

G.W.F. Hegel

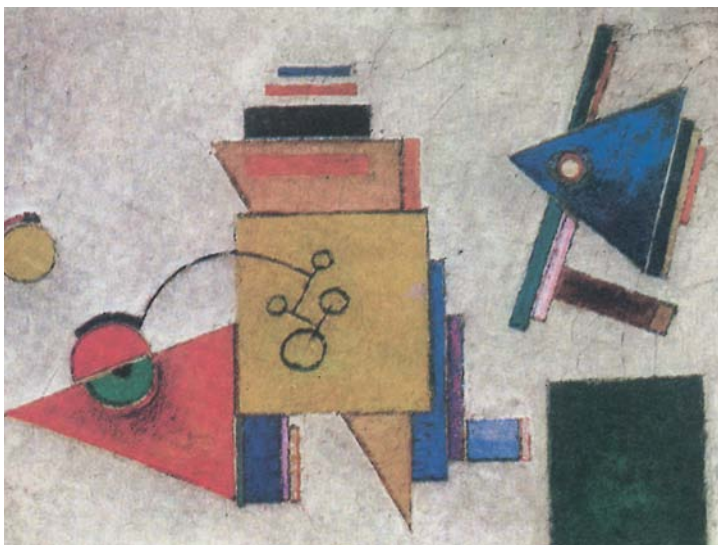
ETICITÀ ASSOLUTA E DIRITTO POSITIVO

Le maniere di trattare scientificamente
il diritto naturale

a cura di Marcello Del Vecchio

Collana di filosofia

FrancoAngeli



Collana di filosofia fondata da Mario Dal Pra, diretta da Maria Teresa Fumagalli, Gregorio Piaia, Enrico Isacco Rambaldi.

Redazione scientifica: Geri Cerchiai

In questa collana si pubblicano studi e ricerche che intendono la filosofia come un'indagine organizzata con rigore logico sia per ciò che riguarda i criteri propriamente formali sia per ciò che attiene ad una puntuale corrispondenza con i più ricchi contenuti dell'esperienza.

Nella prima direzione non si tratta tanto di spingere il rigore logico ad un fondamento metafisico assoluto ed alla identificazione delle strutture logiche e metodologiche con il senso eterno e stabile della razionalità; questa va piuttosto illuminata criticamente nel suo divenire e nelle varie guise in cui esprime la sua tensione unitaria.

Nella seconda direzione l'esperienza va interpretata e messa in rapporto con i più vasti orizzonti della cultura, dalla scienza alla politica, dalla sistematica dei valori all'arte, dalla morale alla religione ecc.

Nemmeno da questo lato si tratta di approdare ad una realtà noumenica, ad un mondo reale per sé stante, quanto piuttosto di investire il mondo della cultura con ampi enunciati sistematico-critici sia nei suoi quadri complessivi, sia nei suoi campi determinati, senza dimenticare che questo compito si colloca in una dimensione storica, ossia nel contesto di una tradizione di cui si tratta di rinnovare i contenuti.

Si eviteranno così le conclusioni dogmatiche della metafisica e se ne interpreterà la tradizione nei vari risultati dell'ontologia unitaria in cui si viene esplicando l'intenzionalità complessiva del sapere. Ed anche la storiografia filosofica manifesterà la sua ricchezza sia nella sua dimensione autonoma che nei suoi legami con i vari aspetti della storia umana.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

G.W.F. Hegel

**ETICITÀ ASSOLUTA
E DIRITTO POSITIVO**

Le maniere di trattare scientificamente
il diritto naturale

a cura di Marcello Del Vecchio

FrancoAngeli

Questo volume è il frutto di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

In copertina: David Burljuk, *Primavera*, 1913 (particolare)

Copyright © 2003 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione, a cura di <i>Marcello Del Vecchio</i>	pag. 7
<i>Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive</i>	» 21

Introduzione

In un frammento della “Filosofia dello spirito soggettivo”, Hegel, tracciando una sorta di percorso psicologico delle età della vita, dice del passaggio dalla giovinezza alla maturità che “lo sviluppo compiuto della individualità soggettiva, che recalcitrava al suo risolversi nell’universalità e obiettività, deve combattere ancora un aggrapparsi a se stesso e un indugiare in una vuota soggettività – una ipocondria”; e aggiunge: “Questa ipocondria arriva per lo più intorno al ventisettesimo anno di età o tra questa età e il trentaseiesimo anno – essa può essere spesso poco appariscente, ma un individuo non può sottrarvisi facilmente; e se questo momento sopravviene più tardi, appare con sintomi più gravi; ma poiché esso è insieme essenzialmente di natura spirituale [...] quella disposizione d’animo può distribuirsi e trascinarsi lungo l’intera superficialità di una vita che non si è concentrata in quell’istante”¹.

Sono parole ferme e decise che non lascerebbero alcun dubbio sulla natura di una connotazione oggettiva e scientifica. E tuttavia, a ben vedere, l’origine è tutta personale e autobiografica. Lo conferma un passo di una lettera del 1810 dove Hegel ritorna a parlare del “punto oscuro” della giovinezza e della sua liberazione: “Io conosco per esperienza personale questa voce dell’animo, anzi della ragione, quando essa penetra con interesse e con le sue disposizioni nel caos dei fenomeni e quando, internamente certa della meta, non si è ancora completamente ritrovata, e non è ancora pervenuta alla chiarezza e alla specificazione dell’intero. Ho sofferto per un paio d’anni di questa ipocondria fino all’esaurimento delle forze. Certo ogni uomo ha conosciuto una tale svolta nella sua vita, il punto oscuro della

1. Cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke, Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, pp. 231-2; tr. it., *Scritti Berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2001, p. 104.

concentrazione della sua natura, che egli deve attraversare perché ne venga assicurato e confermato nella certezza di se stesso, nella certezza della vita consueta e quotidiana, e, se si è reso incapace ad essere soddisfatto da questa, nella certezza di una più nobile esistenza interiore”².

Il momento dell’ipocondria, momento cruciale e obbligato nella vita di ogni individuo, è posto centralmente da Hegel nella sua esperienza personale come passaggio inalienabile della compiutezza del suo sviluppo individuale. Diversamente: il soggettivo e l’oggettivo, l’individuale e l’universale ora si incrociano, il mondo privato e interiore e il mondo reale e storico non potranno più sviare e sconnettersi, ma, nella ricerca di una unità, ricomporsi nell’assoluto dell’intero attraverso la cosa stessa. E se questa ipocondria si lascia dietro la sua scissione intorno al trentesimo anno di età, allora Jena assurge a pieno diritto a scena della comprensione di quell’evento storico di un nuovo percorso filosofico. Insomma è Hegel stesso che, attraverso la figura dell’ipocondria, ci porta originalmente a chiarire cosa è mutato e come è mutato, intorno al trentesimo anno di età, nel passaggio da Francoforte a Jena. È l’avvio di un Hegel che esce dal suo io, dal “punto oscuro della concentrazione della sua natura”, e si immerge “nella certezza della vita consueta e quotidiana”. Con altre parole, e adottando l’abituale terminologia hegeliana, da una fase puramente fenomenologica, analitica, ricognitiva Hegel sarebbe passato ad una fase propriamente filosofica, sistematica, meditativa; in breve, alla descrizione dell’esperienza e della vita, egli avrebbe opposto la riflessione sulla vita³.

2. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lettere*, Laterza 1972, p. 105. Singolarmente, nella sua peculiare determinazione concettuale in cui Hegel presenta questo stato d’animo della ipocondria (come rapporto cioè di un “interno” e di un “esterno” non ancora conciliato) ci pare di poter ravvisare, senza peraltro eccessive forzature del testo hegeliano, una evidente affinità con quanto Hegel, nel par. 408 della *Grande Enciclopedia*, dice sull’origine della follia, che cioè essa si verifica quando il soggetto si trova “in contraddizione tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare, che in questa totalità non è fluidificata e non è inserita e subordinata”; e meglio ancora, più oltre, nella *aggiunta*, la follia “[...] è una chiusura dello spirito, uno sprofondare dentro se stessi, la cui peculiarità [...] consiste nel fatto di non trovarsi più in una connessione immediata con la realtà effettiva, ma di essersi risolutamente separati da questa”. Cfr. G.W.F. Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 10, Suhrkamp Verlag 1970, rispettivamente pp. 161 e 171; tr. it. *Filosofia dello Spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2000, pp. 218 e 227. La follia quindi, al pari della ipocondria, è una scissione o distacco della ragione dalla realtà effettiva, ed è chiaro che essa non riguarda, come dice Hegel, solo il singolo individuo, ma è un fatto della condizione umana, una esperienza reale in cui l’uomo viene a provare il rischio, che incombe su di sé, di quel “punto oscuro della concentrazione della sua natura”.

3. Sull’ampia e sempre dibattuta questione del passaggio di Hegel a Jena segnaliamo solo: H. Ehrenberg, *Einleitung a Hegels Erstes System*, Heidelberg 1915; A. Koyrè, *Hegel a Jena*, in *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 133-167; E. De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze 1930, pp. 95-115, in cui si trova un ampio

È il pensiero filosofico, ora, che prende e avvolge in sé l'esperienza vissuta, svelando e portando a unità il groviglio interno delle sue idee. In questo orizzonte Jena è il punto geografico dell'inizio di questa connessione in cui le opere pensate e costruite realizzeranno, gradualmente, sino alla fine, e senza sostanziali mutamenti, la scansione della vita dell'Intero.

Tra queste opere il grosso articolo intitolato: *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, e pubblicato da Hegel sul "Giornale critico" tra il 1802 e 1803, dà l'avvio a questo progetto che nell'impianto generale nasconde la figura del pensiero che si confronta con l'esperienza vissuta, della vita culturale con la comunità vivente, ma, esplicitamente, nei termini ristretti e qui solo preliminarmente accennati dello scritto, mostra lo scorrere dell'idea nella forma di una ricerca giuridica e politica che attraverso una duplice critica, quella intellettualistica indirizzata a Kant e a Fichte e quella della tradizione empirica, istituisce una nuova maniera di porre il problema del diritto e dello Stato. Una maniera comunque che non può affatto spingere frettolosamente alla considerazione che si tratti qui di un'opera politica. Il testo, per il suo impianto visuale, che è quello sistematico, è un'opera sostanzialmente "teorica". Tuttavia l'indiscussa oggettività di questo giudizio non può, con altrettanta radicalità, disconoscere che tra lo scritto sul *Diritto* e un'opera, per esempio, strettamente politica di questo periodo: *La costituzione della Germania*, si possano individuare pagine con elementi o spunti che, se pure in maniera empirica, richiamano la teorica del saggio⁴. Se la possibilità di tali richiami ha una sua effettiva concretezza, e non solo tra queste due opere, ma si pensi anche, e principalmente, al *Sistema dell'eticità*, di poco precedente alla redazione del *Saggio*, incompleto e lasciato inedito, l'origine non può essere ricercata esclusivamente in un diverso uso critico di trattare i problemi da parte di Hegel: teorico-sistematico o storico-politico. L'istanza di un di-

esame delle opere di Lasson, Dilthey e Haym intorno a tale problematica; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 17-37; J. Hyppolite, *Vita e presa di coscienza della vita nella filosofia hegeliana di Jena*, in *Saggi su Marx e Hegel*, Milano 1963, pp.7-27; Franz Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, il Mulino, Bologna 1976, pp.114-231; G. Lukács, *Il giovane Hegel*, Einaudi, Torino 1960, pp. 341-587; infine G. Gérard, *Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Jena (1801-1805)*, Bruxelles 1982

4. Ancora più in là va il giudizio di Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, Leipzig 1938, pp. 316-317, nel riconoscere che tra la problematica della *Costituzione* e gli altri scritti del periodo di Jena c'è una sostanziale affinità; cit. da C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida Editori, Napoli 1976, p. 24, nota 23; il quale, riscontrando "uno iato profondo tra il filosofo della politica e il pubblicista che cercava una soluzione alla crisi della Germania" trova poco convincente il giudizio dello Haering, giacchè, se "Negli scritti filosofici si cerca un superamento ed una composizione dei contrasti che Hegel individua nel mondo storico-politico, nella *Costituzione* invece essi restano lì, e, si direbbe, devono restare". Ivi.

scorso che si muove su temi molto vicini o affini, se pure in un clima mentale diversamente disposto, attinge direttamente alla motivazione del nuovo scopo teorico di Hegel a Jena: l'elaborazione e costruzione del sistema.

I lavori giovanili di Hegel, le ricerche di fenomenologia religiosa, economica, giuridica e politica del periodo di Berna e Francoforte⁵, l'intero mondo cioè storico e sociale, viene ripreso, riassunto ed elaborato alla luce di nuovi strumenti metodologici. Brevemente, è l'innesto dell'individuale nell'universale o, da questo momento, a partire dal saggio sul diritto, è l'insorgenza della nuova tensione che anima e muove in maniera costante il pensiero di Hegel: la tensione tra diritto ed eticità. La ricerca hegeliana non è più "soggettiva", ma "oggettiva", meglio, nei termini del saggio, *organistica*⁶.

Nel contrasto tra diritto, momento astratto e individuale, ed eticità, momento concreto e storico, Hegel mira alla razionalizzazione della vita sociale attraverso lo Stato, razionalizzazione che è dissolvimento del modello giusnaturalistico giacché essa si svela come processo reale e concreto, nelle istituzioni storiche, e quindi non fuori ma dentro la storia. Questa tensione che si dispiega successivamente nella cosiddetta *Realphilosophie*, attraverso la *Fenomenologia dello Spirito* – in particolare nella sezione *Lo Spirito* – per arrivare definitivamente alla sua ultima soluzione, nell'impianto della *Filosofia del diritto*⁷ si rivela qui, al suo primo originarsi, nella forma di una vera e propria filosofia della storia.

5. Uno studio della formazione della filosofia giuridica e politica di Hegel in questo periodo è fornito dall'opera di A. Negri, *Stato e Diritto nel giovane Hegel*, Cedam, Padova 1958.

6. Su questo punto si veda il saggio di N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, ora ripubblicato in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 5-33.

7. Una parte della letteratura critica hegeliana (T.H. Haering, H. Glockner) riconosce, rispetto a quest'opera, un valore addirittura prioritario al saggio sul diritto. La responsabilità dell'origine di questa posizione risale al giudizio del Rosenkranz secondo cui "Per quanto Hegel abbia più tardi esposto tutti questi concetti in modo più preciso, con maggiori dettagli e in una più organica sistemazione, nei *Lineamenti di filosofia del diritto e di scienze empiriche*, si può tuttavia affermare che l'originalità della sua concezione risulta più bella, più fresca e, in parte, persino più vera in questa forma giovanile"; cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 190.

In polemica con questa posizione, che è poi, in fondo, il riconoscimento che la dottrina del diritto e dello Stato di Hegel è già tutta contenuta nel saggio giovanile sul diritto naturale, è M. Riedel, il quale, in una ampia e articolata analisi, fa vedere come la posizione di Hegel nei riguardi del giusnaturalismo non si mantiene sempre univoca. Cfr. M. Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts*, in *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 177-203; tr. it. *La critica di Hegel al diritto naturale*, in *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Bari 1975, pp. 35-65. Una discussione di questa problematica, riferita particolarmente all'analisi del saggio di Riedel, si trova in N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, pp. 176-179.

Il saggio ne costruisce il processo attraverso tre momenti, in cui nell'ultimo, sul tema della libertà, Hegel formula la sua ideazione della figura della eticità come struttura dialettica dell'unità di soggettivo-oggettivo⁸.

L'avvio "empirico" è una chiara polemica hegeliana con il modello hobbesiano. La maniera empirica di trattare il diritto naturale è la maniera di astrarre e fissare delle determinatezze, ossia essa isola dei momenti singoli, come il timore della morte, l'istinto di autoconservazione, la socievolenza, l'asocialità o, semplicemente, un puro desiderio umano, li scorpora dalla effettiva pienezza del reale, dà ad essi la forma dell'unità concettuale e costruisce così, su un solo dato di fatto isolato, l'intera costruzione concettuale. Il difetto di questa maniera (che è poi comune, per Hegel, anche all'altra, la maniera "formale") è la separazione tra legge etica e natura empirica da cui "dipende la più recente determinazione del concetto del diritto naturale e del suo rapporto nell'intera scienza dell'[elemento] etico".

Nella stessa maniera in cui questo pensiero isola e astrae delle determinatezze naturali, frantuma e dispone anche gli uomini come un mondo atomistico e la società come un "caos". In tal modo, al posto della natura positiva subentra un concetto negativo di essa o nell'"immagine dell'essere, grazie alla fantasia", come "caos" appunto, *stato di natura* oppure nella "forma della possibilità e dell'astrazione come una enumerazione [...] delle facoltà rinvenute nell'uomo, come *natura e determinazione dell'uomo*".

Ma sia nell'una che nell'altra – come stato di natura o natura umana – dall'unità negativa di queste determinazioni non può essere derivata l'unità positiva dello Stato etico. Perciò, chiarisce la critica hegeliana, il vero problema non sta nel trovare il passaggio dal "caos" dello stato di natura alla maestà dello stato giuridico, ma nel riconoscere che nella vera eticità sono "assolutamente identici [...] stato di natura e maestà". A tale unità non si solleva l'empirismo, ma esso separa concetto e natura, maestà statale e stato naturale degli individui frantumando l'eticità organica in rigide astratte determinazioni. "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 – o ad un abbandono della natura etica a causa dell'essere reale della maestà; ma l'[elemento] naturale che dovrebbe essere pensato nel rapporto etico come qualcosa a cui bisogna rinunciare, non sarebbe esso

8. Sul movimento dialettico e sulla specificità metodologica della speculazione hegeliana rispetto al rapporto tra scienze filosofiche e scienze giuridiche, si veda l'ampio lavoro di commento e interpretazione di Bernard Bourgeois, *Le Droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*, Paris 1986, in partic. le pp. 47-50 e 631-639.

stesso nulla di etico, e, quindi, non rappresenterebbe che in minima parte questo rapporto nella sua originarietà”.

Non migliore sorte riserva Hegel alla posizione di Kant e Fichte, i quali, pur riconoscendo al concetto una dimensione “infinita”, ne fanno qualcosa di opposto alla determinatezza. Si tratta anche qui di una scissione, e una scissione che dal punto di vista di Hegel, è ancora più grave. Giacché se Kant e Fichte riconobbero l’idea che l’“elemento del diritto e del dovere e l’essenza del soggetto pensante e volente sono assolutamente un tutt’uno”, che l’oggettivo e il soggettivo si identificano o, diversamente, che l’essenza del fine dell’eticità e l’essenza del soggetto di essa sono la stessa cosa, essi poi non mantennero la grandezza di questa idea e la distrussero con una scissione. La scissione appunto di *legalità* e *moralità* che in Kant si presenta come scissione dell’etica in dottrina del diritto e dottrina della virtù e in Fichte come separazione del diritto naturale e dottrina dei costumi.

Alla possibilità dell’identità di coscienza e dovere si contrappone la possibilità, altrettanto legittima, che essi non siano identici, cioè la *legalità*; in altre parole, al posto della libera autodeterminazione della moralità subentra, come reazione, la violenza della costrizione esterna, ovvero lo Stato di Fichte, uno stato di polizia, in cui l’*eforato*, una istanza particolare, può acquistare un controllo assoluto nella vita pubblica e annullare la libertà della vita privata⁹.

Su questo punto, ove Hegel segue quasi alla lettera il paragrafo 16 del *Naturrechts* di Fichte, vengono alla luce le due fondamentali differenze che distanziano l’impianto teorico-politico di Fichte da quello di Hegel.

La prima, che assume un valore decisivo nella polemica hegeliana in vista della caratterizzazione del suo modello politico, è il rifiuto da parte di Hegel del diritto d’insurrezione “poiché questo puro potere (Gewalt) si regge su mere volontà private, che non possono quindi costituirsi come volontà comune”¹⁰. Hegel qui fa suo, in netto contrasto con la posizione di Fichte, il principio antidemocratico che la volontà popolare non può costituire in nessun modo, nel suo immediato sorgere, uno stato giuridico ordinato e reale¹¹.

9. Sull’origine dello stato di polizia del potere dell’*eforato*, si veda J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della Dottrina della scienza*, in partic. il paragrafo 16, *Deduzione del concetto di una “res publica”*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 135-165.

10. Per una discussione dell’atteggiamento di Hegel nei riguardi della violenza, si veda il bel saggio di L. Marino, *Violenza e diritto in Hegel*, in “Rivista di filosofia”, ottobre 1977, pp. 205-233, dove, nell’esame critico delle opere maggiori, appaiono anche alcuni sostanziali riferimenti al saggio qui tradotto.

11. Sul problema del valore della “libertà” in Fichte riguardo all’assetto giuridico-politico dello Stato, cfr. C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 75 e sgg.;

La seconda delinea viceversa l'ambito più generale della definizione del soggettivismo di Fichte e dell'oggettivismo di Hegel. Essa riguarda cioè la confutazione che Hegel fa della costruzione fichtiana sotto l'aspetto formale, nel senso che Fichte, nell'affrontare il problema della costituzione politica dello Stato, tralascia ciò che è essenziale, ossia il momento contenutistico, e finisce così in una vuota astrattezza. Hegel fa notare questa assenza di una effettiva deduzione dei rapporti reali nel punto in cui viene a discutere del confronto tra esecutivo ed *eforato*. La sua conclusione è che, qualora esecutivo ed *efori* conservassero uguale potere nello Stato, quest'ultimo si convertirebbe in un "perpetuum mobile", che "invece di muoversi", entrerebbe "subito in perpetuo equilibrio", e diventerebbe "un perfetto perpetuum quietum".

L'infondatezza di una simile costruzione, che risponde poi in Fichte al progetto di una costituzione "ideale", Hegel la porta in luce, chiudendo definitivamente la sua polemica sull'impotenza dell'*eforato*, con l'allusione al 18 brumaio¹². "Come è noto, nel caso di uno scioglimento, intrapreso in tempi recenti, da un governo, di un potere legislativo che rivaleggiava con esso e lo paralizzava, un uomo che era stato implicato in questa vicenda egli stesso, ha giudicato a buon diritto – a proposito dell'idea che l'istituzione di una commissione di vigilanza analoga all'*eforato* fichtiano avrebbe impedito un tal atto di violenza – che un tale consiglio [di vigilanza], disponendo del controllo e volendosi opporre al governo, sarebbe stato trattato con la stessa violenza".

L'inconsistenza giuridica dell'*eforato* è la naturale conseguenza del procedere astratto di Fichte. Mentre Hegel, nella teoria del diritto e dello Stato, riconosce che la società porta in sé, nel suo sviluppo, determinazioni necessarie che rendono possibile la sua autoriproduzione organica, Fichte parte da un assunto formale, da una deduzione a priori e presume che un contenuto sociale, un prodotto storico possa essere desunto da un precetto morale formale, ovvero da una essenza filosofica. La distanza tra le due posizioni viene in luce in questo punto della critica di Hegel contro Fichte: "Ma la volontà è pura identità senza alcun contenuto, e solo in tanto pura in quanto è qualcosa di affatto formale e privo di contenuto. È in sé impossibile che il suo concetto di fine abbia da sé un contenuto [...]".

e sulle opposte vedute socio-politiche di Fichte e Hegel, in riferimento allo stesso tema, si veda l'ormai classico lavoro di G. Lukács, *Il giovane Hegel*, cit., pp. 401-422; infine per un'analisi della "libertà" come dialettica io-tu si veda *Fichte e il primo idealismo*, a cura di C. Cesa, Sansoni, Firenze 1975, pp. 21-25, e definitivamente nell'ambito della fondazione della comunità come intersoggettività, l'opera di A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida Editori, Napoli 1986, pp. 85-103.

12. Anche se Hegel non cita Napoleone è del tutto legittimo pensare, dato che il saggio fu scritto nell'inverno 1802-1803, che egli qui si riferisca al colpo di Stato del 1799.

Ma Hegel non si ferma, e rende ancora più incisivo il suo attacco alla struttura formale del soggettivismo fichtiano utilizzando un passo della *Critica della ragion pratica* di Kant. Kant ritiene che il suo imperativo categorico, la legge suprema della morale, possa trovare piena concretezza solo a patto che si individui un criterio di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato moralmente sulla base della contraddittorietà o meno delle singole azioni degli uomini. Più semplicemente, una azione può assurgere a criterio di legge universale se non viene a cadere in una contraddizione, e ciò è sufficiente a provare filosoficamente la sua validità.

A sostegno di questo ragionamento Kant reca l'esempio che, per nessun motivo, è lecito sottrarre un deposito. "Io vedo subito che un tal principio, come legge, distruggerebbe se stesso, perché farebbe sì che non vi sarebbe affatto nessun deposito". Kant fonda qui, sul principio della non-contraddittorietà, il valore universale dell'imperativo categorico, cioè egli crede di poter dedurre dalla forma dell'imperativo categorico il suo contenuto sociale in ogni singolo caso.

Hegel smaschera la pretesa soggettivistica kantiano-fichtiana di afferrare la realtà attraverso una deduzione meramente surrettizia con un ragionamento che, nella sua ferma e chiara argomentazione, svela nelle righe anche una sorta di sottile ironia. "Ma che non vi sia alcun deposito, quale contraddizione ci sarebbe? Il fatto che non vi sia alcun deposito contraddirà ad altre determinatezze necessarie, così come, il fatto che sia possibile un deposito si riconetterà ad altre determinatezze necessarie e, quindi, sarà esso stesso necessario. Tuttavia non si deve far ricorso ad altri fini e ad altre ragioni materiali, ma è la forma immediata del concetto che deve decidere della giustezza della prima o della seconda supposizione. Ma per la forma l'una delle determinatezze opposte è altrettanto indifferente quanto l'altra".

L'intera argomentazione hegeliana, il suo filo costante, qui come altrove, si può senz'altro riconnettere al difetto di fondo della concezione formale della libertà, concezione che fa della libertà una scelta empirica tra opposti, laddove essa è negatività assoluta, processo che può giungere fino alla morte, morte assoluta, senza condizione perché è oltre ogni opposizione e ogni scelta. Questo "astrattismo", che investe la coscienza morale come libertà, coinvolge e vanifica anche il momento esterno, la sua esteriorità ovvero il diritto come coazione. Hegel lo fa risaltare nella concezione della pena quando dice, anche qui con una punta di ironia, come un semplice correttivo esterno del crimine si riduca a un semplice "listino di prezzi". Diversamente, il concetto emerge nella valenza dialettica che Hegel attribuisce alla pena come un duplice movimento della libertà stessa, una volta come momento esterno in cui la pena si oppone alla libertà e la nega, l'altra come momento interno che restituisce allo stesso criminale quella libertà che egli aveva violato in sé e negli altri.

In questo svuotamento della proposizione filosofica di un qualsivoglia contenuto, ovvero che la realtà possa essere fondata dal puro e semplice principio formale, dall'essenza filosofica, la critica di Hegel sferra l'ultimo e sostanziale colpo contro Kant e Fichte: momento decisivo di questa seconda parte del saggio, giacché, se da un lato individua definitivamente il punto debole delle costruzioni etico-politiche di entrambi i sistemi, dall'altro consente, proprio dalla nuova posizione teorica conquistata da Hegel, di avviare la discussione al tema finale del suo progetto teorico-politico. Questo colpo riguarda la moralità di Kant e di Fichte come interno ed esterno, ovvero la scissione o contrapposizione di legalità e moralità.

Legalità e moralità sono solo parti dell'uomo, ma parti che non possono sussistere separatamente, perché se l'una, la *legge*, concerne la vita esterna dell'uomo, e l'altra, la *moralità*, la sua condizione interna, allora lo Stato, l'organizzazione del mondo degli uomini, una volta sarà solo l'esterno e rigido sistema delle istituzioni, l'altra la vuota e astratta interiorità della singola coscienza morale.

La contestazione di Hegel mette a nudo direttamente la fondamentale e grave assenza filosofica di questi sistemi: la mancanza di unità di legalità e moralità; ma, al tempo stesso, essa raggiunge, dopo gli incerti tentativi del periodo giovanile¹³, una chiara definizione del rapporto dei due concetti nell'uso – che qui appare per la prima volta – del termine "eticità". Per giustificare questa adozione, che poi sottende il suo metodo di contrapporre la politica classica al diritto naturale moderno, Hegel rimanda al linguaggio. "Notiamo qui anche una indicazione della lingua che, altre volte rifiutata, è pienamente giustificata da quanto precede, che cioè è proprio nella natura dell'eticità di essere un universale ovvero *ethos*, e che quindi la parola greca che designa l'eticità e la parola tedesca¹⁴ esprimono ottimamente questa sua natura, mentre i moderni sistemi dell'eticità, che elevano a principio un essere-per-sé e la singolarità, non possono tuttavia evitare di riferirsi a queste parole, e questa interiore allusione si dimostra così potente che quei sistemi, per designare il *loro proprio* oggetto, non hanno potuto per questa ragione abusare di quelle parole, ma hanno dovuto adottare la parola: moralità che invero, secondo la sua origine, rimanda ugualmente allo stesso concetto, ma, poiché essa è soprattutto una parola appena formata, non si solleva altrettanto immediatamente contro il suo più sconveniente significato".

13. Su questo punto si veda A. Negri, *op. cit.*, pp. 220-229, e inoltre *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 29-32.

14. *Sittlichkeit* deriva infatti da *Sitte* (costume).

L'eticità quindi è un universale, ovvero *ethos*; per Hegel questa eticità non coincide né con la semplice eticità del privato, del *bourgeois*, né con la mera eticità del "singolo"; ma la sua possibilità consiste nel fatto che l'individuo "allattato dal seno dell'universale eticità" viene dapprima in essa come essere estraneo, quindi l'afferra e la comprende sempre più, e infine trapassa nel suo spirito universale. L'"eticità del singolo è la pulsazione dell'intero sistema ed essa stessa l'intero sistema". Quindi l'eticità è movimento, movimento dialettico di singolarità e universalità o, nei termini teorico-politici del saggio, legame indissolubile dell'uomo che crea egli stesso le sue istituzioni – il momento morale che si sostanzia del contenuto storico – e della società in cui egli stesso opera attivamente – il momento legale che trova modo di esprimere un contenuto etico¹⁵. In questa connessione l'eticità diviene essenza o anima del singolo solo nella misura in cui essa è "spirito di un popolo".

Questa figura è il punto di arrivo e la centralità della nuova sistematica conquistata da Hegel: la libertà, il carattere assoluto della libertà, non si può compiere e realizzare nel singolo individuo ma soltanto nell'eticità come popolo. Hegel passa ora dalla singolarità alla universalità, dalla parte al tutto, e questo tutto, il popolo, come "totalità etica" è prima della parte non solo, ma è superiore alla parte di cui è composto.

La rivoluzione hegeliana rispetto al diritto naturale è tutta qui: il punto di partenza non sono più gli individui singoli, ma la concretezza vivente del Tutto. In altre parole, non è più il diritto, un sistema giuridico a reggere e a far vivere una totalità etica: ciò che fa di una moltitudine di individui un popolo, una struttura organicamente congiunta, storicamente determinata in un insieme di abitudini è lo "spirito del popolo"¹⁶, di cui il diritto è appunto soltanto il momento astratto. La progressione attraverso cui lo "spirito del popolo" si fa vita reale e storica, si fenomenizza, per così dire, appare tutta nelle considerazioni che Hegel svolge a proposito dell'educazione, della legislazione e del diritto.

15. Per un approfondimento di questo rapporto tra uomo e Stato si veda F. Rosenzweig, *op. cit.*, in partic. p. 177 e sgg.

16. "Un popolo è qualcosa di più che una società giuridicamente regolata e organizzata: è un organismo vivente". Cfr. N. Bobbio, *Hegel e il Diritto*, in *Studi hegeliani*, cit., p. 48.

Sulla figura dell'eticità come "spirito del popolo" molteplici sono i riferimenti che possono essere rintracciati con il *Sistema dell'eticità*, – "una tra le opere più difficili della filosofia tedesca", cfr. H. Marcuse, *Ragione e Rivoluzione*, il Mulino, Bologna 1966, p. 76, – si veda G.W.F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 143-166; utile è anche la nota 21 alle pp. 27-28 dell'opera di V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Bari-Roma 1999, perché dà una esposizione sintetica chiara ed organica della complessa materia dell'opera.

L'educazione è un momento centrale nella vita del singolo perché eleva quest'ultimo alla ricchezza del tutto, alla vita dell'etico¹⁷.

La trama dell'educazione è ciò quindi che riscatta l'individuo dalla sua finitudine, dal suo limite *naturale*: il negativo, del finito o dell'individuo, è un negativo dialettico, qualcosa che è tale solo in rapporto alla verità, alla conoscenza di quel tutto in cui esso trapassa. In altre parole, l'educazione "costringe" l'individuo a superare la sua particolarità accidentale e a farsi universalità, totalità etica. L'educazione e l'eticità vivono così in un rapporto dialettico: se l'educazione rende visibile l'etico attraverso gli individui, dà ad esso il suo "corpo", allora l'etico si presenta "nella forma dell'universalità e della conoscenza come sistema della legislazione, in modo tale che questo sistema esprime totalmente la realtà ovvero i viventi e presenti costumi; affinché non accada, come spesso è il caso, che quanto in un popolo è considerato giusto ed è realtà effettiva, non possa essere riconosciuto nelle sue leggi, poiché tale inettitudine a trasferire i veri e propri costumi nella forma di leggi e la paura di pensare a questi costumi e di considerarli come propri, sono il segno della barbarie". L'etico quindi è universalità e conoscenza, sistema di legislazione, forma assoluta della realtà nell'attualità presente dei suoi costumi.

La consonanza tra realtà e leggi ovvero la spiritualizzazione dei costumi in leggi, non è l'ultima forma del processo etico: la figura finale deve "essere riguardata e adorata come Dio del popolo, e questa intuizione deve [...] avere la sua vivezza e il suo gioioso movimento in un culto".

Costumi, leggi e religione sono il processo fenomenologico attraverso cui Hegel dà all'eticità assoluta come organismo vivente di un popolo la forma della sostanzialità storica, la sua rivelazione universalmente visibile. In questa dinamica, in cui Hegel immette anche la manifestazione del mondo dei bisogni e dei guadagni proprio dell'età moderna, la vita etica si fa costituzione statale, rapporto di classi.

La strutturazione della vita etica in classi è il movimento stesso, nel suo grado più alto, della filosofia dello spirito. La progressione sociale che Hegel delinea qui richiama fortemente la forma ideale della struttura platonica: a fianco a uno stato *reale*, mondo degli interessi finiti ovvero mondo dei bisogni e del lavoro, sede del *bourgeois*, la cui attività viene poi a manifestarsi come la dimensione della natura inorganica della vita politica, vive l'altro stato, quello *ideale*, lo stato che incarna gli interessi dello stato in quanto tale, il farsi e l'essere della libertà in sé e per sé, ovvero l'"eticità assoluta".

17. In questo punto dello sviluppo "pedagogico" dello Spirito, viene in luce, contro qualsiasi posizione preconcetta, il valore che Hegel riconosce alla particolarità dell'individuale.

In questa contrapposizione dei due momenti dell'etico, dello stato come classe dei liberi che vive in se stessa e dello stato come classe dei non liberi che vive appunto nella dimensione dei bisogni e del lavoro, del diritto e della giustizia e della proprietà, Hegel distingue anche un terzo momento, lo stato della "terra", che "nella rozzezza del suo lavoro non creativo ha a che fare soltanto con la terra come elemento e il cui lavoro ha dinanzi a sé il tutto del bisogno nell'oggetto immediato, senza termini intermedi, e quindi esso è compatta totalità e indifferenza nella guisa di un elemento"¹⁸.

L'articolazione e separatezza degli stati, in cui soltanto si sostanzia e si rende visibile il momento della specificazione della singolarità e dell'universalità all'interno della totalità etica stessa, è una necessità dialettica che consente all'etico di salvaguardare la propria natura dalla "mescolanza" tra i due stati ovvero tra la libertà assoluta e il perseguimento di scopi e interessi privati ed economici. In altre parole, la scissione che qui Hegel pone tra eticità politica ed eticità economica viene liberata dal suo isolamento e avviata verso una fondazione metafisica in quanto l'articolazione in stati non è "altro che la rappresentazione nell'etico della tragedia, che l'assoluto gioca eternamente con se stesso, ovvero che esso si dà eternamente nella oggettività, si consegna, in questa sua figura, al dolore e alla morte e dalle sue ceneri si eleva alla grandiosità". La tragedia della "totalità etica" è la tragedia stessa dell'Assoluto che nel suo divenire processo storico si fa altro, si oggettiva, ovvero sacrifica una parte di se stesso che, tramontando, risorgerà purificata in un nuovo movimento.

La figura storica dello spirito si mantiene fedele qui al principio fondamentale della dialettica hegeliana: un movimento all'interno del quale l'equilibrio dell'intero viene ripetutamente distrutto. Questo procedere della continuità storica come unità di continuità e discontinuità, è illustrato da Hegel con estrema chiarezza nell'esempio di questo passo in cui egli parla dell'"individualità di un popolo": "E la natura, benché proceda, all'interno di una figura determinata, con movimento uniforme, non però meccanicamente uniforme, ma uniformemente accelerato, gode anche di una nuova figura che ha raggiunto: come essa balza nella medesima, indugia in essa. Come la bomba al suo culmine ha uno stratto e poi riposa un momento in esso, o come il metallo riscaldato non si ammolisce come la cera, ma passa in fusione di colpo e indugia in esso – poiché il fenomeno è il passaggio nell'assolutamente opposto, e perciò [è] infinito, e questo emergere dell'opposto dall'infinità o dal suo nulla è un salto, e l'esistenza della figura nella sua forza appena nata è anzitutto per se stessa, prima che diventi consapevole del suo rapporto con un altro – così anche l'individualità crescen-

18. Per una discussione puntuale di questo tema in riferimento anche alla posizione Hegel-Platone, si rimanda all'analisi di B. Bourgeois, *op. cit.*, pp. 398-404.

te ha sia la gioia di quel salto che la durata del godimento della sua nuova forma, finché si apre a poco a poco al negativo e anche nel suo perire è improvviso e troncante”.

Se la filosofia riconosce che ogni figura è transitoria, allora il suo compito è quello dell'andare oltre, di superare cioè ogni realtà in un processo continuo in cui essa si configura l'immagine dell'accordo mai raggiunto tra spirito assoluto e la sua figura. “Ma per questa figura assoluta la filosofia non può fuggire nell'uniformità del cosmopolitismo, né nella vuotezza dei diritti dell'umanità [Fichte] e nell'eguale vuotezza di uno Stato internazionale e della repubblica [Kant], ma deve invece riconoscere la più bella figura per l'alta idea dell'eticità assoluta”.

Altrove Hegel abbandona questo tono poetizzante, e la “bella figura” dell'eticità assoluta appare nella sua vera natura ovvero nella forma concettuale del movimento dell'Assoluto come sua interna dialettica: “Se è vero che l'Assoluto è questo, cioè che esso intuisce se stesso e, invero, si intuisce in quanto se stesso, e se quella assoluta intuizione e questa conoscenza di sé, quell'infinita espansione e questo infinito ritorno in sé sono assolutamente un tutt'uno, allora, se entrambi i momenti, in quanto attributi, sono reali, lo spirito è più alto della natura. Infatti 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 sé in quanto se stesso ovvero conoscenza assoluta, nel ritorno dell'universo in se stesso, è tanto la scompigliata totalità di questa pluralità, su cui esso si posa, quanto anche l'assoluta idealità della stessa, in cui lo spirito annienta questo essere scompigliato, e lo riflette in sé in quanto punto di unità non mediato del concetto infinito”.

Anche se qui Hegel riconosce che “lo spirito sta più in alto della natura”, in quanto è capace di riconoscersi e riflettersi in sé, tuttavia egli non è ancora pervenuto del tutto all'idea dello sviluppo storico come vita dello spirito. Ne è sulla soglia, per così dire.

Egli si muove ancora all'interno della intuizione, immanente a tutte le realizzazioni empiriche della storia.

Il passaggio dall'intuizione al concetto o, meglio, la sostituzione del concetto all'intuizione, promuoverà la filosofia dello spirito come dialettica concreta, cioè come filosofia che deve superare l'intuizione e diventare una filosofia della storia dello spirito come sviluppo di sé mediante sé. Questo si realizzerà di qui a poco, con la *Fenomenologia dello Spirito*, e prima ancora con i corsi della *Filosofia dello spirito* del 1803-1804 e 1805-1806¹⁹. Qui la concezione dello Spirito Assoluto esce definitivamente da questo

19. Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1971, in partic. pp. 82 e sgg., 121 e sgg. e 134 e sgg.