] Vedi M. Riedel, "Dialettica delle istituzioni", *cit*., p. 44.
[392] Vedi J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 33 e ss.
[393] *Ivi*, p. 97 e ss. L'autore sottolinea come la dottrina hegeliana del diritto astratto contenga i fondamenti di una visione non naturalista dei diritti dell'uomo e di una teoria critica dello stato di diritto, vedi *Ivi*, p. 109. Riedel dichiara a tal proposito che "la libertà può esser compresa come idea del diritto solo alla condizione che sia venuta già storicamente all'esistenza e che sia immanente al diritto positivo. Questo accade nel mondo moderno che ha raccolto in sé il principio di libertà della rivoluzione e che ha il compito di mantenere l'individuo come persona libera e capace di diritto".

il carattere della fattualità, dell'aderenza a ciò che è storico, e di conseguenza potenzialmente accidentale, ma al tempo stesso è "l'esser posto del razionale" e dunque espressione dell'essenza stessa del diritto[394]. Il diritto positivo costituisce allora il prodotto di una data epoca storica, è un diritto specifico e determinato e dunque costitutivamente finito, in quanto si genera all'interno dei rapporti propri della società e accoglie quegli usi e quei costumi, tanto da non essere più adeguato per l'epoca successiva. Tale discorso implica allora un riferimento alla possibilità che si generi una cattiva positività, allorché si considera un diritto positivo come definitivo. Per evitare tale rischio e garantire un diritto positivo che sia al tempo stesso un *lebende Recht*, come tale intrinsecamente legato al mondo sociale entro cui è posto, è necessario considerare lo stesso diritto positivo come un processo in divenire e come risultato dell'attività del pensare tesa a definire la legge come universale determinato[395]. In questa prospettiva, allora, proprio del diritto positivo è di essere mutevole e deperibile, in quanto contiene elementi empirici e contingenti, temporalmente circoscritti, in modo tale che il diritto positivo include contemporaneamente elementi filosofico-razionali ed elementi arbitrari o accidentali, principi razionali e determinazioni particolari. Pertanto non può mai darsi un diritto razionale puro, ma ogni diritto positivo implica una presenza della razionalità, seppure nella finitezza, in ragione del fatto che il diritto si occupa di pensare i costumi e le consuetudini per elevarli alla forma della legge[396]. In conclusione se l'amministrazione della giustizia espone la realtà sociale degli istituti giuridici presentati nel diritto astratto, quest'ultimo, quale diritto in sé privato, diventa positivo entro la società, in modo tale il diritto si distingua come "norma immanente di intelligibilità e di razionalità"[397] della storia intesa come storia della libertà: se il diritto rappresenta allora la forma della libertà cosciente di sé secondo determinazioni universali e assume ogni volta una configurazione concreta, grazie alla quale diventa effettuale e dunque positivo, si può affermare che il diritto astratto assume una valenza normativa nella misura in cui rende la sfera della libertà il fondamento di ogni ordine giuridico-legale. Attraverso l'esser posto come legge, il diritto diventa per la coscienza noto e conosciuto e dunque familiare, in modo tale che l'obbligazione verso la legge si genera proprio perché l'individuo indirizza il proprio comportamento alla luce di quelle prescrizioni pubbliche e manifeste, che per questo concorrono a orientare lo stesso agire privato[398].

---

[394] P. Soual, "Droit et Loi dans l'Etat hégélien", *cit.*, p. 60 e ss.
[395] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit.*
[396] P. Soual, "Droit et Loi dans l'Etat hégélien", *cit.*, p. 57 e ss.
[397] J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit.*, p. 97.
[398] *Ivi,* p. 202.

In questa prospettiva un'ultima riflessione emerge dalla parole dello stesso Hegel che in occasione dell'ultima lezione del corso sulla filosofia del diritto, poco prima della sua morte, dichiara pubblicamente che "diritto e legge si annunciano come due entità distinte", dal momento che "nel diritto l'uomo è soggetto", mentre "la legge esiste e nulla più, nel diritto si tiene presente l'interiorità che è proprietà esclusiva dell'uomo, la volontà"[399]. Lungi dal dover essere interpretato come un cambiamento di posizione da parte del filosofo rispetto agli anni precedenti, si tratta di comprendere diritto e legge alla luce del concetto di spirito, dal momento che, mentre la legge è, come è stato accennato, elemento comune anche alla dimensione naturale, visto che anche la natura prevede le sue leggi, "il terreno delle leggi destinate all'uomo" è quello delle "leggi del diritto", in quanto "il terreno di questa legislazione è il regno dello spirito, considerato nel suo complesso, e il diritto si addice solo allo spirito"[400]. Le leggi umane allora si differenziano dalle leggi naturali perché passano per il diritto e implicano il diritto come orizzonte della volontà libera, giacché è solo come essere spirituale che l'uomo possiede diritti ed è solo in quanto presuppone la libertà della volontà che la legge giuridica si distingue da quella naturale: in tale senso, se il diritto coincide con lo spirito oggettivo, così come emerso dal capitolo precedente, esso assume la forma della legge come principio di organizzazione della vita sociale, in modo tale che la legge come diritto riposi sulla libertà della volontà in quanto prodotto dell'attività umana spirituale. Se allora "la natura inorganica non ha diritto", in quanto caratterizzata dalla necessità, il mondo spirituale, e dunque oggettivo, "contiene rapporti giuridici", cosicché l'uomo "edifica il mondo del diritto di contro alla natura", mondo che è "opera della libertà" e dunque distinto dall'ordine naturale.

La possibilità di porre la legge è allora conseguenza del diritto come orizzonte della libertà, così come analoga conseguenza dell'essere spirituale è la possibilità di opporsi alla legge in nome della libertà, tanto che trasgredire la legge coincide con "la prima manifestazione sbalorditiva della sua libertà", del tutto assente nel caso della legge naturale. La legge appartiene allora alla dimensione giuridica come carattere proprio dello spirito e per questo non deve essere considerata come una limitazione del diritto, ma quale conseguenza del diritto inteso non come arbitrio individuale, bensì come "esserci della volontà libera"[401]. In tale prospettiva non si deve intendere la distinzione fra diritto e legge come se il primo coincida con il diritto soggettivo e la legge con il diritto oggettivo, dal momento che, come si è cercato di mostrare, il diritto non si fonda sulla libertà particolare di un singolo, ma ha esso stesso una vocazione oggettiva. Pertanto si tratta al contrario per

[399] *Rph VII*, p. 919; tr. it. p. 289.
[400] *Ibidem*.
[401] *Rph,* § 29, p. 80; tr. it. p. 42.

Hegel di mostrare come la legge includa entrambi i momenti corrispondendo all'oggettività del diritto entro una società determinata: la legge di un popolo si distingue dalla legge naturale e dalla legge divina in quanto rappresenta la realizzazione del diritto e pertanto è prodotto consapevole e libero da parte dell'uomo in virtù della volontà libera che rende l'individuo tanto artefice che destinatario della legge. Se la legge contraddistingue il diritto nella sua positività, essa riflette la coscienza che ciascun popolo ha di se stesso e mostra a quale livello sia giunta la libertà presso quel popolo, in quanto la legge è prodotto della volontà umana e come tale accoglie al suo interno il principio della libertà, e dunque esprime una determinata configurazione del diritto nel mondo sociale, che prevede come necessario il diritto alla libertà individuale, e dunque i diritti soggettivi, i quali ricevono effettività solo in quanto posti dalla legge.

L'ultimo corso di lezioni presenta un vero e proprio encomio delle leggi, le quali "sono l'armatura che sostiene la vita dei popoli, sono l'elemento più stabile e più antico in essa; sono rinforzi di granito piantati nella vita dei popoli, sono la struttura più durevole"[402]. Sebbene allora le leggi siano stabilite dal legislatore e dunque siano poste dalla volontà umana, esse appaiono agli uomini come ciò che ha valore universale ed esiste a prescindere dal loro consenso: il diritto come legge è sempre già là, quale costituzione immanente al divenire sociale che prevede istituzioni sempre presupposte, anteriori ad ogni singolo rapporto che si genera entro la società. In tale prospettiva la legge non è solo espressione della libertà di un popolo, ma si distingue come l'elemento decisivo che contribuisce a promuovere e favorire la libertà, la quale, come è stato più volte sottolineato, non coincide con l'arbitrio naturale o con la dimensione passionale, ma è giuridicamente, socialmente e politicamente istituita, dal momento che essa non è uno stato naturale o immediato, ma "deve essere acquistata e conquistata" grazie alla mediazione infinita della disciplina, ovvero della *Zucht*. In tal modo si tratta di individuare nella legge il ruolo di *Bildung* in quanto interviene nel processo di formazione stesso della volontà dei cittadini: giacché svolge un lavoro di elevazione della coscienza alla vita dello spirito e dunque della volontà naturale, si può affermare che la legge è espressione della cultura di un dato popolo, ma concorre, al pari di altre istituzioni, a rendere l'uomo libero. La possibilità che la legge sia vissuta come una potenza straniera dipende dal fatto che essa svolge un ruolo pedagogico, in modo tale che si generi una reciproca relazione giacché la cultura permette agli individui di pensare e volere la legge, così come la legge forma e istituisce l'uomo come sociale e cittadino[403]. Dichiara allora Hegel che "alla domanda di

[402] *Rph VII,* p. 919-918 ; tr. it. p. 287.
[403] P. Soual, "Droit et Loi dans l'Etat hégélien", *cit.*, p. 56.

un padre sul modo migliore di educare eticamente suo figlio", un pitagorico rispose "fallo *cittadino di uno stato con buone leggi*"[404], poiché è proprio in quanto cittadino di un buono stato che "l'individuo perviene per la prima volta al suo diritto" di essere razionale, libero e spirituale[405]: a differenza di Rousseau che auspicava un ritorno dell'uomo nella natura e prospettava un'educazione bucolica e campestre, Hegel rivendica la necessità per l'individuo di vivere in un contesto sociale e culturale, in quanto per diventare tale egli deve vivere entro l'eticità organizzata in istituzioni e dentro uno stato che abbia buone leggi e permetta dunque di "condurre una vita universale"[406].

10. L'*Umfang* della legge entro la società civile: esistenza e applicazione

Dopo aver esposto il concetto di legge, l'amministrazione della giustizia si occupa di definire in che modo il diritto raggiunga "l'applicazione al *particolare*" e "l'*applicabilità* al *caso singolo*", ovvero di esplicitare le modalità attraverso le quali realizzare l'*Anwendung* del diritto[407]: per ciò che concerne il primo aspetto, il diritto deve allora essere definito rispetto al contenuto, e dunque in quanto è in relazione "con la *materia* dei rapporti e dei tipi della proprietà e dei contratti"[408], che si sviluppano e si moltiplicano entro la società civile, così come deve disciplinare i rapporti che concernono la famiglia, l'amministrazione pubblica e tutto quel plesso di relazioni che si generano entro una comunità politica; per quanto riguarda invece il secondo aspetto, si tratta di assumere la necessità di una decisione, in virtù della quale stabilire il "quantitativo" del diritto, al fine di garantire che la generalità della norma possa operare nell'ambito dei casi specifici e dunque il diritto arrivi a trovare la più precisa concretizzazione. Ancora una volta l'esposizione della sezione della *Rechtspflege* ricalca il paragrafo 3, dove Hegel indicava, tra i criteri che concorrono a definire il contenuto del diritto positivo, "la necessità per cui un sistema di diritto legale deve contenere l'applicazione del concetto universale alla conformazione particolare" e "le determinazioni ultime richieste nella realtà per la decisione"[409]. Nell'esporre i caratteri del diritto positivo Hegel si preoccupa di illustrare l'intero assetto che caratterizza l'amministrazione della giustizia, in modo tale che si proceda dall'universale, rappresentato dalla legge, verso il particolare, che

[404] *Rph*, § 153A, p. 303; tr. it. p. 138.
[405] *Ivi*, § 153Z, p. 304; tr. it. pp. 331-332.
[406] P. Soual, "Droit et Loi dans l'Etat hégélien", *cit*., p. 41.
[407] *Rph*, § 214, p. 366; tr. it. pp. 172-173.
[408] *Ivi*, § 213, p. 365; tr. it. p. 172.
[409] *Ivi*, § 3, p. 34; tr. it. p. 21.

contraddistingue la realizzazione del diritto, al fine di garantire il passaggio dall'astrazione e dalla generalità alla determinatezza empirica dei rapporti sociali, fino all'individualità incarnata dalla singola fattispecie, che richiede misure specifiche e precise: a partire dall'universalità, dall'astrattezza e dalla generalità della norma si tratta di mostrare come la sua applicazione implichi un assottigliamento dell'universale, una *Zuspitzung* dell'universale verso la sua *Vereinletzung*, la singolarizzazione isolata. L'intero *iter*, sottolinea Hegel, non è tuttavia completamente determinato dalla ragione, giacché "la determinatezza concettuale dà soltanto un limite generale, all'interno del quale ha luogo ancora un andare in un verso e nell'altro"[410]. In primo luogo, allora, il processo di "restringimento dell'universale" implica un'accidentalità che si rende necessaria, in quanto il diritto deve darsi un contenuto, anche se questo è contingente e particolare e dunque si discosta dall'universalità formale della legge. Tale momento è opera dell'intelletto, in quanto prevede un'operazione consistente nel determinare quantitativamente ciò che in realtà dipende da una differenza qualitativa: l'obiettivo è infatti quantificare, calcolare e confrontare i molteplici casi concreti al fine di stabilire una gerarchia e una classificazione, in forza della quale il diritto sussume i singoli casi e attribuisce in proporzione la misura corrispondente[411]. In secondo luogo invece si tratta di sottolineare l'inaggirabilità della decisione da parte di un giudice, la quale testimonia il carattere aleatorio di individuare la giusta determinazione quantitativa: ciò che conta è infatti prendere una decisione, operare una scelta, grazie alla quale sia possibile giungere alla risoluzione del singolo caso, tanto che l'*Entscheidung* indica la necessità della decisione per la decisione, pur nella consapevolezza che essa possa non esser giusta e razionale. Tali aspetti corrispondono a ciò che Hegel definisce "il *puramente positivo* delle leggi", che non "si lascia determinare *razionalmente*", come se la ragione stessa abdicasse a tale compito a favore dell'applicazione, dal momento che "qui c'è ancora unicamente l'interesse della realizzazione, l'interesse che in genere si determini e si decida"[412].

Il diritto vive allora inevitabilmente nella contraddizione per cui, allorché si tratta di stabilire, ad esempio, la giusta misura come pena per una trasgressione, esso non può essere determinato del tutto razionalmente, ma al tempo stesso è inevitabile determinare il quantitativo della pena e dunque non è possibile sottrarsi a tale provvedimento. Proprio per questo, si ricorre alla decisione, la quale rappresenta, nel campo dell'imponderabile, l'unica modalità attraverso la quale risolvere la questione: in tal senso l'*Entscheidung* prevede il *sich Entschliessen*, ovvero il fatto che, in assenza di fondamenti o motivazioni

[410] *Ivi*, § 214, p. 366; tr. it. pp. 172-173.
[411] *Rph I*, § 109, p. 126; tr. it. pp. 164-166.
[412] *Rph*, § 214A, p. 366; tr. it. p. 173.

puramente razionali, ci si risolva per una misura piuttosto che un'altra. In quanto atto arbitrario, la decisione ha il potere di recidere, da cui il termine *Ent-scheidung*, giacché un tale decidere indica che "tronchi e stabilisca soltanto perché si stabilisca", è un *Festsetzung*, il cui unico fondamento è la volontà decidente del giudice: questi decreta "una tale determinazione finita, puramente positiva" in assenza della legge, la quale "non stabilisce quest'ultima determinatezza che la realtà esige", ma lascia a lui il compito di decretarla nell'ambito di un margine lasco e di una forbice che pone solo il minimo e il massimo[413]. Tale procedimento previsto dall'*Anwendung* del diritto è allora necessario, sebbene comporti "che l'universale della legge entri nell'accidentalità, che esso venga applicato in modo accidentale", dal momento che "la legge positiva deve contenere nelle sue determinazioni queste decisioni ultime"[414]. Specifica allora Hegel che non è possibile stabilire razionalmente "se per una trasgressione la misura giusta sia una pena corporale di quaranta colpi o di quaranta meno uno", sebbene ciò non significhi che "un colpo di troppo" sia "un'ingiustizia", *eine Ungerektigkeit*. Tale aspetto comporta dunque che il diritto sia costitutivamente aperto all'ingiustizia, la quale è una possibilità iscritta entro lo stesso orizzonte giuridico, dipendente da un residuo di irrazionalità che non si può mai eliminare del tutto, in quanto deriva dalla contraddizione implicita tra universalità della norma e aderenza al caso particolare. In tale prospettiva, come è stato sottolineato, il diritto prevede un momento decisionistico come diritto all'accidentalità[415], che nasce proprio dalla necessità di decretare e deliberare: davanti alla pluralità di argomenti, di *Gründe* e *Gegengründe* che si generano all'infinito, "campo dei pro e dei contro dove non si finisce mai", dove anche "le determinazioni fissate dall'intelletto si dividono sempre di nuovo", la decisione ultima interrompe tale catena interminabile[416]. Pertanto, essendo affidata al giudice, la determinazione della legge comporta un elemento di arbitrarietà impossibile da sfuggire dal momento che, altrimenti, "l'applicazione sarebbe qualcosa di completamente meccanico e al posto di ciò che è umano potrebbero poi subentrare al posto del giudice delle macchine[417].

Affinché il diritto abbia validità e sia oggettivamente reale all'interno dell'eticità, è necessario individuare le condizioni che consentano il *Dasein des Gesetzes*, le quali vengono identificate da Hegel, in primo luogo, con il carattere di pubblicità delle leggi, in modo tale che l'obbligatorietà della legge preveda, come sua condizione, il diritto

---

[413] *Ibidem.* Per quanto concerne il tema della decisione, vedi M. Alessio, *Azione e eticità in Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1996.
[414] *Rph V*, § 214, p. 653 e *Rph III*, p. 173.
[415] A. von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetztes*, *cit*., p. 88.
[416] *Rph I*, § 109, p. 126; tr. it. p. 166.
[417] *Rph V*, §§ 211-214, p. 647.

dell'autocoscienza che "le leggi siano rese universalmente note"[418]. L'intento è criticare tanto i cosiddetti tiranni che pretendono di governare in assenza di un diritto pubblicamente accertato e universalmente accessibile, quanto la tendenza più recente che individua nel diritto un sapere tecnico e scientifico appannaggio di un ceto specifico, quello dei giuristi: come i governanti, che provvedono ad elaborare un "*diritto nazionale* come codice ordinato e determinato", compiono un "grande *atto di giustizia*", riconoscimento che Hegel conferisce in primo luogo al re Federico I per l'opera svolta negli stati del Württemberg, così è necessario favorire la più ampia conoscenza del diritto a partire dal principio che considera il diritto vincolante solo in quanto riposa sul sapere e volere della coscienza. In questo contesto Hegel ritorna sull'opportunità di un codice, il quale contribuisce a sviluppare la coscienza pubblica del diritto, rendendo così i cittadini più consapevoli dei loro diritti e dei loro doveri, ma anche dei processi insiti al divenire del diritto.

Si profila così l'esigenza propriamente moderna di conciliare il diritto da parte dell'individuo a padroneggiare la materia giuridica, aspetto che Hegel definisce come "lato della conoscibilità" o "lato soggettivo", secondo cui "il singolo sappia come gli accade il diritto", con la specializzazione della materia, che richiede competenze specifiche e usa un linguaggio tecnico. Da questo punto di vista allora per evitare "l'estraneazione del diritto dalla coscienza soggettiva" e permettere lo sviluppo della "convinzione soggettiva che sia resa giustizia", il codice rappresenta lo strumento più efficace giacché presenta "semplici determinazioni universali", principi universali che "permangono stabili e duraturi", sebbene "la natura del materiale finito" conduca ad una "continua determinazione senza fine" e richieda una continua ridefinizione delle determinazioni giuridiche in rapporto all'espansione e all'accrescimento del mondo socio-economico[419]. Ciò richiede

[418] *Rph*, § 215, p. 368; tr. it. p. 174.

[419] La necessità del dibattito pubblico e della pubblicità del diritto costituisce allora un pretesto per riprendere la polemica sul tema della codificazione: si tratta infatti per Hegel di sottolineare come il codice non pretenda di garantire l'esaustività e la completezza delle determinazioni giuridiche, opinione che egli considera come "malattia tedesca", ma al contrario faccia i conti con la necessità di essere continuamente aggiornato e completato, dal momento che, se "l'ambito delle leggi deve essere da un lato un intero *ben definito*, chiuso", al contempo non può che essere suscettibile di una continua "specializzazione" che conduce al "progresso all'infinito", giacché "con lo sviluppo della civiltà non solo si moltiplicano le formalità, ma anche le leggi stesse" (*Rph I*, § 115, pp. 132-133 e *Rph*, § 216, p. 368; tr. it. p. 174). L'impossibilità di arrivare alla perfezione del codice non comporta dunque, nella prospettiva hegeliana, la necessità di rinunciarvi, ma al contrario conduce semplicemente ad accettarne il carattere intrinsecamente temporaneo e perfettibile, in quanto "espressione del verace sano intelletto umano", invece di inseguire un'illusoria rincorsa della compiutezza, come sostenuto dal "vano intelletto raziocinante e riflettente" (*Ibidem*). Tale aspetto deve essere ricondotto al fatto che il codice ha, come ambito di applicazione, il diritto privato, che presenta la stessa "natura degli oggetti finiti" in generale, in modo tale che la scienza positiva del diritto, al pari delle altre scienze empiriche come la geometria, non può mai dirsi completa, ma è sempre suscettibile di essere ulteriormente sviluppata e perfezionata, senza che questo carattere di provvisorietà e di continua ridefinizione ne mini lo statuto stesso di scienza (*Ivi*, § 216A, p. 368; tr. it. p. 174).

l'accettazione di una contraddizione implicita, un'antinomia, la definisce Hegel, che si dispiega nel fatto che il codice deve essere, da un lato, "un che di assolutamente bell'e definito", ma, dall'altro, tale completezza è "il perpetuarsi dell'approssimazione", dal momento che l'*Umfang* delle leggi è continuamente in evoluzione, giacché emergono progressivamente nuovi ambiti che necessitano di esser normati alla luce di quei "principi universali…stabili e duraturi" che definiscono il carattere del codice[420]. L'impossibilità allora di individuare un codice completo e definitivo dipende dall'oggetto stesso che esso deve regolare, la società civile, la cui struttura sfugge costitutivamente ad essere esaurita entro le maglie della forma giuridica[421]: la tensione fra società dei bisogni e amministrazione della giustizia si rileva infatti nello scarto fra la materialità dei rapporti sociali particolari e l'instabilità del mondo economico, da un lato, e la formalità del diritto, dall'altro, tale per cui esso ambisce a disciplinare e sussumere entro le sue categorie la molteplicità di relazioni che si generano all'interno dell'orizzonte sociale. Da questo punto di vista rimarcare i limiti della pretesa di un codice immutabile e concluso in se stesso ha lo scopo di evidenziare l'ambiguità intrinseca al formalismo del diritto. Hegel dichiara infatti che "la formalità è l'esistenza del diritto"[422], dal momento che essa è ciò che contraddistingue il diritto, contribuendo a renderlo effettuale e ad assegnargli un ruolo decisivo nell'ambito della società civile, sebbene tuttavia sia necessario guardarsi dal confondere la necessità della forma dalla degenerazione del formalismo[423].

Tale discussione si intreccia allora con quella relativa alla specificità del diritto, che conferisce alla scienza giuridica positiva propri metodi e competenze tecniche, di cui non dispongono tutti i cittadini. Ciò implica che, per la conoscenza completa della materia giuridica, sia opportuno riconoscere la professionalità particolare di coloro che vi si dedicano interamente, elemento che va nella direzione tesa ad individuare un ceto burocratico, in cui l'esercizio di funzioni e le cariche pubbliche, come nel caso di giudici e magistrati, siano ricoperte in virtù della preparazione tecnico-scientifica, in modo tale che, alla stregua dei fisici per la fisica, i giuristi abbiano una particolare e approfondita cognizione delle leggi[424]. Tuttavia, in opposizione al monopolio dei giuristi, che

[420] *Ivi*, § 216A, p. 368; tr. it. p. 174.
[421] Questo aspetto è sottolineato da G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, *cit*., pp. 302-304.
[422] *Rph I*, § 110, p. 127.
[423] Dichiara infatti Hegel che mentre "rientra nell'andamento della civiltà, di pervenire con lungo e duro lavoro dalla forma sensibile e immediata di un contenuto alla forma del pensiero di esso e con ciò ad un'espressione semplice adeguata ad esso", il rischio di perversione della forma in formalismo si registra allorché, in un eccesso di solennità e formalità, si scambia il segno convenzionale con la cosa stessa, come nel caso del diritto romano, quando "una moltitudine di determinazioni e particolarmente di espressioni ricavate dalle solennità sono state conservate invece d'esser state sostituite da determinazioni del pensiero e dalla loro espressione adeguata" (*Rph*, § 217A, p. 371; tr. it. p. 175).
[424] *Rph I*, § 116, pp. 133-136; tr. it. pp. 167-170.

pretendono di essere gli unici titolari della sapienza in materia di diritto, il codice svolge allora la funzione di rendere il diritto ambito di riconoscimento pubblico, in modo da rafforzarne la validità e di chiarirne i contenuti, nella misura in cui esso implica un processo di esplicitazione ed enunciazione in principi universali quale messa in forma delle determinazioni giuridiche. Si tratta per Hegel di contribuire alla formazione degli stessi individui per ciò che concerne la loro natura di soggetti autocoscienti, favorendo "la fiducia" attraverso cui i cittadini "hanno la convinzione soggettiva del loro diritto", giacché la disposizione alla *Rechtsbeschaffenheit* si alimenta di una dimensione pubblica del diritto, pena il rischio che "proprio il diritto, in cui l'uomo deve avere la sua coscienza della libertà, il diritto e le sue procedure diventano per lui un potere estraneo"[425].

La compresenza di pubblicità e tecnicismo del diritto si rileva anche nella terza e ultima parte dell'amministrazione della giustizia, *das Gericht*, quando Hegel si occupa di delineare le condizioni di applicazione del diritto al caso particolare, momento che corrisponde, nell'ambito dell'orizzonte giuridico, al tribunale, al processo e al giudizio, grazie ai quali il diritto dà prova della sua validità *als Allgemeines*, a prescindere dal volere particolare[426]. In tale prospettiva l'attività giudiziaria vera e propria, che si compone di tribunali e giudici, di corti di giurati e processo, ha l'onere di mostrare come la *Rechtspflege* costituisca un apparato pubblico, autonomo e strutturato, entro il quale i singoli membri incaricati sono funzionari pubblici, svolgono nell'esercizio delle loro funzioni il compito loro assegnato, in qualità di organi che fanno le veci dello stato e non come persone private che esercitano un potere discrezionale. Pertanto, a dispetto di coloro che riconducono l'origine dei tribunali a rapporti patriarcali, che reputano la giurisdizione come una concessione del re o come esercizio arbitrario della forza e dunque come dispotismo e violenza, Hegel afferma chiaramente che la genesi storica del giudice e dei tribunali è indifferente per "il concetto della cosa", tanto che i rappresentanti di tali posizioni, contro cui egli polemizza, dimenticano che "le loro istituzioni (*scil*. della legge e dello stato) in genere siccome razionali sono necessarie in sé e per sé, e che la forma in cui esse sono sorte e sono state introdotte non è ciò di cui si tratta nella considerazione del loro fondamento razionale"[427]. Al contrario, l'amministrazione della giustizia deve essere giudicata "tanto come dovere quanto come diritto della pubblica autorità", dal momento che il borghese della società civile ha parimenti "il diritto di stare in giudizio" e "il dovere di presentarsi innanzi al giudice": secondo la tesi della reciprocità dei diritti e dei doveri

[425] *Ibidem*.
[426] *Rph*, § 219, pp. 373-374; tr. it. pp. 176-177. Marini traduce *das Gericht* con "il giudizio", ma il termine può significare anche magistratura o tribunale, come traduce Kervégan.
[427] *Ibidem.*

dell'eticità, al diritto di essere giudicati corrisponde il dovere di accettare il contenuto delle sentenze, tanto che sottomettersi all'azione della giustizia e alle procedure della giurisdizione non può essere oggetto di una scelta arbitraria, ma ha un carattere socialmente necessario, quale parte costitutiva del vivere entro una società al pari del lavorare o dell'esser parte di un ceto, essendo la *Rechtspflege* un'istituzione che esiste a prescindere dalla singola adesione individuale[428].

Hegel delinea alcuni caratteri generali, definiti come *Schritte*, passi, che "sono essi stessi diritti", i quali contraddistinguono lo svolgersi del processo secondo la legge e permettono di riconoscere in tale concezione alcuni dei tratti comuni allo stato di diritto di matrice liberale[429]: egli specifica allora che si deve procedere con l'accertamento dell'esistenza del reato, che è necessario l'onere della prova e l'ascolto dei testimoni, che bisogna che le parti in causa facciano valere le loro prove e le loro ragioni di diritto, che è indispensabile che l'imputato di un processo abbia un difensore e si segua il procedimento giuridico legalmente stabilito fino alla sentenza emessa dall'organo preposto e infine che la sentenza sia emessa in accordo con il principio di eguaglianza di fronte alla legge e secondo il principio di equità. E' infatti nel rispetto di tali momenti che l'istituto del processo permette alla legge astratta di diventare "un diritto suscettibile di prova", proprio perché il diritto si dispiega alla luce di quanto è mostrato e dimostrato da fatti e accertamenti a seguito di un procedimento probatorio, dal momento che è l'aspetto procedurale a garantire che l'opinione soggettiva non si sostituisca al diritto. Nell'ambito dell'attività della giurisdizione e dello svolgimento del processo teso ad applicare la legge al caso singolo, è opportuno distinguere due momenti diversi, il primo corrispondente alla "conoscenza del caso quanto alla sua *singolarità immediata*", il secondo concernente la "sussunzione" vera e propria del singolo caso "sotto la *legge* del ristabilimento del diritto"[430]. Entrambe le fasi si differenziano in relazione all'organo di competenza, giacché, mentre la conoscenza della singolarità del caso, ovvero il primo momento, è "alla portata di ogni uomo colto", la sussunzione è opera del giudice, il quale si pronuncia alla luce delle competenze tecniche. La distinzione fra le due fasi appena delineata concerne allora proprio l'opportunità di contemperare la pubblicità e la conoscenza scientifica della

[428] A. Lecrivain, *Hegel et l'éthicité*, *cit*., p. 77.
[429] *Rph*, §§ 219 e 221, pp. 373-375; tr. it. pp. 176-177 e 178. Interessante da questo punto di vista è capire come funzionava il processo, in particolare quello penale, all'epoca e quali fossero i principi enunciati nel codice penale vigente. Come riporta Fuselli, il modello prussiano era di tipo inquisitorio e definito all'interno della *Criminal Ordnung*, codice di diritto penale generale degli stati prussiani emanato nel 1805, mentre nella zona renana si era adottato un sistema misto, secondo il *Code d'instruction criminelle*, nel quale la fase istruttoria era di carattere inquisitorio, mentre la fase dibattimentale, prevalentemente accusatoria. cfr. S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, *cit*., pp. 25-25.
[430] *Rph*, § 225, p. 377; tr. it. p. 179.

materia. La prima fase prevede che ad esprimersi siano corti di giurati che, in quanto organi collegiali, come da tradizione tedesca, appartengono allo stesso stato dell'imputato; esse svolgono la funzione di verificare preliminarmente se l'azione incriminata sia stata commessa, e dunque sia suscettibile di giudizio o meno, dal momento che tale considerazione rientra "nei diritti della coscienza soggettiva", che ha il potere di discernere e stabilire il rapporto fra la realizzazione della legge e il caso specifico[431]. Proprio in nome della pubblicità delle leggi e della pubblicità dell'amministrazione della giustizia ciascun individuo ha le competenze per stabilire ciò, in quanto è essenziale e sufficiente "il momento soggettivo dell'intellezione e dell'intenzione dell'agente", "la convinzione soggettiva e la coscienza morale", grazie alle quali è possibile determinare le condizioni e le circostanze generali in cui ha avuto luogo il misfatto. Tale possibilità deve essere ricondotta alla fiducia che gli individui rivestono nella legge e alla partecipazione dei cittadini a ristabilire l'universale, il cui fondamento ultimo risale al fatto che ciascuno dei giurati è coscienza morale, *Gewissen*, e al fatto che l'imputato sottoscrive un giuramento. Le corti dei giurati hanno come obiettivo di accertare la fattispecie ed esprimono pertanto un giudizio sul fatto, allo scopo primario di perseguire una composizione amichevole, dal momento che in esse deve essere forte la fiducia, la coscienza che "si possa ottenere giustizia", in quanto esse sono elette dal popolo a partire dalla fiducia stessa che gli elettori ripongono negli eletti e nella loro moralità, in modo tale che i giurati siano autonomi da ogni pressione esterna, uguali per nascita a chi deve esser giudicato e condividano con l'imputato le stesse condizioni di vita e gli stessi interessi[432].

In questa occasione Hegel dimostra, più che in altri, di avere ampia stima della cognizione individuale, giacché in tale contesto i limiti della "certezza sensibile" sono mitigati da un apparato formale, come le prove e il giuramento, che tocca la questione dell'intenzione del reo e, in un'ottica più ampia, dalle precondizioni della moralità, in base alle quali la convinzione soggettiva riposa su un processo di universalizzazione continuamente in atto. In ogni caso ciò implica l'impossibilità di espungere del tutto dall'orizzonte giuridico la certezza sensibile e la moralità, con tutte le remore circa la loro affidabilità, dal momento che "il diritto dell'autocoscienza, il momento della libertà soggettiva" deve essere a tutti costi garantito e incluso nell'ambito di un processo per evitare di conferire un potere eccessivo al ceto di giuristi, che si trincera dietro un linguaggio tecnico, in nome del quale gli altri cittadini si troverebbero in una condizione di soggezione e inferiorità, comportando che il diritto divenga per loro "un *destino*

[431] *Rph*, §§ 224-228, pp. 376-380; tr. it. pp. 179-182.
[432] *Rph I*, § 116, pp. 133-136; tr. it. pp. 179-184.

esteriore"[433]. Al contrario si tratta per Hegel, attraverso tale fase dell'*iter* giudiziario, di creare le condizioni affinché i membri della società civile siano "presenti spiritualmente, col proprio sapere" e considerino il diritto come "il più proprio", "il sostanziale e razionale": ciò implica dover fare i conti con una componente soggettiva, che ha nella fiducia il suo perno, in virtù della quale è favorita la compenetrazione fra universale e particolare, fra la forma del diritto e l'adesione singola, dal momento che, anche a costo di un elemento di arbitrarietà, il giuridico della *Rechtspflege* prevede il sapere e il volere dell'individuo e richiede che tale sapere e volere concorra all'applicazione del diritto, in quanto altrimenti si ricadrebbe nei limiti del diritto astratto, mentre lo stato riposa sul concetto di *Zutrauen*.

La seconda fase del processo giudiziario è appannaggio del ceto dei giuristi, il quale interviene per l'appunto dopo che il caso sia "stato preparato per la possibilità della sussunzione, cioè innalzato, traendolo fuori dalle sue apparenti caratteristiche empiriche, a fatto riconosciuto e a qualificazione universale", in modo tale che il giudice giurista diriga l'intero corso delle indagini, indirizzi le azioni giudiziali delle parti e dunque maturi la decisione, esprimendo un giudizio di diritto[434]. La figura del giudice è infatti necessaria in quanto dispone delle competenze specifiche e delle conoscenze giuridiche di cui il cittadino medio è privo, in modo tale che "opera nell'interesse della legge" e il suo operato si inscrive nel solco delle procedure formali volte a garantire l'obiettività, l'impersonalità e l'oggettività della legge e del processo[435]. Hegel rimanda a tutti gli stadi del procedimento giuridico, sottolineando come il formalismo, carattere specifico di tale campo del diritto, coincide con il "loro diritto", ovvero il diritto delle parti in causa, poiché solo seguendo l'*iter* giudiziario processuale è possibile perseguire l'amministrazione della giustizia. Tuttavia, specifica Hegel, il formalismo deve essere contemperato dall'equità quale principio di massima generale, che orienta la valutazione del caso e la decisione ad esso relativa, arrivando a permettere anche – in determinati casi – una sospensione nei confronti del diritto formale sulla base di riguardi morali o di altri fattori: in tale prospettiva il tribunale di equità può derogare alla formalità del procedimento giudiziario legalmente stabilita a vantaggio dell'"interesse proprio del caso singolo", allorché presenta caratteri particolari dal punto di vista del contenuto, che spingono a valutarlo a prescindere dalla disposizione giudiziaria universale[436]. Se le sentenze e la giurisprudenza in genere

[433] *Rph*, § 228A, p. 381; tr. it. pp. 181-182.
[434] *Ivi*, § 226, pp. 377-378; tr. it. p. 180.
[435] *Rph I*, § 115, pp. 132-133; tr. it. pp. 176-178.
[436] *Rph*, § 223A, p. 376; tr. it. p. 178. Importante a questo proposito è il fatto che Hegel teorizza e riconosce un diritto di necessità, *Notrecht*, dal momento che afferma nella moralità "la particolarità degli interessi della volontà naturale, raccolta nella semplice totalità, è il personale esserci come vita. Questa nell'estremo

assolvono la funzione di portare a termine il processo giuridico e di condurre la legge fino alla fattispecie individuale, esse ricoprono allora un importante ruolo a margine di integrazione e sviluppo del codice, in quanto permettono il suo completamento e il suo divenire progressivamente *in fieri* alla luce della molteplicità dei casi da disciplinare, tanto che, come è stato sottolineato, si potrebbe dire che esse sono "la vita e il divenire della legislazione"[437].

Inoltre Hegel sottolinea la necessità della collegialità e della pubblicità dei tribunali[438], nonché la pubblicità delle sentenze affinché il principio generale di *Öffentlichkeit* contraddistingua l'intero procedimento di *Rechtspflege*, quale condizione dell'universalità e della giustizia della sentenza e in quanto mezzo di controllo da parte della società civile nei confronti dello svolgimento del processo, a tutela di eventuali abusi o soprusi, dal momento che il giudice, in qualità di organo dello stato, è chiamato ad esprimersi sul merito giuridico della controversia a prescindere da opinioni soggettive e visioni particolari. Il fondamento di tale carattere dei processi deve essere individuato nel fatto che, nonostante il caso, rispetto al contenuto particolare, sia interesse unicamente delle parti in causa, in realtà "il contenuto universale concerne il diritto ch'è in esso, e la decisione di esso concerne l'interesse di tutti"[439]. In tale prospettiva, tuttavia, ciò che avviene in camera di consiglio, ovvero la deliberazione tra i membri del tribunale, è riservato e segreto, mentre la sentenza deve esser di dominio pubblico, in quanto deve poter essere oggetto di confronto e disponibile alla lettura, o più in generale a ciò che Hegel nomina l'*allgemeine Meinung*[440], distinta dall'opinione soggettiva. Nell'ambito dell'opinare, come tale unilaterale e isolata, l'opinione pubblica, in quanto, "formalmente universale" permette di arginare il carattere parziale e soggettivo dell'opinare del giudice: proprio perché quest'ultimo è anch'esso una persona concreta e come tale soggetta a

---

pericolo e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un diritto di necessità (non come equità bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto" (*Rph*, § 127, p. 110, vedi anche §§ 125-127, pp. 108-110). A garantire che "il benessere sia trattato e realizzato come diritto" presiedono anche la polizia e la corporazione, in particolare in relazione alla plebe e al problema del pauperismo, allorché l'uguaglianza giuridica formale incorre nella contraddizione legata alle condizioni socio-economiche, vedi *Rph* §§ 230-255, pp. 183-193. A tal proposito vedi D. Losurdo, *Le Filosofie del diritto di Hegel, cit.*, pp. 165-181 e 213-229; *Id.*, *Hegel e la libertà dei moderni*, *cit.*, pp. 199-231, J.-C. Bourdin, "Hegel et la question sociale: société civile, vie et détresse", in *Revue germanique internazionale*, 15, 2001, pp. 145-176. Interessante da questo punto di vista sembra approfondire il rapporto fra *Notrecht*, *Recht* e *Pöbel* per comprendere in che modo, in quanto volgo, la plebe è inclusa nell'orizzonte giuridico come soggetto di diritto, e per sottolineare eventualmente i limiti intrinseci al diritto, che espunge il problema della necessità, e quindi delle condizioni economiche in generale, comportando così l'impossibilità per i proletari stessi di poter a tutti gli effetti esercitare i propri diritti. Per approfondire il tema della plebe, si rimanda, fra gli altri, a C.M. Fabiani, *Aporie del moderno*, Pensa Multimedia, Lecce 2011; E. Weil, *Hegel e lo stato*, *cit*.

[437] A. Lecrivain, *Hegel et l'éthicité*, *cit*., p. 75.

[438] *Rph I*, § 116, pp. 133-136; tr. it. pp. 179-184.

[439] *Rph*, § 224, p. 376; tr. it. p. 179.

[440] *Rph VI*, § 224, p. 566.

pulsioni e a impulsi e potenzialmente fallibile, l'opinione pubblica svolge il ruolo di "contrappeso", producendo effetti sulla stessa deliberazione del giudice[441]. L'importante, nella prospettiva del filosofo, è rimarcare come la giustizia si produca alla luce di un concorso di fattori, i quali sono sua condizione e sua garanzia, ovvero, da un lato, l'esistenza di un codice e la competenza tecnica dei magistrati e dei giudici e, dall'altro – aspetto questo che Hegel sottolinea con particolare premura –, la conoscenza e la pubblicità delle leggi e la pubblicità della procedure, secondo una concezione più ampia, che affonda le sue radici nel ruolo conferito all'opinione pubblica.

Al di là delle procedure che contraddistinguono la giurisprudenza e lo svolgersi del processo, Hegel tocca in questo contesto un nodo filosofico ben più profondo concernente la pena. Se il diritto astratto si era infatti concluso con il rovesciamento della pena in vendetta, piegata all'interesse particolare e all'arbitrarietà del volere soggettivo, l'amministrazione offre un quadro differente di essa, in quanto nell'eticità "il delitto non è più soltanto lesione di un che di *soggettivamente infinito*", ma al contrario dell'*allgemeinen Sache*, cioè della "cosa universale che ha un'esistenza entro di sé stabile e forte"[442]. Mentre infatti nel diritto astratto l'azione delittuosa era un atto rivolto contro un'altra volontà soggettiva, contro una qualsiasi altra persona, tanto che Hegel arriva ad affermare che "non si parla ancora della pena nella forma della pena", ora essa appare come gesto contro l'intero ordinamento che sancisce i diritti soggettivi, in modo tale che la negazione dell'illecito può avvenire solamente "nello stato grazie ai tribunali, in modo legale e regolato"[443], ovvero mediante un processo, la cui funzione è esattamente la mediazione fra l'universalità e la particolarità. In tale prospettiva si tratta di rivedere la concezione penale che si identificava con il principio di retribuzione, dal momento che il crimine acquista ora un nuovo significato alla luce del fatto che ciò che è leso non è un singolo individuo, ma l'intero assetto di rapporti su cui poggia la società civile, l'intero ordinamento e la sua capacità di penetrare il tessuto delle relazioni intersoggettive[444]. Ciò significa allora, in primo luogo, che il reato, violando l'universalità del diritto, viola la legge positiva e dunque certamente le vittime, ma, in una visione d'insieme, l'ordinamento medesimo e la totalità delle leggi che codificano i comportamenti e gli scambi fra cittadini, cioè non una volontà soggettiva, ma la volontà universale vera e propria, ovvero i capisaldi della società civile in quanto tale. In tale ottica allora la pena deve essere considerata, in secondo luogo, non semplicemente in quanto "lesione della lesione" e dunque in quanto retribuzione,

[441] *Ibidem*. Vedi S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, *cit*., p. 163.
[442] *Rph*, § 218, pp. 371-372; tr. it. p. 176.
[443] *Ivi*, §§ 95-103, pp. 181-198; tr. it. p. 276.
[444] Questo aspetto è sottolineato da J.-F. Kervègan, "La teoria hegeliana della giustizia", *cit*.

come se si sottomettesse lo stesso reo alla medesima legge che egli ha posto, bensì in relazione alle conseguenze sociali che l'illecito o il crimine comportano, in modo tale che "interviene quindi il punto di vista della pericolosità dell'azione per la società"[445], giacché suo scopo non è solo restaurare il diritto violato, ma tutelare e garantire le condizioni di possibilità della legge medesima, il rapporto di riconoscimento reciproco sotteso alle relazioni sociali e gli stessi presupposti sociali in cui si radica la legge. Se infatti il diritto nella "forma della vendetta" è soltanto "diritto in sé", ovvero "non giusto nella sua esistenza", nella società civile ad essere leso è l'universale, generando così una ridefinizione dello stesso concetto di pena, la quale "cessa di essere il contraccambio soltanto *soggettivo* e accidentale" per divenire "verace conciliazione del diritto con se stesso", dal momento che essa corrisponde alla "conciliazione della *legge* che col togliere il delitto ristabilisce e con ciò *realizza* come *valida* se stessa"[446]. In realtà già nel diritto astratto Hegel individuava il carattere antigiuridico del crimine nella lesione dell'universalità del diritto in sé, ma la pena si tramutava in vendetta, in quanto essa stessa era un'azione commessa da una volontà soggettiva, non essendo individuate le condizioni né un soggetto preposto a comminarla; al contrario nell'amministrazione della giustizia il fatto che il delitto è lesione dell'universale comporta che all'universale spetti il compito di punire l'infrazione del diritto.

Si può affermare dunque che il diritto penale costituisce il *trait d'union* fra diritto astratto e amministrazione della giustizia, il principale e diretto elemento di connessione, dal momento che è nell'eticità che la pena si realizza a tutti gli effetti come *Vershonung* della volontà del reo e della volontà universale: la sanzione penale è allora fondata e legittimata nella società civile, in quanto nella *Rechtspflege* sono i giudici, quali funzionari dello stato, a determinare la modalità e l'entità della pena nell'ambito del processo, secondo quanto enunciato dalla legge positiva alla luce della gravità del delitto. Poiché viene stabilita in relazione alle conseguenze sociali che il reato comporta e al potere che esso ha di condizionare i comportamenti dell'intera comunità, la punizione ricopre ora una funzione sociale tesa a influenzare l'azione futura degli altri cittadini, nonché a rieducare e reinserire il reo all'interno della società, tanto che la concezione hegeliana della pena assume qui i tratti di una teoria della prevenzione, giacché la pena si distingue non più come elemento di diritto privato, ma per la sua funzione e il suo valore pubblici[447]. La

[445] *Rph*, § 218, pp. 371-372; tr. it. p. 176.
[446] *Ivi*, § 220, p. 374; tr. it. p. 177.
[447] In questo senso la pena acquista un significato generale preventivo cosicché è possibile considerare la teoria hegeliana all'interno delle teorie cosiddette utilitaristiche, per cui la pena è giustificata in base al *ne peccetur*. Questa posizione è stata ben illustrata da P. Becchi, "Il doppio volto della pena in Hegel", *cit*.; da S. Fuselli S., "La struttura logica della pena in Hegel", *cit*.; K. Seelmann, *Le filosofie della pena di Hegel*, *cit*.

possibilità che la pena si distingua come conciliazione risiede pertanto proprio nel processo, in virtù del quale l'opposizione fra due volontà, il reo e la vittima, è mediata da un terzo, il giudice, nei confronti del quale entrambe le parti ripongono la loro fiducia. Proprio la fiducia nell'imparzialità dell'istituzione giuridica, garantita dalle condizioni stesse che regolano lo svolgersi del processo, rappresenta quindi un elemento che permette di accogliere la pena come effettiva conciliazione. Come è stato sottolineato, nel processo penale l'universale costituisce contemporaneamente sia la parte lesa, giacché il delitto è esso stesso lesione dell'universalità del diritto, in questo caso della legge, sia ciò che interviene per ristabilire il diritto come istanza *super partes*, che ha il compito di sanare l'opposizione; in tal modo il delitto genera una frattura all'interno dell'universale, il quale si scinde e si sdoppia come parte e come tutto, cosicché la conciliazione avviene su un doppio binario, volontà del reo e legge, da un lato, e diritto con se stesso, dall'altro[448]. In tale prospettiva allora anche la legge appare in una molteplice veste, giacché è sia ciò che è stato trasgredito, sia ciò che permette la ricomposizione della violazione e ciò che regola le modalità in cui scontare la pena. Ne consegue dunque che, a dispetto del codice penale tedesco dell'epoca, debbano essere distinte più figure che prendono parte al processo[449]: oltre al difensore dell'imputato, è previsto un accusatore, in quanto rappresentante della legge quale universale leso, in modo tale che il giudice svolga unicamente la funzione di giudicare e di mediare, facendo così le veci della legge quale conciliazione. La presenza di un accusatore, che espone la posizione della vittima e si pone come parte lesa, e dunque parte in causa, garantisce il fatto che si sfugga ad una dinamica privata e personale, giacché l'accusatore è una persona pubblica, in modo tale che sia prevista un'istanza accusatoria ricondotta tuttavia all'interno dell'impianto proprio dell'amministrazione della giustizia[450]. La persona offesa partecipa quindi al processo, ma in modo mediato, dal momento che la sua tutela è delegata ad un ufficiale dello stato, tanto che, afferma Hegel, "il diritto è l'Eumenide, la ben intenzionata, che è egualmente a protezione del criminale e realizza solo ciò che si trova nella necessità della cosa", al fine di assicurare che sul delinquente non si faccia "valere nessun arbitrio individuale"[451].

---

e infine da L. Di Carlo, *Sistema giuridico e interazione sociale*, *cit*. Questo aspetto della pena è maggiormente sviluppato nelle lezioni di filosofia del diritto che non nel testo pubblicato, in particolare in *Rph VI*, § 218 e ss., p. 548 e ss., ove Hegel afferma che il criminale "ferisce la società come tale" ed il "crimine riceve allora la determinatezza della pericolosità", cosicché un singolo caso presenta "il carattere di universalità".

[448] Su questo punto e più in generale sulla struttura e l'articolazione del processo, che sono in questa sede accennati, vedi la trattazione più dettagliata di S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, *cit.*, p. 147 e ss.

[449] *Ivi*, p. 148

[450] *Rph I*, § 111, pp. 128-129; tr. it. p. 171.

[451] *Rph V*, § 220, pp. 670-671.

Analogamente è necessario distinguere il giudice dall'inquirente, in quanto perseguire il crimine e raccogliere prove a carico del criminale è compito della polizia. A tal proposito Hegel parla di una "giustizia penale di polizia", ovvero di una "giustizia puntitrice" tesa ad evitare che si commettano i crimini: come "autorità pubblica", istituzione che presiede alla "sorveglianza e alla previdenza", la polizia si preoccupa "che sia attuata la sicurezza indisturbata della persona e della proprietà", "della sussistenza e del benessere dei singoli"[452]. Essa deve "controllare e regolamentare" i rapporti di proprietà e i rapporti generali, "nella misura in cui ne possono scaturire danni e un illecito nei confronti di altri"[453], cosicché, in qualità di corpo universale che svolge un lavoro di controllo e impedisce il consumarsi di illeciti e crimini, è definita da Hegel come "un ordinamento esteriore… - lo Stato di polizia"[454]. Con il termine polizia si intendono dunque "le autorità amministrative in generale", mentre la sua etimologia deriva da *polis*, *politia*, in quanto in origine era l'intera attività dello stato, mentre al giorno d'oggi "non è più l'attività dell'universale etico in quanto tale, ma solo dell'universale in rapporto alla società civile, dello Stato in quanto stato esteriore", universale che esercita la propria attività in relazione alla società civile, avendo come proprio fine il diritto e il benessere dei cittadini[455]. Pertanto, mentre la polizia, a differenza del giudice, si "rapporta al criminale in modo ostile e cerca di trovarlo passibile di pena", poiché ha l'onere di scoprire i delitti e catturare i criminali, il giudice "ha anche l'interesse del criminale": solo il giudice può allora realizzare la "giustizia penale", dal momento che la polizia come "indagare non contiene ancora la giustizia", essendo "nemica dei criminali" e implicando nel suo lavoro "un che di soggettivo", che mal si concilia con la legge come universalità e imparzialità[456].

---

[452] *Rph*, §§ 230-235, pp. 381-384; tr. it. pp. 183-184. A tal proposito è bene sottolineare che il diritto comune non prevedeva la distinzione fra difensore, giudice e pubblico ministero, dal momento che, come dichiara Feuerbach, "durante la fase istruttoria bisogna considerare il giudice come una triplice persona, rappresentante dello stato leso…dell'accusato…e infine in quanto giudice" (A. R. von Feuerbach, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peilichen Recht*, § 623). Allo stesso modo la *Criminal Ordnung* attribuiva alla medesima persona, l'inquirente, di ricercare tanto prove a carico e che a discarico dell'imputato, come se fosse tanto difensore che accusatore, così come l'impianto prevalente inquisitorio comportava dunque che l'accusato o il suo difensore portassero prove a proprio discarico. vedi § 5 e 365. Sulla polizia vedi Losurdo che mette in evidenza i caratteri fondamentali della polizia, il suo ruolo teso a garantire l'universalità sebbene in una modalità spesso accidentale e le conseguenza del suo agire nella comunità di cittadini.

[453] *Rph I*, § 119, pp. 138-140; tr. it. pp. 187-190.

[454] *Rph II*, § 112, pp. 266-267.

[455] *Rph VI*, p. 587 e ss.

[456] *Rph I*, §§ 116 e 119, pp. 182 e 188. Tra i molteplici compiti della polizia, che possono riassumersi nel fatto che essa è l'universale proprio della società civile, particolarmente rilevante in tale contesto è la funzione giudiziaria che le spetta: infatti, proprio perché "la sfera del diritto innalza a realtà il diritto formale", essa conserva, come amministrazione della giustizia, un'accidentalità dovuta al fatto che il criminale può o meno essere realmente sottoposto a giudizio, cosicchè "fine della polizia" è sopprimere tale accidentalità, sebbene Hegel ribadisca a più riprese come anche l'attività della polizia sia contrassegnata dalla medesima accidentalità, in quanto per l'appunto *Kreis der Zufälligkeiten*. In ogni caso che le funzioni della polizia siano distinte dall'amministrazione della giustizia è una delle conquiste più importanti della

La distinzione fra amministrazione della giustizia e polizia risiede nello scarto temporale rispetto al reato, giacché, mentre la prima interviene una volta che il crimine è commesso e dunque si preoccupa di cancellare e sopprimere la violazione, la seconda, come potere volto a impedire i delitti, interviene prima che si consumi il crimine, in quanto deve lavorare per sventarlo e prevenirlo. Da questo punto di vista, rivendicando la necessità della polizia, anche se come forza dell'ordine entro la società civile, in determinate modalità e condizioni proprio per evitare di trasformare lo stato in un mero "stato di polizia", secondo quanto auspicato da Fichte, Hegel intende evidenziare un limite del diritto penale, ma più in generale della giurisprudenza, giacché essa mostra una sorta di impotenza, poiché, se il suo potere e la sua forza consistono nel punire la trasgressione, essa arriva sempre troppo tardi, intervenendo a posteriori rispetto a quanto già avvenuto. In tale prospettiva, però, entrambe le funzioni si regolano in relazione ai tempi e al contesto storico, dal momento che stabilire cosa sia passibile di esser considerato reato e determinare l'entità della pena sono entrambi fattori intrinsecamente determinati dall'accidentalità e dalla contingenza. Rispetto alla pena infatti Hegel sottolinea come la natura del delitto non sia determinata secondo il concetto, ma "secondo il lato dell'esistenza esterna, della lesione, la quale ora colpisce la rappresentazione e la coscienza della società civile", in modo tale che ciò che costituisce reato e la gravità di esso in relazione alla pericolosità per la società civile sono determinati in modo contingente rispetto ad una serie di fattori storico-sociali variabili e alla rappresentazione che di tale atto si fanno i cittadini[457]. Se dunque in un'epoca un'azione può esser considerata un crimine grave, mentre quello stesso gesto in un periodo successivo potrebbe in linea teorica non essere neanche suscettibile di sanzione, ciò dipende dal fatto che "un codice penale appartiene pertanto precipuamente al suo tempo e alla situazione della società civile in quel tempo"; tuttavia, da un punto di vista generale, è possibile rilevare come il rafforzamento della società civile in epoca moderna ha fatto sì che le punizioni dei delitti siano diventate progressivamente più miti, come risulta dalla contrarietà alla tortura e dall'abolizione della pena di morte, malgrado Hegel rispetto a ciò si distacchi dalle istanze dell'illuminismo giuridico[458].

---

modernità (*Rph VI* p. 575). La posizione hegeliana si discosta rispetto a quanto previsto dalla *Criminal Ordnung*, vedi S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, *cit.*, p. 150.

[457] *Rph*, § 218A, p. 371; tr. it. p. 176.

[458] *Ibidem.* La *Criminal Ordnung* prevedeva la confessione come strumento probatorio per eccellenza, sebbene Federico II di Prussia avesse abolito la tortura. Hegel sottolinea la difficoltà dell'inquisitore nell'ottenere una confessione senza disporre del mezzo più adatto a tale scopo. Oltre alla confessione e alla testimonianza, nonostante l'impianto inquisitorio, grande spazio era lasciato anche alla valutazione del giudice. Infine il codice di diritto penale prevedeva un difensore, il quale aveva però un margine molto ristretto di manovra per contestare l'impianto accusatorio, vedi S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella*

11. Il diritto nello stato: il potere legislativo

Nell'amministrazione della giustizia Hegel descrive lo statuto della legge e le sue modalità di applicazione partendo dal presupposto che le leggi esistano e siano già date, senza preoccuparsi cioè di illustrare come nascano e si formino. Tale aspetto è affrontato all'interno dello stato, dal momento che il processo legislativo è parte integrante dell'assetto politico quale sistema di divisione e articolazione dei poteri. Spiega infatti Hegel che "di fronte alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile" lo stato è da una parte "una necessità esteriore e la loro superiore potenza", a cui le leggi, gli interessi particolari e più in generale le istituzioni che compongono la società civile sono subordinati, dall'altra è il loro "scopo immanente", giacché le strutture della società civile hanno la loro forza e la loro legittimazione solo all'interno di quella dimensione unitaria e universale rappresentata appunto dallo stato[459]. Ciò implica che la costituzione giuridica operante nella società civile debba essere inscritta entro il più ampio e comprensivo orizzonte costituito dalla costituzione politica, la quale indica "i diversi poteri, insieme alle connesse funzioni e attività, attraverso cui l'universale si produce in maniera duratura": Hegel dichiara dunque che la *politiche Verfassung* corrisponde al "presupposto della sua produzione", in quanto regola il funzionamento delle istituzioni che compongono lo stato e la modalità attraverso cui lo stato opera e agisce, in modo tale che essa indichi ciò che consente, produce e conserva il medesimo stato, rappresentando le condizioni necessarie alla sua stessa tenuta come soggetto unitario e coeso[460]. La riflessione sull'ambito strettamente giuridico non può allora che coinvolgere la costituzione politica, nella misura in cui essa è "l'organizzazione dello stato e il processo della di lui vita organica in relazione a se stesso", giacché l'amministrazione della giustizia è compresa come momento di organizzazione interna, architrave della *Innere Verfassung für sich*.

Al di là di tali aspetti che costituiscono il dettagliato e lo specifico assetto del potere nella monarchia costituzionale, elemento centrale e presupposto è il significato implicito del concetto di stato moderno, il cui tratto distintivo è la nozione di sovranità, a partire dalla quale si definisce l'unità statale e da cui discende la struttura politica coincidente con il diritto statuale interno. Tale nozione può essere considerata nell'ottica di Hegel quasi un sinonimo del concetto di stato, in quanto indica *die letze Wurzel* e *die Einheit des Staates*,

---

filosofia del diritto di Hegel, *cit.*, p. 156 n. Sul codice pensale tedesco in quegli anni vedi K. Volk, "L'influenza del diritto penale della rivoluzione francese e dell'impero sulle codificazioni tedesche", in AA.VV., *Diritto penale dell'ottocento,* Padova 1999, pp. 54-71.

[459] *Rph*, § 261, pp. 407-408; tr. it. pp. 201-202.

[460] *Ivi*, § 269, p. 414; tr. it. p. 205.

dal momento che i singoli poteri e le particolari funzioni dello stato non sono autonomi né possono essere ridotti alla volontà di individui particolari, bensì rappresentano ed incarnano la sovranità[461]. A dispetto di una concezione privatistica, personale e patrimoniale del potere, secondo la quale una volontà particolare vale "come legge o piuttosto in luogo della legge", si tratta di mettere in evidenza che "la sovranità proprio nella situazione legale, costituzionale costituisce il momento delle idealità delle particolari sfere e funzioni", dal momento che ciascuna sfera è determinata e dipendente "dal fine dell'intero"[462]. Ciò significa che lo stato ha il fondamento in se stesso, non essendo subalterno a nient'altro: proprio in quanto esso si autopone i propri limiti, origine del potere è lo stesso ordinamento che lo stato si dà, in modo tale che il concetto di sovranità corrisponde al principio ultimo di legittimazione di un ordine giuridico-istituzionale. In tal modo la sovranità coincide con lo stato rappresentandone il carattere proprio: in forza dell'assolutezza, dell'indisponibilità e dell'universalità di essa, lo stato può far valere la propria volontà come potere originario, in quanto è contemporaneamente il momento inaugurale e quello finale di ogni manifestazione del potere. Se la sovranità è classicamente considerata come perpetua, inalienabile, imprescrittibile ed esclusiva, lo stato è sovrano secondo il principio *superiorem non recognoscens,* tale per cui la sua volontà si impone contro ogni tensione particolaristica e si oppone a ciascuna spinta centrifuga in quanto *summa potestas*.

In più occasioni Hegel identifica sovranità ed idealità, specificando che "la determinazione fondamentale dello stato politico è l'unità sostanziale come idealità dei momenti di esso", in modo tale che "l'idealismo che costituisce la sovranità" debba intendersi alla stregua della costituzione di un organismo animale, giacché, come quest'ultimo è in salute quando le sue membra sono parti di un intero e malato se una parte si stacca e si isola dal resto del corpo, così all'interno dello stato "ogni determinatezza è una determinatezza tolta", nella misura in cui lo stato è "il fondamento assoluto determinante se stesso"[463]. Sottesa all'identificazione di sovranità e stato emerge la dimensione del politico, considerando con tale termine, da un lato, l'espressione dell'interesse generale, dall'altro, la centralità e la forza del potere supremo, in quanto la sovranità presuppone la mediazione entro uno spazio autonomo e universale delle istanze della società civile e dei bisogni particolari e implica di conseguenza il potere assoluto e

[461] *Ivi*, § 278, p. 442 e ss.; tr. it. p. 223 e ss. Sul tema della sovranità vedi, fra i tanti, G. Preterossi, *I luoghi istituzionali, cit*., pp. 79-153 e J. Lèbre, "Présence de l'Etat ou présence du peuple?", in in J.-F. Kervégan, G. Marmasse*, Hegel penseur du droit, cit.,* pp. 227-243 e B. Bourgeois, "Der Begriff des Staates", in L. Siep, hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 217-243.
[462] *Rph*, § 278, p. 442 e ss.; tr. it. p. 223 e ss.
[463] *Ibidem.*

indiscusso di istituire un ordine oggettivo. In questo senso il politico coincide con lo stato in quanto universale che trascende i soggetti e come assetto del potere che è sempre presupposto, proprio in virtù del concetto di sovranità come potenza assoluta e perpetua. La dimensione politica è l'orizzonte inclusivo e originario dello stato definito infatti come "realtà dell'idea etica", "lo spirito etico, inteso come volontà sostanziale, manifesta, evidente a se stessa", che Hegel identifica con il momento più alto dell'eticità al punto di affermare che "lo stato è spirito oggettivo": in quanto è nell'ambito dello stato che gli individui amano, lavorano e in generale agiscono, non solo l'universale è indisponibile al volere singolo, ma l'agire individuale coincide con l'accettazione, il mantenimento e la riproduzione di quell'ordine politico che è presupposto grazie allo stato[464]. Da questo punto di vista Hegel fa propria pienamente la concezione moderna, secondo la quale lo stato incarna la concentrazione assoluta del potere, in quanto ente monopolizzatore della forza, e al tempo stesso prevede un'istituzionalizzazione del suo potere, poiché è fondato sulla legge e non sulla proprietà personale. La nozione moderna di sovranità statale procede di pari passo con il riconoscimento di un'organizzazione interna e di procedure impersonali, tali per cui il diritto rappresenta storicamente lo strumento di cui la sovranità si serve, ma allo stesso tempo il baluardo contro un potere assoluto. Nonostante il concetto di sovranità indichi per sua natura l'onnipotenza di un potere che è illimitato proprio in quanto assoluto, storicamente l'affermazione di uno stato sovrano coincide con l'attestazione della centralità del diritto, il quale assume un peso e un ruolo decisivo come garante della legittimità dello stato stesso, in quanto elemento che distingue lo stato sovrano dallo stato assoluto: la struttura interna dello stato moderno prevede infatti l'elemento giuridico come principio di organizzazione, in modo tale che l'accentramento del potere convive con un processo di spersonalizzazione del potere, il quale si dispiega in forza della legge che diviene a sua volta espressione dell'universalità e della razionalità della volontà[465].

---

[464] *Ivi*, §§ 257-258, pp. 398-404; tr. it. pp. 195-198. Su questo punto vedi C. Cesa, "Significati di 'politica' in Hegel. Notazioni terminologiche", in *Studi Senesi*, Supp. 100[a] annata, I, 1988, pp. 464-484, il quale sottolinea il nesso fra stato e politica a seguito del processo di secolarizzazione e mette in evidenza come Hegel utilizzi il sostantivo 'politica' e l'aggettivo 'politico', mentre molto più raro risulta l'aggettivo sostantivato 'politico'. Cesa distingue nelle opere hegeliane alcuni usi del termine 'politica', la quale indica sia un certo tipo di arte, sia la potenza, sia la partecipazione degli individui alle decisioni del potere sia, infine, l'esercizio della sovranità da parte dello stato, in quanto lo stato politico ha come carattere essenziale quello di dare una legge. Pertanto, conclude l'autore, lo stato è "un'istituzione", quale "ambito nel quale l'uomo vive e si educa", mentre la politica "è un criterio o un principio di attività, una particolare curvatura che l'uomo imprime ai suoi rapporti con gli altri".

[465]Sebbene lo stato preveda un complesso apparato di organi, strutture e poteri specifici e differenziati che corrispondono alla sua organizzazione, ciascuno di essi ha un'autonomia e un'indipendenza relativa, dal momento che la propria *Berechtigung*, intendendo con tale termine il proprio essere istituzione giuridica e dunque la loro legittimità e il loro funzionamento, si estende in relazione a quanto previsto dall'intero. Inoltre ciascun'attività e ogni funzione che viene espletata, pur essendo messa in atto da individui particolari, viene

Nel descrivere il concetto di sovranità Hegel lega tale nozione ad un'altra ugualmente significativa per quanto concerne la filosofia politica moderna, ovvero quella di rappresentazione, in quanto è in nome e attraverso la persona del sovrano, il quale come tale incarna lo stato, che lo stesso popolo si unifica come individualità: se la sovranità come potenza assoluta e come accentramento del potere rispetto ad ogni singolo individuo consente allo stato di costituirsi e distinguersi come soggetto autonomo e indipendente, dotato di una propria volontà come intero non solo all'interno ma, come si è mostrato, anche di fronte ad altri stati, analogamente il popolo si costituisce come soggetto grazie al rappresentante che esprime e manifesta la sua volontà. In tale prospettiva lo stato è certo potenza, ma al tempo stesso volontà e pertanto dispone della personalità[466], perché manifesta la propria volontà in modo univoco, non essendoci poteri autonomi o personalità particolari che possano sostituirsi a lui, ma ogni singolo potere o funzione concorre ad attuare un volere singolo e autosufficiente, in nome del quale lo stato si presenta come individuo certo di se stesso. La nozione di sovranità è coestensiva al concetto di stato, in quanto è a quest'ultimo che spetta; tuttavia si può sostenere che la sovranità "risieda nel *popolo*", se con esso "si parla…in genere dell'*intero*", ovvero non come "massa informe che non è più uno stato e alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che sussistono soltanto nell'intero entro di sé formato – sovranità, governo, tribunali": la sovranità non è popolare se con popolo si intende la "rozza rappresentazione", ovvero, come è noto, un insieme di singoli raggruppati in una moltitudine, ma può esserlo quando popolo indica la "totalità entro di sé sviluppata, veracemente organica"[467]. In tal modo popolo e sovranità si sovrappongono, dal momento che non esiste un popolo al di fuori dello stato, bensì esso si costituisce in quanto prende forma come corpo collettivo rappresentato dal sovrano, giacché la volontà che il popolo esprime non può coincidere con la somma di arbitri individuali, ma deve essere anch'essa unitaria: il paradosso risiede dunque nel fatto che si costituisce la volontà del popolo solo in quanto esso si costituisce come soggetto collettivo, cosa che avviene nella misura in cui c'è un soggetto che lo rappresenta, il quale è a sua volta manifestazione della sovranità dello stato.

Da questo punto di vista allora il sovrano, proprio in quanto singolo individuo, permette di mostrare *das Individuelle des Staates*, ovvero di individuare lo stato come uno, cosicché la medesima nozione di persona, che nel diritto astratto appariva come immediata e astratta, diventa in questo contesto espressione unitaria della volontà oggettiva dello

---

svolta come espressione della volontà dello stato, in modo tale che i singoli individui agiscano come rappresentanti nell'esercizio delle loro funzioni e non come persone private, ovvero a seconda di quanto previsto dalla legge e non a discrezione del proprio arbitrio (*Rph*, § 276-278, pp. 441; tr. it. pp. 222-223).

[466] *Ivi*, § 270, p. 415 e ss. ; tr. it. p. 205 e ss.

[467] *Ivi*, § 279A, pp. 446; tr. it. p. 226.

stato: quest'ultimo possiede una personalità, coincidente con l'"autocertezza dello stato", la quale ha tuttavia bisogno per essere reale di incarnarsi in una persona fisica, il sovrano, giacché questo attraverso il suo "io voglio" rende la personalità dello stato reale[468]. Allo stesso modo il sovrano si distingue come rappresentante della volontà del popolo, in quanto, in virtù della sua decisione, il popolo si manifesta in un'unica volontà, dal momento che il volere del popolo non preesiste, ma si costituisce come unitario: non si tratta dunque di una rappresentanza come somma di molti punti di vista, in cui ciascuno è considerato come singolo, ma di un atto in forza del quale una massa amorfa e informe si costituisce come collettivo. Ciò implica una mediazione politica, in quanto altrimenti si tratterebbe di una moltitudine, definita "collettività inorganica", e prevede un elemento di artificialità, giacché il medesimo popolo non è presupposto, ma posto in essere attraverso l'unificazione nella persona del sovrano, suo rappresentante, che dà voce al volere del popolo essendone destinatario e depositario. In tale prospettiva non ha senso parlare della volontà del popolo in opposizione a quella dello stato, perché la sovranità del popolo si risolve nella sovranità dello stato, dal momento che, se la sovranità appartiene allo stato, quest'ultimo ha il compito di rappresentare la comunità nel suo insieme e dunque di esprimere il volere del popolo come soggetto politico. Il sovrano è allora la persona che incarna la personalità dello stato e colui che permette al popolo come totalità di esistere, in modo che la sovranità si intenda come "personalità del Tutto". Pertanto nella concezione hegeliana è la nozione di sovranità stessa a far cadere la scelta sulla monarchia costituzionale quale migliore forma politica, in quanto la persona del monarca rappresenta fisicamente la personalità dello stato e concretizza il momento dell'*Entscheidung*, la quale non può venir all'esistenza se non in quanto è necessariamente individuale: pertanto il sovrano si afferma come garante dell'unità statale e si distingue al contempo come *der oberste Repräsentant seines Volkes*[469], cosicché la sovranità del monarca è la realizzazione concreta della sovranità dello stato[470].

Per chiarire il carattere della monarchia costituzionale Hegel specifica che è necessario distinguere la nozione di sovranità, così delineata, dal dispotismo. Mentre quest'ultimo è "mera potenza e vuoto arbitrio" e dunque indica una condizione di assenza di leggi, ove al posto di un ordine giuridico legale vale la volontà particolare e soggettiva del capo, la sovranità si contraddistingue per il fatto che ogni sfera e ogni funzione particolare interna allo stato si definisce come appartenente ad un *gesetzlichen, konstitutionellen Zustande*: l'intero funzionamento dello stato e la sua stessa

[468] *Ibidem.*
[469] *Rph I*, § 139, pp. 164; tr. it. p. 231.
[470] *Rph*, §§ 277-278, pp. 442-443; tr. it. pp. 222-223.

organizzazione interna è infatti regolata attraverso il diritto, che stabilisce compiti e funzioni di ogni potere e prescrive l'andamento e l'operatività delle singole istituzioni, in modo tale che la manifestazione della volontà dello stato è la legge, attraverso la quale lo stato disciplina e norma ogni ambito, dall'assetto politico-istituzionale medesimo al mondo socio-economico e familiare[471]. Nonostante la presenza del monarca, lo stato è un'organizzazione politica costituita da un'insieme di istituzioni e definita come insieme di leggi, in modo tale che ciascun potere dello stato, incluso quello del monarca, è regolato dal diritto ed è legittimo solo se, e nelle forme in cui, è consentito dalla legge: siccome la legge è espressione della volontà universale e razionale, in quanto la medesima razionalità "consiste in un agire che si determina secondo leggi e principi pensati, cioè universali", si tratta di capire la modalità attraverso la quale si forma e si esprime tale volontà, affinché essa possa considerarsi quale volontà del popolo come soggetto unitario e non come volontà particolare e arbitraria, che si sostituisce e si impone al posto della volontà universale. Se lo stato "sa ciò che vuole e lo sa nella sua universalità, in quanto entità pensata", esso "opera ed agisce secondo fini saputi, secondo principi noti e secondo leggi che sono tali non soltanto in sé, bensì anche per la coscienza", dal momento che è un "organismo sviluppato in differenze, leggi e istituzioni sussistenti", le quali sono "oggettività e universalità": spiega infatti Hegel che, giacché per la coscienza la verità etica è "come contenuto elaborato nella forma dell'universalità", lo stato sa e agisce nella forma della legge, la quale corrisponde, come è stato sottolineato, alla "forma del pensiero", in quanto esso conosce i propri fini e li attua con consapevolezza e secondo principi, cosicché non si riduce alla convinzione soggettiva, alla fede o al mera autorità, ma consiste in "diritto, leggi, istituzioni"[472].

Proprio in nome di tale principio il monarca simboleggia "l'universalità della costituzione e delle leggi", prevede "la deliberazione come riferimento del particolare all'universale" e infine presiede al "momento della decisione ultima", la quale rappresenta l'autodeterminazione, giacché è in nome di tale atto che la volontà si concretizza ed è posta in essere[473]. Aspetto caratterizzante di tale figura è il fatto che essa consiste sul piano oggettivo "nell'intera costituzione e nelle leggi", cosicché lo stesso potere massimo, il monarca, è in realtà anch'esso legalmente stabilito e disciplinato: sebbene nell'ambito di una concezione del potere ereditaria, tale potere non deve essere inteso sulla scorta del modello patriarcale o come espressione di un dispotismo o di un governo arbitrario, in quanto non si tratta di un sovrano *legibus solutus*, bensì lo stesso esercizio del suo potere è

[471] *Ivi*, § 278, p. 443; tr. it. p. 223.
[472] *Ivi*, § 270, p. 415 e ss.; tr. it. p. 205 e ss.
[473] *Ivi*, § 275, p. 441; tr. it. p. 222.

regolato dal diritto e si inscrive entro un perimetro giuridicamente delineato. Il medesimo potere del principe è dunque previsto nell'ambito della costituzione, la quale prevede che ogni sfera dello stato cooperi, si coordini e collabori in funzione del benessere generale e in accordo con le altre; per questo la monarchia implica contestualmente "garanzie oggettive", volte a stabilire la modalità di esplicazione della sovranità del monarca e tese a tutelare l'equilibrio e il buon funzionamento dell'intero, in quanto tali garanzie sono "assicurazioni attraverso istituzioni", in nome delle quali tutti i singoli momenti sono "organicamente interconnessi e condizionantesi"[474].

In quest'ottica allora, sebbene la sovranità dello stato si incarni nella persona del monarca, la costituzione della monarchia prevede un'organizzazione che presenta una divisione di poteri, in modo tale che, oltre al potere del principe, lo stato distingua e differenzi al proprio interno compiti e organi, i quali concorrono a operare una mediazione fra le molteplici istanze particolari della società civile a vantaggio dell'interesse dell'intero. La divisione dei poteri illustrata da Hegel nei *Lineamenti* si differenzia dalla classica tripartizione in potere legislativo, esecutivo e giudiziario, perché non include il potere giudiziario, ma prevede la *gesetzgebenden Gewalt*, che ha il compito di determinare e stabilire l'universale, la *Regierungsgewalt*, che si occupa della sussunzione sotto l'universale di sfere particolari e di casi singoli, e infine *die fürstliche Gewalt*, ovvero il potere sovrano, che si identifica con la soggettività del monarca e che coincide con "la decisione ultima della volontà". In tal modo, se quest'ultimo rappresenta il "potere in cui i differenti poteri sono raccolti nell'unità individuale", cosicché esso è contemporaneamente *Spitze* e *Anfang* dell'intero, gli altri due si caratterizzano in quanto il potere legislativo presiede alla formazione delle leggi come universale, mentre il potere governativo ha l'obiettivo di garantire l'applicazione e l'esecuzione di quanto deciso e per questo assorbe in sé l'apparato giudiziario e la polizia così come sono apparsi nella società civile[475]. La

[474] *Ivi*, § 286, p. 455; tr. it. pp. 231-232.

[475] Come è noto Hegel intende smarcarsi dal modello che considera la divisione dei poteri come una contrapposizione e una limitazione reciproca, secondo la quale ciascuno di essi ha il compito di controllare e verificare l'operato dell'altro, ma al contrario si tratta di una vera e propria articolazione tesa a delineare un sillogismo dei poteri, affinché si differenzino le competenze e i ruoli senza che però ciascuno di essi possa essere del tutto autonomo rispetto agli altri. Se l'opportunità della divisione dei poteri risiede nell'"essenziale momento della differenza", sulla scorta dell'autodeterminazione del concetto, affinché l'organizzazione medesima dello stato presenti i momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità, è necessario tuttavia intendere ogni potere in quanto è "entro di sé la totalità, perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti" (*Ivi*, § 272, pp. 432-433; tr. it. pp. 216-218). Marx espone una critica puntuale ai paragrafi del diritto statutale interno, sottolineandone il legame con la logica, al punto di affermare che "non la filosofia del diritto, ma la logica è il vero interesse" di Hegel e che "le determinazioni politiche esistenti si volatilizzano in pensieri astratti", giacché l'intera realtà è ricompresa nel processo di autosviluppo dell'idea. Al di là della classica critica sul rapporto fra realtà e razionalità, secondo la quale il limite di Hegel non consiste nel descrivere "l'essenza dello stato moderno, come essa è", ma nel presentare "ciò che è per l'essenza dello stato", marchiandosi così di "misticismo logico", Marx riconosce a Hegel il merito di aver compreso la contraddizione fra società civile e stato. Molto interessante risulta a tal proposito il rapporto fra

monarchia costituzionale prevede, come è noto, una divisione dei poteri *sui generis*, nell'ambito della quale ciascuno di essi collabora con gli altri, cosicché Hegel sottolinea più i compiti e le funzioni che non i soggetti che ne sono titolari, al punto che il medesimo potere è competenza di più organi, i quali concorrono ad espletare la medesima responsabilità: secondo un'articolazione del potere complessa, non solo ciascun organo, principe, parlamento o burocrazia, ma anche ciascun potere coopera e contribuisce insieme agli altri all'adempimento delle funzioni e delle mansioni proprie di un unico potere. Mentre allora la concezione classica prevede che un potere sia attribuito ad un soggetto o ad un organo, che ne è incaricato in maniera esclusiva, in questo caso il potere legislativo, governativo e monarchico si snodano sulla base di un struttura compartecipata e condivisa, in modo tale che, per esempio, il principe partecipi del potere legislativo e il potere legislativo implichi al contempo la compartecipazione del monarca e dei ceti, in quanto "il potere del principe presuppone tanto gli altri momenti, quanto ciascuno di questi presuppone esso"[476].

Nella prospettiva di questa ricerca particolare interesse ricopre evidentemente il potere legislativo, giacché si occupa delle leggi, che richiedono una continua *Fortbestimmung*, un'ulteriore e ripetuta determinazione, nonché degli affari interni generali concernenti la vita dello stato[477]. La peculiarità di tale potere risiede nel fatto che è da un lato "una parte della costituzione" e come tale la presuppone, essendo la stessa costituzione condizione dell'esistenza del potere legislativo, e dall'altro ne determina "il suo ulteriore sviluppo", proprio in quanto contribuisce al progresso e al perfezionamento della costituzione stessa attraverso la formazione delle leggi. Il potere legislativo coincide con *der allgemeine, vernünftige Wille*, il quale è in parte *als die Verfassung und Verfassungsgesetze*, in parte *als Gesetze im eigentlichen Sinn*, cosicché tale potere, se nel suo valore più stretto e tecnico presiede alla formazione delle leggi in senso proprio emanate singolarmente, in un'accezione più ampia si sovrappone alla costituzione medesima come totalità delle norme che regolano l'operare e il vivere dello stato[478]. Se la

---

monarchia, rappresentanza e sovranità, soprattutto considerando che Marx considera in quegli anni la democrazia come la verità delle precedenti costituzioni politiche, vedi K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes*, tr. it. *Critica del diritto statuale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, in particolare pp. 69-95.

[476] *Ivi*, § 285, pp. 455-456; tr. it. p. 231.

[477] *Ibidem*. Sebbene nell'economia dell'esposizione l'autore tenda a sottolineare l'ambivalenza e i limiti del parlamento, mentre il potere governativo emerge come elemento mediano e centrale perno dell'assetto politico governativo e il potere monarchico incarna il momento della singolarità, dedica al potere legislativo un numero di paragrafi decisamente più elevato degli altri due a testimonianza della rilevanza del suo ruolo. Sull'assetto del potere come configurazione politica della razionalità all'epoca e con particolare attenzione al carattere della burocrazia in Hegel a confronto con la posizione weberiana, si rimanda a C. Senigaglia, *Razionalità e politica*, FrancoAngeli, Milano 1996.

[478] *Rph II*, § 131, p. 151.

costituzione è "l'universale in quanto universale essente in sé e per sé", la legge è allora "l'universale in relazione al particolare" e il potere legislativo "concerne l'universale dello stato", in modo tale che la medesima costituzione sia "ulteriormente sviluppata nel perfezionamento delle leggi e nello stesso carattere progressivo degli affari generali del governo": Hegel definisce pertanto la *gesetzgebenden Gewalt* come "onnipotenza del razionale" e come "momento essenziale del potere statale", aspetto che "è insito nel concetto della cosa", in quanto rappresenta il momento in cui si manifesta la volontà generale come espressione e presupposto dell'organizzazione di un determinato stato[479]. In tal modo il rapporto fra il potere legislativo e la costituzione è tale per cui il primo è previsto come momento immanente alla seconda, in quanto la sua sola esistenza presuppone una costituzione ordinata che ne è il fondamento; al contempo l'attività legislativa produce "uno sviluppo nello spirito della costituzione" che diventa altro, in quanto la sua "sostanza cambia per effetto del potere legislativo"[480]. La specificità della relazione dipende dal fatto che la costituzione è già da sempre presente, è fondamento della vita giuridica ed etica di un popolo non come qualcosa di fatto o soggettivamente posto, cosicché lo stato non può intervenire su di essa che attraverso la sua riforma e dunque solo grazie al potere legislativo: se spiega infatti Hegel "lo spirito progredisce per sé e le istituzioni non cambiano con lo spirito che si perfeziona" si genera un turbamento nell'equilibrio e nella pace dello stato, giacché "nel concetto autocosciente vi sono altre istituzioni che nella realtà", cosicché è necessario che il potere legislativo operi in accordo con il popolo e con la coscienza dello spirito del popolo[481]. Pertanto la centralità del legislativo dipende dal fatto che suo compito è consentire che la costituzione si sviluppi "a vero concetto dell'autocoscienza dell'unità e del diritto", in modo tale che "ciò che deve esser fissato come volontà universale, nel diritto" implichi "il momento dell'autocoscienza di tutti"[482]. Da questo punto di vista, nel rapporto fra costituzione e legge, si tratta di accettare che il diritto è presente in quanto lo stesso potere legislativo si dispiega secondo quanto stabilito giuridicamente, e dunque è come se il diritto fosse già "precedentemente presente", sempre presente, ma contemporaneamente oggetto medesimo di trasformazione e di conseguenza passibile di accidentalità[483]. Proprio perché dunque è necessario che la costituzione si modifichi in accordo con il *Volksgeist*, dal momento che "il razionale…ha la sua esistenza soltanto nell'autocoscienza di un popolo", indagare le caratteristiche del potere legislativo significa interrogarsi sul modo in cui "la volontà particolare degli

[479] *Rph I*, §§ 131, 146 e 147, pp. 151, 173-174 e p. 174-175; tr. it. pp. 208-210, 247-249 e 249-250.
[480] *Ivi*, § 146, pp. 173-174; tr. it. p. 247-248.
[481] *Ibidem*. Vedi anche *Ivi*, §§ 131 e 134, pp. 151-152 e 155-157; tr. it. pp. 208-210 e 216-219.
[482] *Ivi*, §§ 146-147, pp. 174-175; tr. it. pp. 249-250.
[483] *Ibidem*.

individui in quanto particolare sia congiunta e da congiungere con l'universale", cosicché la struttura interna della *gesetzgebenden Gewalt* sarà tesa a fare in modo che nella volontà universale sia conservata la particolarità della volontà individuale[484].

Scopo del potere legislativo è allora, in primo luogo, stabilire, per quanto riguarda gli individui, i loro diritti e i loro doveri, ciò di cui possono godere e le prestazioni che essi devono fornire allo stato, cosicché oggetto della legislazione sono "le leggi di diritto privato in genere, i diritti delle comunità e delle corporazioni", nonché le "istituzioni del tutto generali e indirettamente l'intero della costituzione", che è suscettibile di modifiche, cambiamenti e progressive determinazioni proprio per mezzo dell'attività legislativa. Il soggetto principale deputato al potere legislativo è però quello che Hegel definisce "l'elemento cetuale", in quanto assolve la funzione di raccogliere le molteplici istanze ed esigenze presenti entro la società civile, affinché la composizione di quest'ultima emerga a livello politico e trovi in tale elemento la propria traduzione e declinazione. In tal modo i ceti si distinguono *als vermittelndes Organ*, giacché si collocano come soggetto mediano fra il governo e il popolo, fra l'universalità dello stato e la particolarità che contraddistingue la società civile, allo scopo di integrare e dar voce ai bisogni che si generano nel tessuto economico-sociale. L'opera dei ceti consiste nell'evitare che il potere sovrano appaia ai cittadini "come estremo isolato", e dunque quale *Herrschergewalt* in opposizione agli interessi propri dei cittadini e delle corporazioni, e al tempo stesso nell'impedire che gli stessi individui si affermino come moltitudine, qualora manifestino "opinioni e volontà disorganiche trasformandosi in mero potere della massa contro lo Stato organico"[485]. Se dunque la legge deve essere espressione della volontà universale, il potere legislativo deve assolvere la funzione di rappresentare e mediare le differenti e contraddittorie spinte che emergono dalla società civile, affinché siano elaborate e connesse con l'intero. Proprio per questo intervengono nel processo legislativo gli stati, come componenti del mondo economico e sociale, affinché gli interessi particolari trovino una significazione politica, in quanto il compito a cui essi presiedono è mettere in comunicazione società civile e stato, popolo e sovrano: in qualità di corpo intermedio, essi permettono alla condizione privata di maturare una rilevanza politica, tanto che è grazie allo *ständischen Elemente* del potere legislativo che lo "stato privato giunge ad un'attività e significazione politica"[486].

La mediazione dei ceti consiste principalmente nel fatto che, attraverso di essi, quegli stessi molti che compongono la società civile si manifestino in modo non immediato

[484] *Ivi*, §§ 132 e 136, pp. 152-154 e 159-160; tr. it. pp. 210-214 e 223-226.
[485] *Rph*, § 302, pp. 471-472; tr. it. p. 242.
[486] *Ivi*, § 303, p. 473; tr. it. p. 243.

come moltitudine: è tramite l'articolazione in stati infatti che "lo stato entra nella coscienza soggettiva del popolo" e quest'ultimo non agisce unicamente "come massa distruttiva contro l'organizzazione"[487]. In luogo del falso mito che considera il popolo come depositario *sic et simpliciter* del potere legislativo, in nome di una presunta volontà popolare già da sempre formata, si tratta per Hegel di mettere in luce come l'opera degli stati costituisce il modo attraverso cui le istanze popolari possano venire alla luce senza il loro potenziale disgregante e la loro forma disarticolata: l'importanza dei ceti risiede allora nel fatto che la loro attività consente la formazione di una volontà popolare, in quanto è la condizione attraverso cui le istanze dei *polloi* prendano forma come volontà unitaria. La critica netta mossa da Hegel alle posizioni caratterizzate da una matrice democratica si spiega in quanto, secondo il pensatore, esse avrebbero una concezione ingenua e semplicista del popolo, il quale in realtà "non sa quel che vuole", ma può formulare una propria volontà solo in quanto lo si considera articolato e organizzato in "cerchie particolari". Questa è infatti la rappresentazione di cui si parla all'interno della monarchia costituzionale, giacché mette in atto un processo di integrazione dell'universo sociale e degli interessi contraddittori e antagonisti, in virtù del quale la struttura propria della società civile è presente anche all'interno della costituzione politica e riceve pertanto una rappresentanza entro gli organi istituzionali come il parlamento.

Hegel delinea un potere legislativo concepito come organizzazione, raggruppamento e composizione dell'effettiva realtà sociale, in modo tale che il popolo esprima la sua voce in modo coeso e unitario e non come somma di tanti arbitri, che l'opera legislativa sia rappresentativa della differenziazione sociale e lavorativa e infine che la formulazione delle leggi prenda le mosse da una visione d'insieme della comunità. Più che soffermarsi sulla modalità di reclutamento dei rappresentanti, il filosofo sottolinea in questo contesto come le istituzioni rappresentative svolgano una funzione di mediazione che, prima di e oltre a coinvolgere il sovrano e i sudditi, il potere esecutivo e il potere legislativo, lo stato e la società civile, interessi il popolo medesimo; proprio in quanto deve legiferare alla luce delle necessità economiche, sociali e politiche proprie della comunità, il potere legislativo permette dunque in primo luogo, attraverso l'assemblea dei ceti, che il popolo stesso si costituisca come soggetto identitario, e dunque quale comunità. Per questo Hegel descrive l'assemblea degli stati composta da due camere, in modo tale che gli stati, così come si strutturano nella società civile, ricoprano un ruolo politico: è infatti solo in quanto "lo stato privato viene innalzato nel potere legislativo alla partecipazione alla cosa universale" che "il particolare, reale nello stato, si congiunge veracemente con

[487] *Ivi*, §§ 301-302Z, pp. 468-473; tr. it. p. 376-377.

l'universale"[488]. I rappresentanti non sono scelti allora come singoli irrelati, a prescindere dalla loro appartenenza sociale ed economica, come avviene secondo "una veduta atomistica, astratta", che implica una separazione fra la vita civile e la vita politica e conduce ad adottare il sistema del suffragio individuale, dal momento che al contrario lo Stato è "un'organizzazione di membri tali che per sé sono cerchie", cosicché la "suprema universalità concreta" si realizza allorché la "collocazione dapprima astratta, cioè dell'estremo dell'universalità empirica" propria degli *Stände* nella società civile "si trasforma in rapporto razionale per il fatto che la sua mediazione giunge all'esistenza"[489]. Nell'economia dell'ordinamento hegeliano l'assemblea legislativa prevede una camera composta dal "ceto che si fonda sul rapporto sostanziale", ovvero il "ceto dell'eticità naturale", il quale ha per "propria base la vita familiare e, riguardo alla sussistenza, il possesso fondiario" e una seconda camera composta dal "ceto che si fonda sui bisogni particolari e sul lavoro che li media" e si contraddistingue per essere "il lato mobile della società civile"[490]: scopo di tale divisione è garantire in primo luogo una più ampia discussione, in quanto "ciascuno apporta nella deliberazione una modificazione particolare", ma soprattutto di favorire una più profonda "maturità della decisione" e dunque "una maggiore sicurezza"[491]. In tal modo viene ridotto il rischio di una votazione repentina, improvvisa e non sufficientemente ponderata, come avviene nel caso di una decisione presa a semplice maggioranza di voti, e per giunta si evita lo scontro diretto con il governo e si rafforza il peso dell'elemento cetuale, giacché la posizione elaborata attraverso le due camere garantisce in modo maggiore una visione imparziale e smorza ogni tentazione oppositiva da parte di una fazione[492]. Tale impianto ha l'obiettivo di prendere le distanze dall'impostazione democratica, che pretende che "tutti singolarmente" prendano parte alla deliberazione e alla decisione circa gli affari dello stato "senza alcuna

---

[488] *Ivi*, §§ 303-304, pp. 473-474; tr. it. pp. 243-244. Sul ruolo del parlamento, vedi J. P. Deranty, "Le parlement hégélien", in J.-F. Kervégan, G. Marmasse*, Hegel penseur du droit, cit.,* pp. 245-261.

[489] *Rph*, § 304, p. 474; tr. it. p. 244. L'articolazione in ceti era in realtà un elemento caratteristico della società tedesca, dove gli *Stände* erano soggetti collettivi e organi assembleari radicati nei territori, la cui presenza aveva trovato un'ulteriore conferma nell'*Allgemeines Landrecht*, il quale sanciva l'esistenza dello *Stand*, definito come "insieme di persone che per nascita o per le attività che svolgono godono di uguali diritti". Vedi *ALR* § 6 titolo I libro I.

[490] *Rph*, §§ 305-308, pp. 474-478; tr. it. pp. 244-247. In tal modo la prima camera, tradizionalmente considerata camera alta, è composta di nobili, i quali vi accedono per nascita e dunque "senza l'accidentalità dell'elezione", poiché il loro patrimonio è indipendente sia da quello dello stato sia "dall'insicurezza dell'industria, dalla brama di guadagno e dalla mutevolezza del possesso in generale" e dunque è stabile a prescindere dal medesimo arbitrio dei singoli componenti: il valore della nobiltà risiede dal punto di vista politico nel fatto che tale ceto "reca entro sé un'immagine del momento del potere del principe", divenendo contemporaneamente "sostegno del trono e della società". Viceversa la camera bassa è composta di *Abgeordnete*, i quali sono scelti non a seguito di un atto singolo e temporaneo, bensì in quanto la società civile è articolata "nelle corporazioni, comunità e associazioni", le quali possono in tal modo acquisire una "connessione politica" e dunque gli stessi stati ricevono nell'assemblea la garanzia della loro presenza.

[491] *Ivi*, § 312-313, p. 481; tr. it. p. 249.

[492] *Ibidem*.

forma razionale", quando invece, nella prospettiva hegeliana, si tratta di rappresentare le cerchie particolari che compongono lo stato, in modo tale che il deputato è membro dello stato politico solo perché membro della corporazione. La figura del deputato, *Abgeordnete*, si contraddistingue dal momento che è contemporaneamente "persona privata" e soggetto "pensante, parimenti coscienza e volizione dell'universale": pertanto egli presenta una "destinazione per l'universale anzitutto nella sua sfera della corporazione, comunità ecc.", a cui egli accede liberamente a seconda delle proprie abilità e delle proprie attitudini, in modo tale che la propria "coscienza e volizione" si forma e matura alla luce della condizione socio-economica in cui vive.

A differenza della visione atomistica, per Hegel il deputato come individuo "è genere", in quanto egli ha "la sua immanente realtà come genere prossimo", dal momento che la propria cognizione dell'universale è mediata dalla propria appartenenza e dalla propria collocazione sociale: si tratta di considerare l'individuo come sempre socialmente, culturalmente e territorialmente situato e non come persona astratta priva di legami e di nessi con il proprio contesto sociale, perché solo così il suo volere e sapere può non esser considerato vuoto, ma, come spiega Hegel, è coscienza "vivente", "riempita con la particolarità"[493]. Nonostante tale condizione però, che ha lo scopo di favorire un'assemblea il più possibile rappresentativa, che rifletta la reale composizione del mondo socio-economico, la deputazione non deve essere vincolata dal mandato imperativo, in quanto l'obiettivo è che la deliberazione e la decisione avvenga "sugli affari generali", cosicché l'impossibilità per i deputati di essere revocati, allorché non conformino il proprio agire alle richieste dei cittadini, permette di evitare che l'universale sia piegato agli interessi di parte di una comunità e che all'interesse generale si sostituiscano i bisogni o le pulsioni proprie di una corporazione o di una minoranza. I deputati infatti non devono essere responsabili esclusivamente davanti ai propri elettori, come se vi fosse fra loro un rapporto di carattere privatistico e dunque la loro funzione fosse assicurare la più ampia tutela di interessi privati e corporativi, dal momento che non devono rispondere alla volontà particolare dei singoli individui, ma al contrario contribuire attraverso l'incontro, il confronto e il dibattito comune con altri soggetti alla formazione di una volontà generale, che rifletta e prenda le mosse dalle istanze particolari senza tuttavia ridursi a mezzo di appagamento degli arbitri più disparati, affinché ciò che valga sia esclusivamente l'interesse universale.

Elemento distintivo che consente tale processo è allora ciò che Hegel definisce "predisposizione, attitudine e cognizione delle organizzazioni e degli interessi della società

[493] *Ivi*, § 308, pp. 476-478; tr. it. pp. 245-247.

civile e dello stato", giacché l'esercizio della propria funzione riposa sul *Sinn des Staates* e sulla *politische Gesinnung*: si tratta dunque di prendere le distanze dalla *subjektive Meinung* che è propria del popolo come massa e che caratterizza ogni singolo individuo quale soggetto privato e particolare, perché è necessario che la soggettività politica sia mossa da un'adesione e da una fiducia nei confronti dello stato, tale che i deputati e in genere i governanti presentino una disposizione orientata allo spirito civico e al senso delle istituzioni. In tale prospettiva le assemblee degli stati rappresentano il luogo e il modo attraverso cui i loro membri sviluppino "il senso e la disposizione d'animo dello stato e del governo"[494], affinché il punto di vista della società civile e degli interessi particolari sia presente, ma inscritto entro un contesto di mediazione politica che ne racchiude il potenziale eversivo. In tal modo gli stessi rappresentanti nell'esercizio della funzione di governanti maturano essi stessi una coscienza politica, che non solo è la condizione per svolgere la loro attività di deputato, ma che si riflette sugli stessi membri della società civile attraverso un lavoro di educazione e di pedagogia tesa a sviluppare la virtù pubblica. La deputazione inoltre si caratterizza ed è giustificata in quanto i deputati "siano consapevoli degli speciali bisogni, ostacoli, particolari interessi" della società civile e al tempo stesso vi siano partecipi, cosicché si tratta di definire le modalità attraverso cui selezionare i medesimi deputati. Hegel chiarisce infatti che, assunto il fatto che la camera deve rispecchiare la composizione della società civile prevedendo la presenza di ogni ramo di quest'ultima, è necessario che gli *Abgeordnete* siano considerati come *Repräsentanten* non di singoli, ma per l'appunto delle *Sphären der Gesellschaft*, cosicché la rappresentanza non debba intendersi come essere "al posto di un altro", ma come se l'interesse della società civile e dei suoi componenti sia "realmente presente nel proprio rappresentante"[495].

L'importanza dell'assemblea dei ceti nell'architettura politica hegeliana risiede nel fatto che essa è garante del "momento soggettivo della libertà universale", in modo tale che il rapporto fra lo stato e la società civile si sviluppi certo come subordinazione della seconda al primo – in quanto lo stato non deve essere scambiato con la società civile pena il rischio di ridurre l'universale alla protezione della proprietà privata, al benessere e alla libertà personale e di considerare l'appartenenza allo stato preda di arbitrio e capriccio –

[494] *Ivi*, § 302, pp. 471-472; tr. it. p. 242.

[495] A tal fine precondizione per la deputazione è una certa condizione economica, in quanto il possesso di una dato patrimonio rappresenta una tutela per gli stessi membri dell'assemblea, che in questo modo possono svolgere il proprio compito senza la precarietà e la ricattabilità che matura in situazioni di insicurezza ed instabilità economica. Nell'ambito di tale impostazione allora la modalità di selezione del rappresentante può anche avvenire, come nel caso di stati molto grandi, attraverso la scrutinio, sebbene in tal caso subentri "l'indifferenza davanti all'atto di dare il proprio voto", il quale nella moltitudine ha "un effetto insignificante"; ciò comporta infatti la possibilità che la partecipazione all'elezione sia talmente bassa che di fatto l'elezione sia nel potere di pochi e dunque proprio di quell'interesse particolare e accidentale che il suffragio universale avevo l'obiettivo di neutralizzare (*Ivi*, § 311, p. 480; tr. it. p. 248).

ma al tempo stesso le componenti della società civile trovino voce e siano integrate entro l'universale[496]. L'elemento degli stati allora corrisponde, nell'economia del potere legislativo, al "momento della libertà formale soggettiva", giacché è grazie ad essi che "la coscienza pubblica come generalità empirica delle vedute e dei pensieri dei molti" viene "all'esistenza"[497]. Nell'ambito della formulazione delle leggi, l'attività specifica che compete agli stati è infatti il "loro sapere insieme, deliberare insieme e decidere insieme sugli affari generali", in modo tale che, attraverso di loro, la libertà formale giunga dunque al "suo diritto", in quanto i singoli possono esprimere "il loro proprio giudicare, opinare e consigliare sugli affari generali"[498]. Il ruolo dei ceti risiede infatti nello sviluppo del "momento della cognizione universale", nella misura in cui i dibattiti parlamentari sono pubblici e dunque favoriscono il progresso e l'espansione dell'opinione pubblica. Tale aspetto testimonia dunque il ruolo pedagogico e formativo proprio dei ceti, in quanto la pubblicità delle assemblee permette all'opinione di maturare "una capacità di giudicare più razionalmente" su quanto concerne gli affari generali dello stato, in quanto i cittadini possono imparare "a conoscere e apprezzare le occupazioni, i talenti, virtù e attitudini delle autorità dello stato e dei funzionari"[499]. Si tratta dunque di individuare, come già accennato a proposito del tribunale e del processo nell'amministrazione della giustizia, come il carattere di *Öffentlichkeit* della discussione parlamentare e dei dibattiti assembleari rappresenti il principale *Bildungsmittel*, in nome del quale i cittadini apprendono e imparano ciò che concerne le questioni politiche e al contempo sviluppano virtù, talenti e attitudini, cosicché "ciò che oggi deve valere, non vale più in virtù di violenza, poco in virtù di consuetudine e costume, ma ben più in virtù di intellezioni e ragioni"[500].

Se riconoscere il diritto alla libertà soggettiva e consentire alla volontà individuale di manifestarsi come autonoma, e dunque come astratta e formale, è il tratto distintivo dello stato moderno, che per questo non si afferma come un potere estraneo, ciò comporta allo stesso tempo la necessità di indagare le modalità attraverso cui la libertà formale trova spazio entro la dimensione politica e dunque può essere accolta entro il processo di

---

[496] *Ivi*, § 258, p. 399 e ss.; tr. it. p. 195 e ss.
[497] *Ivi*, § 301, p. 468 e ss; tr. it. p. 241 e ss.
[498] *Ivi*, § 316, p. 483; tr. it. p. 250.
[499] *Ivi*, § 315, p. 482; tr. it. p. 250.
[500] *Ivi*, § 316Z, p. 483; tr. it. p. 379. Da questo punto di vista l'opinione pubblica è la conseguenza del principio moderno della libertà soggettiva, la quale richiede che l'universale rappresentato dallo stato riposi sul volere e sapere individuale, in modo tale che sia conferita alla libertà formale uno spazio ed un peso anche nell'orizzonte propriamente politico: affermare che lo stato è razionale in sé e per sé comporta ammettere che la libertà oggettiva, corrispondente alla struttura organizzativa e alle istituzioni che lo compongono, si accompagni al momento soggettivo di veder riconosciuto il proprio interesse, diritto, benessere individuale, in quanto lo stato implica contemporaneamente la libertà sostanziale e la libertà formale, ovvero la necessità che la coscienza singola esprima la propria particolarità e che questa particolarità sia parte integrante della dimensione politica.

costituzione della volontà universale. Non è allora un caso che i paragrafi conferiti alla libertà formale siano collocati entro il potere legislativo, perché la libertà formale riceve una rilevanza pubblica e politica come *Öffentliche Meinung*[501]: da questo punto di vista è significativo che l'opinione pubblica, considerata quale dimensione propriamente politica di estrinsecazione della libertà formale, abbia un ruolo così importante entro il potere legislativo. In tal modo Hegel intende sottolineare come il momento più alto dell'assetto politico dello stato, ovvero l'attività di determinazione della legge come universale, non possa avvenire recidendo il nesso diretto con la coscienza comune e dunque anche con l'opinare. Sebbene egli evidenzi allora la contraddittorietà dell'opinione pubblica[502], lo scopo è sottolinearne la rilevanza per quanto concerne il buon funzionamento dell'organizzazione statale.

In primo luogo infatti riflettere sull'opinione pubblica significa interrogarsi sul consenso che il potere ha nella società civile, in modo tale che accogliere l'*Öffentliche Meinung* all'interno del potere legislativo significhi porre l'accento su come quest'ultimo richieda un'adesione e un'approvazione da parte dei cittadini, per evitare che si rovesci in un potere estraneo e violento, del tutto avulso ed ostile al sentire del popolo. Se in questo modo si tratta di sottolineare un rapporto che muove dal sapere e volere dei cittadini verso lo stato, affinché l'opinione pubblica sia ascoltata e presente ai legislatori, dall'altra parte si tratta di mettere in luce il movimento inverso, in base al quale la pubblicità dei dibattiti assembleari svolge quel ruolo di formazione, che contribuisce a rafforzare la *Gesinnung* degli individui, affinché la relazione fra potere legislativo, pubblicità dei dibattiti e opinione pubblica proceda in una duplice direzione, sviluppando nei cittadini la

---

[501] Per quanto concerne l'importanza dell'opinione pubblica in Hegel si rimanda a A. Bavesco, *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, Hartmann, Paris 1998; B. Mabille, "Hegel et le pouvoir de l'opinion publique", in J.-C. Goddard-B. Mabille, a cura di, *Le pouvoir*, Vrin, Paris 1994, pp. 188-200 e più in generale a J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

[502] La pubblicità al contrario rappresenta una "grande forza" dello stato moderno, in quanto è un "rimedio contro la presunzione dei singoli e della moltitudine", in nome del quale i talenti individuali "acquistano una potente occasione di sviluppo" (*Rph*, § 315, p.481; tr. it. p. 250). Se allora la pubblicità dell'assemblea è strumento di espansione e irrobustimento dell'opinione pubblica, quest'ultima è descritta da Hegel in modo anfibio, in quanto è degna tanto di esser apprezzata che disprezzata. Essa è contraddittoria e limitata secondo il principio per cui ciascuna *Meinung* è *Meine* e dunque presenta per definizione un'opinione particolare e parziale ed è suscettibile di essere ingannata. Essa infatti assume la forma della rappresentazione e si distingue come "concreto raziocinare su avvenimenti, ordinanze e rapporti dello stato", così da distinguersi come "accidentalità dell'opinare". Sebbene l'opinione pubblica sia una veduta soggettiva e come tale può limitarsi a presumere qualcosa invece che conoscere veramente, essa ricopre una funzione importante in quanto può contenere, sotto la forma del "sano intelletto umano", "gli eterni principi sostanziali della giustizia, il verace contenuto e risultato dell'intera costituzione, legislazione e della situazione complessiva in genere", nonché "i veraci bisogni e le corrette tendenze della realtà". In quest'ottica allora, lungi dall'essere solamente apparenza, l'opinione pubblica presenta "l'universale in sé e per sé, il sostanziale e vero", sebbene "congiunto con il suo opposto, con ciò che è per sé peculiare e particolare nell'opinare dei molti", cosicché la medesima opinione pubblica può rappresentare una via d'accesso per conoscere il sostanziale e per guadagnare una maggior consapevolezza di ciò che concerne la vita dello stato (*Ivi*, §§ 317-317Z, pp. 483-485; tr. it. pp. 250-252 e 379-380).

consapevolezza e la cognizione degli affari pubblici, e dunque dell'universale, e permettendo al tempo stesso che l'attività di legiferare accolga le istanze che vengono dal basso e si confronti con l'opinione e il giudizio dei governati. La pubblicità rappresenta infatti la condizione attraverso cui si rafforza la fiducia nei confronti dei rappresentanti e il senso delle istituzioni, si educano gli individui e il popolo apprende come si determinano e vengono prese le decisioni relative al funzionamento dell'intero, in modo tale che l'opinione pubblica costituisce l'elemento di raccordo fra le camere e i cittadini, in quanto grazie ad essa il potere si radica nella società civile e ne ascolta i bisogni e l'individuo comprende cosa "è verace dei suoi interessi" e cosa significa legiferare[503]. L'ambiguità dell'opinione pubblica risiede dunque nell'accezione in cui si considera il *Volk*, in quanto il suo valore dipende dal modo di concepire il popolo, come moltitudine, volgo e massa amorfa, perciò ondivago e volubile, o in quanto comunità politicamente costituita, fondamento del potere statale, cosicché l'opinione pubblica risulterà tanto un inganno quanto una risorsa, a seconda che sia espressione del popolo in un senso o nell'altro[504].

In tale prospettiva il ruolo dei ceti e la pubblicità dei dibattiti rappresentano la modalità attraverso la quale l'opinione individuale accede ad un orizzonte razionale, in modo tale che la stessa società civile, nella forma della cognizione collettiva, partecipa ed è recettiva rispetto alle deliberazioni e alle decisioni politiche, le quali assumono così una "legittimità razionale" in nome della libertà formale e del diritto del sapere e volere: sebbene sia evidente che si tratti di una "partecipazione indiretta alla vita dell'assemblea", l'opinione pubblica mostra come gli affari generali e ciò che concerne la libertà oggettiva si radichi nella soggettività, anche se questo implica inevitabilmente che in essa il razionale sia mescolato con il sentimento e la rappresentazione e dunque che l'aspetto sostanziale sia spesso confuso o fuorviato per via dell'opinare[505]. Ciò che risulta rilevante ai fini dell'architettura politica e che spinge Hegel a collocare l'opinione pubblica nell'ambito della trattazione del potere legislativo è il fatto che essa rappresenta la coscienza di un *Volk*: se le opinioni particolari e soggettive degli individui corrispondono al popolo

[503] *Ivi*, § 315Z, pp. 482-483; tr. it. pp. 378-379.
[504] Se dunque l'opinione pubblica testimonia per Hegel il nesso fra partecipazione e cultura, informazione e controllo politico, il suo limite risiede nel fatto che "essa non ha entro di lei la misura della differenziazione né la capacità di sollevare entro di sé il lato sostanziale al sapere determinato". Ciò permette di mostrare i pericoli di un potere ostaggio degli umori volubili del popolo, dal momento che il ruolo dell'opinione pubblica deve essere valorizzato solo a patto di non intendere con ciò la libertà di fare, dire o scrivere "quel che si vuole". Sebbene compito dei governanti non sia soddisfare esigenze private e richieste di parte, ma legiferare in vista dell'universale e a favore di tutti, in quanto espressione della libertà individuale, principio dello stato moderno, l'opinione pubblica non solo deve essere rispettata e ascoltata, ma all'occorrenza eventualmente anche temuta in ragione della sua "*pericolosità*" per gli individui, la società e lo stato, soprattutto in quanto dalle opinioni è possibile che si generino delle azioni, come nel caso di reati e crimini, il cui scopo è inverare le idee a cui si ispirano (*Ivi*, § 318, pp. 485-486; tr. it. p. 252).
[505] G. Jarczyk-P. J. Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir*, Aubier, Paris 1989, pp. 338-340.

concepito quale massa amorfa e pertanto somma di singoli punti di vista, è quella stessa opinione pubblica formata che costituisce invece la soggettività di un popolo in quanto identità collettiva e comunità politica. In tal senso si può allora affermare che l'opinione pubblica è legata allo spirito del tempo, dal momento che esprime la consapevolezza che il popolo ha di se stesso ed è generata a partire da ciò che egli stesso produce, ovvero dai costumi, dalla religione o dalla costituzione. L'opinione pubblica può allora sia essere risultato dei rapporti presenti all'interno dello spirito del popolo, sia "anticipare ciò di cui è venuto il tempo", poiché, qualora si manifesti un'opposizione tra la libertà soggettiva e quella oggettiva, essa fornisce un contenuto nuovo e preavverte la necessità di un mutamento[506].

Il parlamento incarna dunque il principio del diritto statuale interno secondo cui lo stato è "la realtà della libertà concreta" cosicché "né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine"[507]. Il risalto conferito all'opinione pubblica intende dunque mostrare come scopo delle istituzioni politiche sia "offrire uno spazio istituzionale", che permetta alla comunità di rendere esplicito e portare a coscienza l'interesse generale, in modo tale che il parlamento formuli, attraverso quell'autoriflessione della società civile medesima che si dà nell'opinione pubblica, la volontà universale, facendosi carico dei bisogni della comunità nel suo insieme: in tale prospettiva dunque, come è stato sottolineato, doppio è il compito del parlamento, ovvero, da un lato, assicurare che le decisioni diventino pubbliche e, contestualmente, educare la coscienza dei singoli come coscienza e conoscenza dell'universale, con l'unico obiettivo di riflettere la struttura della società civile, mediare gli interessi particolari formulandoli ed esprimendoli in un'unica voce[508].

L'importanza del potere legislativo, il cui scopo è determinare tutto ciò che ha un contenuto universale, comporta che il parlamento non sia l'unico soggetto titolare di tale funzione, dal momento che la sua ragion d'essere, quella di essere legato agli interessi particolari della società civile, costituisce al tempo stesso il suo limite. In virtù della struttura sillogistica dei poteri, infatti, l'integrazione dell'universo sociale entro l'orizzonte politico rappresenta solo un momento del legislativo, il quale richiede la cooperazione di governo e monarca, cosicché anche il potere monarchico e il potere governativo

[506] *VPG*, p. 65.
[507] *Rph*, § 260, p. 406; tr. it. p. 201.
[508] J. P. Deranty, "Le parlement hégélien", in J.-F. Kervégan, G. Marmasse*, Hegel penseur du droit, cit.,* pp. 245-261.

partecipano all'opera di legiferazione, poiché, mentre il primo interviene perché ad esso spetta la decisione suprema, il secondo contribuisce alla deliberazione. La necessità che il parlamento concorra all'opera di legislazione con il contributo dell'esecutivo dipende dalla natura stessa della legge. Se infatti in linea teorica il legislativo si occupa della "legislazione generale", la questione emerge in quanto non è possibile distinguere in maniera netta "ciò che secondo il contenuto è del tutto universale" e ciò che invece concerne "il particolare e la maniera dell'esecuzione", aspetti che interessano per l'appunto le autorità amministrative e il governo[509]. La stessa legge, la cui enunciazione è oggetto del potere legislativo, non è infatti "un mero precetto in genere", come nel caso di un comandamento che ordini semplicemente di non uccidere, ma deve essere già al momento della sua formulazione "entro di sé determinata", in quanto "più essa è determinata, tanto più il suo contenuto si approssima alla capacità di venir eseguito così com'è"[510].

L'intervento dell'esecutivo ha allora l'obiettivo di completare e integrare la legge implicando già nell'atto della sua statuizione ciò che interessa l'applicazione concreta, secondo il principio per cui "nell'unità organica stessa dei poteri dello stato è implicito che sia uno spirito, che pone saldamente l'universale e che lo porta alla sua realtà determinata ed esegue"[511]. E' allora in quest'ottica che Hegel sottolinea l'opportunità che si instauri una *gemeinschaftlichen Vermittlung* con il "potere governativo organizzato", allo scopo di impedire che "l'indeterminabilità della materia e della forma" non consenta alla legge di "raggiunger quella determinatezza che si richiede"[512]. La partecipazione dell'esecutivo si giustifica dunque alla luce delle competenze tecniche che lo contraddistinguono, come risulta dal fatto che l'amministrazione della giustizia e la polizia sono sotto le sue dipendenze, allo scopo di costituire un baluardo rispetto al formalismo, giacché "nei confronti delle leggi…può tanto venir esibita la loro indeterminatezza, quanto son facili a inventarsi per l'estrinsecazione movenze e formulazioni dell'espressione", tanto è possibile che le medesime leggi siano aggirate e che la decisione giudiziale si riduca ad un "giudizio soggettivo"[513]. Il potere governativo interviene allora per quanto concerne "l'esecuzione e l'applicazione" e si distingue in quanto pone in essere un atto di "sussunzione", il quale si realizza proprio attraverso i poteri giudiziari, cosicché la sua funzione consiste nel "proseguire e mantenere in buon ordine ciò che è già deciso, le vigenti leggi, organizzazioni, istituzioni per fini comuni e simili"[514].

---

[509] *Rph,* § 299, p. 466; tr. it. p. 239.
[510] *Ibidem.*
[511] *Ibidem.*
[512] *Ivi*, §§ 302 e 319, pp. 471 e 486; tr. it. pp. 242 e 253.
[513] *Ivi*, § 319A, p. 487; tr. it. p. 253.
[514] *Ivi*, § 287, p. 457; tr. it. p. 233.

Composto di funzionari e di un'intera amministrazione pubblica, ovvero di ciò che comunemente si definisce come burocrazia e che Hegel nomina "stato universale", il potere governativo prevede impiegati alle dipendenze dello stato secondo una struttura gerarchica, in cui ogni individuo svolge la propria funzione di ufficio al servizio dell'universale, in modo tale che i funzionari abbiano "l'assenza di passioni, la rettitudine e la benignità del comportamento" come "costume" e "disposizione d'animo" e accettino "il sacrificio dell'autonomo e discrezionale appagamento di fini soggettivi"[515]. Il potere governativo presiede a "mantener fermo l'interesse universale dello stato e della legalità", riconducendo a quest'ultimo i diritti particolari, in modo tale da costituire un elemento di connessione con la "vita concreta" e al fine di garantire che quest'ultima "venga governata in modo concreto"[516]. In tale contesto il suo intervento entro il potere legislativo si giustifica dunque in quanto "nel comportamento e nella cultura dei funzionari sta il punto ove le leggi e decisioni del governo toccano l'individualità e vengono fatte valere nella realtà", mentre il governo e un apparato di funzionari esprimono "la coscienza giuridica della massa di un popolo", rappresentando una guida nella "cognizione del procedimento giuridico" affinché l'amministrazione della giustizia non si trasformi "in uno strumento del profitto e della dominazione" e non degeneri in "erudizione" o in "un complicato formalismo"[517]. In tal modo si tratta di mettere in atto un processo di comunicazione fra l'alto e il basso, fra le alte sfere dello stato e la società civile, nonché fra le medesime sfere proprie dello stato, allo scopo di assicurare che gli stessi ambiti in cui lo stato si dispiega, come l'amministrazione della giustizia e la polizia, svolgano autonomamente le proprie mansioni, ma allo stesso tempo siano coordinate e si dividano gli stessi compiti. Se allora la stessa costituzione dello stato, pur restando il terreno stabile e valido di organizzazione dell'intero, è soggetta ad una continua modificazione, tale per cui essa è, ma al contempo "diviene", cioè progredisce, si evolve e si trasforma[518], l'intervento del potere governativo entro il legislativo ha esattamente lo scopo di garantire che questo avvenga secondo un principio di integrazione e armonizzazione e per questo la sua azione si dispiega come "momento consultivo con la concreta cognizione e prospettiva dell'intero nei suoi molteplici lati e nei principi reali divenuti stabili in esso" e come "cognizione dei bisogni del potere dello stato in particolare"[519].

Nell'economia dei poteri di cui dispone il parlamento, tra i quali si annovera "la partecipazione alle leggi sulla sfera giuridica e di polizia e la determinazione dei diritti e

[515] *Ivi*, §§ 294-296, 461-464; tr. it. pp. 235-238.
[516] *Ivi*, § 290, p. 459; tr. it. p. 234.
[517] *Ivi*, § 297, p. 464; tr. it. p. 238.
[518] *Ivi*, § 298Z, p. 465; tr. it. p. 375.
[519] *Ivi*, § 300, p. 468; tr. it. p. 240.

del modo di agire delle sfere particolari della vita civile"[520], il potere governativo concerne "il lavoro preparatorio alle leggi e anche il deliberare" al fine di procedere con un'opera di "particolarizzazione della volontà universale" che si produce in parte elevando "il particolare alla forma dell'universalità, in parte applicando l'universale al singolo"[521]. L'attività del legiferare procede in accordo e in collaborazione con il governo, cosicché non si tratta di distinguere il potere legislativo come dare leggi, mentre il potere governativo e monarchico dovrebbero eseguire ciò che è determinato in modo compiuto, secondo quella che Hegel registra essere una tendenza recente. Al contrario l'attività dello stato si distingue in quanto è una continua *Fortbestimmung* e *Fortbildung* delle leggi, che procede in virtù del contributo del potere governativo, la cui attività consiste nel *fortdauernde Regieren*, in quanto ha come obiettivo *das Konkrete als die allgemeine Besthätigung des Staateslebens*[522].

Il potere legislativo infine non può essere indipendente dal potere sovrano, il quale contiene in sé il momento dell'"universalità della costituzione e delle leggi", giacché è a ad esso che compete "la decisione ultima", in quanto incarna l'unità sostanziale entro cui tutti i poteri e le funzioni dello stato sono dissolti e conservati[523]. A proposito del principe Hegel dichiara allora che il terzo momento del suo potere "concerne l'universale in sé e per sé, il quale consiste, dal lato soggettivo, nella coscienza morale del monarca, dal lato oggettivo, nell'intero della costituzione e nelle leggi"[524], in modo tale che rispetto alle leggi e alla costituzione egli abbia "il suo fondamento sostanziale, quindi la deliberazione in generale, e poi la decisione ultima"[525]. Lo stesso potere del principe è costituzionalmente garantito, in quanto momento previsto dalla *Verfassung* e dunque legalmente fondato e regolato, giacché esclude la possibilità che egli possa autonomamente stravolgere l'intero assetto giuridico: proprio in quanto quest'ultimo è in gran parte presupposto anche allo stesso monarca, Hegel può arrivare ad affermare che "in una costituzione sviluppata, l'individualità del monarca diviene trascurabile grazie all'organizzazione razionale e solida dello stato e proprio in questa irrilevanza della persona del regnante è insita la forza e la razionalità della costituzione"[526]. Non si intende in questa sede entrare direttamente nel merito del ruolo conferito da Hegel al monarca, in

[520] *Rph I*, § 157, p. 188; tr. it. p. 272. Il parlamento ha anche il potere di condurre inchieste e di esaminare ricorsi su singoli comportamenti di funzionari e uffici di governo, l'approvazione delle tasse, la tutela della successione dinastica, il pieno controllo delle stesse azioni del governo, la promozione dell'istruzione e della cultura. Per quanto concerne i poteri dello stato, vedi Deranty, *op. cit.,* p. 250.
[521] *Rph I*, § 131, p. 151; tr. it. p. 209.
[522] *Rph VI*, p. 699. Questo passo è messo in evidenza da Alessio, *Azione ed eticità in Hegel*, *cit*.
[523] *Rph*, § 275-76, p. 441; tr. it. p. 222.
[524] *Ivi*, § 285, pp. 455-456; tr. it. p. 231.
[525] *Rph I*, § 138, p. 161; tr. it. p. 227.
[526] *Ibidem.*

particolare rispetto alla diatriba che opporrebbe i corsi al testo a stampa in merito al peso che la decisione sovrana ricopre nell'assetto istituzionale, ovvero se "mettere il puntino sulla i" debba intendersi come il gesto che rende possibile e fonda l'intera struttura o, secondo quanto sostenuto da Ilting, come un atto quasi irrilevante rispetto al bilanciamento dei poteri previsto dalla costituzione. Al di là delle eventuali ragioni di opportunità politica che avrebbero spinto Hegel a dissimulare nei *Lineamenti* la propria vera concezione – secondo tale interpretazione, in realtà, espressione di una visione propriamente liberale più che monarchica – si tratta di limitarsi alla funzione che il potere sovrano riveste nel processo legislativo, al di là dei poteri che gli sono conferiti rispetto al potere esecutivo e del ruolo che ricopre nel diritto statuale esterno. Se, da un lato, è opportuno rimarcare come "in una monarchia ben ordinata alla legge compete il lato oggettivo, al quale il monarca ha soltanto da aggiungere l'"io voglio" soggettivo"[527], dall'altro è chiaro che nella maestà del monarca risiede l'unità dello stato, la quale è così "sottratta alla possibilità di venir abbassata alla sfera della particolarità"[528]. La rilevanza del sovrano dipende allora dal fatto che la sua decisione consente al potere legislativo di rendere effettuali i suoi provvedimenti, in quanto è la decisione di una volontà singola che opera un taglio netto a favore della promulgazione della legge. Il monarca è pertanto il "Sé ultimo e infondato della volontà": visto che si contraddistingue per essere "immediatezza infondata e questo ultimo essere-entro sé", nel quale risiede "l'unità reale dello stato", egli è custode della costituzione e vertice dell'intero assetto istituzionale in quanto "soggettività decidente", giacché la decisione coincide con il momento politico costitutivo dello stato[529].

Da questo punto di vista l'aspetto che caratterizza il monarca è di essere volontà, cosicché, incarnando come sovrano la volontà dello stato, il suo atto volitivo permette al processo legislativo di giungere a compimento. Se dunque il potere monarchico è attivo nell'ambito del potere legislativo solo in quanto è ad esso che compete la *höchste Entscheidung*, ciò permette di sottolineare al tempo stesso come "il potere sovrano presuppone gli altri momenti nella stessa misura in cui esso è presupposto da ciascuno di questi"[530]. Questo significa che lo stato è l'insieme di tutti i momenti che compongono la costituzione, ma richiede un principio vivificante che è rappresentato dalla persona del

[527] *Rph*, § 280Z, p. 451; tr. it. p. 228.
[528] *Ivi*, § 281, p. 451; tr. it. p. 229.
[529] *Ivi*, §§ 279-282, pp. 444-454; tr. it. pp. 224-230. L'importanza della decisione sovrana e quindi del ruolo del monarca emerge in modo evidente e in tutta la sua forza a proposito di quella che Hegel definisce "situazione di emergenza" (*Rph* § 278A, p. 444; tr. it. p. 224) e che costituisce uno dei passi a partire dal quale mettere in luce eventuali affinità con lo stato di eccezione di origine schmittiana, vedi a tal proposito G. Preterossi, *I luoghi istituzionali, cit*., pp. 79-153 e J.-F. Kervégan, *Hegel et Carl Schmitt*, *cit*.
[530] *Rph*, §§ 285-301, pp. 455-471; tr. it. pp. 231-242.

sovrano in quanto individualità[531]. E' allora proprio in quanto volere che al sovrano è conferita tale importanza, sebbene tuttavia i contenuti della volontà siano frutto della rete di mediazione che contraddistingue la costituzione e siano l'esito dell'intero assetto che costituisce il potere legislativo: se la volontà del monarca sarebbe allora arbitraria o vuota al di fuori del processo di formazione della volontà generale che consta dei complessi e stratificati passaggi delineati da Hegel, si può sostenere che il sì della decisione sovrana coincida con il momento in cui la legge, espressione della volontà generale, diventa effettuale e giuridicamente valida. Il sovrano infatti è tale per diritto di nascita e non per competenze e abilità particolari, cosicché la monarchia costituzionale ha come principio ultimo una "determinatezza rimessa alla natura", essendo caratterizzata proprio per il fatto di essere priva di fondamento, in quanto la successione al trono è stabilita per successione naturale[532]. Ciononostante la volontà sovrana non deve essere intesa come libito od opinione, come accade per il regno elettivo, nel quale "la volontà particolare è resa quel che decide per ultimo", cosicché, nella prospettiva hegeliana, è proprio la determinazione naturale del re a rendere quest'ultimo espressione e rappresentazione della volontà unitaria e suprema dello stato.

A tal proposito sembra rilevante la digressione che Hegel fa nel corso del 1817, allorché distingue le costituzioni come fondate "sulla natura o sulla libertà della volontà"[533], allo scopo di sottolineare che, rispetto ai popoli che si caratterizzano per "l'origine naturale degli stati", tratto proprio della modernità è che lo stato riposa sulla volontà: se "la costituzione e la legge è l'universale", la decisione sovrana in virtù della quale la legge viene promulgata rappresenta l'atto con cui il monarca "fa valere l'universalità"[534]. In questa prospettiva deve allora intendersi l'elemento attivo che caratterizza il potere sovrano rispetto al potere legislativo, in quanto atto conclusivo, ma al tempo stesso fondativo, decisione ultima e comando, con il quale si riconosce legittimità ed effettualità alla volontà generale: se la volontà del sovrano è necessaria in quanto espressione dell'individualità ultima dello stato, la legge come espressione dell'universalità non è suo completo appannaggio, ma è prodotto di un intero processo di sviluppo, di cui il sovrano è parte integrante, ma non esclusivo detentore, giacché altrimenti si sovrapporrebbe l'universalità della volontà con la particolarità arbitraria di una volontà singola e in tal modo la razionalità della legge sarebbe ricondotta alla naturalità che contraddistingue la persona individuale del monarca.

---

[531] *Ivi*, § 275Z, p. 441; tr. it. p. 369.
[532] *Ivi*, § 281, p. 451; tr. it. p. 229.
[533] *Rph I*, § 135, p. 157; tr. it. p. 220.
[534] *Ivi*, § 137, p. 161; tr. it. p. 227.

Il re non crea allora la legge, ma è un momento immanente alla sua formulazione: sebbene abbia il potere di iniziativa legislativa, e dunque il compito di enunciare formalmente una proposta di legge, e al tempo stesso di portarla ad esistenza in qualità di volontà decidente[535], fra i due momenti, quello iniziale e quello conclusivo, si dispiega il processo legislativo, teso a formulare la legge come espressione della volontà generale, frutto di quel lavoro di mediazione, razionalizzazione e collaborazione che contraddistingue la funzione dei ceti e che emerge attraverso la partecipazione degli altri poteri appartenenti alla costituzione. In tale prospettiva la centralità del suo intervento emerge in quanto esso è individualità e sovranità più che individuo e sovrano[536], cosicché la sua funzione si rivela nel rendere l'attività degli altri poteri effettuale, dal momento che la sua azione consiste nel rendere possibile la realizzazione dell'agire politico entro lo stato: il suo assenso ha una valenza tecnica, ma al contempo politica, incarnando l'unità e il vertice dello stato, ma esso si inscrive sul terreno della costituzione, in quanto il suo agire è previsto e disciplinato dal diritto. La decisione sovrana è dunque un atto immediato, il cui contenuto è in realtà formulato a seguito di un processo di universalizzazione e razionalizzazione, compiuto da un insieme di soggetti e teso ad esplicitare i processi reali in atto entro lo stato: pertanto, se il monarca è imprescindibile e prioritario in virtù della decisione con la quale incarna la realtà dello stato, dal punto di vista dell'assetto dei poteri esso è parte della costituzione razionale che regola il funzionamento dello stato stesso. In tal senso il sillogismo dei poteri si rileva nella struttura secondo la quale, come il monarca coincide con il compimento del processo legislativo, in forza del quale la legge diviene tale, così i ceti ricoprono quella funzione di ponte in nome del quale popolo e sovrano non si oppongono.

La legge è dunque espressione di una doppia mediazione, quella dei ceti con loro stessi, grazie ai quali si guadagna una visione di insieme della società civile, non come semplice somma di interessi opposti ma come insieme di sfere, e quella dei ceti con governo e monarca, affinché partecipazione e mediazione diventino garanzia del carattere di universalità concreta della legge medesima, la quale incarna la volontà universale ma è al contempo determinata per poter aderire al tessuto socio-economico e culturale. In tal modo è il potere politico nella sua intera articolazione a garantire l'esistenza della legge, ovvero in primo luogo il parlamento, in quanto opera la mediazione degli interessi della società civile, in secondo luogo il governo, in quanto procede all'applicabilità e infine il monarca, in virtù della decisione ultima, ma al tempo stesso è la legge a regolare lo stesso

[535] *Ivi*, § 149, pp. 177-178; tr. it. pp. 253-255.
[536] M. Alessio, *Azione e eticità in Hegel*, *cit*., p. 178.

esercizio del potere. La razionalità emerge allora, da un lato, a partire dall'integrazione di bisogni e di istanze soggettive, che si innalzano dall'orizzonte individuale per diventare portato di una data epoca, e, dall'altro, in forza dell'opera di filtro e ordine messa in atto dalle istituzioni, prime fra tutte quelle politiche, in modo tale che la società civile si apra all'universale e l'universale includa le dinamiche sociali, economiche e culturali che attraversano e sostanziano la vita dello stato. In questa prospettiva si tratta in parte di un movimento dal basso, in quanto lo stesso processo di legislazione prende le mosse da un materiale dato e da un sistema già operante, mentre sono le forme di mediazione, costituenti a più livelli l'eticità, a garantire il carattere di razionalità del diritto e dello stato, al punto tale che la stessa razionalità deve essere in un certo senso continuamente riconfermata ed è costitutivamente esposta al rischio della contingenza. In questo modo il pensiero giuridico hegeliano lascia emergere tanto la forza che contraddistingue la modernità politica, dal momento che non si fonda su ordine o autorità altra rispetto a quanto non sia prodotto dalla stessa volontà umana, ma al contempo ne delinea tutta l'intrinseca fragilità, allorché le medesime garanzie istituzionali di mediazione volte a formulare e tradurre in legge la volontà universale possono non giungere a buon fine.

CONCLUSIONI

Diritto e spirito

La filosofia hegeliana presenta una concezione del diritto quale fenomeno intrinsecamente legato allo sviluppo storico e afferente alla vita sociale e politica di un popolo, cosicché il diritto si delinea in relazione ai caratteri dell'eticità e si colloca nel cuore della positività, in quanto espressione di un concetto di ragione socialmente e storicamente incarnata. L'intera trattazione ha permesso di mettere in evidenza come lo statuto del diritto emerga a partire dal concetto di spirito come divenire, il quale coincide con la liberazione dall'immediatezza naturale, comportando l'apertura nei confronti della storia, giacché l'eticità si distingue come orizzonte autonomo rispetto alla necessità della natura, in quanto opera dello spirito e prodotto dell'agire collettivo, che implica costumi, pratiche e abitudini sedimentate nella stessa coscienza individuale. La fisionomia del diritto si definisce alla luce del concetto di seconda natura, che ha nella nozione di riconoscimento il suo antesignano, configurandosi come l'esito dell'abbandono da parte di Hegel di una nozione di libertà come attributo individuale e naturale a favore di un concetto di libertà pratico sociale, secondo il quale esser liberi è risultato di un processo di formazione ed educazione e significa partecipare a forme di vita. Il diritto riflette dunque la configurazione della libertà, in quanto essenza dello spirito e logica del reale, cosicché affermare che il diritto è il regno della libertà realizzata vuol dire che esso incarna la libertà oggettiva come insieme di pratiche sociali e di istituzioni, complesso di rapporti che caratterizzano l'epoca moderna.

Da questo punto di vista il diritto si delinea, da un lato, attraverso una teoria della soggettività e della volontà e, dall'altro, in virtù di un concetto di oggettività quale prodotto della ragione, in modo tale che Hegel riformula contemporaneamente la questione della fonte del diritto e il problema dello statuto della libertà individuale, proponendo una nozione di diritto desoggettivata e detrascendentalizzata, coincidente con la sovrapposizione fra diritto e organizzazione. Il diritto è espressione di una determinata relazione fra ragione e storia, normatività e fattualità. Se come diritto positivo, storicamente determinato e legato ad uno specifico tessuto sociale ed economico, esso si distingue come prodotto della volontà umana, non può tuttavia essere ridotto esclusivamente alla dimensione volontaristico-individuale, in quanto manifestazione di una razionalità immanente alle strutture sociali e all'ordine reale: come la ragione riceve una torsione empirista e assume l'impronta dei mutamenti storico-sociali, così il diritto riflette i

rapporti sociali e i costumi del popolo e implica un determinato rapporto con le abitudini, i costumi e le prassi sociali, giacché deve essere aderente alla realtà cui deve applicarsi. Pertanto, poiché non può che determinarsi attraverso contenuti particolari e aprirsi ad elementi empirici, il diritto perde il carattere di universalità astratta a vantaggio di una fisionomia inevitabilmente in divenire, soggetta a evoluzioni e cambiamenti e mai stabilita in modo univoco e assoluto: proprio la capacità di accogliere i contenuti concreti, e dunque di tradurre la realtà in atto, implica inevitabilmente il suo carattere finito e potenzialmente accidentale, dal momento che la sua positività non è solo sinonimo di concretezza, ma anche di limitazione e finitezza.

Al di là del razionalismo astratto e dello storicismo

Attraverso l'indagine sul diritto è possibile dunque offrire un'interpretazione dei *Lineamenti* che recuperi al suo interno una dimensione normativa, sebbene immanente e critica, nel solco delle interpretazioni più recenti, in modo tale che, come è necessario prendere le distanze da una concezione pre-moderna della razionalità metafisica, al tempo stesso è opportuno mettere in discussione l'immagine di Hegel, per molto tempo maggioritaria, come ferreo nemico del dover essere in nome dell'identità di effettività e razionalità: si tratta dunque di sottrarsi alle due interpretazioni, ugualmente parziali e in qualche misura speculari, che considerano la filosofia hegeliana o come un panlogismo, che nega qualunque ruolo all'empirico e considera *sic et simpliciter* la realtà come riflesso di una ragione assoluta, o come un pensiero volto a giustificare lo *status quo*, al punto da esser considerato come apologia dello stato prussiano[1]. La normatività del giuridico si comprende allora alla luce di uno statuto della ragione, che subisce una sorta di sprofondamento, identificandosi con l'ordine immanente alla realtà, in modo tale da non poter essere definita come norma soggettiva, quale principio astratto, universale ed eterno o in virtù di una funzione utilitaristica e strumentale. In questa prospettiva la ragione come *Sache Selbst* mostra infatti il significato dello spirito come opera comune, prodotto dell'intero agire di tutti e di un determinato rapporto fra l'individualità e la sostanza, e come ragione oggettiva, che si manifesta nelle pratiche sociali e nell'*ethos* di un popolo. A

[1] L'interpretazione tesa a rilevare un carattere normativo della filosofia del diritto hegeliana rappresenta un aspetto che contraddistingue gli studi più recenti della critica e si afferma in modo particolare, ma non esclusivamente, in ambito anglosassone, grazie a Pippin, Pinkard, Rawls, Neuhouser, ma anche a Kervégan e Honneth. L'espressione panlogismo riferita al pensiero hegeliano è maturata storicamente nell'ambito della destra storica per opera di Erdmann e ha segnato buona parte delle letture successive, mentre la paternità della tesi di un Hegel come apologeta della Prussia, che tanta fortuna ha avuto nell'ambito della storiografia hegeliana, si deve ad Haym e a Popper, contro i quali si sono distinti, fra gli altri, i lavori di Rosenzweig, Ilting, Weil e D'Hondt, i quali hanno contribuito a mettere in luce i limiti e le aporie di una tale interpretazione.

partire da tale impostazione generale, si chiarisce l'operazione hegeliana di riformulare il concetto di *Naturrecht* come *Natur der Sache*, quale ordine immanente al reale, sottolineando le implicazioni dello statuto della ragione per quanto concerne la questione relativa al fondamento del diritto.

Attraverso tale impostazione Hegel prende le distanze da un normativismo astratto, schiacciato sulla prescrizione come puro *Sollen*, e al contempo dallo storicismo, il quale implica al contrario il venir meno di una dimensione normativa, considerando il diritto solo come fatto empiricamente osservabile. A differenza del normativismo infatti, l'impostazione hegeliana mostra la necessità per il diritto di aprirsi ai contenuti concreti che contraddistinguono un determinato *Volksgeist*, non potendo esser determinato al di fuori del rapporto vitale che ha con l'*ethos*, mentre rispetto allo storicismo mostra la necessità di recuperare lo speculativo nella scienza determinata, in quanto la differenza fra la filosofia e la scienza positiva del diritto risiede proprio nel mettere in questione la positività, cercando di individuare, a partire dall'empirico, la presenza della razionalità.
Il rapporto fra razionalità e oggettività, fra astrazione e positività, che si delinea grazie all'indagine sul diritto, conferma un'interpretazione dello spirito come autofondantesi, espressione della stessa comunità e portato dello sviluppo storico-mondiale, senza la necessità di ricorrere ad un soggetto metafisico o trascendente, di richiedere una coscienza assoluta esterna ai processi sociali immanenti e, più in generale, di ammettere il bisogno di un ritorno dalla detrascendentalizzazione[2], in quanto la razionalità del giuridico non comporta affatto la separazione dalla dimensione della finitezza, ma al contrario lo stesso diritto non può essere considerato al di fuori e a prescindere dall'effettualità.

Proprio per questo la filosofia del diritto si presenta come una critica ai concetti astratti della metafisica, favorendo così la possibilità di considerare la riflessione hegeliana come un pensiero post-metafisico, il cui obiettivo è definire lo spirito come la forma di vita propria di un'epoca, entro la quale si delineano le istituzioni, le pratiche sociali e normative, in modo tale che non ci sia un principio fondativo né una struttura originaria data una volta per tutte, ma la stessa filosofia si distingua come autocoscienza del presente, capace di pensare le strutture sociali proprie di una comunità. L'intero percorso della nostra ricerca ha permesso di osservare infatti come la riflessione hegeliana sia volta a mettere in discussione i presupposti metafisici del diritto naturale, cosicché all'abbandono

[2] Il riferimento è in questo caso in primo luogo ad Habermas, ma anche a Siep e Honneth, i quali hanno sottolineato in più scritti la rottura fra lo Hegel giovane e lo Hegel del sistema, a partire dal concetto di assoluto e dall'articolazione dello spirito come lavoro e interazione, nonché dal suo carattere autoriflessivo che implicherebbe il venir meno della sua costituzione intersoggettiva. Un classico di tale interpretazione è, come già affermato nel corso della trattazione, il saggio J. Habermas, *Percorsi della detrascendentalizzazione*, *cit*.

del paradigma giusnaturalista segua una nozione di diritto che si delinea a partire dal suo rapporto con la dialettica storica e con la nozione di volontà, comportando così la necessità di focalizzare l'attenzione sulla tensione fra diritto e legge. Allo stesso modo le premesse relative allo statuto dello spirito e al suo rapporto con la natura, nonché alla relazione fra volontà individuale e volontà universale conducono lo stesso Hegel a definire la nozione di diritto come spirito oggettivo, ovvero quale opera dello spirito: in tal senso il diritto coincide con l'agire collettivo, con le strutture sociali e con le relazioni intersoggettive, più in generale con la struttura comunitaria e si distingue come risultato delle forme di mediazione che a partire dalle istituzioni consentono l'organizzazione di un popolo e che tuttavia non sono mai definitive, ma si generano e si modificano all'interno dello stesso spazio sociale entro cui operano[3].

La modernità della concezione hegeliana

Hegel si colloca pienamente all'interno della soglia della modernità, la quale si caratterizza per formulare il giuridico a partire dallo stato come ente monopolizzatore della forza e come soggetto a cui è conferita l'esclusività della produzione giuridica, in modo tale che il diritto coincida con il venir meno di un potere assoluto e privato e incarni l'ordine costituito di cui è prodotto e garante. In quest'ottica Hegel è figlio del suo tempo, non solo in quanto, dal punto di vista politico, partecipa a quel processo che intreccia l'affermazione del liberalismo e la genesi dello stato di diritto, ma anche dal punto di vista dell'epistemologia giuridica, poiché al paradigma razionalista-naturalista si affianca una concezione empirico-storicista del diritto e un'impostazione volontaristica, che considera la legge come comando di un'autorità, unica fonte di diritto, secondo la tesi per cui l'unico diritto è il diritto positivo e ciò che è di diritto è ciò che è stabilito dalla legge, intesa né come dettame della natura, né come comando divino né come principio della ragion pura.

La legge è espressione della volontà del popolo e, in quanto apparato oggettivo e giudiziario e regolazione impersonale del tessuto sociale, presiede a garantire il funzionamento dello stato, incarna il momento propriamente politico del diritto, nella misura in cui è risultato di un atto di statuizione ad opera del legislatore. Il diritto positivo è

[3] Da questo punto di vista, nell'ottica di rilevare una normatività immanente al diritto, è parso particolarmente proficuo collocarsi nel solco delle interpretazioni che hanno valorizzato la filosofia hegeliana a partire dal ruolo delle istituzioni e delle pratiche sociali, offrendo una lettura dello spirito in termini sociali, intersoggettivi e linguistici, incentrata sul concetto di spazio sociale della ragione e su una nozione di spirito come autoriflessione storica delle pratiche sociali moderne, alla luce della quale la razionalità istituzionale si delinea attraverso il rapporto di identificazione con i ruoli sociali. Come già indicato nel corso della trattazione, si rimanda a tal proposito ai testi di Pippin e Pinkard, i quali hanno ricevuto particolare attenzione in Italia a seguito del lavoro di Ruggiu e Testa, i quali hanno contribuito a sviluppare e a discutere le tesi relative al carattere di socialità della ragione.

dunque un sistema coerente, esito di un'attività di codificazione, promulgato per esplicita volontà di un potere legittimamente deputato a tal fine, applicato sulla base di procedure legali impersonali e vincolato all'esistenza di uno stato sovrano. In tale prospettiva la concezione hegeliana può essere interpretata per alcuni aspetti come un giuspositivismo *ante litteram*, nella misura in cui si distingue sia dalla classica dottrina giusnaturalista sia, per quanto concerne gli sviluppi più recenti della teoria del diritto, dal cosiddetto realismo, proprio in quanto offre una concezione statalistica del diritto, sancendo la sovranità della legge come risultato del processo di statuizione del diritto. Dal punto di vista politico, tale processo coincide con l'avvento dello stato costituzionale e legislatore, mentre dal punto di vista epistemologico, la filosofia ha come unico ambito di esercizio il diritto positivo.

Considerare la distanza della concezione hegeliana dalla teoria del diritto naturale significa ammettere che lo stesso filosofo opera un radicale ripensamento del diritto, in quanto riformula le questioni di fondo sottese al giuridico ed anticipa in questo modo lo sviluppo che caratterizzerà la dottrina del diritto nel secolo successivo: in tal senso la fama di pensatore antigiuridico può essere giustificata in virtù del fatto che Hegel rompe con l'impostazione tradizionale e quindi abbandona l'articolazione classica, secondo la quale la centralità del diritto dipende dall'origine naturale e dalla sua parentela con il principio di giustizia, cosicché l'apparente *deminutio* del diritto comporta in realtà la sua emancipazione, dal momento che l'uomo non è più solo il destinatario del diritto, ma anche l'unico artefice. Il pensiero hegeliano riflette tale cambiamento, secondo il quale quanto più il diritto perde la sua caratura metafisica per presentarsi come fenomeno storico, mutevole e propriamente umano, tanto più, da un lato, la sua fisionomia si delinea in stretta relazione con la configurazione e la struttura assunta dal potere e con i caratteri generali propri della società e del tessuto economico, e, dall'altro, la scienza giuridica si sviluppa al fine di comprenderne lo statuto, il fondamento di validità e le condizioni che ne permettono l'efficacia. Al contempo infatti, proprio in quanto strumento teso a regolare la condotta sociale, circoscritto all'orizzonte immanente e creato esclusivamente a partire dalla volontà, il diritto risulta declassato alla stregua di ogni fenomeno finito, come tale soggetto a evoluzione e a decadenza, e dunque più fragile, perché sottoposto alla volubilità del volere e legato all'instabilità del potere e meno identificabile nella sua essenza, in quanto definito tanto come norma, che come decisione o come fatto.

Tra diritto naturale e diritto positivo: il tema della volontà

La concezione hegeliana non può essere considerata una teoria della giustizia, dal momento che il pensatore non elabora una concezione sostantiva del giuridico a partire da

un archetipo in virtù del quale definire il concetto di diritto. E' possibile affermare, alla luce delle considerazioni di Kelsen nel saggio *Diritto naturale e positivismo giuridico*, che il diritto hegeliano si caratterizza come "prodotto della volontà umana – fondamento del tutto estraneo al diritto naturale", il quale "come ordinamento naturale" non è "creato dall'uomo"[4]. In accordo con la scienza giuridica la filosofia del diritto abbandona allora "la questione della giustizia", fino all'inizio del XIX secolo considerata "il suo problema fondamentale": dal momento che le norme giuridiche "non stabiliscono una determinazione definitiva dei rapporti sociali", il diritto si trasforma da "ordinamento permanente e immutabile" in un "ordinamento mutabile all'infinito che può adattarsi a condizioni che mutano nello spazio e nel tempo"[5]. Da questo punto di vista la definizione hegeliana del diritto così come esposta nel paragrafo 3 dei *Lineamenti*, su cui ci si è ampiamente soffermati nel corso della trattazione, rappresenta il punto di partenza alla luce del quale individuare la vicinanza con il giuspositivismo, nella misura in cui il diritto ha nell'"esser posto" il suo tratto peculiare: come si è avuto modo di mettere in luce nel corso del lavoro, affermare che è "diritto soltanto ciò che è legge" comporta ammettere che il diritto come legge presenti contenuti specifici in relazione al "carattere nazionale del popolo" e al "suo sviluppo storico", distinguendosi come apparato volto alla sua applicazione ed esecuzione, e al contempo accettare che la scienza positiva del diritto sia "una scienza storica, che ha l'autorità per suo principio"[6].

In questo modo, in accordo con l'epistemologia giuridica ottocentesca, Hegel rompe il legame di dipendenza del giuridico dal mondo naturale, ovvero fra "fatti naturali e norme giuridiche o morali"[7], cosicché lo strappo consumato, proprio in quanto circoscrive l'ordine giuridico alla dimensione umana e spirituale, implica la possibilità di studiare tale campo in modo autonomo, favorendo così lo sviluppo del sapere del diritto come disciplina specifica, afferente alle cosiddette scienze dello spirito. Mentre allora la dottrina naturale del diritto implica "norme statiche, nel senso che gli obblighi che esse impongono e la

---

[4] H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rehtspositivismus*, tr. it., "La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico", di S. Cotta e G. Treves, in C. Ciscato e F. Todescan, a cura di, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, *cit.,* p. 62. Per quanto concerne un rapporto fra Kelsen e Hegel ed in particolare la possibilità di rilevare motivi hegeliani nel pensiero del giurista, si rimanda a M. Haase, "The hegelianism in Kelsen's Pure Theory of Law", in K.E. Himma, *Law Morality and Legal positivism*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 98, 2003, pp. 93-100. Uno studio per certi aspetti analogo, in quanto teso a mettere in relazione Hegel con il dibattito giuridico contemporaneo, è quello di Brooks, il quale, a partire da un'interpretazione tesa a porre l'accento sul nesso che lo stesso Hegel manterrebbe con la tradizione del diritto naturale, si occupa delle affinità fra il pensatore tedesco e Dworkin, vedi T. Brooks, "Beetwen Natural Law and Legal Positivism: Dworkin and Hegel on Legal Positivism", consultabile su http://the-brooks-blog.blogspot.it/2011/02/thom-brooks-on-dworkin-hegel-and-legal.html.

[5] H. Kelsen, *op. cit*., p. 62.

[6] *Rph*, §§ 3 e 211, pp. 34 e 21 e 361; tr. it, pp. 169-170.

[7] H.L.A. Hart*, The Concept of Law*, tr. it., *Il concetto di diritto*, a cura di M.A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002, p. 225.

rilevanza di questi obblighi non possono essere mutati da parte degli individui", Hegel inscrive la teoria del diritto nell'ambito della filosofia dello spirito e ne individua i caratteri e lo sviluppo alla luce della filosofia della storia, la quale rappresenta la cornice entro cui la filosofia politica si colloca e l'orizzonte di fondo a partire dal quale comprendere il fenomeno giuridico[8]. Se dunque, dal lato opposto, il diritto naturale non sviluppa una "teoria storica", eludendo così "una chiara e inequivocabile presentazione del problema", in quanto il diritto trova in ogni caso la sua giustificazione in un ordinamento superiore, "man mano che il diritto positivo", prosegue Kelsen, "si rivela un sistema mutevole e sempre mutantesi di norme, creato da una quantità di legislatori, diversi nel tempo e nel luogo, l'uomo riconosce questo diritto positivo come opera umana"[9].

Attraverso il ricorso ad un approccio completamente antitetico al positivismo, rappresentato dal giurista Olivecrona, il quale si occupa come Kelsen di ricostruire il significato del giuspositivismo alla luce della sua distinzione con il giusnaturalismo, è possibile valorizzare, in luogo dell'opposizione, il rapporto di continuità fra le due scuole giuridiche. Lo stesso concetto di diritto positivo e l'impostazione volontaristica che contraddistinguono il giuspositivismo ne segnerebbero allora la filiazione giusnaturalistica. Si può affermare infatti che il sorgere del positivismo è coinciso storicamente con "l'eliminare il diritto di natura", in modo tale che, se la negazione di quest'ultimo diviene contrassegno della concezione giuspositivista, l'espressione stessa di diritto positivo diventava "pleonastica", nel momento in cui si riteneva che "soltanto il diritto positivo fosse vero diritto" e l'attenzione stessa degli studiosi si volgeva "alla struttura e all'essenza del diritto positivo", il quale assurgeva per la prima volta a oggetto di interesse in quanto "manifestazione della volontà della massima autorità sociale"[10]. Sulla base di tale interpretazione, è lo stesso giurista scandinavo ad affermare che "nella filosofia del diritto di Hegel la teoria della volontà raggiunge l'apogeo", in quanto "il diritto è la volontà dello stato", dal momento che il filosofo tedesco considera "il diritto contenuto di una volontà suprema che non ha fondamento in un diritto di natura": in tal modo "l'idea della libertà originaria, che si trovava alla radice del pensiero giusnaturalistico e che suggeriva la finzione del contratto sociale, non trova posto nella filosofia di Hegel", perché "lo stato assume carattere divino", tanto che egli si colloca in piena sintonia con la dottrina giuridica tedesca del XIX secolo, secondo la quale vero diritto è il diritto positivo e diritto positivo è

[8] *Ibidem*, p. 229.
[9] H. Kelsen, *op. cit.*, pp. 91 e 101.
[10] K. Olivecrona, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, tr. it. a cura di di Rattsordiningen, Etas Kompass, Milano 1972, p. 79-81.

la volontà dello stato[11]. Pertanto, per comprendere la natura del positivismo, sulla scorta della lettura di Olivecrona, termine chiave si rivela il diritto positivo in quanto *gesetzes Recht*, giacché, come sistema prescrittivo delle condotte sociali, esso è "manifestazione della volontà dell'autorità legislativa" e dunque totalmente e necessariamente "espressione della volontà dell'autorità suprema", mentre, come oggetto del sapere, esso si distingue come "teoria volontaristica", avente quale ambito di indagine solo il diritto effettivamente promulgato e dunque il diritto reale in opposizione ad un putativo diritto ideale.

La differenza fra i giusnaturalismo e giuspositivismo risiederebbe allora nell'individuazione della "forza vincolante" del diritto: se per il primo essa deve essere riconosciuta proprio nel diritto naturale, il secondo ha scelto o di "ripudiare l'idea di forza vincolante" medesima, "riducendo così le norme giuridiche a comandi di chi di fatto detiene il potere", oppure, e questo sarebbe il caso di Hegel, di "conservare il concetto di forza vincolante del diritto, senza però fondarlo sul diritto naturale, e ritenere così che il popolo e lo Stato siano dotati del potere mistico di imporre veri obblighi"[12]. Se per Hegel la volontà è un elemento portante della filosofia del diritto, il rapporto fra diritto e volontà si comprende però alla luce della teoria della volontà come idea, secondo la quale la volontà non deve intendersi come volere finito e soggettivo, bensì in quanto volontà oggettiva. Ridurre il diritto al volere individuale, come se esso fosse interamente prodotto cosciente e intenzionale di un legislatore, rappresenterebbe lo stesso errore di indicare un soggetto come artefice della costituzione. In tal modo il volontarismo hegeliano presenta la volontà non come afferente alla dimensione soggettiva, come se l'intero ordinamento fosse completamente riconducibile allo *ius volontarium*, ma mostra come le leggi e le istituzioni debbano essere concepite come "volontà pensata" e il diritto sia espressione di una "volontà oggettiva" legata all'*ethos*[13], sedimentata nelle prassi sociali e nelle condotte individuali: tale volontà si manifesta nelle pratiche e negli ordinamenti che compongono l'eticità, in quanto si tratta di considerare ogni singola norma come inseparabile dalle altre che appartengono al medesimo ordinamento e in quanto manifestazione del diritto oggettivo, dal momento che il diritto è espressione dei rapporti sociali e il compito della filosofia è partire da questa positività storica rivelandone la razionalità immanente.

La concezione hegeliana del giuridico emerge dunque in tutta la sua ricchezza solo in quanto contestualizzata all'interno di una prospettiva che tenga conto del rapporto tra forma e contenuto, della tensione fra efficacia e validità, della relazione fra legge e

[11] *Ibidem*, p. 92.
[12] *Ibidem*, p. 125.
[13] *Rph*, §§ 26 e 256, pp. 76 e 397-398; tr. it., pp. 40 e 194.

consuetudine, nonché del nesso fra istituzioni e coercitività, elementi a partire dai quali è possibile metterne in evidenza le affinità con la prospettiva istituzionalista.

Oltre l'opposizione giusnaturalismo-giuspositivismo: una prospettiva istituzionalista

L'interpretazione istituzionalista della filosofia del diritto di Hegel ha dunque nella nozione di seconda natura, nella struttura dell'eticità e nel concetto di spirito oggettivo, come mondo prodotto dallo spirito stesso, il suo elemento centrale, a partire dal quale, come si è mostrato, il filosofo delinea un concetto ampio di diritto, inclusivo di tutte le formazioni sociali e le istituzioni etiche, delineando un approccio di stampo olistico, alla luce del quale deve essere compresa ogni manifestazione propriamente giuridica, come le leggi e i codici, in quanto espressione di un dato *Volksgeist* e dell'oggettività della libertà. In questo modo, l'impossibilità di considerare il pensiero giuridico hegeliano come normativista o decisionista è conseguenza della più ampia presa di posizione contro l'individualismo e della necessità di non ridurre la volontà al volere di un soggetto finito[14]. Tuttavia, sebbene la norma non debba essere collocata all'origine o a fondamento del diritto, ciò non toglie che quest'ultimo preveda un momento propriamente volitivo legato allo sviluppo del diritto positivo e dunque, come è emerso nel corso della trattazione, in quanto legge dello stato. Da questo punto di vista lo stesso istituzionalismo presuppone tuttavia il giuspositivismo, in quanto elemento di cesura rispetto all'impostazione del diritto naturale, giacché l'istituzionalismo si specifica a partire dal modo di intendere il diritto come ordinamento, ma in opposizione alla concezione che qualifica il diritto sulla scorta del carattere astratto e formale, come pura forma e puro dovere. Pertanto come Hegel critica le concezioni giusnaturaliste, in quanto espressioni di un normativismo astratto proprio dell'intelletto, sulla base dello stesso principio egli rifiuta di considerare il diritto come pura norma, come imperativo o comando. L'elemento positivista nel caso di Hegel allora ha il suo tratto specifico nel fatto che il pensiero speculativo rifiuta la dissociazione fra razionale e positivo, di modo che, se il rapporto con la positività è necessario per la filosofia, anche per quanto concerne il giuridico si tratta di concepire il diritto come positivo, sebbene tale aspetto non implichi la rimozione della questione della razionalità, visto che, da un lato, la ragione non può che oggettivizzarsi, e dunque aprirsi ai contenuti storici, mentre dall'altro il carattere di positività non coincide necessariamente con lo statuto di razionale.

Rispetto ad una visione propriamente positivista del diritto, Hegel mantiene un legame con la ragione, in quanto affermare che il diritto è positivo non significa abdicare

[14] Su questi aspetti vedi E. Bories, *op. cit*.

alla necessità di interrogare la sua razionalità, giacché al contrario questo è l'elemento distintivo che qualifica la filosofia rispetto alla giurisprudenza: mentre quest'ultima si limita alla ricostruzione storica della genesi delle determinazioni giuridiche, la specificità della filosofia risiede nel mettere in questione il dato a partire dal concetto e nell'indagare il rapporto fra diritto razionale e filosofico e diritto positivo, prendendo le mosse dal positivo, ovvero dal diritto così come è, per disvelare il suo rapporto con l'ordine speculativo-razionale. In questa ottica allora per normativismo in Hegel non deve intendersi il passaggio dal *Sollen* al *Sein*, come se dal piano astratto si debba procedere all'orizzonte concreto, ma al contrario la normatività deve essere manifestata a partire dall'esperienza e dalla realtà, poiché si tratta di capire come si trasformano i fatti sociali in diritto, in modo tale che la filosofia sia critica della positività e la filosofia del diritto critica del diritto positivo[15].

Proprio in quanto i *Lineamenti* sono un'opera di filosofia, il loro scopo è interrogare e mettere in questione la positività che contraddistingue il diritto alla luce del rapporto con la ragione, sicché, se è pacifico che parlare di diritto in Hegel significa ammettere un ordinamento positivo così come si delinea all'interno del diritto statuale, è allo stesso tempo necessario intendere il giuridico nell'ambito del suo rapporto con l'eticità, alla luce della sinonimia con la libertà e a partire dalla sua afferenza all'oggettività dello spirito, dal momento che compito della filosofia è rilevare il fondamento razionale del diritto positivo. Da questo punto di vista l'indagine sul ruolo del diritto comporta la messa in discussione di un'immagine di Hegel come celebratore della razionalità del reale, poiché l'intera riflessione sul tema del giuridico si confronta proprio con la consapevolezza della possibilità dell'irrazionale, mostrando la tensione fra l'esistente e l'ordine normativo e il conflitto fra la concretizzazione della libertà e i meccanismi di formazione del diritto positivo.

In tal modo definire il diritto come esistenza della volontà libera non significa per Hegel rimuovere le contraddizioni generate dal rapporto del diritto con l'accidentalità e la finitezza, inevitabilmente presenti allorché si considera il giuridico come fenomeno propriamente umano e spirituale. Al contrario la questione sottesa alla filosofia del diritto concerne proprio l'individuazione di forme di mediazione e istituzionalizzazione in grado di garantire effettualità ad un diritto capace di assicurare la libertà, con la consapevolezza che ogni formazione giuridica si inscrive all'interno del divenire della storia universale e come tale è soggetta al possibile scacco. Proprio perché il diritto non può non esser posto, in quanto espressione di un ordine politico normativo necessariamente vigente, il problema

[15] J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, *cit*., p. 26.

diventa individuare le modalità attraverso cui il diritto si presenta in accordo con la volontà generale, in quanto concorre a stabilizzare comportamenti e a rendere le prassi operanti realmente vincolanti, dal momento che un elemento fondamentale del giuridico consiste nel nesso fra costumi e diritto, dovendo quest'ultimo incarnare l'eticità vivente. In tale prospettiva Hegel ripensa il diritto, da una parte, a partire dal suo legame con la società e, dall'altra, alla luce del rapporto con il potere: se da un lato si tratta dunque di inscrivere il diritto all'interno dei processi immanenti all'eticità, interrogandosi sulla relazione fra legge e consuetudine, poiché il processo di positivizzazione del diritto si realizza alla luce di uno spirito del popolo e riflette le dinamiche sociali e culturali di una comunità, al tempo stesso il nesso fra diritto e volontà richiede di approfondire le modalità attraverso le quali si costituisce la medesima volontà generale, soffermandosi sul ruolo del legislatore e sottolineando il momento propriamente politico implicito all'interno della formazione della legge.

Diritto e ordinamento

Punto di partenza dell'affinità tra la filosofia del diritto hegeliana e l'istituzionalismo è l'identificazione del diritto come ordinamento e organizzazione, alla luce dell'impostazione di Romano, il quale mette in evidenza, attraverso la nozione di istituzione, il nesso fra stato, società e ordine e il legame fra fatti sociali e dimensione normativa[16]. In tal senso il pensiero giuridico di Hegel è stato ricostruito in questo lavoro alla luce dei tratti distintivi della filosofia dello spirito e attraverso una valorizzazione della nozione di spirito oggettivo, il quale qualifica l'articolazione sociale, economica e politica di un popolo come individualità al di fuori di ogni individualismo metodologico, considerando così il diritto non come attributo individuale, ma in quanto afferente all'eticità; in tal modo, se il diritto coincide con la sfera delle istituzioni che lo spirito si dà per realizzare la libertà, le stesse istituzioni si distinguono, in virtù della loro stabilità e della loro permanenza, come potenze etiche, elemento mediano fra individuo e stato, che orienta le condotte soggettive e regola la vita collettiva, ponte fra disposizione soggettiva e oggettività. La nozione di diritto come organizzazione si profila alla luce della nozione di

[16] L'opera di riferimento principale è S. Romano, *L'ordinamento giuridico,* Sansoni, Firenze 1967. Nelle pagine che seguono si è scelto Romano come interlocutore privilegiato, rappresentante del pensiero istituzionalista, sebbene sia chiaro che l'istituzionalismo comprende al suo interno diversi referenti, tra i quali, per esempio, Hauriou, di cui si è accennato nel corso della trattazione, e Renard, a cui però non si farà riferimento per via dell'influenza tomistica sulla sua teoria analogica del diritto, che amplierebbe troppo il discorso. Scopo di queste ultime riflessioni non è direttamente operare un confronto fra Hegel e l'istituzionalismo, quanto piuttosto semplicemente mettere in luce alcune affinità del pensiero del filosofo tedesco con tale teoria giuridica, sulla scorta delle riflessioni di Henrich e, soprattutto, di Kervégan, ed a tal fine l'opera di Romano è risultata essere la più feconda.

spirito oggettivo, a partire dalla qualifica che più volte accompagna lo stato hegeliano, definito *als Organismus*[17] "in opposizione al modello del *Mechanismus*, nonché sulla base dello stesso concetto di costituzione quale *einer entwickelten Organisation in sich*, coincidente con la differenziazione e l'articolazione della realtà oggettiva dello stato[18].

Leggere la filosofia del diritto hegeliana come una concezione istituzionalista ha permesso di valorizzare il nesso fra diritto, eticità e stato e fra istituzioni e seconda natura, in virtù della tesi che considera la libertà come attributo proprio di un popolo e come carattere specifico di una determinata epoca: se la libertà è risultato di una dinamica di mediazioni storico-sociali, la stessa libertà individuale coincide con la partecipazione alla vita collettiva di una comunità, giacché le istituzioni, in quanto sistema coercitivo e normativo, sono al contempo la condizione di possibilità medesima dell'autonomia soggettiva, il suo stesso orizzonte di dispiegamento. Rispetto al dibattito che ha caratterizzato le interpretazioni dei *Lineamenti* a proposito dello statuto conferito all'individuo, la nostra trattazione sul diritto ha permesso di mettere in luce come la ferrea critica all'individualismo da parte di Hegel coincida con il rifiuto di ridurre la libertà alla libertà negativa, valutata come libertà vuota, mentre non significa propugnare un modello totalitario, entro il quale l'individuo è unicamente suddito schiacciato dal potere dello stato universale. Al contrario obiettivo del pensatore non è prendere posizione rispetto al valore o al ruolo dell'individuo considerato in quanto essere naturale, bensì individuare le strutture che caratterizzano l'ordine moderno al fine di indagare le condizioni che garantiscano il vero esercizio della libertà individuale, tema che può essere considerato un motivo che attraversa l'intera opera, se non una delle questioni di fondo: il problema teorico e politico è l'integrazione del particolare nell'universale, a partire dalla convinzione che la soluzione non sia una nozione di libertà negativa, che coinciderebbe con l'affermazione dell'universalità astratta del particolare, ma pensare la stessa libertà individuale in quanto incarnata nell'eticità, nelle pratiche sociali e nelle istituzioni, allo scopo di evitare un concetto tautologico e solipsistico del soggetto a favore di una nozione di libertà che presuppone una concezione relazionale della soggettività in nome della struttura del volere.

---

[17] *Rph*, §§ 259, 269 e 278, pp. 413, 415, 443; tr. it., pp. 199, 205 e 223.

[18] *Ibidem* § 273, p. 435 e ss.; tr. it. p. 218 e ss. Tale impostazione affonda le radici nel periodo jenese e nell'elaborazione di una filosofia dello spirito, quando sia il *Geist* che il *Bewusstsein* sono definiti come *Organisation*, il primo in quanto totalità organizzata, opera comune in cui si oggettiva il popolo, e il secondo in quanto medio e momento dell'articolazione dell'intero, al punto che sembra opportuno rimarcare come tale caratterizzazione dello spirito oggettivo possa esser letta come conseguenza della ricerca hegeliana degli anni del *Kritisches Journal*, volta a individuare un modello di stato inteso, come dichiara lo stesso Hegel nella *Differenza*, in quanto organizzazione, in opposizione allo stato macchina, espressione del dualismo delle filosofie della riflessione.

Pertanto l'operazione hegeliana è pensare l'ordinamento giuridico non a partire dall'individuo, bensì dalla dimensione sociale e comunitaria di un popolo e, all'interno di questa, dall'interazione delle singole volontà, prendendo le mosse dalle condizioni della soggettività giuridica per mostrare i necessari momenti di mediazione e formazione, in virtù dei quali il soggetto si scopre come membro della comunità; in questo modo l'individuo non è un presupposto, ma un prodotto, una costruzione sociale che inevitabilmente riflette i caratteri del contesto in cui si colloca. Da questo punto di vista l'intera riflessione hegeliana, prima di considerare il ruolo politico che l'individuo deve ricoprire all'interno dei processi decisionali e del potere politico di uno stato, è tesa a offrire una spiegazione a monte, relativa alle precondizioni implicite nell'eticità, giacché ciò che interessa Hegel è semplicemente mostrare come non esista una coscienza assoluta scissa dalla socialità, dalle interazioni soggettive e dalla forma di vita. Ciò si lega al concetto di libertà delineata da Hegel come libertà sociale, ovvero pensata non come attributo o condizione dell'io, che egli definirebbe come naturale e astratta, povera in quanto negativa, ma al contrario espressione di un lavoro di mediazione volto all'universalizzazione della libertà medesima, che si realizza entro le istituzioni sociali e che incarna un determinato ordine sociale. Hegel definisce l'esser libero come partecipazione alle pratiche sociali, sulla base dell'identificazione riflessiva fra individualità e strutture sociali e in virtù di un nesso fra libertà e razionalità, dal momento che non si è liberi in nome di un'ipotetica possibilità di non essere sottomessi ad un potere esterno, dimensione mitica irreale, ma in quanto le azioni di un soggetto si inscrivono entro un orizzonte di relazioni e pratiche: l'individuo è libero in quanto è partecipe e si identifica con le pratiche che si presentano come razionali, con quel mondo istituzionale che è al contempo condizione e dispiegamento della sua stessa libertà.

Diritto oggettivo e diritti soggettivi

Schmitt è stato fra i primi ad aver rilevato la relazione fra Hegel e l'istituzionalismo, come già accennato nel corso della trattazione, delineando una tripartizione del pensiero giuridico che supera la dicotomia positivismo-giusnaturalismo. Secondo il suo schema, la tradizione del diritto naturale e quella che circoscrive il giuridico al diritto positivo, invece di essere l'una l'opposto dell'altra, si ritrovano accomunate da un'analoga impostazione normativistico-decisionista: alla luce della distinzione, che considera come tipi di scienza giuridica il normativismo, il decisionismo e il pensiero concreto dell'ordinamento, il positivismo risulta un approccio spurio e non autonomo, frutto di una commistione fra la volontà del legislatore e il governo della legge, fra la

decisione volontaristica e la legge come norma, al pari del giusnaturalismo, che nelle sue varianti moderne annovera tanto esponenti decisionisti come Hobbes, quanto un normativismo improntato al "diritto di ragione"[19]. Al di là dell'opposizione giusnaturalismo-positivismo, Hegel può allora, sulla scorta della classificazione tripartita, essere interpretato come teorico istituzionalista, dal momento che lo stato hegeliano è, secondo le parole di Schmitt, "concreto ordinamento degli ordinamenti"[20]. La concezione hegeliana presenta un'affinità con l'istituzionalismo a partire da due ordini di ragioni, ovvero il tema del fondamento del diritto e la questione dei diritti individuali, i quali segnano la distanza dell'istituzionalismo dal giusnaturalismo, sebbene attraverso argomenti non completamente sovrapponibili a quelli positivisti. E' possibile infatti mettere in luce come l'istituzionalismo, secondo l'interpretazione di Romano, da un lato rifiuti quale fondamento del diritto "un'esigenza della ragione, un principio astratto, un quid ideale", dal momento che la nozione di istituzione è "il concetto più positivo che una dottrina può assumere a fondamento"[21], dall'altro prenda le distanze dal "punto di partenza" della dottrina giusnaturalista, ovvero l'individuo in quanto "perfettamente libero e indipendente", giacché delinea un concetto di diritto intrinsecamente legato al concetto di società, in modo tale da opporre, come antitetica al diritto, la "sfera puramente individuale", e dunque ciò che è "irriducibilmente antisociale, ossia, per sua natura, individuale"[22].

La filosofia del diritto hegeliana presenta dunque entrambi gli orientamenti di fondo, considerato che in primo luogo nega ogni fondamento assoluto al diritto, sia esso naturale o divino, per iscrivere il concetto di diritto all'interno della *Geistesphilosophie* e comprenderlo alla luce del nesso con la *Sittlichkeit*; conseguentemente, in luogo di un razionalismo normativo, il diritto si caratterizza come ordinamento, assetto concreto che contraddistingue una specifica società storicamente determinata nell'economia dell'evoluzione della *Weltgeschichte*. In secondo luogo, collocando il sorgere della dimensione giuridica all'interno del rapporto riconoscitivo, Hegel conferma il carattere relazionale proprio del diritto, la cui genesi è vincolata al dispiegarsi di una relazione intersoggettiva, di modo che i diritti soggettivi perdono il loro fondamento ontologico-naturale e il loro carattere individuale, delineandosi a partire dall'assetto del diritto oggettivo: così come emerso a proposito del rapporto di correlazione fra diritti e doveri, Hegel non si preoccupa di giustificare i diritti sulla base della natura dell'uomo,

[19] C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, *cit*., in particolare pp. 27-44.
[20] *Ivi*, p. 50.
[21] S. Romano, *L'ordinamento giuridico, cit.,* p. 79.
[22] *Ivi*, p. 37.

nell'accezione tradizionale di tale espressione, ma al contrario si interroga sulla modalità attraverso la quale viene attribuito e rivendicato un diritto, cosicché è a partire dallo *status* che ciascun individuo possiede e dalla funzione che egli ricopre nell'ambito delle istituzioni che si può parlare di diritti soggettivi.

Mentre allora i più ferrei positivisti negano qualunque spazio ad un diritto individuale universale e inalienabile, negando a tali diritti soggettivi ogni priorità logica e assiologica, giacché il legislatore non ha alcun limite nel potere di legiferare, al contrario i giusnaturalisti pongono tale diritto a fondamento dello stesso diritto oggettivo in nome della libertà individuale. Hegel si colloca al crocevia delle due posizioni. Se la sezione del diritto astratto sembra testimoniare la necessità di un diritto soggettivo indisponibile, allo stesso tempo però esso non dà luogo ad un catalogo di diritti soggettivi, tanto che, sebbene si tratti dell'universalità della capacità giuridica, la necessità di rispettare gli altri si concretizza in un divieto giuridico e non in un diritto. Da questo punto di vista Hegel sembra adottare una posizione affine a quella di Hart[23], secondo la quale si deve ammettere un uguale diritto di ciascun uomo ad essere libero, e dunque ad avere diritti, in virtù del suo essere razionale, sulla scorta della riformulazione del diritto naturale, a partire dal concetto come natura della cosa e della determinazione naturale come autodeterminazione; tuttavia, se tale aspetto caratterizza la società moderna proprio in virtù della filosofia della storia, alla luce della quale è necessario leggere gli stessi *Lineamenti*, questa stessa libertà si sostanzia in ogni caso all'interno della dimensione etica, al di fuori della quale non è prevista nessuna determinazione positiva, giacché, a seconda delle condizioni storiche, sociali o politiche, ogni ordinamento implicherà alcuni diritti, i quali trovano in esso il loro fondamento.

Sebbene allora lo stato, in quanto unità compenetrantesi di libertà soggettiva e oggettiva, non possa negare il riconoscimento del diritto individuale, nonché di un momento formalmente coincidente con la libertà negativa e corrispondente nell'opinione comune al diritto di libertà, non si può affermare che Hegel difenda il concetto tipicamente giusnaturalista del diritto individuale fondamentale, mentre al contrario il carattere positivista della sua impostazione risiede nel fatto che l'unica effettiva garanzia per un diritto dipende dall'esser previsto dalla legge dello stato. A partire dall'affermazione per cui "l'uomo ha diritti in quanto ha doveri, e doveri in quanto ha diritti", la posizione hegeliana non risulta così distante dalla tesi kelseniana, secondo cui il diritto soggettivo è un riflesso di un dovere oggettivo, ma se ne distingue in virtù del fatto che presenta un concetto più ampio di diritto individuale, il quale si delinea in funzione del ruolo sociale, in

[23] Vedi a tal proposito H.L.A. Hart, "Existe-t-ils des droits naturels?", in *Klesis*, 21, 2011, pp. 239-254.

accordo con la posizione ricoperta all'interno dell'eticità a partire dalle pratiche, dai vincoli e dalle obbligazioni generate dal prendere parte alla vita sociale: in tal modo la cooriginarietà di diritti e doveri caratterizza l'individuo in quanto membro agente nell'ambito di determinate istituzioni ed è riflesso della coappartenenza fra forme di individualità e sfere sociali, la quale implica, dal punto di vista del diritto, una nuova concezione del rapporto fra diritti soggettivi e diritto oggettivo, i quali costituiscono non più poli distinti, opposti e ordinati in maniera gerarchica, ma aspetti correlati di un unico processo, giacché lo stato, prima di esser garante delle libertà individuali, è la sostanza entro cui si costituisce l'esistenza della stessa individualità.

Intersoggettività e riconoscimento: il diritto come relazione

E' possibile affermare che, in accordo con l'istituzionalismo, anche per Hegel il diritto è prima di tutto relazione, mettendo in evidenza come lo stesso filosofo inscriva la fondazione del giuridico all'interno della relazione riconoscitiva a partire dalla tesi secondo cui il diritto si presenta come un rapporto nel quale l'autorelazione implica una determinata relazione con gli altri. In questo modo il rapporto riconoscitivo, esito della struttura relazionale della coscienza e liberazione dalla necessità naturale a favore di una dimensione sociale, coincide con l'acquisizione della capacità giuridica, *status* attribuito vicendevolmente, giacché, proprio in virtù della relazione intersoggettiva, la coscienza acquisisce la capacità di interiorizzare reciproci impegni e di sottomettersi ai vincoli impliciti all'interazione medesima. Secondo quanto descritto da Hegel, in particolare nella *Filosofia dello spirito*, il riconoscimento rappresenta dunque il momento propriamente genetico del diritto, nella misura in cui quest'ultimo presuppone necessariamente una relazione reciproca e biunivoca, distinguendosi come regola del reciproco rapportarsi fra gli individui e venendo meno come attributo individuale per contrassegnare la genesi di una dimensione spirituale.

Si può affermare dunque che il riconoscimento rappresenta un elemento proprio del diritto, in quanto il diritto è espressione di una normatività immanente alle stesse pratiche e interazioni, avendo nel rapporto intersoggettivo la propria fonte, ma anche il suo scopo, poiché il suo compito è garantire una relazione reciproca e paritaria. Tuttavia la dimensione riconoscitiva non esaurisce il concetto di diritto e non è possibile ridurre il diritto in quanto tale all'orizzonte soggettivo, dal momento che ogni rapporto di diritto presuppone il quadro di un'istituzione giuridica e il diritto soggettivo si genera alla luce di

una situazione istituzionale che definisce diritti e obbligazioni[24]: come allora il diritto soggettivo è un aspetto del diritto che non precede, ma al contrario segue e dipende da un dato ordinamento, in quanto il diritto oggettivo positivo è sempre già in atto ed è a partire da quest'ultimo e solo al suo interno che i diritti soggettivi assumono una precisa configurazione, allo stesso modo si può affermare che il momento riconoscitivo è incluso nel diritto, ma corrisponde all'orizzonte astratto e genetico del diritto stesso, il quale non può essere circoscritto alla dimensione duale. Tenendo conto delle riflessioni di Romano, si può mettere in rilievo che "alla base della persona giuridica è sempre un ordinamento di diritto obiettivo che si concreta e si racchiude in essa e per essa, cioè un'istituzione", "sostrato della persona giuridica"; pertanto, affinché si dia un'istituzione, è necessario che il legame fra le persone medesime non sia limitato "a semplici rapporti", ma che esso si sostanzi e si dia forma a una "superstruttura sociale", la quale garantisce stabilità e permanenza agli stessi rapporti e legami sociali, in quanto dotata di vita autonoma e trascendente i suoi singoli membri, secondo l'idea che "il rapporto non è un ordinamento, ma dipende da questo"[25]. Aspetto comune alla filosofia hegeliana e alla dottrina dell'istituzionalismo è quello di mettere in evidenza che la concezione sociale e relazionale del diritto comporta che lo statuto di quest'ultimo "prima che nel diritto soggettivo, deve ricercarsi nel diritto oggettivo che del primo è il necessario antecedente", di modo che lo stesso diritto individuale conferito alla persona si genera a partire "dalla posizione giuridica dell'individuo"[26].

In tal senso è possibile mettere in luce come l'argomentazione hegeliana si delinei sulla base di un canovaccio, secondo il quale il diritto si presenta in prima battuta come privato e soggettivo, coincidendo con la relazione riconoscente, per poi palesare i suoi limiti in virtù delle implicazioni oggettive insite nel diritto, in quanto la stessa relazione giuridica presuppone un orizzonte sociale e politico, una dimensione spirituale e istituzionale che si dispiega come abitudini, prassi e costumi. Tale impianto può essere individuato come caratterizzante la filosofia hegeliana del diritto sia a Jena che a Berlino: come infatti nella prima sezione dei *Lineamenti*, sulla scorta dell'articolazione in proprietà, contratto e pena, si assiste ad una traslazione dall'ambito privato all'ambito penale, l'opera

---

[24] Il riferimento è in questo caso ad un'affermazione di F.C. Savigny, *Sistema del diritto romano*, *cit.*, I § 7, il quale dichiara che le istituzioni giuridiche, *Rechtsinstitute*, sono sempre anteriori ad un rapporto di diritto dato. In tale affermazione Kervégan rileva un elemento particolarmente fecondo per quanto concerne lo statuto dei diritti soggettivi in una prospettiva istituzionalista, vedi a tal proposito J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *cit*., p. 369 e *Id*., "Elements d'une theorie institutionnelle des droits", in *Klesis*, 2011, pp. 112-132.

[25] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *cit*., pp. 65-67.

[26] *Id*., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffrè, Milano 1947, p. 80; *Id*., *L'ordinamento giuridico*, *cit*., pp. 37, 48, 79 e 85.

del 1805-06 espone un percorso che, attraverso la lotta per il riconoscimento, il contratto e il lavoro e la pena, mostra la genesi del diritto per decretare contemporaneamente l'inadeguatezza di un diritto inteso esclusivamente come relazione intersoggettiva e piegato dunque all'arbitrio del volere individuale. Se il diritto si genera allora attraverso il rapporto riconoscitivo, allo stesso tempo il limite di tale impostazione risiede nell'astrattezza e nelle carenze di un diritto circoscritto esclusivamente alla dimensione privata, mentre è invece necessario un orizzonte sociale e istituzionale entro cui la libertà possa perdere il carattere negativo e astratto. La questione relativa al nesso fra riconoscimento e diritto consente di sottolineare come, in una prospettiva eminentemente giuridica, Hegel conferisca un analogo valore alla nozione di riconoscimento che, al di là della classica distinzione fra scritti giovanili e opere della maturità, rappresenta il momento genetico, ma non esaustivo del diritto: per evitare che il diritto, quale volontà universale, sia piegato all'arbitrarietà della volontà soggettiva, è necessario dunque per il diritto oggettivarsi, al fine di affermarsi come *medium* all'interno della comunità, come potere normativo, indipendente ed autonomo, coincidente con il movimento di alienazione della soggettività, che abdica alla propria autosufficienza per accettare il vincolo della legge. In questo modo affermare che è necessario per il diritto diventare legge significa al tempo stesso che è necessario per la relazione riconoscitiva essere inclusa in un contesto istituzionale ed etico, il quale coincide con l'oggettivazione in rapporti di diritto previsti dal sistema giuridico, dal momento che la stessa intersoggettività si inscrive entro una totalità e il medesimo individuo si trova sempre collocato entro una determinata configurazione di vita, orizzonte di ogni interazione.

La forza vincolante del diritto

Un ulteriore elemento comune a Hegel e all'istituzionalismo è l'individuazione del diritto, nel suo significato fondamentale, come diritto pubblico: sebbene infatti il diritto sia sempre relazione, definirlo come organizzazione ha una valenza polemica proprio rispetto all'identificazione del giuridico con il diritto privato. In questo modo la tesi secondo la quale "il diritto, in ciò che ha di culminante e, quasi, si direbbe, di più essenziale, è principalmente pubblico", il quale costituisce "la radice e il tronco"[27] del diritto privato, si addice all'impostazione hegeliana che delinea una gerarchia fra ambito privato e ambito pubblico, volta a mostrare come la dimensione privata del diritto si inscriva e possa dispiegarsi solo all'interno dello stato. Al tempo stesso però la distinzione fra privato e pubblico deve esser compresa alla luce dell'articolazione stessa del diritto, in modo tale

[27] *Id.*, *L'ordinamento giuridico*, *cit.*, pp. 7 e 8.

che si tratta di mostrare le reciproche implicazioni fra il diritto come relazione e il diritto come organizzazione.

In questa prospettiva l'impostazione intersoggettiva della libertà e la struttura stessa della volontà, che permettono di mettere in luce il nesso fra diritto e riconoscimento, possono essere al tempo stesso considerati come le condizioni a partire dalle quali è possibile elaborare la nozione di seconda natura, diretta conseguenza di un concetto di diritto capace di autofondarsi in quanto immanente alla dimensione spirituale, inscritto nel processo di formazione stessa della soggettività e valorizzato a partire dal presupposto secondo cui l'autocoscienza implica una struttura sillogistica che richiede una dinamica di educazione, formazione e cultura[28]. Negare al diritto un fondamento aprioristico e astorico a vantaggio di una fondazione che radichi il diritto nel sapere e volere dell'individuo, e dunque che accolga all'interno della dimensione pratica l'ambito delle pulsioni e dei bisogni, rappresenta la precondizione della nozione di seconda natura, grazie alla quale il diritto non è più solo relazione, ma eticità, un'organizzazione etica e politica e un ordine legale economico e sociale che ha per l'individuo la stessa necessità della natura, ma è risultato di un processo di educazione da parte delle istituzioni.

Da questo punto di vista la ricerca ha mostrato come i motivi che caratterizzano la riflessione giuridica nei *Lineamenti* possano essere rintracciati già nella *Filosofia dello spirito* del 1805-06, quando il diritto non solo è sottratto all'orizzonte naturale, ma assolve in primo luogo al compito di *Bildung* nei confronti della coscienza, occupando lo spazio che intercorre fra la natura e l'eticità, coincidendo con il movimento che dall'esistenza

[28] Interpretare la filosofia del diritto come l'esposizione delle condizioni intersoggettive della realizzazione dell'individualità e dunque come un modello per un'intersoggettività comunicativa, operazione condotta da Honneth nel suo famoso saggio volto all'attualizzazione dei *Lineamenti* (A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, *cit*.), sembra non restituire a pieno il senso dell'opera hegeliana: se è vero che partecipare all'interazione è una condizione necessaria della libertà individuale, tuttavia, la libertà individuale si colloca all'interno della struttura istituzionale propria dell'eticità, che consente la medesima interazione, ma preesiste e prescinde da essa, in quanto, come emerso nel corso della nostra trattazione, l'istituzione deve essere compresa alla luce del processo di oggettivazione della volontà libera, pena il rischio di ricadere in quell'individualismo metodologico da cui Hegel ha preso le distanze, dal momento che è solo l'istituzione a consentire la possibilità di una relazione riconoscitiva. Peraltro le istituzioni come la famiglia, la società civile o le corporazioni hanno scopi che non possono essere esclusivamente ricondotti all'autorealizzazione individuale, dal momento che l'economia di mercato, come sottolinea lo stesso Hegel, ha conseguenze non sempre positive per l'individuo, come risulta dal fenomeno della plebe, ma non per questo è dannosa o deve essere eliminata. Inoltre l'impostazione di Honneth sembra presentare il rischio di ridurre l'amministrazione della giustizia al diritto astratto, laddove, invece, è proprio il rapporto fra intersoggettività e diritto a mostrare lo scarto fra le due sezioni e la necessità che il diritto, come legge, prescinda dalla relazione duale propria del contratto così come è presentato nel diritto astratto. In una prospettiva più ampia infine, ridurre il diritto alla relazione intersoggettiva significherebbe ridurre il diritto oggettivo al diritto individuale, mentre obiettivo di Hegel è mostrare la cooriginarietà di questi due ambiti. Gli ultimi sviluppi della riflessione di Honneth tuttavia vanno nella direzione di rivalutare il diritto e il ruolo delle istituzioni rispetto al progetto di una teoria sociale della giustizia a partire dalla realtà istituzionale e da un concetto di razionalità normativa immanente perché realizzata nelle istituzioni moderne, sebbene in una prospettiva incentrata sempre sull'autodeterminazione individuale e quindi sul diritto soggettivo, vedi A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp 2011.

naturale conduce al compiersi del soggetto sociale e spirituale, dalla volontà singola a quella universale, dal particolare all'universale. Obiettivo di Hegel è, in luogo della libertà come *Beschränkung*, quello di mostrare la necessità di superare astrattezza, naturalità e formalismo del volere, in quanto la libertà è un processo di autodeterminazione che si compie attraverso l'oggettivazione del volere; conseguentemente il concetto di *Bildung* rappresenta il *pendant* di un concetto di libertà non come arbitrio, ma, secondo quanto emerso dall'analisi dei *Lineamenti*, come attitudine e disposizione, volto a mostrare come il diritto richieda adesione, ma sia sempre necessariamente anche un potere autonomo sugli individui.

In tale prospettiva è possibile cogliere il ruolo particolarmente significativo conferito alla nozione di seconda natura, riferendola al nocciolo di quella questione che Olivecrona definisce la "forza vincolante del diritto"[29], concernente la tensione fra consenso e coercizione, libera adesione e imposizione, assurgendo così ad uno degli aspetti che distinguono Hegel dal positivismo. Mentre infatti il diritto naturale fonda l'ordine giuridico-politico sul consenso, in quanto si tratta di una sottomissione volontaria che avviene attraverso il contratto per ragioni utilitaristico-strumentali, per il positivismo il diritto appare semplicemente come un artificio, prodotto dal volere umano e dunque afferente alla sfera del dover essere, tanto che la teoria del diritto si presenta come ordine di coercizione, avente nella sanzione il momento decisivo in quanto garantisce l'obbedienza. Al contrario attraverso le nozioni di *Gesinnung* e *Rechtsbeschaffenheit*, Hegel conferisce all'ordinamento quell'"interiore necessità"[30], che secondo Kelsen manca alla concezione giuspositivista, giacché si può affermare che l'organizzazione giuridica e le istituzioni, che costituiscono lo stato, agiscono agli occhi degli individui *naturaliter*, dal momento che il diritto come imposizione e come ordine normativo presuppone un'adesione spontanea, che si radica nella struttura stessa del volere. In tal modo, sebbene il diritto sia un comando che si fonda sul principio di autorità, in quanto è posto dal legislatore, esso risulterebbe troppo debole qualora l'uniformità del comportamento dipendesse esclusivamente dalla forza coattiva, cosicché la ricerca di un fondamento meno fragile per il diritto comporta un determinato modo di delineare il rapporto fra individui e istituzioni: fine hegeliano è infatti sostituire all'obbedienza, come risultato della forza e della minaccia, un'impostazione che consideri come congiunti consenso e imposizione, in modo tale che l'uniformità del comportamento alle prescrizioni giuridiche sia garantita non

[29] K. Olivecrona, *op. cit.,* p. 69.
[30] H. Kelsen, *op. cit*., p. 62.

solo dalla coercizione, ma anche da una necessità più radicata identificabile, secondo l'espressione di Hart, con "un'abitudine all'obbedienza"[31].

Lo stesso momento coattivo e repressivo del diritto, su cui Hegel pone l'accento in modo emblematico, come risulta dallo spazio conferito al diritto penale dal *Saggio sul diritto naturale* fino ai *Lineamenti*, trova la sua centralità, in piena sintonia con la concezione positivista che considera il diritto positivo come "ordinamento di coercizione"[32], a partire dal ruolo di *Bildung* che assolve la pena rispetto alla formazione della volontà in vista della sua universalizzazione. Una rinnovata centralità riveste allora nel pensiero hegeliano l'ambito penale del diritto, il quale rappresenta il *trait d'union* fra la dimensione intersoggettiva e l'orizzonte istituzionale nella misura in cui, attraverso un intervento di coazione e violenza, garantisce il passaggio per la volontà all'universale e per il diritto all'attuazione, di modo che Hegel lega in un unico movimento il processo di formazione della singolarità, che si affranca dal carattere particolare e naturale, e il processo di realizzazione ed effettuazione del diritto. Già nelle lezioni del 1805-06 è possibile mettere in evidenza la tensione che contraddistingue il diritto e la legge e la necessità per il diritto di subire esso stesso una dinamica di alienazione, in nome della quale lo stesso nesso fra *Bildung* ed *Entäusserung*, sotteso al processo di formazione dell'individuo, caratterizza il movimento di *Ausführung* del diritto. In quanto è in gioco il passaggio dall'isolamento naturale all'oggettività sociale, dall'astrattezza alla positività, dal volere soggettivo alla volontà generale, comune è un movimento che richiede di rinunciare all'autosufficienza per guadagnare la natura universale, dal momento che lo stesso processo di oggettivazione della coscienza contraddistingue il divenire del diritto in legge, sicché il rifiuto dell'equazione diritto-natura comporta la genesi di un nesso, da un lato, fra libertà, spirito e diritto, e, dall'altro, fra diritto e legge.

Presentandosi come veicolo dell'universalizzazione, il diritto è tanto strumento quanto risultato del sorgere della sfera etica, in modo tale che lo stesso movimento di oggettivazione proprio della coscienza attraversa lo stesso diritto, in quanto quest'ultimo, quale codificazione della volontà soggettiva e sistema dotato di una forza normativa, si presenta come istituzionalizzazione del rapporto di riconoscimento. Si è così rilevato non solo questo doppio filo che lega il farsi universale della coscienza e il divenir effettuale del diritto, ma si è anche messo in luce come esso sia delineato nel 1805-06 per poi assumere nei *Lineamenti* quella forma che coincide con la tensione fra diritto astratto e legge, dal momento che comune è la necessità per il diritto di diventare legge e per la volontà di

[31] H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto*, *cit*., p. 62.
[32] H. Kelsen, *op. cit*., p. 62.

diventare universale. La differenza risiede nel fatto che, all'interno dei *Lineamenti*, il rapporto fra *Abstraktes Recht* e *Rechtspflege* si determina, da un lato, sulla scorta di una filosofia della storia ancora assente a Jena e, dall'altro, alla luce della nozione di società civile, elaborata da Hegel solo dopo il 1817, in modo tale che il diritto astratto coincide tanto con il diritto privato quanto con il diritto razionale moderno, prodotto dell'evoluzione giuridica. Se esso sembra presentare i caratteri di un diritto naturale che definisce la forma universale della volontà libera, in quanto espone i caratteri dell'ordine formale a partire dal quale si sviluppa la dimensione sociopolitica, i limiti che lo contraddistinguono nascono dalla necessità di individuare la società civile come sua attuazione, in virtù del ruolo di mediazione che essa svolge e che conferma il ruolo di *Bildung* ricoperto dal diritto, cosicché la tensione fra diritto astratto e legge riflette il rapporto che lega ragione e positività.

Oltre il normativismo puro: validità ed efficacia

L'elemento di fondo, che permette di rilevare il carattere istituzionale della filosofia del diritto hegeliana, concerne allora il rapporto fra il diritto positivo, le consuetudini e le pratiche sociali – meglio, per usare il linguaggio hegeliano, fra il diritto e l'*ethos* proprio di un *Volksgeist* – alla luce del quale si distingue la nozione di ordinamento giuridico proprio dell'istituzionalismo. Volendo usare le parole di Kelsen, ciò che contraddistingue un ordinamento normativo è il fatto di essere un "sistema di norme", completo, coerente e gerarchicamente strutturato, "le cui regole possono essere espresse soltanto mediante un 'dover essere'": proprio dall'appartenenza all'ordinamento dipenderà dunque la validità di ciascuna singola norma, in quanto essa si caratterizza alla luce delle condizioni formali che conducono alla sua emanazione[33]. Al contrario, specifico di un ordinamento inteso come organizzazione è il rapporto di coappartenenza fra la forma giuridica e la compagine sociale, in ragione del fatto che l'essenza del giuridico risiede nella messa in forma di un ordine, in modo tale che il diritto si distingue come "principio vitale di ogni istituzione" e che le norme rappresentano il loro *modus operandi*[34]. Se allora anche per l'istituzionalismo l'ordinamento si distingue come coerente e completo, ma anche stabile, permanente e unitario, esso si caratterizza per essere non un insieme di parti come somma, bensì un'unità "concreta ed effettiva", in quanto "non artificiale o ottenuta con un procedimento di astrazione", tanto che la definizione di Romano dell'ordinamento come "un tutto vivente"

[33] H. Kelsen, *op. cit*., p. 63.
[34] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *cit*., p. 38.

potrebbe essere tranquillamente ascrivibile a Hegel, secondo il quale lo stato è *Ein individuelles Ganzes*, un unico tutto individuale[35].

Il tratto proprio dell'istituzionalismo verte sull'impossibilità di separare l'ordine normativo dalla struttura sociale, comportando così la sovrapposizione fra diritto, organizzazione e istituzione e il venir meno di una netta separazione fra essere e dover essere: ciò implica non solo che la norma deve considerarsi come lo strumento attraverso cui l'intero ordinamento si modifica, ma anche che la sua genesi deve essere compresa alla luce della composizione sociale e delle caratteristiche delle istituzioni, affinché parlare di un ordinamento concreto significhi ammettere una stessa nozione di norma come oggettiva. Tali caratteri di fondo emergono allora proprio dalla filosofia del diritto hegeliano, la quale permette di rilevare una nozione di normatività immanente; questa si delinea alla luce della necessità che il diritto aderisca all'*ethos* dominante e della possibilità di rilevare una razionalità giuridica immanente alle dinamiche oggettive e alle pratiche sociali. Se allora il diritto non può del tutto rimuovere la dimensione normativa, dovendo serbare uno scarto rispetto al piano del fatto, come a proposito dell'istituzionalismo si parla di una "forza normativa del fatto", un analogo concetto è stato rilevato per quanto riguarda la filosofia hegeliana a partire dalla locuzione *Natur der Sache*, secondo la quale la netta separazione fra essere e dover essere è sostituita dalla ricerca di quell'ordine concreto, sotteso ai fenomeni sociali che il diritto ha il compito di esplicitare e stabilizzare. In un senso più ampio una tale impostazione si rivela particolarmente significativa per ciò che concerne il rapporto delle leggi con gli usi e con i costumi. In questione non è lo spazio conferito alla consuetudine come fonte non scritta del diritto, quanto piuttosto la necessità che l'ordinamento si configuri alla luce dei tratti che caratterizzano le pratiche, le abitudini e le tradizioni, in modo tale che non si dia una divaricazione fra *Sitte* e *Recht*, poiché, invece del fenomeno della consuetudine *contra legem*, si tratta di prendere le distanze dalla possibilità che la legge si affermi *contra consuetudinem.*

Il carattere storico e dinamico del diritto come fenomeno sociale implica dunque un nesso intrinseco con l'orizzonte dei fatti, in modo particolare con la composizione sociale economica e culturale, in virtù dello statuto del diritto quale forma di organizzazione sociale e del suo scopo teso a regolamentare i processi immanenti la società. La differenza con il normativismo risiede dunque nel fatto che non è sufficiente per il diritto rispondere a requisiti formali, in quanto la legittimità della norma dipende non solo dalla soddisfazione di determinate condizioni legate alla sua formulazione, ma anche dalle sue determinazioni

[35] *Ivi*, p. 11 e ss. e *Rph*, § 272, p. 432; tr. it. p. 216.

contenutistiche: se il diritto si impone rispetto all'assetto dei rapporti reali di una comunità ma al tempo stesso li riflette, poiché la composizione sociale, culturale e istituzionale condiziona il diritto, ciò implica che il contenuto della norma non possa essere del tutto estraneo alla concreta struttura della comunità e all'effettiva condotta dei suoi membri e non possa recidere il legame con il contesto sociale entro cui opera[36]. Proprio grazie al suo ruolo di *medium* sociale e di composizione dei conflitti, il diritto non può essere qualificato esclusivamente come pura forma, dal momento che, al contrario, il suo tratto peculiare si identifica nel legame fra forma e materia, fra struttura e contenuti, che rende lo stesso diritto storicamente mutevole e connotato alla luce della compagine sociale. Se allora per il normativismo puro l'ordinamento risponde ad un criterio logico autosufficiente, in virtù del quale la validità della singola norma dipende dal grado di subordinazione alla norma superiore, in una prospettiva che Kelsen definirebbe nomodinamica, per Hegel il problema della validità della norma si inscrive all'interno di quell'impostazione che intreccia storia universale e spirito del popolo, poiché il diritto manifesta i contenuti propri dello spirito del popolo e solo in virtù di questa funzione si qualifica come *Ordnung*. In tal modo la norma esplicita razionalmente i costumi, conferendo valore universale a quegli stessi rapporti e a quelle medesime prassi, che costituiscono il tessuto sociale di una comunità, in quanto positivizza comportamenti e pratiche in atto e concorre allo stesso tempo alla loro persistenza e a renderli vincolanti. L'assunto di Romano secondo il quale "la trasformazione del fatto in uno stato giuridico si fonda sulla necessità, sulla sua corrispondenza ai bisogni e alle esigenze sociali"[37] potrebbe allora essere attribuito allo stesso Hegel, in quanto lo spirito oggettivo presenta una nozione del diritto come eticità, all'interno della quale la legge è, come si è mostrato, prima di tutto "ethos vigente"[38].

Nella prospettiva istituzionalista la validità non può essere radicalmente distinta dall'efficacia, in quanto il diritto è osservato e obbedito e dunque è dotato di effettualità, in un'accezione non molto diversa da quella hegeliana, sebbene spogliata della caratura e della gravità che il termine *Wirklichkeit* presenta nella sua originaria collocazione: in tal modo la validità non è solo una questione di forma, ma concerne anche il suo rapporto con i contenuti, sebbene ciò non implichi una ricaduta nella razionalità metafisica giusnaturalista, come se in gioco fosse il rapporto con una nozione essenzialista di giustizia, ma riguardi lo stesso movimento che concerne la relazione fra razionalità e positività, così come è stata ricostruita nel corso di questa trattazione. Mentre, in un'ottica

[36] G. Azzariti, *Diritto e conflitti*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 105.
[37] S. Romano, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione*, Direzione dell'archivio giuridico, Modena 1901, p. 161.
[38] *Enz III*, § 539, vol. III, p. 331; tr. it., vol. III, p. 381.

kelseniana, la validità indica l'obbligatorietà e l'appartenenza della norma all'ordinamento e l'efficacia definisce l'effettiva adesione o la devianza del comportamento degli individui rispetto a quanto prescritto, la specificità di Hegel risiede nel ripensare la relazione fra i due poli a partire da un concetto di ragione che non può non oggettivarsi e dunque dalla tensione fra diritto e legge, che implica per il diritto di diventare effettuale allo scopo di rimuovere la dicotomia fra il piano del *Sollen* e quello del *Sein*, fra il dover essere e la fattualità, fra la prescrizione e l'osservazione. In questo modo Hegel dilata la nozione stessa di validità, che non si riduce esclusivamente alla posizione interna all'ordinamento normativo e ai prerequisiti formali a cui deve rispondere, in quanto non può esser completamente separata dall'efficacia, cosicché la divaricazione fra validità ed efficacia è superata attraverso la nozione di effettualità. In tale prospettiva la nozione centrale è allora proprio quella di costituzione, alla luce della quale deve essere compreso anche il diritto, dal momento che i contenuti del diritto sono ricollegabili al complesso di valori, all'articolazione istituzionale e alla stratificazione di costumi impliciti nel concetto di *Verfassung*, la quale è "la legge che compenetra tutti i propri rapporti", poiché ciascun popolo ha "la costituzione che gli è adeguata e conveniente"[39].

La fecondità della riflessione hegeliana consiste dunque nel mettere in luce la necessità di mantenere un orizzonte di senso all'interno del reale, riformulando la classica questione relativa alla giustizia del diritto attraverso il rapporto fra razionalità e positività, ponendo il problema della realizzazione storica della ragione e abbandonando il rinvio ad un orizzonte trascendente: in questo contesto indagare lo statuto del diritto significa al tempo stesso definirne il ruolo, sottolinearne la necessità e metterne in luce i limiti, a partire dalla consapevolezza che ogni ordine politico ed economico, sociale e istituzionale è necessariamente transitorio, mai definitivo, ma non per questo per forza irrazionale o insensato. Il problema concerne allora proprio lo scarto fra idea e realtà alla luce della concezione secondo la quale la storia è il terreno di manifestazione della ragione e la libertà è la struttura immanente del reale, ma l'esistente non corrisponde necessariamente al concetto, cosicché l'intera evoluzione storica è scandita dal conflitto fra razionalità ed esistenza, in quanto conflittuale è il rapporto fra concetto e realtà. In tal senso il famoso passo della *Scienza della Logica* che Hegel dedica allo stato per sottolineare la possibilità che "le cose attuali non sian congrue all'idea", allorché lo stato può "non esser affatto conforme alla sua idea" e dunque "non corrisponder per nulla al concetto", può al tempo stesso illuminare anche il diritto: se allora "l'unità del concetto e della realtà è anche

[39] *Rph*, §§ 273-274, pp. 435-441; tr. it., pp. 218-222.

altrettanto essenzialmente la loro differenza"[40], oggetto della filosofia del diritto è ricercare la razionalità immanente a quell'ordine e individuare i margini di una razionalità giuridica, nella consapevolezza che lo stesso diritto positivo possa rivelarsi irrazionale o inattuale.

Il diritto positivo: essere e dover essere

E' proprio alla luce di tale impostazione di fondo che, nell'ambito di questa ricognizione, si è scelto di dare un certo rilievo alla nozione di positività, in quanto, venuto meno il concetto classico di diritto naturale, è parso necessario chiedersi cos'è che caratterizza la nozione di diritto positivo, soprattutto in nome del fatto che Hegel definisce lo statuto della filosofia del diritto in relazione ai concetti di diritto filosofico e diritto positivo. In opposizione al diritto naturale, che si qualifica come "sistema statico di norme"[41], la positività esprime un principio dinamico, essendo intrinsecamente legata al diritto come fenomeno storico e umano. Il concetto di positività delineato da Hegel, che indica non solo il rapporto con l'autorità che identifica il diritto in quanto posto, ma anche il rapporto della ragione con la finitezza e con la storia, riflette la duplice valenza a cui tale termine rimanda nella tradizione giuridica: mentre il normativista Kelsen afferma che il diritto positivo appare tanto come "dover essere" che come "essere", un esponente realista come Ross individua l'ambiguità del termine positivo nel fatto di indicare sia "ciò che viene instaurato formalmente" sia "ciò che si basa sull'esperienza", in maniera che comune è il riconoscimento di tale duplicità insita nel concetto medesimo, mentre la differenza dipende dal significato privilegiato da ciascuna delle due correnti[42]. Da un punto di vista storico e teorico il diritto positivo porta con sé il concetto di ordinamento sia nell'accezione normativa, secondo la quale la validità delle norme dipende dall'appartenenza al sistema giuridico unitario, sia qualora si privilegi un'interpretazione dell'aggettivo positivo, che definisca la fattualità storico-empirica e la conformità ai costumi di un popolo. Se Kelsen predilige allora la prima valenza, mentre Ross fa propria la seconda, la scommessa di Hegel è tenere insieme un'accezione normativo-prescrittiva del positivo, considerato in quanto manifestazione della volontà, e una dimensione fattuale, poiché positivo identifica ciò che è empiricamente presente, in modo tale che è a partire da questa ambivalenza che il diritto positivo corrisponde al diritto in quanto posto, ma anche al diritto che di fatto aderisce ai costumi di un popolo storicamente determinato. In tal senso, l'affermazione del metodo storico empirico, in virtù del quale ogni sapere, ciascuno a partire dalla propria prospettiva, ha come oggetto di riferimento esclusivamente il diritto

[40] *WdL*, vol. II, p. 465; tr. it., vol. II, p. 860.
[41] H. Kelsen, *op. cit*., p. 71.
[42] *Ivi*, p. 64 e K. Olivecrona, *op. cit*., p. 109.

positivo, permette di rilevare un orientamento di fondo comune, riflesso dell'epoca, ma al tempo stesso di individuare la specificità della filosofia rispetto alla scienza positiva proprio nel comprendere la razionalità, che rende una legge o un istituto legittimo, alla luce della sua funzione entro la comunità politica.

A partire da tale contesto, si è scelto di conferire particolare rilievo alla nozione di positività in un'ottica antistoricista per mostrare la differenza fra Hegel e la scuola storica, la quale interpreta la positività come dato empiricamente osservabile. Al contrario Hegel rifiuta l'idea che il diritto sia semplicemente prodotto inintenzionale di un popolo e portato dell'evoluzione storica, in quanto necessita di un momento di statuizione grazie al quale acquisisce la forma della legge, come risulta dalla sovrapposizione fra la legge e il pensiero; al tempo stesso tuttavia sostiene la tesi secondo la quale non è sufficiente che una legge sia emanata perché sia razionale, in quanto non sono solo le condizioni formali a rendere il diritto legittimo, dal momento che il diritto non può essere autonomo e autosufficiente rispetto agli altri ambiti dello spirito del popolo. In tal senso la complessità delle questioni sottese al positivo ha permesso di mettere in evidenza il carattere normativo della filosofia del diritto, in primo luogo come rifiuto del giuridico sia in quanto puro *Sollen* separato dall'effettualità e dalla ragione come norma soggettiva, sia in quanto mero *Sein*, allo scopo di sottolineare la rilevanza della ragione rispetto al tema del diritto e alla questione relativa al suo fondamento. In questa prospettiva allora il positivo può indicare sia il processo di oggettivazione del diritto, secondo il principio che vede la corrispondenza fra razionalità e positivizzazione, sia la divaricazione fra ragione e positività, sulla scorta della nozione di positività giovanile, che mostra lo scarto fra le prescrizioni giuridiche e il *Volksgeist*, allorché il diritto non esprime le pratiche e le abitudini di un popolo, ma implica elementi anacronistici che si rivelano imposizioni in quanto affererenti all'epoca passata, in modo tale che il diritto diventa irrazionale perché separato dai costumi viventi e limitante la libertà invece di esserne promotore.

In tale modo la positività dell'istituzionalismo deve essere intesa alla luce del motto secondo il quale "è necessario andare oltre il dogma volontaristico e risalire dalla sfera del dover essere alla sfera dell'essere", dal momento che il diritto "determina, fissa, immobilizza, cristallizza…le manifestazioni della vita sociale alle quali si estende la sua efficacia" e ha come scopo proprio una "funzione ordinante…in relazione al suo carattere specifico di costanza e invarianza"[43]. La positività del diritto per l'istituzionalismo può essere identificata, come è stato affermato, nella "positività dell'organizzazione", adottando un concetto di positivo che rinvia alla dimensione dell'essere, di cui la singola

[43] S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, *cit*. pp. 80-81.

norma è un momento interno teso a garantire la stabilità dell'organizzazione, come un ingranaggio che permette all'organismo di funzionare, cosicché essenza stessa del diritto sia l'ordine sociale e la stabilizzazione di ciò che è portato storico-sociale[44]. In tal modo, se il diritto si rileva a partire dai fatti che costituiscono la realtà sociale, esso coincide con l'intera organizzazione della società o con l'intera società organizzata, tale che, secondo le categorie hegeliane, il diritto coincide con l'eticità, la quale include la famiglia, la società civile e lo stato, ma anche la polizia, l'apparato giudiziario e l'economia politica. Il realismo che contraddistingue l'istituzionalismo hegeliano rispetto al formalismo proprio del normativismo ha allora la sua spiegazione alla luce del rapporto fra concetto e realtà, razionalità ed effettualità: la filosofia del diritto può esser compresa come critica di un antinormativismo astratto, e dunque in un certo senso realista, a partire dalla nozione di oggettività, in quanto si occupa dell'idea del diritto, come tale coincidente con "il concetto del diritto e la realizzazione di esso"[45].

La centralità della nozione di legge, che attraversa l'intera produzione hegeliana, incarna allora proprio la tensione fra razionalità e positività, nonché fra ragione e volontà che contraddistingue il diritto e riflette il carattere istituzionalista della concezione del pensatore tedesco, dal momento che, come afferma Romano, la legge "non è mai, come comunemente si crede, il cominciamento del diritto", ma "un'aggiunta al diritto presistente…o una modificazione di esso"[46]: a proposito del concetto di "realtà giuridica" enunciato dal giurista, egli dichiara che porre il diritto non significa "porre un nuovo ordinamento", in quanto il diritto non pone *ex novo* gli enti giuridici e singoli rapporti o intere istituzioni[47]. Quando Hegel afferma che la legge tutela la proprietà privata, disciplina la sfera economica e prende forma alla luce del sistema dei bisogni, sottolinea come essa si configuri alla luce del tessuto sociale, intrinsecamente connessa con i problemi del proprio tempo, nella misura in cui coincide con una determinata configurazione della libertà all'interno di un popolo. Tale aspetto implica allora in primo luogo una ridefinizione del concetto di norma, il cui carattere non si identifica precipuamente nella generalità e nell'astrattezza, come specifica lo stesso Hegel, che nei *Lineamenti* pone continuamente l'accento sull'opportunità che la legge si stabilisca come universalità determinata, il più possibile aderente alla realtà che deve normare.

La relazione fra diritto e legge enunciata attraverso il termine *Gesetz*, che compare già nella *Fenomenologia* per poi rivelare la sua centralità nell'opera del 1820, permette

---

[44] A. Catania, *Argomenti per una teoria dell'ordinamento giuridico*, Jovene Editore, Napoli 1976, p. 129 e ss.
[45] *Rph*, § 1, p. 29; tr. it. p. 19.
[46] S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *cit*., p. 68.
[47] *Ibidem*, p. 205.

dunque di delineare un concetto di legge che non dipende da un paradigma storico o esterno o che individua nel piano universale e nel carattere formale la sua forza, ma al contrario che abbia il compito di esplicitare l'ordine immanente grazie alla sua capacità di accogliere i contenuti determinati, ovvero i costumi e le abitudini di un popolo per conferire loro necessità e universalità. In luogo del modello che rileva il valore della legge nel suo essere determinata a priori, la legge deve cercare la sua determinazione a partire dai contenuti già dati, sul modello dell'attività propria del pensiero, come se si trattasse di un movimento che dal basso procede verso l'alto, in ragione dell'identificazione con la volontà generale. Tale concezione della legge mostra la distanza di Hegel da un imperativismo che identifica la norma con il semplice comando, poiché l'encomio della legge, rilevato in tutti i suoi scritti da Jena in poi, trova la sua giustificazione nel fatto che essa ha la capacità di accordare validità e necessità alle pratiche e ai costumi sedimentati storicamente, distinguendosi come elemento di mediazione fra l'individuo e lo stato, in modo tale da assolvere il compito di connessione e conciliazione fra l'eticità e il sapere e volere della coscienza. Sotteso alla nozione di legge si nasconde un problema decisivo, ovvero la formazione di una volontà generale vivente, la quale incarna il più alto significato del concetto di spirito: in quest'ottica l'opposizione fra autonomia individuale e totalità è superata attraverso l'articolazione di una soggettività collettiva, per cui affermare che la realtà si generi come agire individuale e si dispieghi come struttura intersoggettiva comporta al tempo stesso fare i conti con la relativizzazione di tutte le forme di istituzionalizzazione, come tali mai definitive, ma sempre necessariamente da ripensare.

Diritto e politica

L'intero assetto istituzionale delineato nei *Lineamenti* presenta lo stato, ed in particolare la costituzione statale, in quanto *Zweck* e *Wirklichkeit* dell'universale, in modo tale che esso si articola nelle istituzioni familiari, sociali ed economiche che compongono l'eticità ed è al contempo la totalità che le racchiude e le include, poiché, come emerso nel corso della trattazione, le istituzioni sono certamente la base solida dello stato, ma hanno in esso il loro vertice e il loro fine, in quanto presupposto della loro stessa attività. Se le istituzioni, in quanto strutture impersonali e stabili potenze dell'universale, permettono allo stato di superare la propria realtà di universale astratto, garantendo la libertà concreta degli individui e favorendo lo sviluppo di una pluralità di dimensioni della vita civile e collettiva, lo stato è considerato il punto più alto dello spirito oggettivo e la costituzione politica è la sua organizzazione, che include al suo interno, come propri momenti, le differenti sfere etiche e dunque le diverse istituzioni. Alla triade tipicamente istituzionalista

che comprende diritto, ordine e organizzazione, Hegel aggiunge anche lo stato, alla luce della relazione fra spirito oggettivo, eticità e stato, tale per cui l'istituzionalismo hegeliano si definisce a partire da un'idea dello stato come totalità organizzata: se Romano afferma che esistono istituzioni semplici e istituzioni di istituzioni, è necessario sottolineare, in accordo con quanto dichiarato dallo stesso Schmitt riprendendo un passo dei *Lineamenti*, che lo stato è infatti "istituzione delle istituzioni", o, si potrebbe dire meglio, l'istituzione delle istituzioni[48]. In linea con l'evoluzione che caratterizza lo stato nel corso del XIX secolo, secondo la quale si assiste ad un processo di accentramento e di unificazione dei vari ordinamenti prestatali o antistatali, la sovranità appartiene allo stato inteso come ordinamento esclusivo, al punto che la formazione dello stato moderno coincide con la definizione di un concetto di diritto come oggettivo e pubblico, che presiede all'organizzazione della vita sociale e politica, sicché, proprio in quanto ordinamento sovrano, lo stato ha il monopolio della produzione legislativa, perché, altrimenti, ed è questa la preoccupazione maggiore di Hegel, si ricadrebbe in una concezione pluralistico privatistica del diritto.

Da questo punto di vista per il filosofo non può esserci diritto prima o fuori dallo stato, in quanto, se l'esistenza dello stato è un fatto, dato uno stato non può non esserci contemporaneamente un ordinamento giuridico. Ciò che caratterizza la filosofia del diritto hegeliana è il nesso che instaura fra il giuridico e il politico, in quanto la differenziazione delle sfere sociali, come oggettivazione della vita etica, ha come condizione di possibilità lo stato in quanto unità politica, cosicché una concezione giuridica pluralista avrebbe il difetto di confondere lo stato con la società civile, mentre per Hegel si tratta di definire un determinato rapporto fra i due termini che coinvolga anche il diritto alla luce del rapporto fra diritto privato e pubblico, nonché del ruolo giocato dalla legge come mediazione e dall'amministrazione della giustizia come braccio dell'universale. Se l'istituzionalismo hegeliano dipende dall'inscrivere la realizzazione della volontà soggettiva all'interno dei rapporti istituzionali e dall'integrare la volontà soggettiva all'interno dell'universalità oggettiva, lo stato si presenta come orizzonte ultimo, garanzia suprema dell'unità fra l'oggettività della libertà e la libertà soggettiva. Al contrario la stessa architettura del diritto statuale interno mostra l'impossibilità di ridurre al volere individuale i processi necessari al

[48] C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica*, *cit*., p. 50 e S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *cit*., p. 32. Per quanto riguarda la posizione del medesimo Romano, egli afferma che non si può rinunciare ad un principio di "un'organizzazione superiore che unisca, contemperi e armonizzi le organizzazioni minori in cui la prima va specificandosi", in modo tale che tale organizzazione superiore non possa essere che "lo stato moderno"; lo stesso pluralismo di Romano allora si attenua in quanto ammette l'esistenza di un'istituzione superiore alle altre, che rende possibile la loro esistenza, quale sintesi e coronamento di ogni sistema sociale, cosicché egli condivide in fondo la tesi che lo stato sia istituzione delle istituzioni. A proposito dello stato di Hegel, interessante è il commento di Romano che ne sottolinea il carattere di stato etico, vedi *Ivi*, p. 90.

governo di un popolo, dal momento che lo stesso legislatore non può essere incarnato in una persona, ma esprime la volontà universale attraverso quella complessa rete di mediazioni, che richiede la compartecipazione di più poteri e un ruolo attivo da parte delle corporazioni.

In quest'ottica si è cercato, attraverso una più ampia trattazione del potere legislativo, di mettere a fuoco il rapporto fra quest'ultimo e la costituzione, in quanto chiave di accesso alla relazione fra il diritto come *gesetzt* e il diritto come *objektiver Geist*. In tal senso il potere legislativo non è tanto la premessa o il presupposto del diritto costituzionale, ma al contrario è soprattutto espressione della costituzione e strumento attraverso il quale essa si modifica e si evolve: se il farsi del diritto dipende da sviluppi storici, oggettivi e impersonali, esso passa tuttavia attraverso l'attività legislativa, in quanto la costituzione è il prodotto di una lenta evoluzione sociale, che ha il potere di favorire o inibire alcuni processi reali, incoraggiare o frenare l'evoluzione dei costumi e delle pratiche sociali alla luce del monopolio della produzione normativa[49]. In tal senso il momento volitivo implicito nell'atto di porre la legge si presenta e si articola attraverso la struttura del sillogismo dei poteri, il cui carattere principale è mettere in forma ciò che si genera e si produce sul terreno della società civile, dal momento che, come è stato affermato, la legge ha il compito di rilevare l'ordine immanente, ricercando la razionalità entro le strutture economiche, sociali e politiche vigenti, in quanto sede di valori comuni e condivisi. La presenza di una componente volitiva deve essere compresa allora come aspetto propriamente politico, cosicché la necessità di una collaborazione del potere legislativo con gli altri poteri, nonché il ruolo preponderante svolto dalle corporazioni indicano che la stessa formazione delle leggi presuppone e prevede differenti momenti di mediazione, in modo tale che la razionalità del diritto non sia un carattere che è attribuito estrinsecamente dall'alto, a prescindere dai processi reali che attraversano una determinata comunità, ma si misura con l'empirico e si confronta con l'accidentalità delle stesse forme di mediazione giuridicamente e politicamente previste.

In tal modo il merito di Hegel, e di riflesso dell'istituzionalismo, è quello di inscrivere il diritto e comprenderlo all'interno del più ampio contesto sociale, culturale, economico e istituzionale in senso lato; il fine è quello di restituirne un concetto concreto alla luce della sua operatività e della sua funzione entro una comunità e non in virtù di principi astratti, di rilevare il ruolo positivo di promozione e sviluppo delle stesse relazioni

[49] Si noti che lo stesso Romano afferma di non voler negare o eliminare il concetto di norma, ma semplicemente inscriverlo nel diritto oggettivo, in quanto concetto meno esteso e secondario, in modo tale che, in modo non dissimile da Hegel, egli afferma che "tutte le norme che si rinvengono in un determinato diritto positivo non sono che elementi di un più ampio e complesso ordinamento e poggiano su di esso, che ne è la base necessaria e immancabile", S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, *cit*., p. 79.

sociali, oltre al momento propriamente costrittivo e impositivo e infine di aprirlo, in quanto fenomeno storico e dinamico, alla influenze e alle implicazioni con altri ambiti della vita di un popolo, poiché lo stesso momento normativo del diritto relativo alla questione della formazione delle norme non è impermeabile a ciò che è esterno all'orizzonte propriamente giuridico, giacché, al di là della logica formale, è necessario per il diritto rapportarsi ai fatti.

Il potere del diritto: quale spazio per la sovranità del popolo?

Un'ultima riflessione concerne allora più direttamente la fisionomia dello stato hegeliano ed in particolare la concezione politica, così come è emersa attraverso l'analisi della costituzione statale interna e del diritto pubblico, ma più in generale rispetto all'articolazione del potere e al suo rapporto con il diritto. Se come è noto, la *querelle* intorno ai *Lineamenti* si è focalizzata intorno al modello politico propugnato da Hegel, interpretato tanto come autoritario, nazionalista, assoluto, quanto valorizzato negli aspetti liberali se non addirittura democratici, la stessa opera ha permesso di considerare l'autore contemporaneamente come conservatore e progressista, reazionario a causa del potere conferito al sovrano, moderno in virtù della denuncia delle contraddizioni della società capitalistica[50]. Sebbene oggetto della nostra trattazione non sia direttamente la concezione politica dello stato hegeliano, è indubbio che l'analisi dei testi ha smentito, in accordo con le più recenti interpretazioni, una lettura dello stato hegeliano come dispotico o assoluto, dal momento che la sovranità della legge, impersonale e oggettiva, assicura il rispetto dei diritti individuali e tutela ogni forma di abuso e illecito, garantendo il principio per cui il diritto è uguale per tutti e tutti hanno la possibilità di difendersi.

Alla luce di una concezione istituzionale del diritto è possibile sottolineare come lo stato hegeliano non preveda la sottomissione dei cittadini, descritti solo come soggetti passivi, consentendo al contrario di mettere in luce il loro ruolo attivo e positivo a partire dalla centralità del concetto stesso di volontà universale e soprattutto dalle condizioni e modalità della sua formazione. In particolare l'insistenza sul ruolo dell'opinione pubblica, sul carattere di pubblicità che deve necessariamente caratterizzare tutte le fasi relative al diritto, dalla formulazione delle leggi come codice ai processi e ai dibattiti parlamentari, e

[50] Per quanto riguarda il dibattito circa l'interpretazione della concezione propriamente politica di Hegel, come è noto si contrappongono le interpretazioni di Haym e Rosenkranz, nonché di Popper e Cassirer, da un lato, i quali sottolineano l'aspetto conservatore e totalitario di Hegel a differenza di Weil, Ilting, Rawls e Ritter che insistono sul carattere liberale e progressista a partire dal ruolo della libertà e dal rapporto con la rivoluzione francese. Se allora Bobbio nega che Hegel sia reazionario o liberale, ammettendo il carattere conservatore del suo pensiero, di tutt'altra posizione sono Marcuse, Avineri e Losurdo, che ne sottolineano non solo il carattere progressista, ma addirittura sociale.

soprattutto sulla funzione del parlamento nel potere legislativo permette di sottolineare il nesso fra diritto e popolo in relazione allo stesso processo di statuizione e di applicazione del diritto, in linea con il più recente orientamento degli studi sulla filosofia del diritto hegeliano volto a rilevare un Hegel democratico tra le maglie dello spirito oggettivo[51]. Sebbene il filosofo sia tuttavia molto chiaro rispetto al rifiuto di adottare un modello politico democratico, in nome di un individualismo metodologico che caratterizzerebbe la democrazia moderna, riconoscendo con largo anticipo rispetto ai tempi della storia i rischi di una degenerazione patologica della democrazia, è possibile al contempo sottolineare come la formazione della volontà generale comporti una partecipazione attiva dei cittadini e un loro coinvolgimento nei processi decisionali. In tale prospettiva infatti è possibile valorizzare il concetto di sovranità popolare, a patto di intenderla non come *Menge*, ma come soggettività unitaria collettiva, la quale è certo risultato ed espressione dello stato come organizzazione, ma in qualche misura anche fonte e principio di legittimità della volontà oggettiva incarnata nelle istituzioni, nelle prassi e nelle leggi, dal momento che la volontà dello stato non è altro dalla volontà del popolo inteso come soggetto formato e come intero.

Proprio in quanto il diritto non è riflesso di un ordine naturale o di un volere trascendente, ma, così come è stato più volte sottolineato, di una volontà inscritta nella stessa forma di vita di un popolo, sedimentata nelle pratiche sociali e nell'esperienza quotidiana, esso implica un nesso immanente fra *nomos* ed *ethos*, che si riflette nel rapporto fra potere e popolo. Se la razionalità del diritto si comprende e si giustifica a partire dalla struttura oggettiva e alla luce della filosofia della storia, entro cui le norme giuridiche e le pratiche normative sono inscritte, ciò non significa che esse possano affermarsi come volontà estranea, indipendente e autonoma dal volere degli individui. Al contrario, sebbene il diritto non sia riducibile a prodotto di un accordo di volontà individuali, in quanto esiste a prescindere dal volere singolo, esso presuppone, come già affermato, un processo di identificazione da parte degli individui, in modo tale che essi contribuiscano, nelle forme istituzionalizzate, a legittimare le norme stesse e a tradurre in legge le consuetudini e le pratiche in atto. Dal punto di vista strettamente politico ciò si rileva, in primo luogo, nel ruolo che il popolo ha all'interno del potere legislativo grazie al parlamento, contribuendo così a mostrare come la legge si formuli a partire dai bisogni concreti della società civile e non come imposizione eterodiretta; in secondo luogo ciò

[51] Per quanto concerne le più recenti interpretazioni volte a rilevare un Hegel democratico, o anche solo tese a individuare in Hegel un referente per ripensare la democrazia contemporanea, si segnalano G. Jarczyk-P.J. Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir*, *cit*.; A. N. Farinati, *Hegel Démocrate*, Harttmann, Paris 2012; L. Cortella, *Etica di una democrazia*, *cit*., A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, *cit*.

emerge dall'importanza dell'opinione pubblica, in quanto l'insistenza sulla positività del diritto e sull'apparato giudiziario è motivata dalla necessità di un controllo degli atti di potere e delle dinamiche istituzionali dal basso, che non è molto distante da quello democratico. In tal modo si conferma il nesso fra diritto e politica, dal momento che il diritto è diritto di un popolo in quanto giuridicamente, socialmente e politicamente organizzato, giacché veicola valori e costumi costitutivi di un *Volksgeist*. In tal modo affermare che la normatività del diritto si rileva alla luce dell'articolazione dell'eticità, e della volontà oggettiva sedimentata al suo interno, significa contemporaneamente che la stessa oggettività è opera comune, in modo tale che il diritto si genera, si costituisce e si rivolge alla volontà del popolo, poiché la formazione della volontà del popolo è essa stessa inscritta nel processo di istituzionalizzazione del diritto, non preesistente e già costituita, ma al contrario risultato essa stessa del diritto come organizzazione.

Il medesimo processo che conduce alla formazione della volontà del popolo coincide con la formazione del diritto, dal momento che il diritto è l'istituzionalizzazione della volontà del *Volksgeist* e la volontà del popolo non esiste al di fuori dell'ordinamento, dell'organizzazione giuridica e dell'assetto istituzionale, così come lo stesso potere politico si profila alla luce di una compartecipazione, di una collaborazione e di un'articolazione che vede la presenza di diversi organi e di più soggetti, individuali o collettivi, in quanto lo stesso parlamento riflette le caratteristiche dell'effettiva realtà sociale. Da questo punto di vista il diritto, ma in un certo senso anche il politico, implica la compresenza di due momenti, *in primis* un elemento propriamente organico, secondo cui il diritto è incarnato nella volontà oggettiva e riflesso dello spirito del popolo, coincidente con i processi immanenti non necessariamente consapevoli. In base a questi processi il diritto si qualifica come portato storico-culturale, risultato storico di una normatività autoprodotta, espressione di quella che può esser chiamata un'intenzionalità collettiva[52], in modo tale

[52] Un filone di studi recente è teso ad individuare la possibilità di far dialogare il pensiero hegeliano, in particolare, ma non esclusivamente, attraverso la nozione di riconoscimento, con l'ontologia sociale, il cui maggiore e più importante esponente è Searle, che si occupa di stabilire lo statuto e il ruolo delle entità sociali e collettive alla luce di concetti come intenzionalità collettiva o poteri deontici. La possibilità di rilevare un filo comune fra Hegel e il dibattito relativo all'ontologia sociale, che a sua volta si sviluppa grazie al contributo della filosofia del linguaggio e della filosofia della mente, deve essere rilevato a partire dal tema delle regole costitutive, dei vincoli razionali e degli impegni deontici inerenti ad una realtà istituzionale, i quali si distinguono in quanto hanno a che fare con la partecipazione alle pratiche sociali di una data forma di vita, cosicché orizzonte comune è il tema del riconoscimento collettivo, delle credenze comuni e della realtà istituzionale. Nell'ambito della teoria del diritto la tendenza è rielaborare la nozione di istituzione in quella di fatti istituzionali, come si rileva dalla teoria di Mac Cormick e Weinberger, a partire dal nesso fra norma e realtà generato dall'istituzione, da un concetto di diritto come fenomeno sociale, che non appartiene alla realtà fisica e dal rapporto fra diritto e linguaggio come ambiti profondamente interconnessi. Da questo punto di vista un'ulteriore sviluppo di questa ricerca potrebbe andare nella direzione di indagare il rapporto fra Hegel, l'ontologia sociale e il neo-istituzionalismo giuridico, prendendo le mosse e valorizzando per esempio il nesso fra diritto e linguaggio già messo in luce all'inizio dell'Ottocento ad opera della scuola storica, come emerso nel corso della trattazione. Su questi argomenti, si rimanda, fra i tanti, a J. Searle, *Creare il mondo*

che la razionalità delle istituzioni emerge alla luce del rapporto con il tempo e che la giustificazione normativa delle medesime istituzioni avviene a partire dalla relazione fra *Zeitgeist* e *Volksgeist*, giacché il diritto come spirito oggettivo è l'organizzazione propria di un popolo. Allo stesso tempo, visto che il diritto implica un momento propriamente positivo, in quanto deve esser posto come legge, è necessario presupporre un nesso diretto fra l'attività legislativa e il sentire del popolo, quest'ultimo inteso come coscienza comune anche attraverso il mero opinare e la rappresentazione collettiva, tale per cui l'opera di legislazione deve portare a coscienza l'interesse generale ed in tal modo richiede di interpellare il popolo, favorendo così un processo di comunicazione fra l'alto e il basso: se la legge deve riposare sul consenso dei membri a cui è destinata, si deve prevedere non solo un riconoscimento da parte dei cittadini, ma un'attiva ed esplicita presa di posizione che il popolo stesso può manifestare nei modi e nelle forme previste dalla costituzione, ovvero, secondo Hegel, come assemblea degli stati e opinione pubblica. Se così si ammette la presenza di un momento verticale, in virtù del quale la volontà generale incarnata nella legge è espressione del volere del popolo e richiede pertanto che questo si esprima, integrando bisogni e istanze soggettive, ciò significa che l'universale non è separato o autonomo rispetto alle dinamiche sociali, economiche e culturali che compongono la vita dello stato, in quanto volontà generale e sovranità non sono opposte, ma devono costituirsi, proprio attraverso le forme di mediazione previste dalla costituzione, come identiche. Pertanto affermare che il diritto rifletta l'autocoscienza del popolo e che sia necessario un atto di identificazione da parte degli individui con le pratiche sociali e normative vigenti, si traduce, dal punto di vista politico, nel fatto che l'articolazione del potere, in particolare per quanto riguarda la formazione delle leggi, preveda un momento democratico in nome del quale gli individui presentino le loro istanze e il potere medesimo debba render conto delle decisioni prese, elemento che rappresenta, sul piano della teoria politica, la concreta attuazione del motto secondo cui l'universale riposa sul sapere e volere degli individui.

Dal punto di vista di una concezione moderna propriamente democratica, il problema della filosofia hegeliana non è l'assenza di un potere conferito al popolo, sia pure nelle forme rappresentative deputate, quanto piuttosto la circolarità fra la formazione della volontà popolare e le forme di mediazione e istituzionalizzazione che consentono alla medesima volontà di formarsi, dal momento che l'azione stessa del popolo come soggetto collettivo è il risultato dell'opera messa in atto dalle istituzioni, che consentono al volere di innalzarsi al di sopra dell'orizzonte individuale. A partire da tale considerazione allora,

---

sociale, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010; L. Ruggiu-I. Testa, *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*.; H. Ikäheimo-A. Laitinen, *Recognition and Social Ontology*, *cit*. ; N. Mac Cormick-N. Weinberger, *Il diritto come istituzione*, Giuffré, Milano 1990.

l'interrogativo non concerne più la reale presenza di un momento democratico nella teoria hegeliana o il reale peso che l'individuo ricopre al suo interno, ma le medesime forme di mediazione, rappresentate dalle istituzioni, dalle pratiche sociali e dal diritto, in virtù delle quali si costituisce la volontà generale e la stessa legge formulata dallo stato risulta effettivamente in grado di accogliere le istanze provenienti dalla società civile e di tradurre in disposizioni prescrittive i costumi e le abitudini operanti nella vita di un popolo, questioni di fondo rispetto alle quali la filosofia del diritto hegeliano sembra poter essere accolta entro l'orizzonte contemporaneo, affrontando problemi analoghi a quelli delle democrazie moderne.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI HEGEL*

Opere complete

GW = Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss.

Werke = Werke in zwänzig Bänden, hrsg. von E. Moldenauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 ss.

SW = Sämtliche Werke, hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, F. Meiner, Leipzig-Hamburg 1911 ss.

Testi hegeliani singoli e traduzioni

Ank = Ankündigung des Kritischen Journals, in *Werke*, Bd. 2, pp. 169-170

Aphorismen = Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806), in *Werke*, Bd. 2, pp. 540-567, tr. it. *Aforismi jenesi (Hegels Wastebook 1803-1806),* a cura di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981

Briefe = Briefe von und an Hegel, in *SW*, Bd. I-III, tr. it. *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, Laterza, Bari 1972

Diff = Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in *Werke*, Bd. 2, pp. 9-138, tr. it. *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e Schelling*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 3-114

Enz I = Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in *GW*, Bd. 13, pp. 1-247, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: Heidelberg 1817*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1987

Enz III = Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke*, Bdd. 8-10, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2000, voll. I-III

Exz 14 = Rechtsgelehrsamkeit. Allgemeine Übersicht, in GW, Bd. 3, pp. 121-125

GuW = Glauben und Wissen, in *Werke*, Bd. 2, pp. 287-433, tr. it. *Fede e Sapere*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 123-253

JS I = Jenaer Systementwürfe I. Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803-1804), in *GW*, Bd. 6, pp. 265-326, tr. it. *Frammenti sulla filosofia dello spirito 1803-1804*, in *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 1-65

---

* Per le opere hegeliane si è fatto riferimento alle opere delle *Werke*, edizioni Suhrkamp, ad eccezione dei testi che non vi sono inclusi. Per l'*Enciclopedia*, all'indicazione Bdd. 8-10 adottata nelle stesse Werke, si è preferito quella voll. I-III, secondo la classica articolazione della stessa Enciclopedia, seguita anche dalla traduzione italiana. Un analogo criterio è stato seguito per la *Scienza della Logica* e per le *Lezioni di storia della filosofia.*

JS III = Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806), in *GW*, Bd. 8, pp. 185-287, tr. it. *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 67-175

LM = Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphisik, Naturphilosophie. Fragment einer Reinschtift (1804-1805), in *GW*, Bd. 7, pp. 1-178, tr. it. *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805*), a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982

Ms = Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801-02)-(1803), in *GW*, Bd. 5, pp. 259-275 e pp. 363-377

Nr = Über die wissenschaftlichen Behandlungen des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in *Werke*, Bd. 2, pp. 434-531, tr. it. *Sulle Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2003

PdG = Phänomenologie des Geistes, in *Werke*, Bd. 3, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, voll. I-II

PP = Texte zur Philosophischen Propädeutik, in *Werke*, Bd. 4, pp. 9-302, tr. it. *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977

Rph = Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen in *Werke,* Bd. 7, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte di E. Gans*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2000, tr. fr. *Principes de la philosophie du droit*. *Avec les additions rédigées par E. Gans et extraits des cours de Hegel*, présenté, traduit et annoté par J.-F. Kervégan, Puf, Paris 2013. Si è tenuto conto anche della traduzione italiana, G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006

Rph I = Die Philosophie des Rechts. Nach der Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-1918), in *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-1918) und Homeyer (1818-19)*, hrsg. von K.-H. Ilting, Klett-Cotta, Stuttgart 1983 pp. 36-202, tr. it. *Lezioni di filosofia del diritto, secondo il manoscritto di Wannemann (Heidelberg 1817-1818)*, a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993

Rph II = Die Philosophie des Rechts. Nach der Mitschriften von C.G. Homeyer (1818/19), in *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-1918) und Homeyer (1818-19)*, *cit.*, pp. 203-285

Rph III = Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. von D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983

Rph IV = Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/1822, hrsg. von H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005

Rph V = Vorlesungen über Rechtsphilosophie nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/1823, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, von K. H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973. Bd. III

Rph VI = Vorlesungen über Rechtsphilosophie nach der Vorlesungsnachschrift von K.G. Griesheims 1824/25, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, *cit*., Bd. IV pp. 67-752

Rph VII = Vorlesungen über Rechtsphilosophie nach der Vorlesungsnachschrift von D.F. Strauß 1831, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, cit., Bd. IV, pp. 915-925

SdS = System der Sittlichkeit, in *GW*, Bd. 5, pp. 277-361, tr. it., *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1971, pp. 163-301

TJ = Die Positivität der christlichen Religion. Neufassung des Anfangs (1800), in *Werke*, Bd 1, pp. 217-229, tr. it. *La positività della religione cristiana*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri e N. Vaccaro, Guida, Napoli 1989, pp. 219-323

UdW = Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, in *Werke*, Bd. 2, pp. 171-187, tr. it. "L'articolo introduttivo al 'Kritisches Journal der Philosophie', Sull'essenza della critica filosofica", in *Verifiche*, 2-3, 1983, pp. 101-129

VD = Die Verfassung Deutschlands, in *Werke*, Bd 1, pp. 449-581, tr. it. *La Costituzione della Germania*, in *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 3-106

VGP = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in *Werke*, Bd. 18-20, tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, voll. 1-3.2, La Nuova Italia, Firenze 1973

VPG = Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in *SW*, Bd. 9, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, vol. I-IV, La nuova Italia, Firenze 1961 e ss.

WdL = Wissenschaft der Logik, in *Werke*, Bdd. 5-6, tr. it., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2004, voll. I-II

Württ = Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg, in *Werke*, Bd. 4, pp. 462-597, tr. it., *Recensione agli Atti dell'Assemblea del Württemberg,* in *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 113-220

ALTRE FONTI

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999

Beccaria C., *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 2001

Constant B., *De la liberté des anciennes comparée à celle des modernes*, tr. it. *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni,* a cura di G. Paoletti, Einaudi, Torino 2005

Fichte J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, tr. it. *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza,* a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994

Hobbes T., *Elementa Philosophica. De Cive*, tr. it. *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2001

Id., *Leviathan*, tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2004

Hugo G., *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Mylius, Berlin 1798 (I ed.), 1799 (II ed.), 1809 (III ed.), 1819 (IV ed.)

Id., *Civilistisches Magazin*, Berlin, Mylius, IV, 1815-1816

Id., *Beiträge zur civilistischen Bücherkenntniss der letzen vierzig Jahre*, Berlin, Mylius 1828

Id., *Lehrbuch der Geschichte des romischen Rechts bis auf Justinianum*, tr. it. *Storia del diritto romano*, a cura di C. Arlia, Marghieri, Napoli 1856

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunf*, tr. it *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2012

Id., *Die Metaphysik der Sitten*, tr. it. *Metafisica dei Costumi*, in Kant I., *Scritti politici*, a cura di AA.VV., Utet, Torino 1995, pp. 377-567

Id., *Zum ewigen Frieden*, tr. it. *Pace perpetua*, in Kant I., *Scritti politici*, *cit.*, pp. 283-336

Marx K., *Das Kapital*, tr. it., *Il Capitale*, a cura di M. Dobb, vol., Editori Riuniti, Torino 1971

Id., *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes*, tr. it. *Critica del diritto statuale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983

Montesquieu C., *De l'esprit des lois*, tr. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989, voll. I-II

Rousseau J.J., *Le contrat social*, tr. it., *Sul contratto sociale*, a cura di A. Bruno, Laterza, Bari 1962

Savigny F. C., *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*. Heyer, Gießen 1818

Id., *System des heutigen romischen Rechts*, tr. it. *Sistema del diritto romano attuale*, a cura di V. Scajola, Utet, Torino 1887

Id., "Über den Zweck dieser Zeitschrift", tr. it. "Sullo scopo della Rivista per la scienza storica", in *Id*., *Savigny*, *cit.*, pp. 77-84

Id., "Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", tr. it., "La vocazione del nostro tempo", a cura di G. Marini, in A.F.J. Thibaut-F.C. Savigny, *La polemica sulla codificazione*, *cit*., pp. 87-197

Schelling F.W.J., *Die neue Deduktion des Naturrechts*, tr. it., *Nuova deduzione del diritto naturale*, in *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Sansoni, Firenze

Id., *System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2006

Sieyès J.-E., *Qu'est-ce-que le Tiers Etat ?,* 1789, tr. it. *Che cos'è il terzo stato ?* in *Opere*, a cura di G. T. Spagnoli, vol. I, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 253-256

Thibaut A.F.J., "Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland", tr. it. "La necessità di un diritto civile generale per la Germania", a cura di G. Marini, in A.F.J. Thibaut-F.C. Savigny, *La polemica sulla codificazione, cit*., pp. 43-85

LETTERATURA

AA. VV*., Hegel e la economia politica*, Mazzotta editore, Milano 1975

AA. VV*., Hegel et la philosophie du droit*, Presses Universitaires de France, Paris 1979

AA. VV., *Hegel and Legal Theory*, New York 1991

AA. VV*., Hegel*, Carocci, Roma 2010

AA. VV., *Persona/persone: coscienza, individuo e società*, Kappa, Roma 2011.

AA. VV., *Filosofia del diritto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013

Alessio M., *Azione ed eticità in Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1996

Angehrn E., "Besitz und Eigentum. Zu einem Problem der politischen Philosophie", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, pp. 94-110

Arato A., "A reconstruction of Hegel's Theory of Civil Society", in AV. VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 301-320

Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris 1978

Asquini A., "La natura dei fatti come fonte di diritto", in *Archivio giuridico*, 76, 1921, pp. 129-167

Asveld P., *La pensée religieuse du jeune Hegel,* Pubblications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1953

Avineri S., "Hegel and nationalism", in Kaufmann W., ed. by, *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York 1970, pp. 109-137

Id., *Hegel's Theory of the Modern State*, tr. it. *La teoria hegeliana dello Stato*, a cura di B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 1973

Azzariti G., *Diritto e conflitti*, Laterza, Roma-Bari 2010

Baratta A., "Natura del fatto e diritto naturale", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 36, 1959, pp. 178-228

Barberis M., *Filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2000

Baritussio S., "L'articolo introduttivo al 'Kritisches Journal der Philosophie': sull'essenza della critica filosofica", in *Verifiche*, 12, 1983, pp. 101-115

Bauer W., "Hegels Theorie des geistigen Eigentums", in *Hegel-Studien*, 41, 2006, pp. 51-89

Bavaresco A., *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, Hartmann, Paris 1998

Becchi P., *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1991

Id., *Ideologie della codificazione in Germania. Dalla recezione del codice napoleonico alla polemica sulla codificazione*, Compagnia dei Librai, Genova 1999

Id., "*Il doppio volto della pena in Hegel*", in *Verifiche*, 28, 1999, pp. 191-209

Id., *Da Pufendorf a Hegel*, Aracne, Roma 2007

Id., "Rechtswissenschaften: genealogia di un concetto", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 38, 2, 2008, pp. 297-315

Beiser F., *Hegel and the problem of metaphysics*, in *Id*. *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge 1993, pp. 1-20

Bellan A., a cura di, *Teorie della reificazione*, Mimesis, Milano 2013

Belli C.-Mascat J.M.H., a cura di, *Il bisogno di filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2014

Benhabib S. "Obligation, Contract and Exchange: on the significance of abstract right", in Salter M., *Hegel and Law*, *cit*., pp. 109-132

Benson P., "The priority of Abstract Right and Constructivism in Hegel's Legal Philosophy", in AA. VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 174-204

Berlin I., *I due concetti di libertà*, a cura di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2000

Bernasconi R., "Person and Masks: The *Phenomenology of spirit* and its Laws", in AA.VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 78-96

Bienenstock M., *Politique du jeune Hegel, Jena 1801-1806*, PUF, Paris 1992

Id., *La première philosophie de l'esprit*, in G.W.F. Hegel, *Le premier système*, Puf, Paris 1999, pp. 127-173

Id., "Qu'est-ce que l''esprit objectif' selon Hegel?", in *Revue germanique internationale,* 15, 2001, pp. 103-126

Blühdorn J.- Ritter J., hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971

Id, "Zum Zusammenhang von Positivität und Empirie im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts", in J. Blühdorn-J. Ritter, hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, *cit.*, pp. 123-160

Bobbio N., *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Giappichelli, Torino 1947, pp. 139-151

Id., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977

Id., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1979

Id., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981

Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011

Bobbio N.-Bovero M., *Società e stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979

Böckenförde E.W., *Verfassungsprobleme und Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, tr. it. *La storiografia costituzionale tedesca del diciannovesimo secolo*, a cura di P. Schiera, Giuffré, Milano 1970

Bodei R., "La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano", in *Studi Urbinati*, 36, 1963, pp. 47-90

Id., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975

Id., "Macchine, astuzia, passione: per la genesi della società civile in Hegel", in Chiereghin F., a cura di, *Filosofia e società*, *cit*., pp. 61-89

Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987

Bonacina G., *Storia universale e filosofia del diritto*. *Commento a Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1989

Id., *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1991

Bonito Oliva R., "La 'seconda natura' in Hegel", in Fonnesu L.-Henry B., a cura di, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 135-154

Id., *L'individuo moderno e la nuova comunità*, Guida, Napoli 2000, pp. 121-144

Bonito Oliva R.-Cantillo G., a cura di, *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1998

Bories E., *Hegel. Philosophie du droit*, Ellipses, Paris 2012

Borso D., *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976

Bourdin J.-C., "Hegel et la 'question sociale' : societé civile, vie et detresse", in *Revue germanique internationale*, 15, 2001, pp. 145-176

Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, Puf, Paris 1969

Id., *Hegel à Francfort,* Vrin, Paris 1970

Id., "Hegel et les droits de l'homme", in Planty-Bonjour G., dir. de., *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.,* pp. 5-46

Id., *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, VRIN, Paris 1986

Id., "L'individuo sociale e la totalità politica: l'esemplarità di Hegel", in D'Abbiero M.-Vinci. P., a cura di, *Individuo e modernità*, pp. 159-168

Id., *Etudes hégéliennes*, Presses Universitaires de France, Paris 1992

Brandom R.B., "Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel, in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 247-289

Id., "La struttura del desiderio e del riconoscimento: auto-coscienza e auto-costituzione", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione, cit.*, pp. 261-290

Brooks T., "Hegel's Ambiguous Contribution to Legal Theory", in *Res Publica*, 11, 2005, pp. 85-94

Id., *Hegel's political Philosophy. A systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburg University Press, Edinburg 2007

Id., "Beetwen Natural Law and Legal Positivism: Dworkin and Hegel on Legal Positivism", consultabile su http://the-brooks-blog.blogspot.it/2011/02/thom-brooks-on-dworkin-hegel-and-legal.html

Buchner H., "Hegel und das Kritisches Journal der Philosophie", in *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 95-156

Burgio A., Strutture e catastrofi, Editori Riuniti, Roma 2000

Cafagna E., *La libertà nel mondo,* Il Mulino, Bologna 1998

Calabrò G., "Il mondo del diritto", in AA.VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 69-88

Canale D., *La costituzione delle differenze*, Giappichelli, Torino 2000

Cantillo G., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Esi, Napoli 1996

Id., "Vita e sistema alle origini del pensiero hegeliano a Jena", in AA. VV., a cura di, *Lo storicismo e la sua storia Temi, problemi, prospettive. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, Guerini, Milano 1997, pp.197-212

Caputo R., "Genealogia tragica dell'eticità hegeliana nel *Saggio sul diritto naturale*", in *Polemos*, cit., pp. 156-186

Id., *Il tragico nella formazione del primo Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2006

Carcagni A., "Lo 'Ständesstaat' di Hegel", in *Il pensiero politico*, 4, 1971, pp. 175-203

Carnevali B., "Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano", in *Iride*, 46, 2005, pp. 515-540

Castiglia I., "Logica della contingenza. Su alcuni paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*", in *Polemos*, *cit*., pp. 102-122

Catania A., *Argomenti per una teoria dell'ordinamento giuridico*, Jovene Editore, Napoli 1976

Cazzaniga G. M., "Appropriazione e proprietà nella *Filosofia del diritto* di Hegel", in *Studi Urbinati*, 41, 1967, pp. 643-651

Cerroni U., *Società civile e stato politico in Hegel,* De Donato, Bari 1974

Cesa C., "La 'seconda natura' tra Kant e Hegel", in *Natura, XII Colloquio Internazionale*, a cura di D. Giovannozzi-M. Veneziani, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2008, pp. 485-503

Id., *La filosofia politica di Schelling,* Laterza, Bari 1969

Id., a cura di, *Scritti Politici di Hegel*, Einaudi, Torino 1972

Id., a cura di, *Il pensiero politico di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973

Id., *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976

Id., "Significati di 'politica' in Hegel. Notazioni terminologiche", in *Studi Senesi*, Supp. 100ª annata, I, 1988, pp. 464-484

Cesarale G., *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009

Id., *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano-Udine 2011

Cesaroni P., *Governo e Costituzione in Hegel: le Lezioni di filosofia del diritto*, Franco Angeli, Milano, 2006

Chamley P., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Dalloz, Paris 1963

Id., "Les origines de la pensée économique de Hegel", in *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 225-261

Id., "La doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail", in *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969, pp. 147-159

Chiereghin F., *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966

Id., "Hegel a Jena. La critica al soggettivismo e alla società borghese prima della *Fenomenologia*", in *Verifiche*, 3-4, 1974, p. 243-277

Id., a cura di, *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977

Id., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, 1980

Id., a cura di, *Logica e metafisica di Jena* (1804/1805), Verifiche, Trento 1982

Id., "La relazione del pensare", in *Id*., a cura di, *Logica e Metafisica di Jena*, *cit.*, pp. 340-383

Id., *La* Fenomenologia dello spirito *di Hegel. Introduzione alla lettura,* Carocci, Roma 2000

Id., "Gli anni di Jena e la *Fenomenologia*", in Cesa C., a cura di, *Guida a Hegel,* Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37

Cingoli M., a cura di, *L'esordio pubblico di Hege*l, Guerini e Associati, Milano 2004

Ciscato C.-Todescan F., a cura di, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, Cedam, Milano 2010

Coccoli G., "Da creatura a individuo: percorsi della soggettività nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel", in AA.VV. *Persona/Persone: coscienza, individuo, cit.*, pp. 127-135

Consiglio F., "Sul pensiero economico di Hegel", in *Studi Urbinati,* 43, 1969, pp. 183-242

Id., "Bisogno e valore nella 'Filosofia del diritto' di Hegel", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 55, 1975, pp. 522-548

Cortella L., "La libertà come ethos", in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 129-138

Id., "Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento", in *Fenomenologia e Società*, 28, 2005, pp. 3-19

Id., "Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre", in *Quaderni di teoria sociale*, 8, 2008, pp. 15-32

Id., *L'etica della democrazia*, Marietti, Genova-Milano 2011

D'Abbiero M., *'Alienazione' in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970

Id., Le ombre della comunità, Marietti, Genova 1991

D'Abbiero M.-Vinci P., a cura di, *Individuo e modernità*, Guerini e Associati, Milano 1995

D'Hondt J., *Hegel en son temps*, Editions Sociales, Paris 1968

Id., "Théorie et pratique de la censure", in Horstmann R.P-Henrich D., hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, *cit*.

Id., "La personne et le droit abstrait selon Hegel", in Planty-Bonjour G., dir. de, *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.,* pp. 89-124

Id., "Hegel et Napoleon", in Lucas H.-C.-Pöggeler O*.,* hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäische Verfassungsgeschichte, cit*., pp. 37-69

Danese A., *Il cammino verso l'eticità in Hegel*, Idee e vita, Teramo 1975

De Federicis N., "Filosofia della pratica e lavoro hegeliano a Jena", in *Verifiche*, 33, 2004, pp. 123-153

De Giovanni B., *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970

De Martini F., a cura di, *Savigny*, Il Mulino, Bologna, 1980

Deranty J.-P., "Le parlement hégélien", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., a cura di, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 245-262

Descombes V., "Y a-t-il un esprit objectif", in *Les Etudes Philosophiques*, 3, 1999, pp. 435-465

Id., *Les Institutions du sens*, tr. it. *Le istituzioni del senso*, a cura di G. Padovani, Marietti, Milano-Genova 2006

Id., "Il problema dell'identità collettiva: il noi istituente e il noi istituito", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*., pp. 33-50

Di Carlo L., "La teoria hegeliana della soggettività", in *Il pensiero,* 41, 2002, pp. 57-75

Id., "Il riconoscimento nella *Filosofia del diritto* di Hegel. Tra diritto e politica", in *Teoria politica*, 1, 2003, pp. 145-154

Id., *Sistema giuridico e interazione sociale*, Edizioni Ets, Pisa 2006

Di Tommaso G., "Il concetto hegeliano di lavoro in alcuni scritti jenesi", in *Il Pensiero*, 1974, pp. 97-115

Id., *Il concetto di operare umano nel pensiero jenese di Hegel,* Zonno, Bari 1980

Id., "La 'seconda natura' nel giovane Schelling", in Fonnesu L.-Henry B., a cura di, *Diritto Naturale e filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 101-112

Dilthey W., *Kritik der historischen Vernunft*, tr. it. *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982

Id., *Die Jugendgeschichte Hegels*, tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, Guida, 1986

Dufour A., "Histoire naturelle ou nature historique du droit", in Kervégan J.-F.-Mohnhaupt H., hrsg. von, *Recht zwischen Natur und Geschichte*, Klostermann, Frankfurt a. M 1997, pp. 124-168

Duque F., "Al di là della persona. Il tempo della libertà nella comunità", in D'Abbiero M.-Vinci. P., a cura di, *Individuo e modenità*, pp. 253-270

Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, tr. it. *Le regole del metodo sociologico*, a cura di C. A. Viano, Edizioni di Comunità, Milano 1969

Düsing K., *Spekulation und Reflexion zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 95-128

Id., "Le determinazioni della volontà libera e la volontà del concetto in Hegel", in Duso G.-Rametta G., *La libertà nella filosofia classica*, *cit*.

Düsing K.-Henrich D., "Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling", in *Hegel-Studien*, 20, 1980

Duso G., "La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena", in Duso G., a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 311-364

Id., "Crisi e compimento del diritto naturale nella filosofia classica tedesca", in Fonnesu L.-Henry B., a cura di, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 169-191

Id., *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013

Duso G.-Rametta G., *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di, Franco Angeli, Milano 2000

Edelman B., "Le sujet du droit", in *La pensée*, 167, 1973, pp. 39-60

Engelhardt H.T.-Pinkard T., *Hegel reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994

Eusebi L., "Dibattiti sulle teorie della pena e 'mediazione'", in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 40, 1997, pp. 811-837

Eyssidieux-Vaissermann A., "La refondation du droit naturel moderne", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., a cura di, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 47-62

Fabiani C.M., *Aporie del moderno*, Pensa Multimedia, Lecce 2011

Faraklas G., "Critica della dominazione. Politica e filosofia nella *Differenzschrift*", in Cingoli M., a cura di, *L'esordio pubblico di Hegel*, *cit.*, pp. 199-215

Farinati A. N., *Hegel Démocrate*, Harttmann, Paris 2012

Fassò G., *La storia come esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1953

Id., *Il diritto naturale*, ERI, Torino 1964

Id., *Società, legge e ragione*, Edizioni di comunità, Milano 1974

Id., *Storia della filosofia del diritto. III Ottocento e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2001

Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno,* Laterza, Roma-Bari 1997

Ferreri D., "Eticità e diritto nello Hegel jenese", in D'Abbiero M.- Vinci. P., a cura di, *Individuo e modernità*, *cit*., pp. 23-42

Finelli R., *Mito e critica delle forme*, Editori Riuniti, Roma 1996

Id., "La *Bürgerliche Gesellschaft* nell'opera di Hegel", in Herling M.-Reale M., a cura di, *Storia, filosofia e letteratura*, Napoli 1999, pp. 505-525

Id., "Tipologie del riconoscimento in Hegel", in *Archivio di Filosofia*, 87, 2009, pp. 39-58

Fioravanti M., *Giuristi e costituzione politica nell''800 tedesco*, Giuffré, Milano 1979

Id., a cura di, *Lo stato moderno in Europa*, Laterza, Roma 2007

Fischbach F., *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Puf, Paris 1999

Fleischmann E., *La philosophie politique de Hegel*, Éditions Gallimard, Paris 1964

Id., *La science universelle ou La logique di Hegel*, tr. it. *La logica di Hegel*, a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975

Id., "Dialectic et conflit", in AA. VV., a cura di, *Hegel et la philosophie du droit*, *cit*., pp. 65-83

Fonnesu L.-Henry B., a cura di, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000

Fornaro M., *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel,* Pubblicazioni Università Cattolica, Milano 1978

Fraser N.- Honneth A., *Umverteilung oder Anerkennung*, tr. it. *Redistibuzione o riconoscimento*, a cura di E. Morelli-M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007

Fuselli S., "La struttura logica della pena in Hegel", in *Verifiche*, 28, 1999, pp. 27-106

Id., *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, CEDAM, Padova 2001

Galli G., *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996

Gardies J.-L., "De quelques malentendus entre Hegel et les juristes", in AA.VV., a cura di, *Hegel et la philosophie du droit*, *cit*., pp. 131-156

Gérard G., *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles 1982

Giuspoli P., "Introduzione", in Hegel G.W.F., *Logica e sistema delle scienze filosofiche* (1810-11), a cura di P. Giuspoli, Verifiche, Trento 2001, pp. 1-58

Id., "Introduzione", in. Hegel G.W.F, *Enciclopedia filosofica 1809*, Verifiche, Trento 2006, pp. 1-68

Goldoni D., *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel,* Guerini e Associati, Milano 1992

Goldschmidt V., "État de nature chez Hegel", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 1964, pp. 45-65

Grossi P., *Società diritto e stato*, Giuffrè, Milano 2006

Haase M., "The hegelianism in Kelsen's Pure Theory of Law", in Himma K.E., *Law, Morality and Legal positivism*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 98, 2003, pp. 93-100

Habermas J., *Theorie und Praxis*, tr. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, a cura di A. Gajano, Il Mulino, Bologna 1973

Id.., "La critica hegeliana della rivoluzione francese", in *Id*., *Prassi politica e teoria critica della società*, *cit.*, pp. 175-199

Id.., "Gli scritti politici di Hegel", in *Id.*, *Prassi politica e teoria critica della società*, *cit.*, pp. 201-229

Id., *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser philosophisches Geistes'*, in Löwith F. K., hrsg. von, *Natur und Geschichte*, tr. it., *Lavoro e interazione*, a cura di M.G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975

Id., "From Kant to Hegel and Back again", in *European Journal of Philosophy*, 7, 1999, pp. 130, tr. it. "Percorsi della detrascendentalizzazione", in *Id.*, *Verità e giustificazione*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma 2001

Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit, tr. it. Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006

Habermas J.-Taylor C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2006

Haering Th., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, Leipzig 1938

Harris H.S., "The Concept of Recognition in Hegel's Jena manuscripts", in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, 1980, pp. 229-248

Hart H.L.A.*, The Concept of Law*, tr. it. *Il concetto di diritto*, a cura di M.A. Cattaneo, Einaudi, Torino 2002

Id., "Existe-t-ils des droits naturels?", in *Klesis*, 21, 2011, pp. 239-254

Hartmann N., *Das Problem des Geistiges Sein*, tr. it. *Il problema dell'essere spirituale*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1933

Id., *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* tr. it., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972

Hauriou M., "La théorie de l'institution et de la fondation", in *Aux sources du droit*, tr. it. *Teoria dell'istituzione e della fondazione*, a cura di W. C. Sforza, Giuffré, Milano 1967

Hegel: l'esprit objectif, l'unité de l'histoire : Actes du 3. Congres International de l'Association Internationale pour l'Etude de la Philosophie de Hegel, Association des publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Lille, Lille 1970

Hegel : droit, histoire, société. Revue germanique internazionale, 15, 2001

Hegel pragmatiste?, *Philosophie*, 99, 2008

Heinz Holz H., "La mediazione tra individuo e comunità nel sistema dei bisogni", in D'Abbiero M.- Vinci. P., a cura di, *Individuo e modernità*, *cit*., pp. 205-226

Henrich D., "Vernunft in Verwirklichung", in *Rph III*, pp. 9-38

Id., "Absoluter Geist und Logik des Endlichen", in *Hegel-Studien*, 20, 1980, pp. 103-118

Hoffheimer M. H., "Hegel's criticism of Law", in *Hegel-Studien*, 27, 1992, pp. 27-52

Hofmann H., *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, tr. it., *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2007

Id., *Das Recht des Rechts, das Recht der Herrschaft und die Einheit der Verfassung*, tr. it., *Il diritto del diritto, il diritto del potere e l'unità della costituzione*, a cura di A. Carrino, Mucchi Editore, Modena 2013

Hohmann R., *Personalität und strafrechtliche Zurechnung. Die Konstitution des strafrechtlichen Handlungsbegriff auf der Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin 1993

Hollerbach A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1957

Honigsheim P., "La doctrine allemande du droit naturel aux XVII et XVIII siècles", in *Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1-2, 1939, pp. 216-237

Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik Sozialer Konflikte*, tr. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, a cura di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002

Id., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*, tr. it., *Il dolore dell'indeterminato.Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003

Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010

Id., *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Berlin 2011

Horstmann R.P., "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophisches Rundschau*, 19, 1972, pp. 87-118

Id., "Über die Rolle der Bürgerliche Gesellschaft", in Riedel M., hrsg. von, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, *cit*., pp. 276-311

Id., "Hegels Theorie der Bürgerliche Gesellschaft", in Siep L., hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, cit*., pp. 193-216

Id., "L'organisation hégélienne des choses. La *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'argument 'trascendentaliste' en faveur d'une ontologie moniste et ses implications épistémologiques", in Perinetti D.-Ricard M.-A., dir. de, *La* Phénoménologie de Hegel *: lectures contemporaines*, *cit*., pp. 53-106

Horstmann R.P-Henrich D., *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982

Hyppolite J., *Etudes sur Hegel et Marx*, tr. it. *Saggi su Hegel e Marx*, a cura di S. T. Regazzola, Bompiani, Milano 1963

Id., *Genèse et structure de la 'Phénomenologie de l'Esprit' de Hegel*, tr. it. *Genesi e struttura della 'Fenomenologia dello Spirito' di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, Bompiani, Milano, 2005

Ikäheimo H., "Persona e riconoscimento", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*., pp. 193-218

Ikäheimo H.-Laitinen A., ed. by, *Recognition and social ontology*, Brill, Boston 2001

Ilting K.H., "Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik", in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-64, pp. 38-58

Id.,"The structure of Hegel's *Philosophy of Right*", in Pelczynski Z.A., ed. by, *Hegel's Political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 90-110

Id., *Hegel diverso: le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977

Id., "Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit", in Horstmann R.P.-Henrich D., hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, *cit.*, pp. 225-254

Id., "La forme logique et systématique de la 'Philosophie du droit'", in AA.VV., a cura di, *Hegel et la philosophie du droit*, *cit.*, pp. 35-64

Jaeschke W., "Il riconoscimento come principio dell'ordinamento statale e interstatale", in *Archivio di Filosofia*, 77, 2009, pp. 189-198

Id., "Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca", in *La società degli individui*, 10, 2001, pp. 33-47

Jamme C., "Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817-18", in Lucas H.-Pöggeler, hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in der europäischen Verfassungsgeschichte*, *cit.*, pp. 149-173

Jarczyk G.-Labarrière P. J., *Le syllogisme du pouvoir*, Aubier, Paris 1989

Kaufmann A., "Diritto naturale e storicità", in *Jus*, 10, 1959, pp. 178-196

Id., ed. by, *Hegel's political philosophy*, Atheron Press, New York 1970

Kelsen H., *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, tr. it., *La dottrina del diritto naturale e il positivismo giuridico*, in Ciscato C.-Todescan F., a cura di, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, *cit.*, pp. 59-129

Kervégan J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre speculation et positivité*, Puf, Paris 1992

Id., "Le droit entre nature et histoire: Hegel", in Kervégan J.F.-Mohnhaupt H., *Recht zwischen Natur und Geschichte. Le droit entre nature et histoire. Deutsch-französischen Symposion vom 24. bis 26. November 1994 an der Universität Cergy-Pontoise*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, pp. 223-256

Id., "La teoria hegeliana della giustizia", in *Filosofia politica*, 16, 2002, pp. 130-137

Id., "Constitution de l'individualité et institutions. Le problème de l'esprit objectif", in J.-M. Vaysse, dir. de., *Vie, monde, individualisation*, Olms 2003

Id., "Le 'droit du monde'. Sujets, normes et institutions", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., dir. de, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 31-46

Id., "Soggetti, norme e istituzioni: che cos'è una vita etica?", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione*, *cit.*, pp. 387-406

Id., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007

Id., "Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif ?", in *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 2007, pp. 193-214

Kervégan J.-F.-Marmasse G., ed. de, *Hegel penseur du droit,* CNRS éditions, Paris 2004

Kimmerle H., “Zur Chrononologie von Hegels Jenaer Schriften”, in *Hegel-Studien*, 2, 1963, pp. 111-159

Id., “Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentätigkeit (1801-1807)”, in *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 21-99

Id., “Zur Entwicklung des hegelschen Denkens in Jena”, in *Hegel-Studien*, 4, 1969, pp. 33-47

Id., “Die Staatsverfassung als Konstituierung der absoluten sittliche Identität in der Jenaer Konzeption des “Naturrechts””, in Lucas H.-C.-Pöggeler, hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäische Verfassungsgeschichte, cit.*, pp. 175-220

Klesczewski D., *Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine systematische Analyse des Verbrechens – und des Strafbegriffs in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin 1991

Klippel D., “Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälften des 19 Jahrhunderts”, in Dann O.-Klippel D., *Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, pp. 270-292

Kojève A., *Esquisse d‘une phénoménologie du droit*, tr. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, a cura di R. D’Ettorre, Jaca Book. Milano 1989

Id., *Introduction à la lecture de Hegel,* tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel,* a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996

Kojève A.-Strauss L., *On tyranny*, tr. it. *Sulla tirannide*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 2010

Koselleck R., *Preussen zwischen Reform und Revolution*, tr. it. *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, a cura di M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna 1988

Koyré A., *Hegel à Iéna*, in *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, tr. it., *Hegel a Jena*, in Salvadori R., a cura di, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980

La Torre M., *Norme, istituzioni, valori*, Laterza, Roma-Bari 1999

La teoria del riconoscimento. Quaderni di teoria sociale, 8, 2008

Labarrière P.J., *Structures et mouvement dialectique dans la* Phénomenologie de l’Esprit *de Hegel*, Aubier, Paris 1968

Lacorte C., *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1965

Landau P., “Hegels Begründung des Vertragsrechts”, in Riedel M., *Materialien*, *cit.*, pp. 176-197

Landsberg E., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Oldenbourg, München 1910

Landucci S., *L’operare umano e la genesi dello ‘spirito’ nella* Fenomenologia *di Hegel,* La Nuova Italia, Firenze, 1964

Id., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla* Fenomenologia dello Spirito, La Nuova Italia, Firenze 1976

Lantz G., *Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken*, Uppsala 1977

Lèbre J., "Présence de l'État ou présence du peuple ? Volonté et théorie de la souveraineté dans les *Principes de la philosophie du droit*", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., dir. de, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 227-244

Lecrivain A., *Hegel et l'éthicité,* Vrin, Paris 2001

Li Vigni F., *La dialettica dell'etico: lessico ragionato della filosofia etico-politica hegeliana nel periodo di Jena*, Guerini e Associati, Milano 1992

Lizzi R., "Possesso e proprietà nella *Filosofia del diritto*", in *Rivista critica di storia della filosofia*, 1980, pp. 238-251

López Calera N.M., "La dialectica de la sociedad civil y el derecho en Hegel", in *Anuario de filosofia del derecho*, 13, 1967-68, pp. 275-284

Losurdo D., a cura di, *Le filosofie del diritto: diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo, Milano 1989

Id., *Hegel e la Germania*, Guerini e Associati, Milano 1997

Id., *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992

Id., *L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Micella Edizioni, Lecce 2001

Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche*, tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino, 1959

Lucas H.-C.-Pöggeler O., hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986

Lugarini L., "Le problème du peuple libre et la genèse de l'idée hégélienne de la vie éthique", in Planty-Bonjour G., dir. de, *Droit et liberté selon Hegel, cit.*, pp. 125-164

Lukács G., *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, tr. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960

Mabille B., "Hegel et le pouvoir de l'opinion publique", in Goddard J.-C. – Mabille B., a cura di, *Le pouvoir*, Vrin, Paris 1994, pp. 188-200

Id., *Cheminer avec Hegel*, Les Editions de la Transparence, Chatou 2007

Mac Cormick N.-Weinberger O., *Il diritto come istituzione*, a cura di M. La Torre, Giuffrè, Milano 1990

Maihofer W., "Die Natur der Sache", tr. it., "La natura della cosa", in Ciscato C. e Todescan F., a cura di, *Percorsi contemporanei del diritto naturale*, *cit.*, pp. 315-352

Maier H, "Lo scritto sull'ordinamento costituzionale dell'impero germanico", in Cesa C., a cura di, *Il pensiero politico di Hegel*, *cit.*, pp. 105-129

Marcuse H., *Reason and Revolution*, tr. it. *Ragione e rivoluzione*, a cura di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966

Marini G., *Savigny e il metodo della scienza giuridica*, Giuffrè, Milano 1966

Id., *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo*, Giuffrè, Milano 1969

Id., "Aspetti sistematici nella società civile hegeliana", in *Filosofia*, 27, 1976, pp. 11-42

Id., *Savigny*, Guida Editori, Napoli 1977

Id., "La polemica con la scuola storica nella *Filosofia del diritto* hegeliana", in *Rivista di filosofia*, 7-9, 1977, pp. 169-204

Id., "Il parallelo tra diritto e linguaggio nella giurisprudenza romantica", in Marini G., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Morano, Napoli 1977, pp. 27-55

Id., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella 'Filosofia del diritto' hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1978

Id., "La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione", in Verra V., a cura di. *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 123-146

Id., a cura di, *La polemica sulla codificazione*, ESI, Napoli 1982

Id., "Ragione e storia nel diritto: per un'interpretazione sistematica del § 3 della 'Filosofia del diritto' hegeliana", in *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, Giuffré, Milano 1990, pp. 345-363

Marino L., *I maestri della Germania – Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975

Id., "Violenza e diritto in Hegel", in *Rivista di filosofia*, 68, 1977, pp. 205-233

Id., "L'idealismo politico e il diritto della natura", in *Rivista di filosofia*, 77, 1986, pp. 141-171

Marmasse G., "Hegel et l'injustice", in *Les Etudes Philosophiques*, 70, 2004, pp. 331-340

Id., *Force et fragilité de la norme*, Puf, Paris 2011

Mascat J.M.H., *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2011

Masullo A., "Il problema della fondazione critica del concetto di diritto", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 31, 1954, pp. 63-82

Id., *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986

Mazzacane A., *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*, Liguori, Milano 1974

Mc Cracken C., "Hegel and the Autonomy of Contract Law", in M. Salter, ed. by, *Hegel and Law*, *cit*., pp. 133-165

Meier C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, tr. it. *La nascita della categoria del politico in Grecia*, a cura di C. De Pascale, Il Mulino, Bologna 1988

Meinecke F., *Weltbürgertum und Nationalstaat,* tr. it. *Cosmopolitismo e stato nazionale,* a cura di A. Oberdorfer, La Nuova Italia, Perugia-Venezia 1930

Menegoni F., *Morale e Moralità in Hegel*, Liviana, Padova 1982

Id., "La metafisica della soggettività", in Chiereghin F., a cura di, *Logica e Metafisica*, *cit*., pp. 502-522

Mercier-Josa S., “La notion de besoin chez Hegel”, in *La pensée*, 162, 1972, pp. 74-100

Id., “Hegel et l’état de nature”, in Verstraeten P., dir. de, *Hegel aujourd’hui*, Vrin, Paris 1995, pp. 197-224

Merle J.-C., “La complexité de la théorie non-rétributiviste du droit pénal de Hegel”, in Kervégan J.-F.-Marmasse G., dir. de, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 81-97

Mirri E., *Introduzione*, in *TJ*, pp. 191-218.

Moccia S., “Contributo ad uno studio penale sulla teoria penale di G.W.F. Hegel”, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 27, 1984, pp. 131-174

Mohr G., “Unrecht und Strafe (§§ 82-104)”, in Siep L., hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, cit*., pp. 95-124

Moneti M., “La nozione di soggetto in Hegel”, in AA.VV., *Filosofia e politica: scritti dedicati a Cesare Luporini,* La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 77-94

Id., “La nozione di lavoro in Hegel”, in *Verifiche*, 1-2, 2000, pp. 28-58 e 163-194

Mori M., “Giusnaturalismo e crisi dell’ordine naturale”, in *Rivista di filosofia*, 77, 1986, pp. 7-40

Negri A., *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Cedam, Padova 1958

Id., “La tragedia nell'etico”, in *Giornale critico della filosofia italiano*, 41, 1962, pp. 65-86

Id., *Alle origini del formalismo giuridico*, Cedam, Padova 1962

Neuhouser F., *Foundations of Hegel’s social theory*, Harvard University Press, Cambridge 2000

Nuzzo A., *Rappresentazione e concetto nella logica della filosofia del diritto di Hegel*, Guida Editori, Napoli 1990

Id., “La critica di Hegel al concetto kantiano di ragion pratica: la tragedia dell'assoluto”, in Bonito Oliva R.-Cantillo G., a cura di, *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel, cit*., pp. 540-555

Id., “La ‘verità’ del concetto di libertà secondo Hegel: *Dasein* e idea della libertà nell’eticità”, in Duso G.-Rametta G., a cura di, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 147-150

Olivecrona K., *La struttura dell’ordinamento giuridico*, tr. it. a cura di Rattsordiningen, Etas Kompass, Milano 1972

Opocher E., “Considerazioni su alcuni equivoci inerenti al significato assiologico della nozione di natura della cosa”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44, 1968, pp. 589-597

Pagano M., “La ‘cosa stessa’ e l’intersoggettività”, in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 617-630

Patten A., *Hegel’s Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999

Pelczynski A., “Introduction”, in Hegel G.W.F., *Political Writings*, Oxford University Press, Oxford 1964, pp. 5-137

Peperzak A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haye 1960

Id., *Philosophy and Politics. A commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*, tr. it. *Filosofia e Politica. Commentario della Prefazione alla* Filosofia del diritto *di Hegel*, a cura di A. Gargano, Guerini e Associati, Milano 1991

Id., *Hegels Praktische Philosophie*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1991

Id., "Second Nature: Place and significance of the Objektive Spirit in Hegel's Enciclopedia", in *The Owl of Minerva*, 27, 1995, pp. 51-66

Id., *Modern freedom: Hegel's legal, moral and political philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001

Id., "Droit naturel et moralité", in Vieillard-Baron J.L.-Zarka Y.C., dir. de., *Hegel et le droit naturel moderne, cit*., pp. 121-140

Perinetti D.-Ricard M.-A., dir. de, *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel : lectures contemporaines*, Puf, Paris 2009

Pinkard T., "Freedom and Social Cathegories in Hegel's Ethics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, 1986, pp. 209-232

Id., "Constitutionalism, Politics and the Common Life", in Engelhardt H.T. - Pinkard T., *Hegel reconsidered*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 163-186

Id., *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Id., "Soggetti, oggetti, normatività. Che cosa significa essere un agente?", in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 139-165

Id., "Normes, faits et formes de vie dans la *Phénomenologie de l'esprit*", in Perinetti D.-Ricard M.-A., *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel : lectures contemporaines*, *cit.*, pp. 129-156

Id., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, tr. it. parz. *La Fenomenologia di Hegel*, a cura di A. Sartori e I. Testa, Mimesis, Milano-Udine 2013

Pinson J.-C., *Hegel, le droit et le liberalisme*, Puf, Paris 1989

Pippin R., "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?", in *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 155-172

Id., "Hegel e la razionalità istituzionale", in Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, *cit.*, pp. 197-138

Id., "Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel", in *Revue germanique internationale*, 15, 2001, pp. 67-102

Id., "Hegel, Freedom, The Will. *The philosophy of Right* (§§ 1-33)", in Siep L., hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 31-53

Id., "Hegel und das Problem der Freiheit", in *Id*., hrsg. von, *Die Verwirklichung der Freiheit*, Campus, Frankfurt a. M. 2005, pp. 59-70

Id., *Hegel's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008

Plant R., “Hegel and the political economy”, in W. Maker, ed. by, *Hegel on economics and Freedom*, Mercer University Press, Macon 1987, pp. 95-126

Planty-Bonjour G., “Introduction”, in G.W.F. Hegel, *La première philosophie de l’esprit*, dir. de par G. Planty-Bonjour, Puf, Paris 1969, pp. 5-48

Id., dir. de, *Droit et liberté selon Hegel*, Puf, Paris 1986

Id., “Droit, violence et liberté selon Hegel”, in *Id*., dir. de, *Droit et liberté selon Hegel*, *cit.,* pp. 205-238

Id., “Du régime réprésentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionelle selon Hegel”, in Lucas H.-C.-Pöggeler O., hrsg. von, *Hegels Rechtsphilosophie in der europäischen Verfassungsgeschichte*, *cit.*, pp. 13-36

Pöggeler O., “Hegels Jenaer Systemkonzeption”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, pp. 286-319

Id.,“*Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*”, in *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 73-107

Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes,* tr. it., *Hegel. Idee di una fenomenologia dello Spirito*, a cura di A. Cieri, Guida, Napoli 1986

Polemos. La serie delle azioni. Percorsi della filosofia pratica hegeliana. Materiali di filosofia e critica sociale. *La serie delle azioni*, I, 2006

Portinaro P., *Stato*, Il Mulino, Bologna 2007

Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane. Riconoscimento-Misconoscimento, 1, 1, Cacucci, Bari 2005

Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane. Identità, alterità, riconoscimento, 1, 2, Cacucci, Bari 2006

Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane. Multiculturalismo, 2, Cacucci, Bari 2006

Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane. Riconoscimento, dialettica e fenomenologia, 3, Cacucci, Bari 2007

Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane. Interculturalità e riconoscimento, 4, Cacucci, Bari 2008

Pozzo R., “I primi anni di Hegel a Jena (1801-1804): pantragismo o dialettica della conciliazione?”, in Carmagnola F., a cura di, *Tragico e modernità*, Angeli, Milano 1985, pp. 50-67

Preterossi G., “In cerca di un ethos della modernità”, in *Verifiche*, 21, 1992, pp. 111-145

Id., *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini e Associati, Milano 1992

Id., *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011

Quante M., “Die Persönlichkeit des Willens als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 33-40 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*”, in Siep L., hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 73-95

Id., *Hegels Begriff der Handlung*, tr. it. *Il concetto hegeliano di azione*, a cura di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011

Quelquejeu B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris 1972

Racinaro R., *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1972

Id., a cura di, *Hegel e l'illuminismo*, Guerini e Associati, Milano, 2001, pp. 11-28

Id., "Critica del pensiero astratto: contro il giacobinismo e lo stato di polizia", in Cingoli M., a cura di, *L'esordio pubblico di Hegel*, *cit.*, pp. 193-198

Radbruch G., "La natura della cosa come forma giuridica di pensiero", in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 21, 1941, pp. 145-156

Radetti G., "Introduzione", in *PP*, pp. XI-XXXII

Radrizzani I., "Diritto e natura. Il diritto naturale in Fichte", in Fonnesu L.-Henry B., a cura di, *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, *cit*., pp. 79-100

Rameil U., hrsg. von, "Philosophische Enzyklopädie in Nürnberg", in *Hegel-Studien*, 30, 1995, pp. 9-38

Renault E., "Identité et Reconnaissance", in *Kairos*, 17, 2001, pp. 173-198

Id., "Connaître le present. Trois approches d'un thème", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., dir. de, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 13-29

Id., "Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia", in *Postfilosofie*, 2, 2006, pp. 51-74

Id., "Reconnaissance, lutte, domination: le modèle hégélien", in *Politique et société*, 28, 2009, pp. 23-43

Renaut A., *Le systéme du droit*, Paris 1986

Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance,* tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori, Cortina Editore, Milano 2005

Id., *Du texte à l'action*, tr. it *Dal testo all'azione*, a cura di J. Grampa, Jaca Book, Milano 2004

Riconoscimento e comunità a partire da Hegel. Archivio di filosofia, 77, 2009

Riedel M., hrsg. von, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. II

Id., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, tr. it., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Bari 1975

Id., "Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel", in Chiereghin F., a cura di, *Filosofia e società*, *cit*., pp. 35-60

Id., "Natur und Freiheit in Hegels 'Rechtsphilosophie'", tr. it., "Natura e libertà nella 'Filosofia del diritto' di Hegel", in Cesa C., a cura di, *Il pensiero politico di Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1979, pp. 37-56

Id., "La comprensione di ciò che è. Germania ed Europa nel pensiero del giovane Hegel", in D'Abbiero M.- Vinci. P., a cura di, *Individuo e modernità*, *cit*., pp. 129-158

Ritter J., *Hegel und die französische Revolution*, tr. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, a cura di A. Carcagni, Guida Editore, Napoli 1977

Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, tr. it., *Metafisica e politica*, a cura di R. Garaventa e G.Cunico, Marietti, Casale Monferrato 1983

Rodeschini S., *Costituzione e popolo. Lo stato moderno nella filosofia della storia di Hegel,* Quodlibet, Macerata 2006

Rodotà S., *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2013

Romano B., *Riconoscimento e diritto*, Bulzoni, Roma 1975

Id., *Sull'ortonomia del diritto: nove tesi su riconoscimento e diritto*, Bulzoni, Roma 1996

Romano S., *Principi di diritto costituzionale generale*, Giuffrè, Milano 1945

Id., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffré, Milano 1947

Id., *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione*, Direzione dell'archivio giuridico, Modena 1901

Id., *L'ordinamento concreto*, Sanzoni, Firenze 1967

Rosenfeld M., "Hegel and Dialectics of Contract", in AA. VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 228-257

Rosenfield D., *Politique et liberté. Structure logique de la* Philosophie du droit *de Hegel*, Aubier, Paris 1984

Rosenkranz K., *Hegels Leben*, tr. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974

Rosenzweig F., *Hegel und der Staat*, tr. it., *Hegel e lo stato,* a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1986

Rossi Leidi T., *Hegel et la liberté individuelle*, Hartmann, Paris 2009

Rotolo A., "Hegel interprete di Montesquieu", in Felice D., a cura di, *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni Ets, Pisa 2005, pp. 505-551

Ruggiu L., a cura di, *Genesi dello spazio economico*, Guida Editori, Napoli 1982

Id., "Hegel e la filosofia pratica", in *Paradigmi*, 57, 2001, pp. 523-554

Id., "Spirito assoluto, intersoggettività, socialità della ragione", in *Giornale di Metafisica*, 25, 2003, pp. 393-418

Id., "Dall'ontologia alla socialità della ragione", in Ruggiu L.-Cordon J.M., a cura di, *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, *cit.*, pp. 13-34

Id., "Costituzione trascendentale e istituzione sociale", in *Giornale di Metafisica*, 29, 2007, pp. 9-34

Id., "Riconoscimento e conflitti", in Ruggiu L.-Mora F., a cura di, *Identità, differenze, conflitti*, Mimesis, Milano 2007, pp. 89-128

Id., "Ragione sociale e oggettività", in Ruggiu L.-Testa I., *Lo spazio sociale della ragione*, *cit*., pp. 11-32

Id., *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, voll.1-2, Mimesis, Milano 2009

Id., *Lo spirito è tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2013

Ruggiu L.-Cordon J. M., a cura di, *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2004

Ruggiu L.-Testa I., *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003

Ruggiu L.- Testa I., a cura di, *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009

Sabbatini C., *Lo spirito nelle leggi*, Emil, Bologna 2012

Id., *Una piramide di pietre tonde*, Emil, Bologna 2012

Salter M., ed. by, *Hegel and Law*, Ashgate, Dartmouth 2002

Salvucci S., *Lezioni sulla filosofia hegeliana del diritto. La società civile*, Guerini e Associati, Milano 2000

Savarese P., *Schelling filosofo del diritto*, Giappichelli, Torino 1996

Schiavone A., "La nascita del pensiero giuridico borghese in Germania", in *Quaderni fiorentini*, 9, 1980, pp. 165-188

Id., *Alle origini del diritto borghese*, Laterza, Roma 1984

Schick F., "Der Begriff der Person in Hegels Rechtsphilosophie. Überlegung zu den §§ 34-41 der 'Grundlinien de Philosophie des Rechts'", in Wischke M.-Przylebski A., hrsg. von, *Recht ohne Gerechtigkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 65-81

Schmidt am Busch H.-C., *Hegels Begriff der Arbeit*, Akademie Verlag, Berlin 2002

Schmidt S., *Hegels System der Sittlichkeit*, Akademie Verlag, Berlin 2007

Schmitt C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, tr. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, a cura di G. Stella, Giappichelli Editore, Torino 2002

Seelmann K., *Le filosofie della pena di Hegel*, a cura di P. Becchi, Guerini e Associati, Milano 2002

Senigaglia C., *Il gioco delle assonanze*, La Nuova Italia, Firenze 1982

Id., *Razionalità e politica*, Franco Angeli, Milano 1996

Sichirollo L.-Burgio A., a cura di, *L'educazione e la scuola*, Franco Angeli, Milano 1985

Siep L., "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", in *Hegel-Studien*, 13, 1974, pp. 155-207

Id., "Zum Freiheitsbegriff in der praktischen Philosophie Hegels in Jena", in Henrich D.-Düsing K., hrsg. von, *Hegel in Jena*, Hegel-Studien Beiheft, 1980, pp. 217-228

Id., "Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels *Grundlinien der Philosophie*", in Henrich D.-Horstmann R.P., hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit*., pp. 255-276

Id., "Das Problem einer philosophischen Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel", in *Giornale di Metafisica*, 5, 1983, pp. 263-280

Id., "La filosofia politica di Hegel", in *Verifiche*, 20, 1991, pp. 219-242

Id., "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel", in Siep L., *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus,* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, pp. 172-181

Id., "L'individualità nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel", in D'Abbiero M.-Vinci. P., *Individuo e modernità*, a cura di, *cit*., pp. 43-62

Id., *Der Weg der Phenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000

Id., "Constitution, droits fondamentaux et bien-être dans la *Philosophie du droit* de Hegel", in *Revue germanique internationale*, 15, 2001, pp. 177-195

Id., hrsg. von, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 2005

Id., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, tr. it., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel,* a cura di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007

Id., "Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*", in Perinetti D.-Ricard M.-A., *La* Phénoménologie de l'esprit *de Hegel : lectures contemporaines*, *cit.*, pp. 181-206

Sobotka M., "Der Begriff des Eigentums in Hegels Rechtsphilosophie", in *Studi Urbinati*, 41, 1967, pp. 809-824

Soual P., "*Personne et propriété dans les* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*", in *Archives de philosophie*, 50, 1997, pp. 217-241

Id., "Droit et Loi dans l'État hégélien", in Vieillard-Baron J.L.-Zarka Y.C., dir. de, *Hegel et le droit naturel moderne, cit*., pp. 41-70

Id., *Le sens de l'état. Commentaire des* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 2006

Id., *Le drame de la liberté. Introduction aux* Principes de la philosophie du droit *de Hegel*, Hermann Éditeurs, Paris 2011

Souche-Dagues D., *Logique et politique hégéliennes*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1983

Sparti D., *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996

Su Federico Carlo di Savigny. Quaderni fiorentini, 9, 1980

Steinberger P. G., *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven-London 1988

Stillman P.G., "Property, contract, and Ethical Life", in AA. VV., *Hegel and Legal Theory*, *cit*., pp. 205-227

Strauss L., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Argalia, Urbino 1977

Taminiaux J., *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état*, Payot, Paris, 1984

Tarello G., *Storia della cultura giuridica moderna*, Il Mulino, Bologna 1976

Taylor C., *Hegel and the modern society*, tr. it. *Hegel e la società moderna*, a cura di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984

Id., *La liberté des modernes*, Puf, Paris 1997

Id., "The concept of a Person", in *Id*., *Human agency and Language: Philosophical Papers*, tr. it. "Il concetto di persona", in *Id*., *Etica ed umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 127-149

Id., *The Politics of Recognition*, tr. it. "La politica del riconoscimento", in Taylor C.-Habermas J., *Multiculturalismo*, a cura di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62

Testa I., "Selbstbewusstsein und Zweite Natur", in Vieweg K. - Welsch W., hrsg. von, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2008, pp. 286-307

Id., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2010

Theunissen M., "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels *Philosophie des Rechts*", in Henrich D.- Horstmann R.P., hrsg. von, *Hegels Philosophie des Rechts*, *cit.*, pp. 317-381

Thieme H., "Die Zeit des späten Naturrechts", in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, 56, 1936, pp. 203-263

Tilliette X., *Actualité de Schelling*, tr. it. *Attualità di Schelling,* a cura di N. De Sanctis, Mursia, Milano 1972

Tinland O., dir. de, *Lectures de Hegel,* Librerie Generale Française, Paris 2005

Tomba M., "La comprensione hegeliana della guerra nella frattura rivoluzionaria. Note sulla 'Verfassung Deutschlands'" in Rametta G., a cura di, *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003

Treves R., *La filosofia di Hegel*, Principato, Messina 1935

Trigeaud J.-M., *Personne, Droit et Existence*, Editions Bière, Bordeaux 2009

Tronti M., *Hegel politico*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1975

Valentini F., "Hegel e la moralità, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 50, 1971, pp. 468-489

Id., "L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, capitolo quinto, A, B", in *Polemos*, *cit*., pp. 9-25

Valenza P., *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, Cedam, Padova 1999

Valori F., *La polemica di Hegel con Gustav Hugo*, Cadmo Editore, Roma 1984

Varnier G., *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida Editore, Napoli, 1990

Veca S., a cura di, *Hegel e l'economia politica,* Mazzotta, Milano 1965, pp. 29-77

Verene D. P., ed. by, *Hegel's social and political Thought: The philosophy of objective spirit*, Humanities Press, New Jersey 1980

Verra V., "Storia e seconda natura in Hegel", in *Id*., *Letture hegeliane,* Il Mulino, Bologna 1992, pp. 81-98

Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007

Viehweg T., "Einige Bemerkungen zu Gustav Hugo Rechtsphilosophie", in G. Hugo, *Lehrbuch des naturrechts*, pp. III-XIII

Vieillard-Baron J.L., "La '*Wirklichkeit*' ou réalité effective dans le '*Principes de la philosophie du droit*' de Hegel", in *Revue Philosophique de Louvain*, 103, 2005, pp. 347-363

Id., *Hegel penseur du politique*, Édition du Félin, Paris 2006

Vieillard-Baron J.L.-Zarka Y.C., dir. de., *Hegel et le droit naturel moderne,* Vrin, Paris 2006

Vieweg K., "Gegen das 'unphilosophische Unwesen'. Das kritisches Journal der Philosophie von Schelling und Hegel", in *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, 7, 2002

Villey M., "Il concetto classico di natura delle cose", in *Jus*, 18, 1967, pp. 28-46

Id., "Le droit romain dans la 'Philosophie des Rechts'" , in *Hegel-Studien*, Beiheft 11, Hegel-Tage 1970, pp. 321-337

Id., *La formation de la pensée juridique moderne*, tr. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, a cura di F. D'Agostino, Jacabook, Milano 1984

Vinci P., *Coscienza infelice e anima bella*, Guerini e Associati, Milano 1996

Id., "L'azione e il suo perdono. Sulla filosofia della storia di Hegel", in *Polemos*, *cit*., pp. 26-55

Id., "Sapere Assoluto come riconoscimento", in *Archivio di Filosofia*, 77, 2009, pp. 105-118

Id., "Persona e riconoscimento nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel", in *Persona/persone: coscienza, individuo e società*, *cit*., pp. 203-212.

Vitiello V., a cura di, *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini e Associati, Milano 1991

Von Bogdandy A., *Hegels Theorie des Gesetztes*, Karl Alber, Freiburg-München 1989

Weil E., *Hegel et l'Etat*, tr. it. *Hegel e lo stato*, a cura di A. Burgio, Guerini Associati, Milano 1988

Wieacker F., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, tr. it. *Storia del diritto privato moderno*, a cura di U. Santarelli, S.A. Fusco, Giuffré, Milano 1980

Viehweg T., "Positivismus und Jurisprudenz", in Blühdorn J. Ritter-J., hrsg. von, *Positivismus im 19. Jahrhundert*, *cit.*, pp. 105-111

Wildt A., *Autonomie und Anerkennung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982

Williams R.R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other,* State University of New York Press, Albany 1992

Id., *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, New York 1997

Xifaras M., "L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété", in Kervégan J.-F.-Marmasse G., dir. de, *Hegel penseur du droit, cit.*, pp. 63-80

Zarka Y.C., *L'autre voie de la subjectivité*, tr. it. *L'altra via della soggettività*, a cura di F.P. Adorno, Guerini e Associati, Milano 2002

Id., "Hegel et la crise du droit naturel moderne", in Vieillard-Baron J.L.-Zarka Y.C., dir. de., *Hegel et le droit naturel moderne, cit*., pp. 13-40

Résumé (cotutelle)

« Le règne de la liberté effectuée » : Hegel et le droit

Introduction

La thèse porte sur la notion de droit dans la philosophie hégélienne dans le but de reconstruire un tableau de la pensée juridique du philosophe de Stuttgart à travers son évolution. C'est pourquoi notre travail se présente comme un parcours se déroulant à travers les textes principaux de la philosophie pratique-politique écrits par Hegel entre 1802 et 1820, de manière que le point de départ soit l'essai *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* et le point d'arrivée soit *Les principes de la philosophie du droit*. La thèse se développe en quatre chapitres, les deux premiers sont consacrés à la période de Jena, alors que le troisième et le quatrième se focalisent sur les années berlinoises. Cette plan est du au fait que notre objectif est de rendre la richesse du concept du droit, qui autrement, dans le cas d'une étude consacrée uniquement à l'œuvre publiée en 1820, risquerait d'être saisi simplement comme étant synonyme de l'esprit objectif. Les raisons pour lesquelles notre thèse étale une telle structure remontent à une double intention : d'un côté nous considérons qu'il est très important d'étudier les textes de Jena afin de donner une image le plus possible exhaustive et complète de la conception juridique hégélienne et d'en suivre le développement d'un point de vue chronologique ; de l'autre côté nous envisageons de comprendre de façon plus riche et profonde les mêmes *Principes*, en lisant cet ouvrage comme une issue de la réflexion précédente. Le choix de consacrer la thèse au droit dans la pensée hégélienne dérive de l'hypothèse que ce sujet puisse constituer un objet particulièrement intéressant, car il implique plusieurs aspects du savoir spéculatif, comme le rapport entre raison et histoire, la critique au formalisme et l'articulation du système en esprit subjectif, objectif et absolu, et en même temps touche dans l'économie de sa philosophie des thèmes très importants tels que la distinction entre société civile et état ou la physionomie de l'état moderne.

Il s'agit donc de s'interroger sur l'opinion très répandue selon laquelle la philosophie hégélienne est atteinte d'un anti-juridisme. Cette opinion est due premièrement aux critiques que Hegel lui-même adresse à l'école du droit naturel, deuxièmement au fait qu'il n'y a pas une définition claire et univoque du droit et finalement à l'absence d'un pouvoir judiciaire à rebours de la conception libérale sur la division des pouvoirs. Ce n'est

pas un hasard alors que, dans le domaine des études consacrées à la pensée hégélienne, le droit est présent principalement comme sujet secondaire ; il n'est pas abordé de façon directe sauf que par rapport à la critique de la tradition du droit naturel et de l'école historique, mais il n'est pas objet privilégié à partir duquel relire la production entière du philosophe. Le but de notre recherche est alors celui de reconstruire la philosophie hégélienne pratico-politique à partir du concept de droit et de mettre en relief son rôle à l'intérieur de la pensée du philosophe, tout en développant l'image de Hegel penseur du droit au-delà de la conception proprement politique.

Même s'il est évident que la question du droit naturel constitue un des aspects principaux dans l'économie de la réflexion de Hegel, nous ne pouvons pas réduire toute la pensée hégélienne sur le droit à cet aspect, qui, en revanche, ne représente que le point de départ de notre travail de recherche, dont le départ est l'*Essai sur le droit naturel*. C'est pourquoi notre propos est celui de lire Hegel par rapport à l'évolution de la pensée juridique après Hegel afin d'établir un dialogue entre le philosophe allemand et les penseurs du droit successifs, dans la conviction qu'une telle démarche puisse dévoiler les noyaux les plus profonds de la réflexion hégélienne tout en mettant en exergue l'actualité de sa pensée par rapport au débat contemporain. Il s'agit de montrer que les années où Hegel écrit représentent le moment où s'établit un déplacement progressif de la pensée juridique qui déterminera un changement de grande envergure, car elle passera de la tradition jusnaturaliste à une démarche de type historique. Dans cette perspective nous tâchons de considérer la pensée hégélienne autant comme expression d'une époque que comme sa protagoniste active, vu qu'elle contribue de manière décisive à la crise de l'école du droit naturel.

Les études ont largement souligné que c'est le rôle même du droit aussi bien que sa fonction qui changent pendant les années à l'intérieur du système hégélien; c'est pour cette raison qu'il semble très intéressant de comprendre une telle transformation d'abord par rapport à la formation du concept d'esprit et ensuite à l'égard de l'élaboration du système. Il s'agit alors de dégager comment la réhabilitation du droit porte à un élargissement, qui a été nommé démultiplication du droit, de sorte que cette dilatation du droit ne le réduit plus seulement à une contrainte, en tant que limitation de la liberté, mais en revanche il devient synonyme du mouvement de réalisation de la liberté. Le rachat du droit coïncide en effet aussi bien avec le procès de réévaluation de la subjectivité que de l'économie politique : le droit se distingue alors comme outil de médiation, puisque Hegel envisage de mettre en valeur les conditions juridiques du social et du politique. A ce propos, la thèse vise à saisir le statut du droit, en essayant de comprendre ce que signifie dans la perspective de Hegel

inscrire le droit à l'intérieur de la philosophie de l'esprit et le définir en tant qu'esprit objectif. Il s'agit de mettre en relief dans quelle manière cette démarche permet de renouveler la philosophie du droit tout en étalant un concept du droit plus riche et chargé de sens par rapport à la conception de la tradition précédente. La question concerne le rôle attribué au droit au sein de l'éthicité, étant donné que l'enjeu consiste à définir un modèle éthique et politique qui soit capable d'accueillir et de valoriser l'individu, mais en même temps qui se déroule à partir du concept de peuple, de sorte que le droit ne soit pas un caractère du sujet individuel, mais plutôt un élément spécifique du *Volksgeist*.

Notre parcours de recherche songe à montrer que la notion du droit est amphibie et polyvalente, car le jugement de Hegel lui-même est ambigu, qui exhibe à la fois la force et l'utilité du droit aussi bien que ses limites et ses lacunes. Vu qu'il paraît raisonnable de suivre l'évolution de la signification du droit pour en montrer sa différente portée au fur et à mesure que la pensée hégélienne se constitue, la thèse essaie de donner une lecture continue du droit selon un parcours linéaire, en faisant l'effort de chercher les points communs qui marquent le concept du droit à l'intérieur de toute la production hégélienne. Nous pouvons donc faire ressortir que le droit présente dans tous les ouvrages une tension constitutive impliquant plusieurs niveaux, tels que la rationalité et l'histoire, la première et la deuxième nature, la subjectivité et l'éthicité, la société civile et l'état, la raison et l'entendement. Les écrits hégéliens montrent que Hegel aborde le thème du juridique toujours à l'intérieur d'un discours sur la connaissance et sur les liens entre philosophie et savoirs particuliers ; c'est pourquoi il est convenable de souligner que même sa conception juridique et politique s'enracine dans une perspective gnoséologique et épistémologique cachant un rapport entre le statut du savoir et le monde de la vie, de façon que le droit ne ait pas affaire uniquement au domaine pratique, mais en même temps il soit reflet de la logique et de la métaphysique, d'une modalité de saisir la relation entre rationalité et empirie, idée et concept. Si la philosophie de Hegel a l'ambition de se tourner vers les données, de s'ouvrir au déterminé et d'inclure l'histoire dans le domaine du savoir, tout en ayant pour objectif de *conceptualiser ce qui est* et d'être *son temps appréhendé en pensées*, l'enjeu de la philosophie du droit concerne la possibilité de repérer une rationalité immanente en tant que structure de l'existant, sans qu'elle s'identifie avec le *statu quo*.

La question de fond de la philosophie hégélienne du droit est de cerner une pensée qui soit capable, d'une part, de prendre ses distances d'un horizon transcendent, universel et éternel, extérieur à l'évolution historique, et, d'autre part, qui ne finisse pas pour justifier l'existence, selon le principe conduisant à évaluer comme rationnel tout ce qui est réel. Dans cette perspective il s'agit de s'interroger sur une valeur normative de la raison, qui

soit différent du concept de raison pure et a priori propre au modèle métaphysique classique, afin que la philosophie du droit puisse être mise en valeur en tant qu'enquête sur le rapport entre raison et empirie, idéalité et histoire. Notre recherche éclaire alors le sujet du droit à la lumière du statut de la raison, en essayant de mettre en relief le rôle de la philosophie et son rapport avec la réalité, la notion de liberté et l'espace consacré à l'individu, la tension avec l'histoire et la genèse du concept de positivité : enquêter sur le droit chez Hegel signifie forcement étaler son lien avec deux concepts décisifs de la pensée hégélienne, à savoir l'esprit et l'éthicité.

La philosophie du droit touche un thème classique de la pensée hégélienne, c'est-à-dire la tension entre l'autonomie individuelle et la totalité éthique en tant qu'entier, car sa cible est de garantir simultanément liberté et obligation, réalisation individuelle et ordre collectif. Du moment que le droit ne peut pas être différent du droit positif, selon le principe que le droit n'est rien d'autre que la loi, il s'agit de mettre en relief l'écart entre un ordre métapositif et l'exigence inéludable que le droit soit en vigueur et valide et donc qu'il y ait une loi contraignant les conduites individuelles et réglant le monde économique, social et culturel. Notre recherche vise à montrer que Hegel renouvelle la philosophie du droit grâce au fait qu'il tisse un lien entre la critique au subjectivisme et l'abandon d'un concept de raison formelle, qui est vide puisqu'elle est limitée au niveau du *Sollen*. On montre ainsi que Hegel développe un concept de droit à la lumière d'une théorie de la subjectivité et d'un nouveau statut de la raison. En dépit de ceux qui considèrent le droit en premier lieu comme droit individuel et naturel, Hegel songe à montrer le droit en tant que procès de formation de l'individu et issu de la raison. Ainsi le droit perd son fondement naturel et il devient l'horizon propre de l'esprit, moyen d'organisation constitutif de l'éthicité.

Compte tenu du fait que la pensée hégélienne s'inscrit dans un procès qui considère comme dépassé la conception rationnelle en tant qu'ordre naturel au profit d'une vision volontariste et d'une méthode historique, notre recherche cible à faire émerger que Hegel marque une rupture avec la tradition du droit naturel. Malgré sa dette envers l'école du droit naturel, notre thèse émet l'hypothèse que Hegel met en cause les oppositions classiques droit naturel-droit positif et droit subjectif-droit objectif au motif qu'il souligne le rapport du droit avec les coutumes d'un peuple et avec la loi. A la suite de l'analyse des textes hégéliens, il s'ensuit que le droit se dévoile à partir de la tension entre raison et volonté, d'une part, et coutumes et décision, de l'autre. L'enjeu implicite de la pensée du droit concerne, dans la perspective hégélienne, le rapport entre nature et culture, universalité et particularité, abstraction et positivité. Cela implique que Hegel se penche

sur le droit en partant de la configuration entre *ratio*, *voluntas* et *consuetudo* : à ce propos, aborder le droit signifie analyser le rapport entre philosophie, rationalité et droit positif, sur le plan du savoir, et entre loi et coutumes, esprit du peuple et esprit du temps, sur le plan de la réalité, de manière que la philosophie du droit de Hegel ouvre la voie au concept moderne de droit en tant que système juridique.

Pour traiter la problématique du droit dans la pensée hégélienne, la thèse est divisée en deux sections, chacune composée de deux chapitres. La première porte sur les années que Hegel passe à Jena et la deuxième concerne les années successifs jusqu'à la publication des *Principes* et s'intéresse principalement sur l'étude de cet ouvrage. Conduite à la lumière des textes contemporaines la *Différence* et *La constitution de l'Allemagne* et tout en faisant l'effort de montrer que Hegel met en champ tous les problèmes sur lesquels il continuera à travailler dans les années suivantes et en faisant ressortir toutes les questions liées au thème du juridique qui seront objet de travaux postérieurs, l'analyse de l'*Essai sur le droit naturel* est le cœur du premier chapitre. En particulier ce chapitre a l'intention d'interroger la tension entre nature et positivité, en admettant l'hypothèse que la critique du droit naturel emmène Hegel à devenir conscient de l'importance du thème de la positivité à l'égard du juridique et de la nécessité de cerner le droit comme phénomène historique.

Le deuxième chapitre tâche de mettre en relief le passage de la *sittliche Natur* à la *Geistesphilosophie* et par conséquent il porte sur les années d'enseignement à Jena, surtout sur la *Philosophie de l'esprit* de 1805-06 et sur le rapport entre subjectivité, reconnaissance et socialité de la raison. A ce propos l'objectif est de souligner le lien entre la réhabilitation du juridique et la notion de reconnaissance que Hegel formule à la suite des réflexions de Fichte et de la conception politique et anthropologique de Hobbes. En deuxième lieu, une attention particulière est consacrée au *Anerkanntsein* en tant qu'horizon spécifique, d'où la nécessité que le droit s'objective et devienne loi afin de perdre son statut individuel et d'obtenir une force normative indépendante de l'arbitraire du vouloir. La dernière partie du chapitre se conclut avec l'analyse de la section de la *Phénoménologie de l'esprit* dédiée à la *Sache Selbst* avec l'objectif de montrer les retombées sur la configuration du droit de la notion de raison, telle qu'elle émerge à partir de ces pages-là, en émettant l'hypothèse que derrière cette notion il se cacherait un modèle normatif alternatif ainsi que les traits d'une éthicité moderne encore *in fieri*.

La deuxième partie de la thèse a comme objet les années qui ont suivi la publication de la *Phénoménologie*. Elle vise à comprendre le contexte dans lequel Hegel écrit les *Principes*, lorsqu'il élabore le système encyclopédique et écrit la *Science de la logique*.

Afin de comprendre la position hégélienne à l'égard du débat de l'époque, il convient de faire ressortir les analogies et les différences avec l'école historique et de mettre au jour la transformation du statut de la science du droit et son rapport avec la tradition du droit naturel, d'autant plus que Hegel reformule le droit naturel comme droit philosophique-rationnel. Le troisième chapitre s'occupe de la relation entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif et interroge la signification du droit en tant que deuxième nature. C'est pourquoi il s'agit d'inscrire le droit dans la théorie de la volonté, en s'arrêtant sur l'analyse de la *Préface* et de l'*Introduction* des *Principes* aussi bien que sur les page introductives de l'*Ethicité* et de l'*Etat*.

En dernier lieu le quatrième chapitre songe à mettre au clair le rapport entre *Droit abstrait* et *Administration du droit*, avec pour objectif de montrer le rôle du droit au-delà de l'articulation classique de l'œuvre, qui prévoie que le droit abstrait soit suivi par la moralité, et de faire ressortir la fonction du juridique dans la société civile et dans le droit étatique, en tant que pivot de l'ordre politique moderne. La première partie du chapitre porte sur la lecture attentive des sections du *Droit abstrait*, afin de souligner ses caractères à la lumière de la philosophie de l'histoire et du droit en vigueur au début du XIX siècle. On part de l'hypothèse que le droit abstrait peut être considéré une reformulation du droit naturel ou bien une exposition des principes fondamentaux du droit rationnel. Ensuite la dernière partie du chapitre présente un commentaire des paragraphes de l'*Administration du droit*, mettant en cause la tension implicite entre droit abstrait et droit positif, rationalité et positivité, droit et loi. Finalement le chapitre termine avec la lecture de la section consacrée au *Pouvoir législatif*, dans le but de faire émerger le rapport entre la soi-disant constitution juridique et la *Verfassung* et de s'interroger sur le rôle de la volonté generale et de l'opinion publique.

Premier chapitre
Le droit entre nature et positivité

Le premier chapitre de la thèse porte sur la première partie du séjour de Hegel à Jena coïncidant avec son activité, exercée en collaboration avec Schelling, de directeur du *Kritisches Journal* et il commence d'abord en mettant en relief la notion de critique philosophique qui caractérise la recherche hégélienne dès que le projet du journal démarre. Ce chapitre cherche avant tout à saisir la réflexion sur le droit à l'intérieur d'un discours plus ample qui concerne la critique philosophique tel qu'elle est illustrée par Hegel lui-

même, avec le but de cerner la pensée hégélienne des ces années comme un avancement *a negativo* et d'en mettre en avant la valeur de *pars destruens*, du moment que le projet même de Hegel est celui de refonder la philosophie en tant que champ du savoir et d'aboutir à la palingenèse des sciences grâce à l'*Auseinandersetzung* avec les conceptions des philosophes à lui contemporaines. Notre travail vise à reconstruire la position de Hegel en se focalisant sur les critiques que lui-même lance à la fois contre la démarche empiriste et formaliste : les limites de ces approches dépendent de la relation entre individu et totalité, mais en même temps elles reflètent le rapport entre raison et entendement. A ce sujet comprendre les limites du droit naturel veut dire cerner les démarches empiriste et formaliste en tant qu'expression du point de vue des philosophies de la réflexion, dont Hegel dénonce de façon très claire les limites par rapport à l'Absolu. En même temps l'analyse du rapport entre la conception hégélienne et celle de Kant ou Fichte met au jour le propos de Hegel, qui veut parvenir à définir d'une façon nouvelle le rapport entre philosophie et sciences empiriques, et notamment avec les sciences juridiques : dans le but de dédouaner la philosophie et son rôle de savoir spéculatif, la critique aux manières partielles de traiter le droit naturel s'avère *la conditio sine qua non* en vue d'un concept de philosophie en tant que véritable encyclopédie des savoirs scientifiques sachant dépasser l'*Entzweiung* de l'époque.

Les philosophies de la réflexion présentent une vision dualistique, basée sur la distinction entre sujet et objet, sur la séparation entre fini et infini et donc sur la contraposition entre raison et entendement. Loin de saisir l'Absolu, elles se contentent de formuler un concept de raison ayant un rôle régulateur et elles finissent par n'être pas très différentes du point de vue du sens commun et de la conscience. En revanche, Hegel en partant du besoin de philosophie de l'époque, il essaie de mettre au point une pensée capable de saisir le domaine de la vie dans sa totalité et donc de présenter la philosophie en tant qu'entier, accueillant chaque forme inapte à la connaissance et, à travers le travail de la critique, de dépasser l'apparence finie du savoir et n'importe quelle modalité d'opposition propre des philosophies de la réflexion. Il s'agit de mettre au clair que la pensée sur le droit nait à l'intérieur de ce contexte théorique et par conséquent qu'elle se manifeste en premier lieu comme un débat sur les positions dominantes, si que la question du statut du droit est l'occasion pour réfléchir sur le rôle de la philosophie et la nécessité d'aboutir à un système philosophique ainsi que pour prendre les distances d'une fausse conception de l'Absolu et pour mettre en cause la valeur de l'entendement.

Qu'il s'agisse de l'empirisme ou du formalisme, ce qui compte est que le droit apparait aux yeux de Hegel comme l'expression de la scission. Il devient ainsi le champ

sur lequel il faut exercer la critique, car, d'après le philosophe, il faut montrer les effets et les conséquences sur le domaine pratico-politiques de la manière de saisir l'Absolu et la raison. Hegel dénonce les philosophies de la réflexion, car elles soutiennent la conception de l'état-machine, issue d'une manière de penser le rapport entre entier et partie et entre individu et communauté, conduisant à admette d'abord une liberté illimité et ensuite à nier cette liberté en vertu de la constriction. Cela permit de mettre en valeur le lien que la philosophie hégélienne établit entre savoir et vie, c'est-à-dire entre la dimension théorétique et pratique, entre connaître et agir, de sorte que penser un concept d'Absolu en tant que conciliation et totalité a l'objectif de parvenir à un modèle éthique des rapports sociaux et de l'état.

En deuxième lieu le chapitre envisage d'encadrer la position hégélienne dans le débat contemporain, à plus forte raison car Hegel lui-même se confronte avec les approches au droit les plus communes et répandues de l'époque. A ce propos il s'agit de montrer que la physionomie du droit change complètement en l'espace de quelques décennies, lorsque la tradition jusnaturaliste dominante du droit naturel laisse sa place, en Allemagne, à un concept du droit conçu comme étant un phénomène historique et comme un produit irréfléchi de la vie du peuple. Cela s'explique d'abord par le fait que la tradition du droit naturel n'a jamais été très forte ou innovatrice en Allemagne par rapport à la France ou à l'Angleterre : tandis que dans les autres pays les théories du droit naturel ont une force éversive à l'égard du *statu quo*, en Allemagne elles sont souvent l'expression des positions conservatives, car on met davantage en évidence la réciprocité entre droit naturel et droit positif plutôt que leur opposition en soulignant plus la sociabilité de l'homme et les structures intermédiaires dans le tissu social que la nécessité de mettre en cause l'ordre constitué. En revanche l'Allemagne devient un pays beaucoup plus intéressant en ce qui concerne l'essor de la doctrine du droit naturel et les issues auxquelles elle mène, dans la mesure où on pose les bases pour une reforme juridique ayant pour objectif l'élaboration d'un code de droit positif : si le débat à ce sujet commence à la moitié du XVIIIe siècle, il faudra attendre 1794 pour accomplir à la promulgation de l'*Allgemeines Landrecht*, code de la Prusse qui va progressivement substituer le droit romain commun.

En tout cas après l'école wolfienne qui domine le panorama allemand jusqu'au bout du XVIIIe siècle, à la fin du siècle la philosophie kantienne pousse à l'abandon du droit naturel en détournant l'attention sur le rapport entre raison et empirie et en établissant la séparation entre moralité et légalité et le conflit entre raison pure et expérience : avec et après Kant se produit un changement définitif à propos de l'approche au juridique conduisant à un nouveaux paradigme d'étude du droit, selon lequel l'empirie va prendre la

place de la déduction proprement wolfienne. Le droit se découvre champ d'enquête du rapport entre raison et histoire, liberté individuelle et liberté universelle, en attribuant une considération de plus en plus majeure au droit positif, aux instituts historiques et aux pratiques habitudinaires : à la conception rationaliste du droit s'adjoint une démarche volontariste posant l'accent sur la norme en tant qu'acte d'un sujet compétent et par ricochet sur le droit en tant que produit intentionnel. Si cela renforce le lien entre droit et état, en même temps cela implique que le droit perd ses caractères éternels, universels et inviolables au profit du droit historique et spécifique de chaque époque, à telle enseigne que sa valeur normative tient au fait qu'il est posé par l'autorité, indépendamment de sa rationalité. Quant à sa validité, il s'agit de chercher d'abord un critère d'examen et d'analyse du droit positif et ensuite d'identifier les conditions d'application du droit, qui, bien qu'il soit dépourvu d'une source transcendante, ne doit pas être injuste ou irrationnel.

Dans cette perspective la philosophie hégélienne s'inscrit dans un procès plus vaste qui touche à l'évolution de la science juridique et auquel Hegel lui-même prend part. Le chapitre essaie alors de mettre en relief les insuffisances et les défauts du droit naturel et de découvrir les raisons du détachement de la tradition de la part de Hegel, qui resteront les mêmes aussi dans les *Principes*. D'un point de vue politique, la suprématie de l'individu à l'égard de la société, l'origine de l'état à travers le contrat et, en général, le droit conçu en tant que droit privé et bourgeois, à savoir comme *Beschränkung*, montrent une conception réduisant l'Absolu à l'entendement, qui a le but de distinguer et séparer en dépit du statut de la raison en tant qu'union, et de ce fait représentent les limites que l'approche du jusnaturalisme présente selon Hegel. En même temps il refuse la distinction entre droit naturel et droit positif et la conception de droits subjectifs naturels précédents chronologiquement et axiologiquement par rapport au droit de l'état. Le chapitre analyse de façon détaillée la critique envers l'empirisme et le formalisme avec le propos de mettre en relief que Hegel suit le même schéma, car, au-delà des spécificités propres à chaque conception, il s'agit pour le philosophe de faire ressortir que tous les deux tombent dans les mêmes contradictions dues aux limites de la démarche méthodologique, qui se reflète sur la vision de l'état et de la liberté, du moment que celui-là se révèle despotique et celle-ci finit par être réprimée. Hegel lie dans un discours unique les aspects théorétiques et pratiques propres au formalisme et à l'empirisme et en même temps à travers leur critique il dévoile son point de vue.

D'un côté, le chapitre fait voir que la critique envers l'empirisme se concentre en particulier sur l'état de nature et sur le rapport entre état de nature et état social. On souligne que cette division est reflète de la séparation de la totalité mise en place par les

théoriciens du droit naturel comme Hobbes, qui conduit à confondre a priori et a posteriori et à concevoir la nature et le monde politique comme opposés, de sorte qu'il n'est pas capable de garder ensemble la multiplicité. De l'autre côté, la critique au formalisme se penche sur la notion de liberté ainsi comme elle est décrite en particulier par Kant et Fichte. L'objectif de Hegel est celui de mettre en évidence que les caractères de la liberté remontent à la manière dont la raison est définie, qui selon Kant fait abstraction du monde empirique à cause de son formalisme et de sa pureté. Tout en aboutissant à l'unité que l'empirisme n'avait pas réussi à rejoindre, le formalisme propose encore une fois une séparation, du moment qu'il présente la raison comme une identité qui permet d'atteindre l'universalité de la volonté seulement à condition de négliger les pulsions et les passions et de ce fait elle reste un principe analytique qui distingue le monde du noumène et celui de l'empirie. Ainsi la philosophie kantienne et fichtienne présente d'abord une universalité vide de contenu et incapable de subsumer l'empirique, puisque elle se limite à l'abstraction et à la négation de la pluralité, et ensuite affirme et universalise n'importe quelle détermination au détriment de la totalité, en montrant les mêmes limites de l'empirisme, comme la séparation entre nature et raison et entre nature et éthique. Du point de vue politique cela confirme l'incapacité du formalisme de donner des contenus au droit et de promouvoir la liberté, d'autant qu'il présente un concept de liberté en tant que arbitraire : le formalisme oppose, d'une part, la liberté originaire absolue qu'il admet en principe et la liberté limitée et circonscrite de la société et, de l'autre part, la liberté subjective propre de l'individu et celle d'un peuple qui est collective. Si l'intention de Hegel est de faire ressortir que la conception de la liberté comme arbitraire conduit à sa négation et engendre l'opposition entre liberté et contrainte, individu et totalité, nature et éthicité, en même temps sa réflexion se penche jusqu'à sa maturité, en particulier dans les *Principes*, sur la recherche d'une nouvelle manière de la saisir visant à s'éloigner d'une conception abstraite et individuelle de la liberté : la critique au subjectivisme se répercute sur le plan politique dans la dénonciation d'un individualisme qui mène à demander un pouvoir contraignant et totalitaire comme l'état de police proposé par Fichte.

Le chapitre envisage de dégager en particulier la partie critique de l'*Essai sur le droit naturel* et de mettre au point sur le fait que les limites politiques sont cernées par Hegel comme le résultat d'une démarche méthodologique, comment il s'avère du titre du texte, qui est avant tout une discussion sur les manières de traiter scientifiquement du droit naturel. A ce sujet il convient de souligner premièrement que le statut et la fonction conférés au droit s'appuient sur la conception de la raison et de l'absolu et ensuite que l'opposition classique du jusnaturalisme, cette à dire celle entre droit naturel et droit

positif, est présentée comme suite d'une démarche théorétique et d'une approche individualiste caractérisant le droit moderne, dont la distinction entre droit positif et naturel n'est qu'un aspect. Dans l'économie de notre recherche, ce qui compte est le fait que Hegel a déjà à ce moment-là marqué sa distance de la doctrine traditionnelle du droit naturel au motif de l'atomisme et de l'abstraction qui la définissent. Cette doctrine expose un concept de science qui se base sur une méthode rationaliste dont la tâche est de construire un système de normes en tout point analogue à celui des sciences de la nature ; dans une telle perspective le droit s'enracine dans un ordre naturel indisponible, universel et éternel, quoiqu'il finisse par nier l'ordre naturel, puisque l'organisation politique est résultat d'un choix, qui dépend du contrat social, et par voie de conséquent elle est le fruit d'une convention et d'un artifice. En revanche, Hegel critique cette démarche à cause du dualisme, avec le but d'en renverser les présupposés, car le droit n'appartient pas à la nature, mais à l'esprit et en même temps il est le produit de l'activité humaine sans être tout simplement le résultat d'un accord ou bien d'un contrat. Le propos hégélien, moteur de sa conception autonome de l'éthicité, est de comprendre le droit en tant que phénomène historique lié au peuple, de sorte que le peuple soit saisi comme positif, en tant que notion originaire, puisque les individus ne peuvent pas être séparés de l'entier sauf que par abstraction : si selon le jusnaturalisme le droit est avant tout et surtout droit de l'individu, Hegel conçoit le droit comme droit d'un peuple organisé dans un état, dans la mesure où seulement à l'intérieur de celui-ci l'individu peut être libre. Il est possible de mettre en relief que, ayant pris les distances d'une manière définitive de la tradition du droit naturel, l'activité hégélienne songe à définir une nouvelle notion de liberté qui ne se contente pas d'être arbitre et à imaginer un modèle politique qui ne coïncide pas avec l'état machine, de sorte que sa réflexion va se focaliser sur le rapport entre nature et éthicité et sur les liens entre individu et esprit du peuple.

Finalement, la dernière partie de notre premier chapitre met en avant la conception propre de Hegel en 1802, moment où l'auteur esquisse les caractères de l'éthicité, bien qu'elle ne soit encore que le début de l'évolution qui va s'épanouir à Berlin. A ce sujet le chapitre expose les traits de la notion de *Sittliche Natur*, en soulignant l'influence du concept d'éthicité classique et le rôle joué par l'individu, afin de tourner l'attention sur le droit en tant qu'horizon de l'entendement et partie de l'éthicité formelle, ainsi qu'en tant qu'expression des apories entre nature et positivité et des conflits entre modernité et antiquité. Le dernier point souligné dans ce chapitre porte sur les liens qui unissent la philosophie et les théories du droit positif ; on aborde le problème de la positivité, laquelle concerne le droit, comme institut concret par rapport à la réalité socio-politique et à

l'histoire, aussi bien que le savoir, c'est-à-dire les sciences juridiques, avec lesquelles la philosophie doit dialoguer. Le sujet classique du rapport entre droit naturel et droit positif devient dans la perspective hégélienne la question du rapport entre la philosophie et les savoirs positifs, car l'objectif de Hegel est d'aboutir à un concept de philosophie en tant qu'horizon universel capable d'accueillir toutes les sciences particulières. Hegel refuse à la fois la conception présentant la philosophie et la science en tant qu'opposés, comme si la science particulière, dans ce cas la science juridique, était externe à la philosophie qui ne doit s'occuper que de métaphysique, et l'opinion admettant tout simplement que la science du droit soit une science philosophique. Selon Hegel, l'élément commun entre les deux, c'est-à-dire entre la philosophie et la science juridique positive, est l'expérience, de sorte qu'entre science empirique et philosophie il y ait un rapport hiérarchique, selon lequel la philosophie s'ouvre aux phénomènes empiriques, bien qu'elle ne puisse pas se réduire à penser le fini : la philosophie en tant que point de vue de la totalité et de l'absolu se nourrit des sciences empirique qui sont l'expression de l'entendement et s'inscrivent sur le terrain de la philosophie. Ce rapport d'entente et accord se brise lorsque la science prétend de faire valoir l'expérience contre la philosophie elle-même et donc l'entendement s'avise de prendre la place de la raison : c'est alors que la science juridique devient positive et il s'engendre le phénomène que Hegel appelle positivité.

Suivant l'argumentation hégélienne de l'essai, le chapitre met au point sur la soi-disant positivité de la forme et sur la supposée positivité de la matière. Grace à la référence à la dernière phase des recherches menées par Hegel à Francfort, et surtout à une lecture attentive de la *Constitution de l'Allemagne*, il semble convenable de mettre l'accent sur les concepts de *Weltgeschichte* et de *Volksgeist*, en tant que notions par rapports auxquelles Hegel définit la positivité du droit, et d'admettre que Hegel devient conscient du côté positif du droit même, du moment que comprendre son statut veut dire enquêter sa positivité et ses liens avec la culture d'un peuple comme individualité. La positivité se comprend à la lumière de la historicité des phénomènes, vu que le positif est ce qui persiste au-delà des caractères de son temps en tant qu'universalisation d'une détermination particulière, de sorte qu'il s'explique par un caractère étranger à l'esprit du peuple. Cela permet de mettre en évidence que Hegel tisse un lien entre philosophie et histoire, laquelle se distingue en tant qu'élément décisif : en admettant qu'il est nécessaire un rapport entre la raison et l'histoire, car la raison n'est pas anhistorique et transcendante, Hegel soutient que la raison apparait dans l'histoire et que l'histoire devient l'horizon à partir duquel on peut définir la positivité.

La notion de positivité devient alors une catégorie herméneutique de la réalité, qui permette de montrer la relation entre le plan gnoséologique et le plan plus politique, puisqu'elle se caractérise en vertu de la forme propre du savoir et des institutions sociaux. Si le positif est un contenu anachronique à l'intérieur de l'esprit du peuple, de la même manière on peut définir positive une détermination opposée et séparée par rapport à la totalité de la connaissance, au point que la positivité concerne la science du droit aussi bien que la pratique du droit. Le chapitre montre que la conception de la positivité renforce la critique envers l'école du droit naturel, à savoir l'empirisme et formalisme, car elle explicite un concept de raison incarnée dans l'histoire et de ce fait la nécessité que le droit ne puisse pas être à l'abri du mélange avec la contingence. L'objectif est de mettre au clair que Hegel est en train de chercher une modalité spécifique du rapport qui lie la raison et l'histoire et qu'il récuse la conception selon laquelle la raison coïncide avec l'universalité abstraite et l'histoire correspond à la particularité de la contingence au profit d'un concept de raison capable de s'objectiver dans la réalité. C'est pourquoi ce premier chapitre vise à illustrer des thèmes particulièrement importants dans l'économie d'une philosophie du droit : le sujet du rapport entre raison, histoire et coutumes du peuple, la distinction entre droit privé et droit publique et la corrélation inévitable que le droit possède avec l'état. En même temps le chapitre souligne le rôle joué par le concept de positivité, mettant en valeur le motif du lien entre droit et finitude et entre droit et autorité, vu que cerner le droit signifie s'interroger sur la tension entre droit et loi et sur le rapport entre droit et éthicité. Même si le chapitre a premièrement le propos d'exposer l'argumentation hégélienne concernant l'*Essai sur le droit naturel*, il est néanmoins possible de mettre en relief que déjà au début du XIXe siècle la réflexion sur le droit signifie aux yeux de Hegel mettre en cause le rapport entre nature, rationalité et positivité, le lien soudant forme et contenu et la relation entre raison et entendement, étant donné que ces aspect seront le soubassement de la pensée juridique hégélienne aussi dans les années suivantes et que les apories et les enjeux sur lesquels Hegel se penche au début du XIXe siècle seront les mêmes sur lesquels il continuera de travailler encore pour longtemps.

Deuxième chapitre

Le droit dans la philosophie de l'esprit : subjectivité, reconnaissance et socialité

Le deuxième chapitre de notre thèse porte sur les œuvres de la deuxième période de Jena, à savoir *Le système de l'éthicité*, *La philosophie de l'esprit de 1803-04* et de *1805-06*

et la *Phénoménologie de l'esprit*, celle-ci considérée comme une espèce de laboratoire de ce qui deviendra l'esprit objectif. Le but est de faire ressortir que le droit est un des principaux domaines qui se transforment à la suite du procès de réorganisation de la philosophie pratique. Moment décisif du développement de la philosophie hégélienne, cette phase marque un tournant aussi pour la conception du juridique, car elle montre un détachement du modèle de l'éthicité classique, dont le droit est un des éléments clé. A ce propos, il s'agit de saisir le rôle du juridique à la lumière du projet de philosophie de l'esprit, afin de mettre en évidence que la nouvelle fonction accordée au droit, et même sa réhabilitation, coïncide avec la prise de conscience de la part de Hegel des traits propres du monde moderne. Lorsque Hegel réalise que la modernité correspond à l'accomplissement du principe de la subjectivité, il s'interroge sur les modalités à travers lesquelles la singularité peut être intégrée à l'intérieur de la dimension éthique, ce faisant il établit les conditions grâce auxquelles la volonté particulière s'inscrit au sein de la volonté universelle. Il est possible de mettre en exergue que tant que l'idée éthique demande le sacrifice et le déni de l'individu, le domaine juridique est circonscrit et limité à un niveau social particulier**,** c'est-à-dire l'éthicité formelle, alors qu'il reçoit un rôle essentiel en ce qui concerne la constitution de la subjectivité, puisque son statut se lie étroitement à celui de l'individu. Ce chapitre a l'objectif de montrer que le droit acquiert la tâche d'universalisation de la conscience, car il lui permet de se constituer comme sujet juridique, et, en même temps, il se distingue lui-même en tant qu'institut de médiation au sein de l'éthicité, puisqu'il contribue à engendrer la dimension objective. Il est possible de remarquer que, d'un côté, le droit s'inscrit lui-même dans le procès de formation de la subjectivité en tant qu'outil consentant de surmonter l'écart entre le particulier et l'universalité, favorisant ainsi le passage de la conscience empirique à la conscience absolue ; de l'autre côté, il devient l'expression d'une rationalité immanente à la réalité objective, du moment qu'il n'a plus sa source ni dans la nature ni dans une raison anhistorique.

Dans le but de saisir la valeur du droit dans le cadre de la philosophie de l'esprit on a jugé opportun de mettre au jour d'abord les caractères qui expliquent le concept de *Geist* à partir du rapport qui lie celui-ci, défini comme étant sujet, à la nature d'une part et à la conscience de l'autre. On a mit alors en évidence la signification de l'esprit en tant qu'horizon à l'intérieur duquel la matière juridique se place, avec pour objectif de mettre en évidence que l'absolu ne doit pas être conçu comme étant un sujet métaphysique ou transcendent, mais plutôt comme une structure immanente au sein de laquelle se constituent et s'avèrent les rapports communautaires, sociaux et politiques. L'esprit est

défini par Hegel en tant qu'*Organisation*, totalité organisée et œuvre commune dans laquelle un peuple déterminé s'objective et par conséquent il ne peut pas être réduit ou reconduit à la nature, puisque il est liberté et libération précisément de la nature, alors que celle-ci est nécessité et extériorité. C'est justement à travers la reconstruction du rapport liant l'esprit et la nature qu'il est possible de montrer que Hegel soustrait le juridique à l'horizon naturel et métaphysique : si cela permet d'établir l'autonomie de la sphère étique à l'égard de la nature, cela implique parallèlement l'ouverture à une dimension ultérieure constitutive autant de l'esprit que du droit, à savoir l'histoire, qui se montre comme étant le champ de déploiement de l'esprit et de ce fait se révèle pleinement objet d'étude et d'examen de la pensée philosophique. De manière analogue il est possible de faire ressortir que le droit se place dans le passage dès l'horizon naturel à la dimension éthique, du moment que la conscience elle-même est le résultat d'un procès de formation : étant donné que la révolution hégélienne consiste dans le statut attribué à la conscience, qui est caractérisée par la même structure du syllogisme, la valeur et les prérogatives du droit s'exhibent dans la mesure où la conscience elle-même est une formation de soi demandant une dynamique d'éducation, formation et culture en force de laquelle elle accède à l'universel et se dévoile en tant qu'esprit.

Ce chapitre ce concentre en particulier sur les leçons sur la *Philosophie de l'esprit 1805-06* comme lieu privilégié où Hegel expose à grands traits la conception originelle de sa propre pensée politique, en anticipant le noyau de ce qui deviendra sa thèse accomplie. Pendant qu'il prend ses distances de l'éthicité classique d'origine aristotélicienne, il s'aperçoit de la valeur de l'individu et de la nouveauté représentée par le travail et l'économie politique, de sorte que la rupture avec l'origine naturelle de l'éthicité en tant que *sittliche Natur* l'amène à une relation moderne entre l'esprit et la nature, d'après laquelle l'esprit implique un mouvement d'extériorisation dont l'individu même fait partie.

Tandis que dans le premier chapitre on a constaté alors la prise de distance de la tradition jusnaturaliste, dans notre deuxième chapitre on vise à souligner les traits préliminaires d'une fondation autonome du droit, qui est abordée par Hegel dès qu'il détourne son attention sur le rapport entre esprit et conscience. Bien que cela ne soit que le début de ses recherches sur la physionomie propre de l'éthicité moderne qui est encore loin d'être élaborée, Hegel présente dans les textes de Jena sa formulation la plus riche et la plus féconde de la notion de reconnaissance, en vertu de laquelle il expose une nouvelle conception à la fois de la conscience et de la liberté : comme la liberté subjective ne s'épanouit qu'au moyen d'une relation intersubjective, qui se s'avère être sa condition préalable, ainsi la constitution de la dimension éthique et la formation de la volonté

universelle demandent le détachement et l'émancipation du plan naturel, immédiat et particulier. Suivant l'articulation de l'*Esprit selon son concept* en *Intelligence* et *Volonté*, on a mis au jour le lien tissu entre le droit et la reconnaissance et on a focalisé l'attention sur le combat pour la reconnaissance comme genèse du rapport juridique, tout en voulant souligner que l'interaction intersubjective implique une dimension plurale et sociale et que le droit suppose toujours une relation biunivoque et réciproque. A travers une comparaison avec Fichte d'un côté et Hobbes de l'autre côté, nous avons fait l'effort d'éclairer la conception hégélienne de la reconnaissance qui a ces racines dans la conscience comme étant être soi-même par l'autre et d'en mettre en valeur les retombées sur la démarche juridique. Il s'agit de mettre en relief que la relation entre les consciences entraîne la prise en charge d'un principe ou d'une norme en tant que valide et contraignant et de ce fait elle comporte la genèse d'une dimension institutionnelle et normative, de manière qu'on met au point que le rapport de reconnaissance s'avère être la source du droit.

Dans cette perspective, notre deuxième chapitre met l'accent sur la notion de conscience afin de remarquer le lien étroit qui est établi entre l'expérience de l'individu et le développement de l'esprit et par conséquent de faire émerger l'idée d'esprit en tant que sujet et la récusation hégélienne du dualisme entre connaître et vouloir. Notre propos est celui de souligner l'implication réciproque entre fondation du droit et théorie de la subjectivité, du moment que le droit perd son fondement métaphysique pour se distinguer comme horizon complètement immanent à la dimension humaine, et, en même temps, celui de mettre en évidence que la conception de la reconnaissance est un outil en fonction antijusnaturaliste. Il s'agit de faire émerger que le droit devient la modalité grâce à laquelle la conscience aboutit au savoir d'elle-même ; il est le moment de passage de la volonté singulière vers la volonté universelle, de l'existence naturelle à l'accomplissement du sujet social et spirituel : compte tenu que Hegel envisage de soustraire le droit à une détermination anhistorique et aprioristique, il explique que le droit n'a rien à avoir avec une propriété naturelle dont on dispose en dehors du contexte social et culturel, mais plutôt qu'il coïncide avec la règle du rapport réciproque entre les individus. La genèse des relations juridiques demande en effet qu'entre les sujets participants s'établit une sorte d'accord et d'approbation impliquant le fait qu'ils acceptent les engagements qui découlent du rapport lui-même. Si cela entraîne le fait que l'individu qui s'est engagé dans le lutte à mort n'est plus un Soi naturel, parce qu'il se conforme aux contraintes implicites de la reconnaissance, on peut mettre en exergue que la normativité du droit s'engendre au sein des pratiques et des interactions elles-mêmes. A ce propos, il faut remarquer que la nécessité du droit émerge à partir de l'impossibilité d'établir ce qui est *Unrecht*, à savoir ce

qui est opposé du droit, dans le cadre du combat, qui répresente par conséquent la présence du conflit en tant qu'élément sous-jacent à l'horizon juridique : c'est pourquoi, en admettant que la relation de reconnaissance comporte la formation d'un consensus réciproque, le juridique s'avère comme étant déni de l'immédiateté et donc comme médiation, en permettant d'exhiber les limites et les manques propres de la dimension naturelle.

Le propos du chapitre est de mettre en évidence les aspects de la *Realphilosophie* qui préfigurent l'esprit objectif élaboré pendant les années suivantes, en soulignant la place consacrée au droit dans le but d'identifier les formes de médiations entre la conscience et l'éthicité et entre le soi et l'esprit du peuple : en d'autres termes on peut remarquer que le droit reçoit pour la première fois un rôle essentielle justement parce qu'il est un moment intermédiaire qui permet de saisir la volonté singulière et celle qui est universelle non comme opposés et qui s'avère un moyen nécessaire grâce auquel la liberté individuelle n'est pas forcement niée ou bornée à l'intérieur de l'état. A ce sujet, le chapitre montre comment le droit se déroule sur plusieurs niveaux, car non seulement il se place dans la *Volonté*, mais il se distingue aussi en tant qu'élément propre de l'*Etre reconnu* et il se présente finalement comme étant la *Loi qui a pouvoir*, quand il caractérise le tissu social d'un peuple, confirmant la thèse selon laquelle le droit implique une dimension objective et institutionnelle, dans la mesure où il prévoit pratiques, habitudes et coutumes qui ne peuvent pas être ramenés à la relation duelle entre moi et toi. Le chapitre poursuit alors en abordant l'*Esprit réel* conçu comme étant le déploiement de la sphère juridique et en mettant en relief le concept de la volonté, avec pour but les implications objectives propre du droit, d'autant plus que chaque relation juridique présuppose et s'inscrit à l'intérieur d'un contexte social et politique.

C'est pour cela que notre chapitre focalise l'attention d'abord sur la notion de personne, qui apparait comme attribut de l'individu et signe distinctif du sujet agent dans l'interaction sociale, capable de respecter les implications normatives ; ensuite il se concentre sur le rôle du travail conçu en tant que catégorie sociale et outil de connexion et de dépendance et finalement il porte sur l'exchange et sur le contrat, qui favorisent le rapport d'interdépendance générale. Notre intention est de mettre en relief le fait que, déjà en 1805, Hegel est conscient des défauts et des inconvénients du droit lorsqu'il se présente comme reflet de l'immédiateté de la reconnaissance et il résulte insuffisant dans son pouvoir normatif, incapable d'être efficace à l'égard de l'arbitraire du vouloir. C'est justement pour cela qu'il résulte nécessaire un mouvement d'objectivation qui touche au droit afin qu'il se réalise comme loi, confirmant la thèse selon laquelle le droit dirige la

transition de la dimension abstraite de la conscience jusqu'à la sphère éthique représentée par la constitution, quand il désigne un système objectif autonome, doué d'un pouvoir propre visant à accomplir la charge de médiation. Etant donné que la loi consent d'étaler que la volonté individuelle s'inscrive au sein de l'universel de la communauté, car la relation intersubjective elle-même est assurée et médiatisée par la volonté commune, en même temps elle permet aux mêmes rapports d'acquérir une autonomie indépendante à l'égard de l'intentionnalité caractérisant la relation duale constitutive du contrat. Le chapitre essaie de mettre en lumière comment et pourquoi la loi représente la codification de la volonté universelle à laquelle on avait aboutit grâce au droit : si la loi présuppose le consensus des individus car elle-même est l'objectivation de la relation de reconnaissance, elle possède néanmoins une force normative qui ne dépend pas du vouloir, mais en revanche s'adresse à celui-ci pour régler sa conduite. Dans cette perspective on peut mettre en valeur que l'objectivation du droit en loi coïncide avec le procès de formation de la subjectivité, en présupposant de la part de l'individu la renonciation à sa propre particularité naturelle et le sacrifice à l'universel ainsi que la mise en cause de la simple correspondance entre droit et vouloir subjectif.

On a mis alors en évidence le lien étroit qui unit *Bildung* et *Entäusserung*, toutes le deux conçues en tant que notions sous-jacents aussi bien au procès de formation de l'individu qu'au concept d'*Ausführung* du droit, car l'enjeu est le passage de l'isolement naturel à l'objectivité sociale et de l'abstraction à la positivité du droit en tant que medium objectif : il s'agit d'un mouvement commun au droit et à la conscience qui demande de lâcher l'autosuffisance afin d'atteindre la nature universelle, du moment que le même procès d'objectivation accompli par la conscience marque l'essor et le déploiement du droit à la suite duquel il devient loi, c'est-à-dire il se constitue comme la structure d'organisation propre d'un peuple en tant qu'institutionnalisation du rapport intersubjectif. Le chapitre songe d'ailleurs à montrer que le refus de l'équation droit-nature entraîne la genèse d'un lien entre, d'un côté, liberté, esprit et droit et, deuxièmement, entre droit et loi, pourvu que la loi manifeste l'exigence pour le droit de devenir positif. De cette manière le thème de la positivité présente une connotation nettement juridique, en mettant en lumière la nécessité de la positivisation du droit et du passage de la volonté particulière de la personne à la volonté universelle à partir d'un mouvement analogue d'extériorisation et aliénation. A ce propos, notre chapitre met l'accent en premier lieu sur la dynamique de formation à l'universel, étant donné que le droit se place au carrefour entre naturalité et universalité, en accomplissant la mission de *Bildung*, et en plus sur la liaison et la relation entre objectivité et positivité : le fait que le droit devient loi implique en effet un procès

selon lequel on va de l'universalité vers la particularité, car il s'agit de déterminer la contenu du droit afin qu'il fasse prise sur le monde de la vie. La loi se caractérise du coup comme ce qui rend juridique la relation entre les sujets, mais elle est en même temps l'objectivation de ces relations, bien qu'ayant un pouvoir normatif indépendant du consensus des individus et quand bien même sa fonction consisterait à l'établir une dimension de validité objective.

La dernière partie de notre chapitre porte sur la *Phénoménologie de l'esprit* et souligne le fait que le droit est abordé dans cette œuvre justement en tant que loi, comme étant l'élément exprimant la relation de la conscience avec un système normatif qui lui est étranger. Dans la perspective de notre recherche cela nous permet de mettre en relief le lien entre le esprit, la conscience et le statut lui-même de la normativité propre au droit. A cette fin on a dirigé notre attention à la section consacrée à la *Raison*, du moment que Hegel lui-même affirme que celle-ci exhibe l'émergence du *Règne de l'éthicité*, puisqu'elle touche le cœur du rapport entre la conscience et l'esprit, pose la question du rapport liant la liberté individuelle, le subjectivisme et la modernité et en outre rappelle fortement le concept de reconnaissance, en faisant ressortir son lien avec celui-ci, la raison et l'esprit. On a choisi par conséquent de mettre l'accent en particulier sur les pages consacrées à la *Sache Selbst*, dans la mesure où la réalité, décrite en tant que produit effectif de l'action de tous et de chacun, permet d'esquisser un modèle de rationalité visant à exhiber l'échouement d'une raison conçue comme certitude subjective au profit de l'*ethos* collectif, des pratiques communautaires et normatives qui caractérisent les coutumes et les lois d'un peuple. De cette manière on est parvenue à mettre en évidence que Hegel dessine un concept de raison objective qui ne coïncide pas avec une perspective individuelle, mais plutôt considère d'une part le sujet en tant qu'être social inscrit dans une réalité historique, au sein de laquelle il occupe un rôle, et de l'autre part l'esprit comme étant œuvre commune, puisque l'objectivité naturelle laisse sa place à une réalité qui est l'issue de la pratique sociale. Pourvu que la raison décrète le passage de la nature à l'esprit, elle est en même temps l'interpénétration de la substance et de l'individualité : c'est pourquoi à travers les pages de la *Raison*, il est possible de constater le problème tout à fait moderne de l'union entre le principe d'autonomie individuelle et celui d'un ordre rationnel source de normativité et cohésion, tout en mettant en lumière que l'objectivité prend sa forme à partir d'une raison incarnée socialement et non de l'abstraction solipstistique de l'autoconscience. En conclusion notre chapitre fait voir l'importance et la pertinence de la raison par rapport au sujet du droit, car elle cache le problème de la normativité et de la loi aussi bien que la question du rôle et de la position de la conscience.

Cela étant, il s'agit de faire ressortir que la loi ne peut pas être réduite au commandement ou bien à un règle établie a priori, mais implique en revanche la nécessité de repérer la normativité présente et sous-tendue au réel : à l'instar de l'ambigüité du vocable *setzen*, utilisé par Hegel déjà dans la *Phénoménologie* même s'il ne est un mot clé que dans les *Principes*, il est possible de mettre en exergue que la loi ne doit pas être identifiée à l'arbitraire, mais plutôt à la volonté générale, car elle n'est pas du tout l'expression d'un ordre universel naturel, mais elle est la conséquence historique et sociale d'un peuple. Il est possible en définitive de souligner que Hegel expose une conception de la raison qui est ancrée historiquement et socialement ; et à partir de cela il caractérise la loi en tant que siège de valeurs communs et partagés : si le droit présente les attributs d'immanence et d'actualité et de ce fait il réduit au minimum l'écart entre la norme et le fait, entre le devoir et l'être, cela se reflète sur la loi, qui a la tâche de dégager le lien constitutif entre l'individu et la communauté et entre la normativité et l'esprit du peuple.

Troisième Chapitre
Le droit en tant qu'esprit objectif

A travers une interprétation visant à mettre en valeur la spécificité de l'*objektiver Geist*, ce chapitre aborde le sujet du droit dans sa signification propre qui coïncide avec le champ entier de la dimension pratique, en considérant qu'il est œuvre de l'esprit qui correspond à la réalité sociale, éthique et politique d'un peuple en tant qu'individualité organisée en institutions. Hegel superpose esprit objectif, liberté et droit, ainsi le droit indique la réalisation de la liberté au sein de l'objectivité à la suite de la négation d'un droit pre-étatique distinct et séparé du droit positif. Grâce au glissement de la doctrine du droit naturel à la philosophie du droit, et donc du droit naturel au droit saisi en tant qu'esprit objectif, le droit perd son caractère individuel et naturel ; de cette manière il correspond à la manifestation de la liberté dans le domaine du fini, il incorpore tout ce qui a trait aux à coutumes, aux lois et aux habitudes et finalement il présente une connotation proprement historique, car il engage les notions de *Zeitgeist* et *Weltgeschichte*. Le droit est ainsi dénué d'un fondement éternel qui le soustrait à la dialectique historique et il devient, de même que les autres matières spirituelles, subit une évolution menant à de différents droits finis, forcément déterminés du point de vue historique. Dans cette perspective notre thèse fait apparaître la fonction accomplie au sein de la vie d'un peuple par les institutions qui composent l'esprit objectif, les pratiques individuelles et collectives s'engendrant à

l'intérieur de l'esprit objectif et apparaissant aux individus comme déjà données et indisponibles. C'est parce que l'esprit objectif ouvre au sujet du rapport entre dimension naturelle et sociale et de la relation entre esprit et histoire que le chapitre met en relief la dimension de normativité qui marque et caractérise l'esprit objectif par rapport à l'individu et en étude ses caractères à la lumière de la question du rapport entre esprit objectif-objectivé.

Le chapitre se concentre sur la réflexion hégélienne à l'intérieur du débat de l'époque et à ce propos il met en évidence la transformation de la signification du droit et de la science juridique, au moment où une nouvelle approche voit le jour, la *Rechtphilosophie*, signe évident du changement relatif à l'autocompréhension du juridique. Dans ce contexte on a choisi de s'intéresser à la spécificité de la position hégélienne vis-à-vis de l'école historique, en particulier par rapport à la conception de Hugo e Savigny, et aux attributs qui différencient la méthode philosophique de la science du droit. L'objectif est de faire ressortir que la réflexion juridique-philosophique se réduit au droit positif, alors que le rapport entre droit naturel et droit positif est reformulé dans les termes du lien unissant le droit positif au droit rationnel ou philosophique. Etant donné que le droit est un produit historique qui s'engendre à travers les habitudes et les coutumes du peuple, il s'agit de comprendre d'abord dans quelle manière il appartient à la vie générale d'un peuple, ensuite dans quel sens il peut être l'objet d'une science du droit et finalement quel espace peut être accordé à la raison. Ces questions se posent, du moment que le droit naturel a été vidé au profit du concept de droit comme étant particulier, historique et changeant, résultat somme toute non complètement intentionnel de l'esprit du peuple ou bien expression de la volonté du législateur. Dans ce cadre on a jugé utile d'approfondir plus spécialement la notion de positivité, en soulignant qu'elle désigne autant ce qui est posé par l'autorité que ce qui est donné et observable d'un point de vue empirique, puisque ce qui est positif affiche le caractère d'obligation et contrainte, mais en même temps il contient la référence à ce qui est existant et visible, factuel et effectif et de ce fait il est produit et objet de l'expérience. Il est possible d'affirmer que l'école historique adopte la deuxième signification de positivité, alors que selon Hegel le droit positif est celui qui est posé par le législateur et produit de la volonté, même s'il implique un lien particulier avec ce qui caractérise les habitudes, les coutumes et les pratiques du peuple. C'est pour cela qu'il se refuse de projeter le droit positif sur ce qui est observable d'un point de vue empirique, à savoir sur les données, car cela impliquerait que l'on coupe le lien avec la raison et conduirait à légitimer et justifier n'importe quel *statu quo*, uniquement en tant qu'expression du peuple.

Dans une telle perspective le chapitre s'occupe de la notion de *Natur der Sache* d'origine montesquienne, laquelle permet d'identifier un fondement juridique différent par rapport au volontarisme pur, expression d'une normativité interne à l'expérience qui doit être trouvé dans l'ordre immanent aux choses. Le concept de nature de la chose peut être dévoilé en tant que renouvellement et aboutissement de la tradition du droit naturel, dans la mesure où il ne s'agit pas de chercher un principe normatif dans un horizon supérieur au-delà de l'existence, mais plutôt de dévoiler la normativité immanente aux structures sociales et se cachant au-dessous de l'ordre réel et implicite dans l'organisation en vigueur. A ce sujet, il est possible de mettre en exergue les occurrences de cette locution au sein de la philosophie hégélienne : comme il est apparait à propos de la *Sache Selbst*, Hegel cherche dans la réalité la raison présente, laquelle s'incarne dans la vie concrète d'un peuple ; de cette façon la notion même de raison reçoit l'empreinte des changements historiques et sociaux. Le droit s'avère adhérent à la réalité à laquelle il s'applique et qu'il doit régler et en même temps il reflète les rapports sociaux et les coutumes du peuple. La notion de nature de la chose implique une rupture avec le paradigme du jusnaturalisme moderne, de sorte que le droit n'apparait plus en tant que législation universelle, mais en revanche le lien entre la dimension juridique et celle politique se renforce, car le législateur a la tâche de percer, déchiffrer et exprimer la nature de la chose.

En même temps il se produit une transformation du concept de la raison qui ne se contente d'un rôle stratégique ni se réduit à une rationalité abstraite, mais devient le caractère intrinsèque et immanent à la réalité elle-même, du moment que la raison est autant ce qui est incarné dans les pratiques sociales que ce qui en permet leur dévoilement. Cette démarche nous pousse à éclairer que le sujet de la connaissance du droit et celui des spécificités de la science juridique appartiennent à une question plus vaste concernant le statut du savoir, comme il était apparu dans *Essai sur le droit naturel*, de façon que Hegel considère le droit en tant qu'élément empirique appartenant à l'horizon de l'expérience et à la dimension historique et refuse un concept de raison conçu comme devoir être ou modèle déductif. La philosophie du droit a le but de cerner la rationalité déployée au sein du droit positif et vise à faire apparaitre à l'intérieur des manifestations empiriques la rationalité rendant une loi ou un institut légitime en vertu de sa fonction normative dans la communauté politique, en se plaçant dans l'écart entre la légitimité d'une norme et son existence.

Le chapitre poursuit ensuite en mettant en lumière la distinction entre Hegel et l'école historique en particulier en ce qui concerne la positivité, étant donné que le philosophe n'exclut pas la positivité de l'horizon du droit, mais tout au contraire il la

considère en tant que condition préalable et élément inéluctable. Dans cette perspective le droit se caractérise comme positif par rapport à la forme, vu que positif est le droit posé par une autorité légale valide dans l'état, aussi bien qu'à l'égard des contenus, puisqu'il est lié à l'esprit du peuple et à l'esprit du temps. Dans un premier sens, qui est en tout cas le principal, la positivité désigne, dans le droit, le mélange de la rationalité avec la contingence, puisque, quel que soit le droit, la condition pour qu'il soit appliqué et il devienne exigible en vertu de la décision est qu'il s'ouvre à l'empirie, bien que cela entraîne le risque de se mêler avec ce qui est accidentel. Lorsque Hegel affirme que le droit doit subir un procès de positivisation en vue de devenir actuel et en vigueur, il veut souligner que le droit doit être émané par le législateur et concerne forcement tout ce qui revient aux déterminations particulières et historiques étrangères à l'horizon rationnel, parce que le positif est le résultat inévitable de l'objectivité et le fruit de l'aliénation de la raison s'incarnant dans le mouvement historique et se déployant dans l'expérience. Cela permet de faire émerger la raison pour laquelle le rapport entre droit naturel et droit positif est reformulé comme philosophie du droit: supposé que l'évolution historique et juridique corresponde au progrès dans la rationalité du droit, la *Rechtsphilosophie* a la charge d'interroger la rationalité présente dans le droit, partant du principe que tout ce qui est positif ne l'est ni nécessairement ni rationnellement. C'est pourquoi on a essayé de souligner, à la suite aussi de la lecture attentive de l'essai sur le Württemberg, un deuxième sens de positivité implicite dans le discours hégélien coïncidant avec l'écart entre prescriptions juridiques et *Volksgeist*, au cas où le droit n'exprimerait pas les coutumes, les pratiques et les habitudes d'un peuple ; par conséquent on signale la persistance des instituts anachroniques résultant comme impositions contraignants car ils appartiennent à une autre époque. A ce sujet le mot positif n'indique plus tout simplement le procès d'objectivation du droit, mais tout au contraire il étale la séparation entre raison et positivité, de sorte qu'il soit possible mettre en exergue que Hegel récupère en fonction antihistoriciste la notion de positivité des années de la jeunesse avec pour objectif de dénoncer la possibilité que le droit puisse devenir irrationnel.

Notre chapitre souligne en plus le lien intrinsèque entre droit et liberté, car celui-ci touche un noyau décisif de la démarche hégélienne. Pour cela, nous avons reconstruit le concept du droit à la lumière de la théorie de la volonté et de la notion d'idée dans le but de comprendre dans quel sens le droit est le règne de la liberté effectuée, à l'instar du refus du juridique en tant que *Sollen* séparé de l'effectivité aussi bien que de la raison saisie en tant que norme subjective opposée au réel. On a donc mis l'accent sur la prise de distance de la part de Hegel d'une perspective conscientielle, qui mènerait à identifier la liberté avec

l'arbitraire, dans la perspective d'inscrire la liberté subjective elle-même à l'intérieur du concept de volonté libre et donc le droit individuel dans le cadre du droit objectif, du moment que la liberté se révèle l'essence suprême de l'esprit qui coïncide avec la configuration propre de n'importe quelle réalité spirituelle. En vue de lire la démonstration de la liberté du vouloir comme déduction du droit, on a dirigé notre attention sur les paragraphes de l'*Encyclopédie* consacrés à l'esprit pratique avec l'intention de montrer la spécificité de l'esprit libre par rapport à la nature et de souligner la nécessité pour la liberté d'abandonner le plan subjectif et abstrait afin de se montrer en tant que liberté objective, trait distinctif du monde spirituel. En reconstruisant les étapes de l'esprit pratique en tant qu'unité de vouloir et de connaître, d'après les indications déjà recueillies lors de l'analyse de la *Philosophie de l'esprit de 1805-1806*, notre chapitre envisage de souligner que la démarche hégélienne porte sur le passage dès le plan accidentel, singulier et abstrait à la dimension rationnelle de la volonté.

Vu que l'esprit objectif se fonde sur le concept de la volonté, celui-ci ne se distingue comme libre que lorsqu'il s'affranchie et sort de la dépendance de l'horizon subjectif et naturel, sur la base de la thèse hégélienne affirmant que la nature coïncide avec le champ de l'immédiateté, de l'arbitre et des inclinations. L'esprit devient libre pourvu qu'il se fasse objectif, autrement dit qu'il se objective : compte tenu que le droit constitue la sphère des institutions composant l'esprit objectif dans le but de réaliser la liberté du vouloir, il est possible de souligner que l'esprit objectif apporte les contenus au vouloir même. Au lieu de dégager la liberté en tant que *Beschränkung*, correspondant en réalité seulement au premier moment de l'articulation de la volonté libre et étant par ailleurs objet de critique déjà dans l'*Essai sur le droit naturel,* l'approche hégélienne manifeste l'exigence de surmonter l'abstraction, la naturalité et le formalisme du vouloir, car la liberté n'est ni une donnée naturelle ni le synonyme de la pure indéterminité ou d'absence d'ingérence, mais plutôt elle est un procès d'autodétermination s'achevant en raison de l'objectivation du vouloir : vu que l'éthicité coïncide avec le monde objectif, social, politique et de ce fait implique le droit, des lois et des institutions, dans une perspective individuelle cela signifie participer aux institutions familiales, économiques et politiques et agir en accord avec les normes sociales.

Dans le but d'exposer le statut du droit en tant qu'esprit objectif il semble décisif de mettre au clair le concept de deuxième nature, qui désigne, d'un côté, le caractère d'artificialité de l'éthicité en tant que ordre au-dessus de la nature et, de l'autre, l'élément de nécessité de cet ordre, car il présente des caractères similaires quant à contrainte. Par le biais des indications textuelles des *Principes*, on constate une étroite similitude, voire une

identité, entre le droit, l'esprit objectif et l'éthicité, puisque, du point de vue de l'esprit, la notion de deuxième nature désigne la réalité sociale, réglée et organisée en institutions, à savoir l'éthicité elle-même. En même temps la notion de deuxième nature manifeste la continuité entre esprit subjectif et esprit objectif et met en évidence que le sujet de la médiation résulte déterminant, qu'il se produit au niveau de la constitution individuelle tout comme dans l'éthicité par rapport aux institutions. Afin de cerner cette question, il convient de focaliser notre attention sur les coutumes d'une part et sur les habitudes de l'autre : tandis que l'universalité de la volonté demande le dépassement des pulsions naturelles et immédiates, les déterminations éthiques doivent avoir aux yeux de l'individu la valeur irréfléchie de l'habitude. En tant que coutumes, l'éthicité implique que le vouloir se conforme et adhère aux normes de conduite sociales et juridiques appartenant et demeurant dans l'éthicité, de façon que la volonté leur soit conforme de même qu'une habitude. Comme dans l'association entre *Sitte* et *sitzen*, la coutume en tant que *ethos* indique les usages et les habitudes ainsi que les pratiques normalement et couramment à l'œuvre dans la vie d'un *Volksgeist*, en étant demeure des individus eux-mêmes, condition du leur action: les individus considèrent les institutions comme étant une deuxième nature et l'éthicité en tant que leur habitat naturel, puisque l'éthicité est l'horizon dans lequel ils se constituent comme sujet. Dans ce contexte on doit considérer significatif le fait que l'habitude soit traitée dans l'*Encyclopédie* à la fin de l'*Anthropologie*, lorsque la conscience apparait, ce qui caractérise ainsi l'individu en tant que sujet spirituel et montre comment l'éthicité s'enracine dans une attitude originelle, vu que les coutumes éthiques appartiennent à l'individu de même que ses qualités naturelles.

L'objectivité de l'esprit comme monde social demande par conséquent d'être fondée à partir de la structure elle-même de la volonté, car elle possède la capacité d'être formée. De cette manière Hegel inscrit l'autonomie du vouloir au sein du procès historique universel représenté par l'esprit et donc il place le fondement du droit dans la structure de la volonté : l'esprit engendre un monde constitué par des normes et des institutions ; c'est l'esprit objectif et donc éthicité seulement parce qu'il est également esprit subjectif. Dans cette perspective notre chapitre point le lien entre *zweiter Natur* et *Bildung*, où le passage de la nature à la culture, de la nécessité à la liberté demande un procès d'éducation et de formation à l'universel qui marque autant la personne singulière que le peuple: le concept de *Bildung* s'avère le pendant de la notion de liberté saisie pas en tant qu'arbitre, bien que cela comporte un aspect d'aliénation nécessaire pour atteindre l'universel, étant donné que l'éthicité présente la même valeur de contraint que la nature et qu'elle est en conséquence indisponible au plein contrôle de la part de l'individu.

En exposant le concept de deuxième nature on aborde la corrélation entre *Bildung* et *Gesinnung* qui s'explique par le fait que le procès de formation implique la genèse d'une conscience déterminée, qui peut être nommée au sens large *Rechtsbeschaffenheit* et qui coïncide avec la disposition et l'attitude à observer les lois et les coutumes de l'état. Dans cette perspective il faut remarquer que les sujets de la *Bildung* et de la *zweiter Natur* font apparaître un thème décisif de l'ordre politique moderne abordé par la pensée politique, à savoir la question de la médiation entre individuel et collectif. Cette démarche exhibe un fondement différent de l'état à l'égard de celui qui avait été avancé par l'école du droit naturelle qui considère le contrat social comme origine du pouvoir politique. C'est pourquoi la thèse qui dégage le droit en tant que deuxième nature pousse d'abord à éclairer le procès en vertu duquel la volonté individuelle devient universelle et ensuite à mettre en valeur le fait que le droit présuppose l'adhésion et le consensus tout en étant en même temps un pouvoir autonome sur la tête des individus, qui maintient un caractère nécessaire et objectif.

Dans un sens plus large il est possible de faire émerger que l'approche hégélienne cible à dévoiler la co-genèse de la subjectivité et de la dimension sociale et donc, d'un point de vue juridique, entre droits subjectifs et droit objectif comme étant tous les deux parties intégrantes du droit positif, car le droit n'est un attribut individuel qu'à condition qu'il soit système juridique objectif et donc produit d'une société. De cette manière le droit est conçu en tant qu'élément distinctif de chaque organisation sociale à la lumière du lien constitutif entre droit et état, d'autant plus que la production juridique est compétence exclusive de l'état.

Hegel s'inscrit pleinement dans le procès historique qui a vu la formation des états nationaux en tant que sujets ayant le monopole de la force et étant dépositaires de la volonté générale, même s'il ne réduit pas le droit à une liste de commandes, mais il place au centre de sa réflexion le rapport entre droit, pratiques sociales et conduites intersubjectives. Dernier sujet du chapitre est l'état, qui s'appuie sur le concept de *Verfassung* : il est *Sitte*, à savoir coutumes et pratiques ancrées, vu qu'il est constitué par les institutions représentant sa *feste Basis*, aussi bien que *Selbstbewusstsein*, vu que le trait propre de la modernité est le savoir et le vouloir de l'autoconscience, c'est-à-dire la *politische Gesinnung* définie par Hegel de manière significative "vouloir devenu habitude".

La refondation du juridique accomplie par Hegel doit être envisagée par rapport au lien entre droit et nature d'un côté et entre droit et histoire de l'autre : si le droit est du point de vue de l'individu et du peuple une deuxième nature, du point de vue de la

rationalité il doit mantenir ensemble le rationnel et le positif. Selon la perspective hégélienne, le droit est organisation et système, puisqu'il est l'expression d'un ordre politique objectif ; c'est un fait de la vie sociale, car il enracine sa force normative dans les traditions, les usages et les pratiques mises en œuvre. L'intention de Hegel est d'exposer un concept de droit qui soit effectif dans une société déterminée, achèvement de la nature sociale de l'homme ; en même temps il en souligne son caractère d'élément intermédiaire entre les individus et les état, bien que cela implique un élargissement de la notion du droit et un usage qui peut être considérer comme étant a-juridique.

Le chapitre se conclut sur le thème des droits subjectifs : ils n'appartiennent pas à une dimension métaphysique ou naturelle, selon laquelle ils précéderaient la législation juridique, mais ils dépendent du cadre politique et des structures sociales de l'éthicité et de l'époque historique, de façon que le fondement des droits doit être identifié dans la position conférée et dans la fonctions exercées au sein des institutions sociales, étant eux-mêmes la condition grâce à laquelle l'individu se reconnaît en tant que sujet agent. Hegel établit une corrélation entre droit et devoir, selon le principe sur la base duquel à chaque droit correspond, pour la même personne, un devoir, car chaque institution accorde à chacun des droits et des devoirs par rapport à son rôle et à sa participation dans le contexte social et politique. Un telle démarche est la conséquence du fait que la liberté subjective est une liberté incarnée socialement à l'intérieur des pré-conditions sociales dans lesquelles il se place toujours l'action de l'individu en tant que membre de la famille, de la société civile ou de l'état. Dans ce cas aussi Hegel se distingue à la fois de l'individualisme abstrait et pur du jusnaturalisme et reformule le paradigme des droits naturels conçus désormais comme des droits historiques et sociaux : il distingue les droits subjectifs du statut de droits inaliénables et universels et en même temps élargit une perspective proprement positiviste, du moment que l'individu jouit de droits particuliers en fonction des actions consenties et admises par les institutions éthiques et par la participation à des pratiques sociales bien déterminées. Le catalogue des droits et des devoirs est ainsi historiquement défini, de sorte que les mêmes revendications trouvent leur justification et s'avèrent justifiées à la lumière des arguments déjà à l'œuvre socialement et des pratiques en vigueur : puisque les droits ne correspondent pas à des propriétés naturelles, ils ne préexistent pas au système juridique objectif, mais en sont le résultat historique ; ils remontent à un fondement social et sont liés à la rationalité déployée historiquement et incarnée socialement.

Néanmoins, la perspective individuelle permet d'étaler le rapport entre coutumes, esprit du peuple et institutions : tant que les individus s'identifient avec les rôles sociaux

établis par les institutions et adaptent leur comportement aux normes, ces institutions et ces normes peuvent être considérées comme rationnelles ; en revanche lorsqu'elles ne permettent pas la réalisation de la liberté individuelle, c'est-à-dire quand, en agissant en accord avec ces normes, les individus ne sont pas libres, les institutions et le normes elles-mêmes ne sont plus rationnelles et ne sont plus à la hauteur de l'époque historique. Ce caractère revient à la structure de l'éthicité qui demande une identification réfléchie entre individu et structures sociales : en admettant que le savoir et le vouloir de la conscience doive se développer en accord avec les institutions, les dispositions individuelles ont une marge d'action sur ces mêmes institutions et contribuent à leur transformation, car l'individu peut ne pas adhérer et ne pas se conformer au modèle normatif promu par les institutions. Quand celles-ci sont vécues comme étant quelque chose d'étrange au sujet et deviennent un obstacle au droit de la particularité individuelle, on voit bien qu'il s'agit de positivité ou d'inactualité des institutions, qui sont atteintes par un essor processuel et dynamique au sein duquel le vouloir individuel a un poids important. Dans cette perspective il est possible d'expliquer le lien entre actualisation et rationalité, en soulignant que le manque de cette identification avec les pratiques et les rôles sociaux mène à la progressive inactualité de l'institution et donc à en déterminer son caractère irrationnel : si chaque transformation arrive à partir d'une perspective immanente et vise à garantir l'accord entre institutions et dispositions subjectives, entre lois et coutumes, il est possible de faire ressortir que le rapport entre individus et institutions représente le principe en force duquel les institutions et les pratiques elles-mêmes sont vivantes, car elles sont mises en pratique et en œuvre et par conséquent elles sont actuelles et efficaces.

Quatrième chapitre
Du droit abstrait à l'administration du droit

Le chapitre porte sur la signification du droit la plus étroite correspondant au droit des juristes, à savoir le droit abstrait, avec le but de mettre en évidence le lien avec la section consacrée à l'administration du droit dans la société civile et par conséquent la tension entre droit et loi. Le chapitre a la tâche de montrer les retombées de la démarche qui voit le droit en tant qu'esprit objectif afin d'étaler que la physionomie de la raison, le statut de la positivité ainsi que le rapport entre liberté, individu et état, qui ont été éclairés dans le troisième chapitre, comportent un rôle déterminé pour la loi ; qu'intrinsèquement liée aux problèmes de son temps, celle-ci ne dépend pas d'un paradigme anhistorique et

transcendant, mais plutôt elle se configure au sein d'un *Volksgeist*, à la lumière du tissu social.

La première partie du chapitre porte sur le droit abstrait et sur ses catégories, c'est-à-dire la personne, la propriété, le contrat et la peine, avec le but d'en souligner le statut ambigu et de mettre en évidence l'universalité et l'égalité comme critères opératifs du juridique. Si ces caractères du droit permettent de considérer Hegel en accord avec l'évolution des doctrines politiques du dix-huitième siècle et avec l'affirmation du paradigme libéral, en même temps il faut mettre en évidence que ces aspects appartiennent au droit abstrait implique que la perspective libérale, orientée vers la liberté individuelle, négative et abstraite, n'épuise pas le concept le plus profond et articulé de liberté.

Dans cette perspective il est possible d'indiquer la spécificité du droit à la lumière de la tension entre histoire et abstraction: à la suite de certaines interprétations qui ont lu le droit abstrait en tant que reformulation du droit naturel, ce chapitre essaie de faire voir que, quoiqu'il s'occupe de la volonté immédiate et naturelle, ce droit présente les caractères du droit rationnel comme issue de la dialectique historique ; le droit abstrait coïncide en effet avec les propriétés que le juridique montre dans la modernité et en conséquence avec la négation des structures de l'ancien régime, car il reconnaît dans l'universalité de la volonté libre la condition et le présupposé de n'importe quel ordre juridique et politique. En outre ce chapitre cherche à exhiber la tension qui lie le droit abstrait avec l'éthicité, puisque le droit est d'un côté présupposé de l'éthicité, mais il est atteint d'une telle insuffisance qu'il ne trouve pas son accomplissement qu'en tant que droit en vigueur dans l'état : selon le rapport entre raison et positivité, ainsi comme il a été exposé dans le troisième chapitre, il se révèle nécessaire que les fondements rationnels du droit trouvent leur application à l'intérieur de la dimension historique et effective en raison du lien inéluctable que Hegel établie entre le juridique et l'état.

Etant donné que le droit abstrait expose les formes universelles du juridique, il s'achève sur une aporie puisqu'il est si partiel et inadéquat qu'il doit subir un procès de positivisation pour devenir loi. Ce chapitre envisage alors de faire ressortir un dédoublement ultérieur à l'intérieur des différents niveaux de l'œuvre: le droit est en effet autant droit abstrait, rationnel et universel que droit positif, loi posée par une autorité et historiquement déterminée au sein de l'état, d'après les indications que Hegel lui-même présente dans le paragraphe 3 des *Principes* pris en examen dans le chapitre précédent**.** Il s'agit, somme toute, de montrer un fil rouge entre le droit abstrait et l'administration du droit dans la société civile. Du moment que dans l'éthicité le droit est *gesetz*, posé, et donc il est *Gesetz*, loi, lié aux caractéristiques d'un déterminé *Volksgeist* et d'un spécifique

Zeitgeist, la relation entre droit abstrait et loi se définit à la lumière de la dialectique entre rationnel et positif, en confirmant la thèse selon laquelle le droit ne peut pas se soustraire au procès de positivisation, car autrement il ne peut pas être effectif ; en même temps toutefois il ne peut pas couper le lien avec la rationalité, de sorte que la loi remplisse le rôle de médiation à l'intérieur du tissu économique-social de la société, en développant les principes du droit abstrait afin de les rendre fidèles à la multiplicité et inclure l'horizon du déterminé. Vu que le droit en tant que constitution juridique réalise un procès de médiation, le droit trouve sa collocation dans la société civile, exactement parce qu'elle s'occupe du déploiement de la liberté individuelle et en même temps favorise la progressive inclusion de la particularité dans l'universel.

La première partie du chapitre vise à dégager les particularités caractérisant le droit abstrait, en se focalisant d'abord sur le statut de la personne comme capacité juridique universelle sur la base de la théorie de la subjectivité et des différences avec la même catégorie du droit romain, selon la lecture faite par Hegel même dans la *Phénoménologie*. La cible est de mettre en évidence que la modernité est l'horizon au sein duquel le droit abstrait se présente, car la personne est le résultat du mouvement de la conscience de soi qui est présupposé et fondement de l'ordre légal. Dans cette perspective le concept de personnalité représente la fiction juridique à partir de laquelle l'individu, titulaire de droits et de devoirs, acquit un statut précis en tant que bourgeois et citoyen, puisque chaque ordre juridique repose sur la construction d'un horizon formel permettant de faire abstraction des caractéristiques distinctives et particulières au profit de l'identité juridique commune à tous les citoyens. L'affrontement concerne alors l'universalité de la personne et la condition d'esclavage, car la personne est un individu libre, alors que l'esclave est celui, étant atteint par la naturalité, se trouve dépourvu de disposition juridique : si le droit implique la liberté et nie l'esclavage, la modernité est la période où l'opposition entre le concept d'homme et l'homme en tant qu'existence naturelle est surmontée. Le droit abstrait expose les conditions naturelles et indisponibles à la manière d'un ordre normatif naturel, bien qu'elles soient le résultat du procès historique et par conséquent susceptibles de recevoir d'autres déterminations. Dans le contexte de la réflexion sur l'esclavage nous avons choisi d'accorder une grande importance au paragraphe 57, car il permit d'éclairer le lien entre reconnaissance, esprit et droit, d'un côté, et combat de la reconnaissance, naturalité et absence de droit, de l'autre, par rapport à la structure de l'individu et donc au sujet de droit, aussi bien qu'en ce qui concerne l'essor historique et donc l'origine du droit, de sorte que la relation entre droit et reconnaissance gagne une portée historique-évolutive dans une perspective phylogénétique. A l'instar de la conception de *Philosophie de l'esprit 1805-*

1806, il est possible de relever que dans les *Principes* aussi le droit implique une dimension intersubjective coïncidant avec un travail de libération du niveau purement naturel et d'élimination du conflit.

On suppose que le droit abstrait corresponde à l'horizon de l'*Anerkanntsein* et présuppose le combat pour la reconnaissance en tant qu'expérience de subjectivation de la part des autoconsciences : le concept de reconnaissance n'est pas effacé, mais tout simplement présupposé, car il garde un lien intrinsèque avec la liberté et en ce domaine il reste un fondement normatif du droit et un outil engendrant et la légitimité et le consensus. De la même manière le paragraphe 57 accorde la possibilité de souligner que la lutte pour la reconnaissance est l'origine du droit d'un point de vue historique comme naissance des états, lorsque l'esclave s'est soumis au maitre. A ce sujet non seulement le droit admet un rapport avec le pouvoir politique, en ayant besoin de l'état pour devenir effectif, mais il perd son rôle de fondation à l'égard de la genèse de celui-ci et s'avère inscrit à l'intérieur de la dialectique historique elle-même. A la lumière des paragraphes conclusifs des *Principes*, notre chapitre met en évidence que la lutte de la reconnaissance coïncide avec le passage de la préhistoire à l'histoire et avec le dépassement de la condition de naturalité, même si un tel moment de conflit ne soit pas complètement écarté de l'histoire et représente le paradigme du rapport entre les états. Cela montre que la reconnaissance gagne une autre valeur, du moment que le combat, d'une part, correspond au début de l'histoire des états, de l'autre il se caractérise en tant que façon de relation interétatique. Le rapport entre les états ne peut pas être réglé par le droit, mais plutôt par la guerre à défaut du pouvoir politique supranational et donc le droit voit sa validité circonscrite seulement à l'intérieur des frontières, lorsque les rapports entre les états se déroulent selon le schéma de la lutte à morte, à savoir de la lutte ayant avec but l'être reconnu. Le seul outil juridique qui peut être admis en cas de guerre est le contrat, car les relations internationales doivent être considérées de la même façon que les rapports entre personnes privées : par conséquent le droit ne peut accomplir son rôle sur la scène internationale qu'en tant que droit international de guerre grâce à l'institut du traité, bien que de cette façon les limites et les inconvénients de ce droit-ci soient les mêmes que ceux du droit abstrait.

Le chapitre continue en se penchant sur les caractères de la propriété e du contrat : si celui-ci permit de dévoiler que derrière le rapport sujet-objet se cache une relation intersubjective, la propriété fait voir que la genèse du droit implique un travail de réification de la nature et en même temps elle prévoit que l'appropriation du monde externe va de pair avec l'aboutissement d'une autoconscience et d'une autoappropriation. L'approche de fond de Hegel envisage sans aucun doute de tisser un lien entre personnalité

et propriété, suivant dans ce cas la tradition, mais toutefois il renverse le rapport, car ce n'est pas la propriété la condition pour devenir une personne, mais plutôt son effet, de sorte que c'est la personne qui rend légitime la propriété, et pas le contraire, et qu'il se défend seulement à condition qu'elle conduise à réaliser la liberté.

Ensuite, le chapitre met l'accent sur la propriété en tant que propriété privée avec pour objectif de clarifier l'argumentation hégélienne relative à la prise de possession, en remarquant que la *Formierung* présuppose le travail en tant qu'émancipation de la nature et procès d'*Ausbildung*; cela confirme que le lien entre travail, esprit et conscience mis en avant pendant la période de Jena et dans le deuxième chapitre, garde sa valeur aussi dans l'œuvre de 1820, car sans travail il n'y a pas d'objectivation du vouloir e donc il ne peut pas y avoir de propriété. L'attention accordée au sujet de l'usage de la chose s'explique par le fait qu'il est propédeutique à l'introduction du contrat, grâce auquel le juridique se distingue en tant qu'outil de connexion et médiation ainsi que moyen d'universalisation capable d'engendrer des liens entre les personnes et de donner lieu à la formation de la volonté commune.

Néanmoins, la volonté commune est à ce niveau encore trop fragile et le rapport entre volonté universelle et volonté particulière mène à la possibilité de l'infraction du droit, de façon que c'est proprement grâce au deni du droit et à la peine qu'il ressortissent les apories du droit abstrait et la nécessité que le droit devienne effectif : si le deni du droit exhibe les limites du droit abstrait par rapport à l'adhésion de la volonté individuelle, en même temps il montre la nécessité de la violation comme moment inéluctable, puisque la violation du droit se renverse en moyen de *Verwirklichung* du droit même. Notre chapitre donne à ce propos un relief particulier à la coercition en tant que *zweiter Gewalt*, afin de mettre au clair que le même droit étale l'emploi de la coaction et de la violence comme son mode opératoire et que le droit abstrait se révèle droit de coercition, *Zwangsrecht*. Dans une perspective plus large, la peine s'avère un moment ultérieur de passage de la dimension naturelle à la dimension spirituelle, dans la mesure où elle est une contrainte contre la volonté encore naturelle, abstraite et donc accidentelle avec pour objectif de former à la volonté universelle : le moment de violence et coercition du droit représenté par la peine concrétise et dévoile le rôle de *Bildung* que revient au droit.

Le choix de mettre l'accent sur la coercition dépend du fait que, uniquement dans cette section mais pas dans les autres parties des *Principes*, l'on constate un vocabulaire lié à la justice, même si Hegel ne décrive pas un concept essentialiste ou positif de ce qui est juste, mais il cherche à en affaiblir et à en supprimer la signification ainsi qu'à en nier la valeur substantive, de façon cohérente avec l'approche plus générale niant au droit un

statut et une configuration absolue et universelle. La peine a beau montrer une valeur positive en tant que *Wiederherstellen* et *Wiedervergelten*, elle exhibe les limites du droit abstrait dans le moment où elle se renverse en vengeance, car elle est imposée est infligée par une volonté singulière. A la suite des indications émergeant de la lecture de la tragédie grecque de les *Euménides*, il s'avère nécessaire de sortir de la logique duale et oppositive du droit privé en faveur d'un moment proprement politique, qui détient le monopole du juridique pour le soustraire à l'opposition et à l'instabilité de la conscience. Après l'analyse du déni du droit et de la coercition, il est possible d'admettre que, afin que le droit ait une valeur publique et soit respecté comme universel et valide, il est nécessaire que le droit abstrait en tant que droit en soi précédent et extérieur à la dimension étatique se confirme en tant que *Rechtspflege*, et donc comme droit positif en vigueur dans un état.

C'est pourquoi la deuxième partie de ce chapitre porte sur l'administration du droit et sur le droit en tant que loi, à la lumière des caractères généraux de la société civile, qui accomplit la fonction de formation à l'universel et met en place une œuvre de *Bildung* avec pour objectif de favoriser le déploiement de la liberté subjective, mais en même temps de la reconduire au sein de l'état. Ce même droit est un outil de *Bildung* à part entière, car il permet de réduire la distance entre universel et particulier, il assume le rôle de médiation et de conciliation des intérêts, des exigences et des requêtes individuels et finalement il est vecteur d'universalisation et donc il est bras de l'universel.

L'intention du chapitre est de mettre en relief ce que Hegel appelle constitution juridique. Lorsque le droit apparait comme historiquement existant, il se structure en fonction des rapports déterminés et complexes constituant la société civile, il est établi à la lumière de l'organisation socio-économique et il est valide indépendamment de l'arbitre individuel sur la base de la conception qui considère que le droit n'est système juridique et ordre légal que dans la société civile, à savoir comme appareil judiciaire d'un état. D'ailleurs le droit surgit en tant qu'apparat objectif de régulation impersonnelle du tissu social capable d'apaiser le caractère de dérèglement et de corruption éthique de la société civile dans la mesure où il engage et contraint à l'universel : la cible de la société civile est celle de préserver et garder l'intégrité de l'ordre existant ainsi que de protéger le système dans son ensemble ; c'est pourquoi elle dispose d'outils appropriés afin de pouvoir organiser la vie sociale de sorte que le besoin collectif ne soit pas une menace au détriment de l'universel.

Les catégories du droit abstrait reçoivent alors une détermination concrète à partir des caractères de la société civile, lorsque le droit se montre en tant que loi et tolère un procès d'inscription au sein du tissu social particulier ; c'est justement en force de ce

procès de décision et de formulation en loi que le droit universalise ses contenus qui adhèrent à la réalité spécifique et que le droit s'avère comme produit d'une volonté consciente. A ce sujet le chapitre fait ressortir le fait que Hegel prononce beaucoup de mots en faveur de la loi. Il s'agit donc de mettre en évidence le véritable éloge de la loi, qui trouve son origine dans le rapport de chevauchement que le philosophe établit entre la loi et la pensée ; ce lien s'explique par le fait que la loi est rationnelle au fur et à mesure que ses contenus sont formulés de façon transparente, certaine et explicite, alors que l'acte de légiférer permet d'éclairer et de clarifier les mêmes contenus qui autrement resteraient confus. Le procès de positivisation peut être alors cerné comment s'il s'agissait d'un passage à la vie, car les coutumes et les habitudes deviennent explicites et sont élaborées en tant que loi, laquelle saisit et formule ce qui est déposé dans les usages et les coutumes. La conception de la loi hégélienne représente un élément distinguant Hegel de l'école historique : tandis qu'elle considère la loi comme une forme morte qui s'oppose à la vitalité de la tradition, selon Hegel la loi doit exprimer les habitudes immanentes au corps social et les rendre explicites et connues, parce que la condition préalable afin que le droit devienne loi est que la loi corresponde à l'esprit du peuple. A travers ce procès de positivisation et à la suite de la correspondance entre légiférer et penser, les contenus constituant les habitudes, les usages et les coutumes gagnent une autonomie et une force qui les rend autonomes du vouloir singulier et sanctionne le caractère de nécessité et d'obligation. C'est pourquoi la validité de la loi est conditionnée par son actualité à l'égard des coutumes et des usages, qui constituent à leur tour un orientement pour l'activité du législateur.

Le rôle central attribué à la loi nous pousse à mettre en relief le rapport qui lie celle-ci au droit, en faisant ressortir que le propos de Hegel est de souligner la relation d'affinité et de coappartenance entre les deux : si le droit expose la forme universelle et abstraite de la liberté, la loi s'avère le dispositif d'actualisation, incarne l'universel et se prend en charge l'intérêt et le bienêtre de l'entier, en permettant au droit d'être effectif au sein de la communauté historique. Dans le cadre du rôle attribué à la loi, il s'ensuit que le droit implique et suppose l'état et que l'état a la tâche d'actualiser le droit et de l'utiliser en tant que moyen de régulation des conflits qui se produisent à l'intérieur de la société civile : si la loi indique le moment politique du droit, il apparait parallèlement une translation du domaine privé à la matière publique du juridique, car souligner le lien existant entre droit abstrait, administration du droit et état signifie admettre une dimension publique du droit qui est hiérarchiquement supérieure à la dimension privée.

Ce chapitre a l'objectif de donner une description de la relation entre droit et loi à partir des catégories de rationnel et de positif, selon l'hypothèse que le droit abstrait remplit la fonction du droit naturel au du droit philosophique par rapport à la loi et au droit positif, sans pourtant qu'on saisisse cette approche comme s'il s'agissait d'une rechute *sic et simpliciter* dans le jusnaturalisme. Le mouvement de positivisation du droit montre le procès analogue selon lequel la raison doit s'incarner dans l'histoire, s'ouvrir aux contenus déterminés et se mélanger avec ce qui est empirique, car dans une société le droit est ce que est loi ; en même temps ce procès demande que la rationalité s'enchevêtre avec l'arbitraire et la contingence et se mêle avec l'irrationalité, dans la mesure où le droit s'élève à la forme de la rationalité, mais à la fois il se précise et se détermine pour devenir le plus possible adhérent aux circonstances dans lesquelles il se développe. Le chapitre dégage la thèse selon laquelle la philosophie du droit hégélienne s'écarte d'une approche purement empiriste aussi bien que d'une conception admettant la rationalité du droit pourvu qu'elle soit dehors du champ de l'expérience ; en revanche Hegel esquisse une conception positiviste à condition de comprendre comme positiviste le modèle d'après lequel la raison n'est pas un principe pur et transcendant, mais plutôt elle est toujours atteinte d'un élément de contingence et d'irrationalité irréductible qui est néanmoins nécessaire afin qu'elle rejoigne la sphère de l'existence et soit applicable au cas concret et particulier.

Il faut alors admettre que le droit positif ne peut pas être complètement identifié avec le droit rationnel, d'autant plus qu'il accueille ce qui est historique, ce qui dépend de l'autorité et ce qui est demandé par les besoins spécifiques de la société civile. Cette démarche permit d'attirer l'attention dans une perspective plus générale sur le fait que mettre en cause la valeur et le statut du droit signifie engager d'un côté la rationalité et de l'autre côté la positivité : à ce propos il faut considérer que chaque fois qu'on formule une loi, il faut remodeler et remettre en question le rapport intrinsèque entre ces deux aspects, du moment que la loi contient une tension entre, d'une pars, la déterminité concrète, en vertu de laquelle la loi reçoit application jusqu'au cas singulier, et, de l'autre, la généralité marquant le droit en tant qu'abstrait et absolu. Grâce au fil rouge dessiné entre droit abstrait et administration du droit, ce chapitre fait voir que l'intention de Hegel n'est pas d'établir un droit universel ou un système des valeurs omniprésentes, mais plutôt d'étaler la rationalité immanente à l'histoire : à ce propos l'opposition entre droit naturel et droit positif n'a pas du tout de sens, le droit étant comme une deuxième nature historique et ayant en conséquence lui-même son historicité ; c'est pourquoi il ne peut pas exister un droit rationnel pur, mais chaque droit positif suppose une présence du rationnel dans le fini.

Ce chapitre analyse attentivement les paragraphes portant sur l'être-là de la loi e sur le tribunal en mettant au clair les caractères de la juridiction et de l'appareil judiciaire. Il envisage de montrer que le droit demande un savoir technique-scientifique, mais en même temps il ne doit pas être complètement compétence et domaine exclusif des juristes, car au contraire il s'avère décisif le rôle de la publicité des débats et de l'opinion publique. Finalement, le chapitre se penche sur le droit étatique interne en focalisant l'attention sur le concept de constitution et en soulignant la fonction de l'administration du droit en tant que pivot de l'entière organisation étatique. Dans ce cas il s'agit de faire ressortir le lien entre *politische* et *rechtliche Verfassung* à travers le rôle du pouvoir législatif pris en considération comme la véritable expression de la volonté universelle au nom de laquelle la constitution elle-même fait l'objet de transformations et de mises au jour.

L'attention a été alors concentrée, d'un côté, sur la notion de souveraineté, grâce à laquelle l'état incarne la concentration absolue du pouvoir, mais prévoit l'institutionnalisation du même pouvoir selon les règles du droit, et, de l'autre côté, sur le sujet de la représentation avec pour but d'exhiber l'ambigüité du concept de peuple et son caractère artificiel. Selon le lien établi entre souveraineté, état et peuple, celui-ci saisi non comme masse amorphe, mais en tant que sujet collectif unitaire, le chapitre envisage de mettre en valeur la fonction du pouvoir législatif par rapport à l'articulation des pouvoir. En mettant en évidence la fonction accomplie par le pouvoir législatif à l'intérieur du syllogisme du pouvoir et en expliquant le rôle du parlement et de l'opinion publique en tant qu'éléments qui garantissent le plein épanouissement de ce pouvoir, le chapitre songe à donner un portrait de la pensée politique hégélienne qui n'est pas aplatie sur la figure du monarque ; au contraire l'objectif est plutôt celui de faire ressortir que Hegel s'occupe et vise à mettre au point les formes des médiations institutionnelles sous-tendues au normal déroulement de la vie sociale et politique et se consacre à mettre en lumière les modalités de participation du même individu au sein de l'universel. Bien que Hegel critique de manière très nette les théories démocratiques qui se basent sur une conception atomistique de l'état et abstraite de l'individu, le noyau théorique de la réflexion hégélienne vise à chercher les modalités d'intégration du savoir et vouloir de l'individu au sein du procès législatif : compte tenu que le pouvoir législatif doit être expression de la conscience du *Volk*, la rationalité de la loi se présente en tant qu'issue et résultat d'un travail conduit par les institutions et visant à filtrer et ordonner les besoins individuels, de sorte qu'il soit bien clair que l'ordre politique comme fondement ultime n'a rien d'autre que la volonté humaine et comme mécanismes de médiation et contrôle il ne peut faire recours à rien d'autre qu'aux garanties institutionnelles.

Conclusions

La philosophie hégélienne expose une conception du droit conçu comme phénomène lié à l'essor historique précise qui a partie liée avec la vie sociale et politique d'un peuple, car Hegel dessine la notion de droit par rapport aux caractères de l'éthicité et ainsi l'inscrit au cœur de la positivité. Notre recherche a permis de mettre en évidence que le statut du droit dépend du concept de l'esprit, du moment que l'éthicité se présente comme domaine autonome par rapport à la nécessité de la nature et, en tant que produit de l'esprit, qu'elle est issue de l'action collective qui implique les coutumes et les habitudes spécifiques des individus. La physionomie du droit se qualifie à la suite du concept de deuxième nature, qui a son précurseur dans la notion de reconnaissance ; cela résulte du fait que Hegel refuse un concept de liberté comme étant un attribut individuel en faveur d'une notion de liberté sociale, selon laquel on devient libre par le biais d'un procès de formation et d'éducation et grâce à la participation à une forme de vie. La thèse affirmant que le droit est le règne de la liberté effectuée signifie qu'il incarne la liberté objective comme un ensemble de pratiques sociales et d'institutions caractérisant la modernité.

Notre thèse cherche à cerner le droit à travers la théorie de la subjectivité et de la volonté d'une part et en vertu d'un concept d'objectivité en tant que produit de la raison de l'autre part. Notre but est de mettre en évidence le fait que Hegel reformule à la fois la question de la source du droit et le thème de la liberté individuelle : il expose un concept de droit desubjectivé et détranscendent coïncidant avec le chevauchement de droit sur organisation. La spécificité de la conception hégélienne revient au fait qu'elle interroge le statut du droit à partir de son rapport avec la société d'un côté et à la lumière de son rapport avec le pouvoir de l'autre : d'une part il s'agit d'inscrire le droit dans le droit fil des procès immanents à l'éthicité, en s'interrogeant sur les relations qui unissent la loi, les usages et les coutumes, de l'autre part il s'avère nécessaire d'approfondir les modalités grâce auxquelles la volonté générale elle-même se constitue.

En mettant l'accent sur le fait que le droit émerge à partir d'une relation qui lie la raison et l'histoire, la normativité et la factualité, notre recherche met en exergue un noyau normatif implicite des *Principes*, alors même qu'il serait immanent et critique, à l'instar des lectures contemporaines, de telle manière qu'il convient de se démarquer de la conception prémoderne de la rationalité métaphysique. Il s'agit de prendre les distances aussi bien de l'interprétation qui considère la philosophie de Hegel comme un panlogisme niant tout espace à l'empirique et considérant la *réalité sic et simpliciter* comme étant le reflet d'une raison absolue, que de la lecture qui voit la conception hégélienne comme une

pensée visant à justifier le *statu quo*, voire comme une apologie de l'état prussien. Suivant dans une certaine mesure l'approche qui soutient la théorie de l'espace social de la raison, il faut saisir la normativité du juridique à la lumière du statut de la raison, qui ne doit pas être réduite à une norme subjective ou à un principe abstrait et éternel. A ce sujet, soulignant les implications du statut de la raison en ce qui concerne le thème de la source du droit, notre attention accordée à la *Sache Selbst* et à la *Natur der Sache* a permis de rehausser la signification de l'esprit et de la raison objective, issue d'un rapport précis du soi avec la substance et expression d'un ordre immanent au réel.

Notre thèse envisage ainsi de faire apparaitre le fait que Hegel s'éloigne aussi bien d'un normativisme abstrait qui conçoit la prescription comme *Sollen* que de l'historicisme qui suppose, en revanche, l'absence d'une dimension normative, étant donné que le droit est un fait empiriquement identifiable. Contrairement au normativisme, la démarche hégélienne montre alors l'exigence pour le droit de s'ouvrir aux contenus déterminés qui caractérisent un *Volksgeist*, puisque le droit ne peut pas se déterminer au-delà du lien avec l'*ethos* ; à la différence du historicisme, il souligne la nécessité de mettre au point sur le noyau spéculatif à l'intérieur de la science juridique, vu que la philosophie a exactement la tâche de remettre en cause la positivité du droit. La relation entre rationalité et objectivité et entre abstraction et positivité, telle qu'elle sort de l'enquête sur le droit, confirme une interprétation du droit qui fonde soi-même, qui est expression de la communauté elle-même, issue du développement de l'histoire mondiale. Il n'est pas nécessaire par voie de conséquence de faire appel au sujet métaphysique ou à une conscience absolue externe aux procès sociaux immanents ni d'admettre le besoin d'un retour de la détrascendentalisation : la rationalité du juridique n'implique pas du tout la séparation de la finitude, mais plutôt l'affirmation que le droit ne peut pas être cerné de l'extérieur et indépendamment de l'effectivité.

C'est pourquoi la philosophie du droit s'avère une critique aux concepts abstraits de la métaphysique, en favorisant la lecture de la réflexion hégélienne en tant que pensée post-métaphysique, ayant pour objectif de concevoir l'esprit comme forme de vie propre d'une époque, au sein de laquelle les institutions et les pratiques sociales et normatives se présentent ; en ce domaine il n'y a ni un principe ni une structure originaires donnés une fois pour toutes, mais la philosophie se distingue en tant qu'autoconscience du présent capable de saisir les structures sociales appartenant à une communauté. La recherche souhaite mettre en évidence que la pensée hégélienne remet en cause les présupposés métaphysiques du droit naturel au profit d'une conception du droit émergeant par rapport à la dialectique historique et à la volonté ; ainsi il devient de plus en plus important

d'analyser le lien qui unit le droit et la loi et de se pencher sur les institutions et les formes de médiation qui sont mises en place dans la vie politique et qui s'engendrent à l'intérieur du même espace social.

Notre recherche argumente la thèse selon laquelle Hegel échappe à la dichotomie entre *nomos* et *physis*. A la lumière des considérations de Kelsen et de Olivecrona concernant le rapport entre le positivisme et l'école du droit naturel, les conclusions de notre recherche essaient de résumer la spécificité de la pensée juridique hégélienne par rapport aux deux conceptions classiques du droit. Etant donné que Hegel brise le lien de dépendance du juridique à l'égard du monde naturel, sa conception du droit a dans la volonté son pivot, si bien que le droit n'est que droit posé. Dans cette perspective on peut soutenir que le philosophe peut être placé à juste titre au sein de la modernité, qui se caractérise par la définition de l'état en tant que sujet ayant l'exclusive pouvoir de légiférer et par l'affirmation d'un concept de loi comme expression de la volonté générale, de sorte que le droit coïncide avec le dépassement du pouvoir absolu et incarne l'ordre constitue, dont il est à la fois produit et garant. Hegel est alors le fils de son temps, non seulement parce que, d'un point de vue politique, il participe au mouvement aboutissant à la genèse de l'état du droit, mais aussi parce que, d'un point de vue épistémologique, le paradigme rationaliste et naturaliste est mis en cause grâce à l'essor d'une approche volontariste et d'une conception empirique et historique.

A ce propos, la conception hégélienne peut être interprétée à certains égards comme un juspositivisme *ante litteram*, dans la mesure où il se distingue du jusnaturalisme aussi bien que du réalisme, en exposant une conception étatique du droit et en établissant la souveraineté de la loi. Même si les *Principes* contribuent alors à l'affirmation du paradigme juspositiviste qui considère le droit en tant qu'expression de la volonté et en tant que système juridique qui se transforme en fonction du temps et du lieu, on ne peut pas ranger la pensée juridique hégélienne parmi les conceptions positivistes pures, parce que le fondement du droit n'est pas tout simplement l'acte de statuer et que le droit n'est pas autosuffisant et autonome par rapport aux autres domaines de l'esprit du peuple. Bien que selon Hegel le droit soit positif et un produit de la volonté humaine, il ne peut pas pour autant être complètement réduit à la dimension volontaire et individuelle. Si il est la manifestation d'une rationalité immanente aux structures sociales et à l'ordre réel, qui reflète les rapports sociaux, il faut admettre que les conditions juridiques formelles ne sont pas suffisantes à établir la rationalité du droit. Si le juspositivisme hégélien dérive du fait que le droit est forcement droit positif, le propos de la philosophie du droit de Hegel est de remettre en cause la positivité du juridique. En supposant que la pensée spéculative ne peut

pas présupposer l'écart entre positif et rationnel, mais non plus leur identification, la tâche de la philosophie est alors de chercher la rationalité du droit positif et d'enquêter le rapport entre le droit rationnel-philosophique et le droit positif, en partant du droit tel qui est afin d'exhiber son lien avec l'ordre spéculatif et rationnel. Or, la normativité hégélienne ne doit pas être comprise comme s'il agissait du passage du *Sollen* au *Sein*, comme s'il fallait passer du plan abstrait à celui concret, mais plutôt elle doit être dévoilée à partir de l'expérience et de la réalité, car la philosophie est critique de la positivité et la philosophie du droit critique du droit positif.

C'est pourquoi notre recherche a songé à mettre en relief la similitude de la philosophie du droit avec la conception institutionnaliste du droit : loin d'avoir un fondement subjectif, naturel et universel, le droit est considéré comme institution, pourvu qu'il soit admis son caractère positif et qu'il soit coupé le lien entre droit et nature. Cela étant, le droit s'identifie à l'organisation en vigueur dans une société en étroite relation avec les pratiques sociales, les contextes culturels et les phénomènes sociaux au sein desquels il s'engendre, tout en contribuant à formaliser les rapports actifs dans la communauté à travers l'institutionnalisation de ce qui est vivant dans la société. En admettant le rapport entre droit et volonté, la théorie de la volonté hégélienne conduit à remarquer que la volonté ne doit pas être comprise comme individuelle, propre d'un sujet fini et particulier, comme si le droit était entièrement produit du *ius volontarium* ; en réalité il s'agit de mettre au clair que les lois et les institutions doivent être saisies comme volonté objective qui se manifeste dans les pratiques composant l'éthicité, car chaque norme appartient au même système juridique et elle ne peut pas être séparé des autres en étant toutes l'expression du droit objectif. La distance entre Hegel et la pensée normativiste ou celle décisioniste, d'après la catégorisation des différents types de pensée juridique de Schmitt, découle de la prise de position de la part du philosophe contre l'individualisme, tandis que l'institutionnalisme hégélien remonte à la notion de deuxième nature, à la structure de l'éthicité et à l'idée d'esprit, qui s'avèrent les concepts clés de la théorie de Hegel. D'un point de vue théorique, l'institutionnalisme présuppose le juspositivisme, qui représente l'élément de rupture par rapport à la démarche jusnaturaliste, mais il s'en distingue pour autant, puisqu'il refuse de définir le droit sur la base des son caractère formel et abstrait, comme s'il s'agissait d'une forme pure et d'un pur devoir. Le point de départ de l'affinité entre la pensée hégélienne et la conception institutionnaliste est l'identification du droit en tant que système et organisation à la lumière de la théorie de Romano, qui se concentre sur le rôle accompli par les institutions et sur le lien entre droit, société et ordre.

La thèse a cherché à montrer la doctrine hégélienne à travers la valorisation de la philosophie de l'esprit et de l'esprit objectif et elle a envisagé de faire émerger le lien entre droit, éthicité et état et entre institutions et deuxième nature : au détriment d'une approche portant sur l'individualisme méthodologique, la liberté résulte comme attribut du peuple et issu des médiations historiques et sociales, de sorte que la cible hégélienne soit de saisir la liberté individuelle elle-même incarné au sein de l'esprit objectif et de l'éthicité. Il est possible d'expliquer l'institutionnalisme de Hegel à la lumière de deux thèmes, c'est-à-dire le sujet de la source du droit et la question des droits individuels : étant donné que la théorie institutionnaliste refuse comme fondement du droit un principe idéal et abstrait et conteste l'opinion selon laquelle le point de départ du droit serait l'individu au profit de la thèse affirmant que *ubi societas ibi ius*, il est possible de remarquer que Hegel partage les deux hypothèses à la fois, car il a une vision du droit qui est intrinsèquement lié à la *Sittlichkeit* et au *Volksgeist* et admet comme condition préalable du droit le rapport de reconnaissance, en confirmant que la genèse du droit dépend d'une relation intersubjective.

C'est pourquoi nos conclusions résument le lien entre droit et reconnaissance avec le but d'éclairer que le droit ne se présente que comme relation liée à la position sociale de l'individu : tout en admettant que le droit est forcement un rapport, il faut remarquer toutefois que le droit subjectif et chaque rapport juridique présupposent avant tout l'existence du droit objectif qui établit des obligations et des droits. En admettant alors que le droit subjectif ne précède pas, mais dépend plutôt du système juridique objectif et positif, il est possible de mettre en évidence que selon Hegel le droit se montre avant tout comme droit privé et subjectif, en coïncidant avec la relation de reconnaissance, bien que cela ne soit que le moment génétique du droit. Contrairement à la lecture portant sur la différence entre les écrits de la jeunesse et les textes berlinoises, Hegel présent dès Jena jusqu'à Berlin un schéma similaire : le droit se présente premièrement en tant que rapport intersubjectif ; ensuite il montre ses limites dues au vouloir arbitraire et individuel et à son caractère privé, de façon qu'il doit acquérir une dimension sociale et institutionnelle comme pouvoir indépendant du sujet et donc il doit devenir loi, car le même rapport intersubjectif est inclus au sein d'un contexte objectif et éthique.

A ce propos notre recherche a permis de mettre au jour le rôle de la deuxième nature par rapport à ce que Olivecrona appelle « la force contraignante du droit » : tandis que l'école du droit naturel fonde l'ordre juridique sur le consensus, car l'ordre social a sa source dans le contrat et donc dans une soumission volontaire de la part des personnes, selon le positivisme le droit n'a son fondement qu'en tant que système de coercition qui assure son respect et son observance. Grâce aux concepts de *Gesinnung* et

Rechtsbeschaffenheit, Hegel échappe à l'opposition entre liberté et obéissance. Il souligne que, quand bien même le droit serait imposition et ordre normatif, il présuppose forcément une adhésion spontanée ayant ses racines dans la structure du vouloir. Il en résulte que le propos hégélien est de remplacer le concept d'obéissance, au sens de résultat de la force et de la menace, avec une approche capable de tenir ensemble aussi bien consensus que obligation. C'est alors dans ce cadre et à cette fin que le droit assume la mission de *Bildung* à l'égard de la conscience et qu'il faut comprendre l'attention accordée à la coercition, du moment que le droit pénal représente aux yeux de Hegel le trait d'union entre la dimension intersubjective et l'horizon institutionnel du droit. Il favorise la formation de la volonté universelle en permettant au droit de se réaliser : le même mouvement caractérisant la formation et l'objectivation de la conscience marque le droit lui- même qui doit devenir effectif, de façon que, en tant qu'outil d'universalisation, il s'avère un moyen tout comme issue de la genèse de la sphère éthique.

Il importe de souligner l'institutionnalisme de Hegel à la lumière du lien entre droit positif et habitudes, car le philosophe lui-même propose un système juridique en tant qu'ordre et organisation au motif du rapport de la coappartenance entre forme juridique et tissu social, de manière très proche de celle de Romano, qui considère le droit en tant que tout vivant. Cela découle de l'impossibilité de séparer de façon nette la relation entre être et devoir être, puisque la genèse de chaque norme doit être comprise au sein de la composition sociale et des caractères des institutions : bien que le droit ne puisse pas se passer de la normativité, il faut chercher l'ordre concret sous-jacent aux phénomènes sociaux que le droit a la tâche de rendre explicite et de stabiliser. Cela montre qu'il est nécessaire que l'ordre juridique se constitue à partir des caractères des habitudes, des traditions et des pratiques afin qu'il n'y ait pas une séparation entre *Sitte* et *Recht* et que le droit présente un lien intrinsèque avec l'horizon des faits. Cela distingue la pensée hégélienne du normativisme pur, comme le décrit Kelsen, qui doit répondre à un critère logique autosuffisant, selon lequel la validité de chaque norme dépend du rapport de subordination hiérarchique avec la norme supérieure. En revanche, la validité du droit dans la perspective hégélienne relève de son rapport avec les usages et les coutumes, selon la démarche qui lie l'histoire universelle et l'esprit du peuple, de sorte que la validité du droit concerne aussi ses contenus. C'est pourquoi Hegel saisit le rapport entre validité et efficacité à la suite du concept de raison capable de s'objectiver afin de dévoiler que la séparation entre les deux aspects est surmontée au nom de l'effectivité.

L'enjeu de la pensée hégélienne est de montrer la nécessité de garder un horizon de sens au sein du réel, en reformulant la question de la justice du droit sur la base de la

tension entre rationalité et positivité et de la conception selon laquelle l'histoire est la manifestation de la raison, bien que ce qui existe ne doive pas être forcement conçu comme rationnel. La mise en valeur, dans notre recherche, de la notion de positivité s'explique donc par le fait qu'elle caractérise le droit à tel point que l'interprétation donnée de ce concept-ci a mené à soutenir une conception différente du droit : celle-ci a été autant normativiste que réaliste à selon que le positif ait été expliqué par ce qui doit être, à savoir par le *sollen*, ou bien par ce qui est, c'est-à-dire par le *sein*. Sur la base de la conception du positif ainsi comme elle a été expliqué dans notre recherche, il est possible d'affirmer que Hegel se démarque du rationalisme abstrait au nom du concept d'objectivité et du rapport entre concept et réalité.

A ce propos, la dernière partie de nos conclusions porte sur le concept de loi pour souligner la distance qui sépare Hegel de l'imperativisme : comme Hegel critique les théories du droit naturel, en les considérant de la même manière que le normativisme abstrait axé sur l'entendement, il refuse sur la base du même principe de comprendre le droit comme s'il s'agissait d'une norme pur ou un impératif ou bien un simple commandement. En revanche, puisque la loi ne répond pas aux caractères de généralité et d'abstraction, comme si elle était établie a priori, le problème qui sous-jacent à sa formulation concerne la formation d'une volonté générale vivante. En conclusion, on a mis en relief le rapport entre politique et juridique, à savoir entre l'état et le droit, en concentrant notre attention sur la fonction du législateur qui doit être capable de traduire en loi la volonté universelle, du moment qu'elle résulte du système complexe de médiation demandant la participation des trois pouvoirs et le rôle actif de la part des corporations. Le mérite de Hegel, et de ce fait de l'institutionnalisme, est celui d'inscrire le droit et de le saisir au sein du contexte social, culturel, économique et politique au sens large. Son but est, en premier lieu, de dégager un concept concret du juridique à partir de sa fonction à l'intérieur d'une communauté et pas en vertu de principes abstraits ; en deuxième lieu, son objectif est celui de montrer le rôle actif du droit par rapport à l'essor des rapports sociaux et finalement de mettre au clair sa relation avec les autres domaines de la vie d'un peuple, car sa normativité n'est pas imperméable à ce qui est externe à l'horizon proprement juridique et ne peut pas être circonscrite aux conditions formelles.

Cela dit, il est possible, en conclusion, de relever que, contrairement à l'opinion très répandue qui considère l'état hégélien comme despotique et absolu, Hegel n'affirme jamais la soumission totale des citoyens en tant que sujets passifs. En revanche, l'importance conférée à la publicité des débats aussi que le rôle attribué à l'opinion publique pousse à formuler l'hypothèse que Hegel admet de la part du peuple une sorte de contrôle sur les

actes du pouvoir et sur le système judiciaire, qui n'est pas tellement différent par rapport au système prévu par le théorie démocratique. Cette approche rend manifeste le lien entre le droit et le peuple par rapport au procès de formulation de la loi et à mettre en valeur le concept de souveraineté populaire à condition de saisir le peuple non en tant que *Menge*, mais en tant que sujet collectif unitaire. Si le droit est le reflet d'une volonté inscrite dans la forme de vie d'un peuple, il implique un lien immanent entre *ethos* et *nomos* qui se reflète dans le rapport entre peuple et pouvoir : bien que le droit ne puisse pas être réduit au produit d'un accord de volontés individuelles, il présuppose un procès d'identification de la part des individus qui contribuent à rendre légitime les normes et qui confirment l'actualité des lois en accord avec les coutumes et les habitudes. Le droit s'engendre, se constitue et s'adresse à la volonté du peuple, en étant l'institutionnalisation de la volonté du *Volksgeist*, alors que le pouvoir politique se profile à la lumière de la coparticipation et de la collaboration parmi plusieurs organes et différents sujets, du moment que le parlement exprime les caractères de l'effective réalité sociale. Si alors le droit est un produit historique d'une normativité autoproduite et sa rationalité se définit par rapport à la relation entre *Zeitgeist* et *Volkgeist*, il faut admettre que l'être posé de la loi demande un lien direct entre activité législative et conscience collective du peuple, car la première doit rendre explicite l'intérêt général du peuple, de sorte que la loi soit formulée à partir des besoins de la société civile et ne soit pas perçue comme imposition hétéro-dirigée.

L'affirmation selon laquelle le droit doit refléter la conscience du peuple et le fait qu'il soit nécessaire un acte d'identification de la part des individus avec les pratiques sociales et normatives en vigueur signifie, d'un point de vue politique, que l'articulation du pouvoir, surtout par rapport à la formation des lois, demande un moment démocratique au nom duquel les citoyens peuvent poser leurs exigences et demandes, alors que le pouvoir doit rendre compte des décisions prises. De ce point de vue, en définitive, l'enjeu de la conception politique et juridique hégélienne concerne le rapport entre la formation de la volonté générale et les formes de médiation et institutionnalisation qui permettent à la volonté elle-même de se constituer : ceci étant, la question concerne alors les médiations, représentées par les institutions, les pratiques sociales et le droit, en force desquelles d'abord la volonté générale se constitue et ensuite les lois étatiques sont capables d'accueillir les requêtes provenant de la société civile et de rendre normatives les coutumes et les habitudes effectivement en œuvre dans la vie d'un peuple.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato (Abstract)

Studente: Sabina Tortorella matricola: 955818
Dottorato: Filosofia
Ciclo: XXVI

"Il regno della libertà realizzata": Hegel e il diritto

La tesi si presenta come un percorso che dal *Saggio sul diritto naturale* conduce, attraverso le principali opere di carattere pratico-politico, ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, allo scopo di ricostruire il pensiero giuridico hegeliano e di coglierne la specificità rispetto al contesto storico-culturale dell'epoca, allorché la tradizione del diritto naturale è messa in crisi dall'emergere di un approccio volontaristico e di un metodo storicista. Ponendo l'accento sul rapporto fra diritto e filosofia dello spirito e sottolineando il valore del diritto come spirito oggettivo, l'indagine mette in luce alcuni nodi concettuali della filosofia hegeliana come il nesso fra razionalità e positività, la tensione fra natura e storia o la relazione fra individuo ed eticità. La ricerca sottolinea in modo particolare lo statuto della ragione, il ruolo della volontà e il carattere della libertà sia per quanto concerne il fondamento del diritto che per quanto riguarda la questione dei diritti soggettivi, valorizzando la riflessione hegeliana come indagine sul rapporto fra idealità, empiria e storicità e soffermandosi sulla correlazione fra diritto e legge e sul legame fra quest'ultima e i costumi, le istituzioni, le pratiche sociali di una comunità. La tesi permette di cogliere la modernità del pensiero hegeliano a partire dal conflitto fra autonomia individuale e ordine sociale, dall'intrinseca relazione fra diritto e stato, dall'identificazione del diritto con il diritto positivo nonché dal nesso fra il ruolo conferito al giuridico e la concezione del potere.

"Le règne de la liberté effectuée" : Hegel et le droit

Cette thèse a pour objectif de reconstruire – à travers les principales œuvres pratico-politiques, de l'*Essai sur le droit naturel* aux *Principes de la philosophie du droit* – la pensée juridique hégélienne en saisissant sa spécificité à l'égard du contexte historique-

culturel de l'époque, au moment où la tradition du droit naturel est affaiblie par l'apparition d'une démarche volontariste et d'une méthode historique. Tout en visant le rapport entre le droit et la philosophie de l'esprit et en soulignant la valeur du droit en tant qu'esprit objectif, cette recherche envisage de mettre en évidence les noyaux conceptuels de la philosophie hégélienne, comme par exemple le lien unissant la rationalité à la positivité, la tension entre la nature et l'histoire ou bien la relation de l'individu par rapport à l'éthicité. Notre recherche s'intéresse en particulier au statut de la raison, au rôle de la volonté et aux caractéristiques de la liberté afin d'en mettre en exergue les retombées aussi bien sur le fondement du droit que sur les droits subjectifs. La thèse a pour but de mettre en valeur la réflexion de Hegel en tant qu'enquête sur le rapport entre idéalité, empirie et historicité, en se penchant sur la corrélation entre droit et loi et sur la connexion entre celle-ci et les coutumes, les institutions, les pratiques sociales qui appartiennent à une communauté. Ce travail montre la modernité de la pensée hégélienne qui concerne le conflit entre autonomie individuelle et ordre social, la relation intrinsèque entre droit et état, l'identification du droit comme droit positif, ainsi que le lien entre le rôle accordé au juridique et la conception du pouvoir.

"The realm of actualized freedom": the conception of Right in Hegel

The thesis I am presenting is a path that, from the *Essay on Natural Law* and through the main practical-political works, leads to Hegel's *Philosophy of Right*. It aims at retracing Hegel's juridical thought and understanding its peculiarity with respect to the historical context of the time when the tradition of the natural law was thrown into crisis by the birth of the voluntarist approach and the historical method. The investigation highlights some conceptual points of Hegel's philosophy such as the connection between rationality and positivity, the tension between nature and history and the relationship between individuals and ethical life. The aim is achieved by underlining both the relationship between right and the philosophy of spirit and the value of right as an objective spirit. The research underlines, in particular, the statute of reason, the role of will and the characteristics of freedom with respect to the basis of law and the issue regarding subjective rights. Moreover, it gives value to Hegel's reflection as an investigation on the relationship among ideality, empirics and historicity. The research also deals with the relationship between right and law and the link that the latter has with a community's set of customs, institutions and social practices. The thesis gathers the modernity of Hegel's

thought starting from the conflict between individual autonomy and social order, from the relation between law and state and the identification of right with positive law, as well as from the connection between the role attributed to the right and the conception of power.