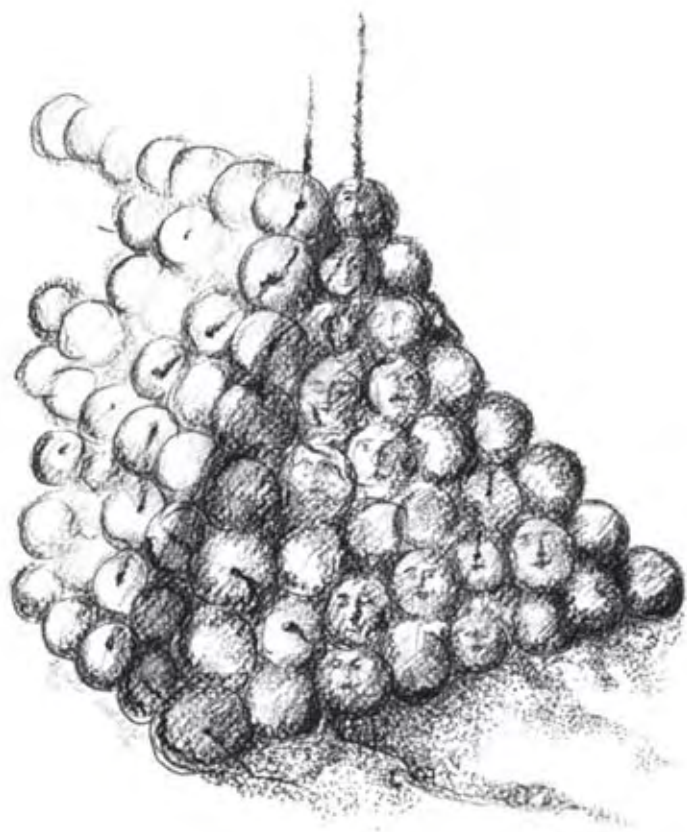


Carlo Sabbatini

Una piramide di pietre tonde

Diritto naturale e scienza positiva del diritto
nei primi scritti jenesi di Hegel



Collana University Express

CARLO SABBATINI

Una piramide di pietre tonde

Diritto naturale e scienza positiva del diritto
nei primi scritti jenesi di Hegel

© 2012 Casa editrice Emil di Odoya srl
ISBN: 978-88-6680-041-5
I libri di Emil
Via Benedetto Marcello 7 - 40141 Bologna -
www.ilibridiemil.it

Desidero ringraziare i Professori Pietro Costa, Giuseppe Duso, Luca Lattanzi, Mario Olivieri e Paolo Ramaccioni, che hanno avuto la pazienza di leggere varie parti del manoscritto. Mi scuso con loro per non essere sempre stato all'altezza dei suggerimenti che mi hanno dato. Last, ma tutt'altro che least, ringrazio la Professoressa Carla De Pascale, che da tanto tempo è per me fonte di incoraggiamento e un esempio di rigore scientifico e morale.

Indice

Legenda	9
Introduzione	15
CAPITOLO I	
Diritto naturale e scienza positiva del diritto	
La palingenesi del diritto naturale	39
Il concetto di esperienza delle scienze positive	45
Il problema della costrizione nella teoria penale	53
Contro l'intelletto comune	61
Astrazioni prive di essenza	66
Hegel e la 'positive Rechtswissenschaft'	72
CAPITOLO 2	
Organismo politico e centro monarchico	
La maestà assoluta della totalità etica	95
Anticontrattualismo hegeliano e romanticismo politico	101
Una piramide di pietre tonde	112
Religione e corpo politico	125
Partecipazione dei ceti e 'principio monarchico'	131
Ripensare l'unità del popolo	138
La costituzione da forma a figura	146
CAPITOLO 3	
Riconoscere la figura più bella	
Contro la macchina del diritto pubblico	153
Onorare la necessità	168
Sprofondare nella realtà della vita animale	175
Un involucro morto per un popolo dissolto	185
Alba e tramonto della positività	192
Bibliografia	203

LEGENDA

AA	I. Kant, <i>Gesammelte Schriften</i> , hrsgg. Von der Preußischen-Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss
AKJ	G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling (gemeinsam verfaßt), <i>Ankündigung des Kritischen Journals</i> , in GW, Bd. IV, pp. 503-504
ÄS	G.W.F. Hegel, [<i>Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus</i>], in Werke, Bd. I, pp. 234-236
BN	G.W.F. Hegel, <i>Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften</i> , in GW, Bd. IV, pp. 415-485; tr. it. <i>Eticità assoluta e diritto positivo. Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale</i> , a cura di M. Del Vecchio, Milano 2003
BrI	G.W.F. Hegel, <i>Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812</i> , hrsgg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1961; tr. it. <i>Epistolario. I. (1785-1808)</i> , a cura di P. Manganaro, Napoli 1983
Diff	G.W.F. Hegel, <i>Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie</i> , in GW, Bd. IV, <i>Jenaer kritische Schriften</i> , hrsgg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968, pp. 1-92; tr. it. in PSC, pp. 3-120
Doku	<i>Dokumente zu Hegels Entwicklung</i> , hrsgg. von J. Hoffmeister, Stuttgart-Bad Cannstatt 1936
Enz I	G.W.F. Hegel, <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K.L. Michelet und L. Boumann. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik</i> , in Werke, Bd. VIII; tr. it. <i>Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima: La scienza della logica</i> , a cura di V. Verra, Torino 1981

Enz III	G.W.F. Hegel, <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i> (1830) mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K.L. Michelet und L. Boumann. <i>Dritter Philosophie des Geistes</i> , in Werke, Bd. X; tr. it. <i>Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte terza: Filosofia dello Spirito</i> , a cura di A. Bosi, Torino 2000
FS	G.W.F. Hegel, <i>Frühe Schriften I</i> , in Werke, Bd. I, hrsgg. von F. Nicolin und G. Schüler; tr. it. in Sg1
FSJ	G.W.F. Hegel, <i>Filosofia dello spirito jenesse</i> , a cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984
GA	J.G. Fichte, <i>Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften</i> , hrsgg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ss
GCS	G.W.F. Hegel, <i>Der Geist des Christentums und sein Schicksal</i> (red. 1798-99), ed. post. in Nohl, pp. 243-342; tr. it. in STG, pp. 353-457
GPhR	G.W.F. Hegel, <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i> , in Werke, Bd. VII; tr. it. <i>Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans</i> , a cura di G. Marini, Roma-Bari 1999
GuW	G.W.F. Hegel, <i>Glauben und Wissen oder die Philosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jakobische, Fichtesche Philosophie</i> , in GW, Bd. IV, cit., pp. 315-414; tr. it. in PSC, pp. 121-216
GW	G.W.F. Hegel, <i>Gesammelte Werke</i> , hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 ff
IP	G.W.F. Hegel, <i>Introductio in philosophiam</i> , in GW, Bd. V, pp. 258-265
KA	F. Schlegel, <i>Kritische Ausgabe seiner Werke</i> , hrsgg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.J. Anstett und H. Eichner, Paderborn, München, Wien 1979 ss

LeM	G.W.F. Hegel, <i>Logica e metafisica di Jena (1804-05)</i> , a cura di F. Chiereghin, trad. e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento 1982
Nohl	G.W.F. Hegel, <i>Hegels theologische Jugendschriften</i> , hrsgg. von H. Nohl, Tübingen 1907; tr. it. in STG
PchR	G.W.F. Hegel, <i>Die Positivität der christlichen Religion</i> (red. 1795-96), ed. post. in Nohl; tr. it. in STG pp. 219-331
PhG	G.W.F. Hegel, <i>Phänomenologie des Geistes</i> , in GW, Bd. IX, hrsgg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980; tr. it. in <i>Fenomenologia dello Spirito</i> , a cura di G. Garelli, Torino 2007
PSC	G.W.F. Hegel, <i>Primi scritti critici</i> , a cura di R. Bodei, Milano 1971
SCH	Novalis, <i>Schriften. Die Werke von Friedrich von Hardenbergs</i> , hrsgg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1975 ss
SdS	G.W.F. Hegel, <i>System der Sittlichkeit</i> , in SuE, pp. 269-371; tr. it. in <i>Scritti di filosofia del diritto</i> , a cura di A. Negri, Bari 1962, pp. 127-256
Sg1	G.W.F. Hegel, <i>Scritti giovanili I</i> , a cura di E. Mirri, Napoli 1993
SP	G.W.F. Hegel, <i>Scritti politici</i> , a cura di C. Cesa, Torino 1974
Ssp	G.W.F. Hegel, <i>Scritti storici politici</i> , a cura di D. Losurdo, Roma-Bari 1997
STG	G.W.F. Hegel, <i>Scritti teologici giovanili</i> , a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972
SuE	G.W.F. Hegel, <i>Schriften und Entwürfe (1799-1808)</i> , in GW, Bd. V, unter Mitarbeit von T. Ebert, hrsgg. von M. Baum und K. R. Meist, Verfasser des Anhangs K. R. Meist

SW	F.W.J. Schelling, <i>Sämmtliche Werke</i> , hrsgg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856-1861
SyF	G.W.F. Hegel, <i>Systemfragment von 1800</i> , in Nohl, pp. 343-51; tr. it. in STG, pp. 473-79
TH	G.W.F. Hegel, <i>Texte zur Habilitation (1801)</i> , in GW, Bd. V, pp. 220-253; tr. it. <i>Le orbite die pianeti</i> , a cura di A. Negri, Roma-Bari 1984
TphP	G.W.F. Hegel, <i>Nürnberger Schriften. I. Texte zur philosophischen Propädeutik</i> , in Werke, Bd. IV, pp. 9-69; tr. it. in <i>Propedeutica filosofica</i> , traduzione, introduzione e note di G. Radetti, Firenze 1977, pp. 173-243
ÜN	G.W.F. Hegel, <i>Über Naturrecht</i> (Fragment aus Vorlesungen über Naturrecht, 1802), in GW, Bd. V, pp. 459-465
VD	G.W.F. Hegel, <i>Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)</i> , in GW, Bd. V, unter Mitarbeit von T. Ebert, hrsgg. von M. Baum und K. R. Meist, Verfasser des Anhangs K. R. Meist; tr. it. <i>La costituzione della Germania</i> , in SP, pp. 3-132
VD2	G.W.F. Hegel, <i>Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)</i> , in GW, Bd. V, unter Mitarbeit von T. Ebert, hrsgg. von M. Baum und K. R. Meist, Verfasser des Anhangs K. R. Meist; tr. it. <i>La costituzione della Germania (1799-1802)</i> , in Ssp, pp. 3-106
VeB	G.W.F. Hegel, <i>Anmerkungen zu den «Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern» von J.J. Cart</i> , Frankfurt 1798; in Werke, Bd. I, pp. 255-267; tr. it. <i>Dalle «Lettere confidenziali»</i> , in SP, pp. 331-338
VMS	F.W.J. Schelling, <i>Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums</i> (Tübingen 1803), in SW, Bd. V, pp. 207-352; tr. it. <i>Lezioni sul metodo dello studio accademico</i> , a cura di C. Tatasciore, Napoli 1989

VGPh	G.W.F. Hegel, <i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i> , in WVA, B.de XIII-XV; tr. it. <i>Lezioni sulla storia della filosofia</i> , 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1983-1985
VoCh	G.W.F. Hegel, <i>Volksreligion und Christentum</i> (red. 1792-94), ed. post. in Nohl, pp. 3-71; tr. it. in STG, pp. 31-103
VPhG	G.W.F. Hegel, <i>Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte</i> , in Werke, Bd. XII; tr. it. <i>Lezioni sulla filosofia della storia</i> , a cura di G. Bonacina, L. Sichirullo, Roma-Bari 2003
VSP	G.W.F. Hegel, <i>Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten</i> , in GW, Bd. IV, pp. 197-238; tr. it. <i>Rapporto dello scetticismo con la filosofia</i> , a cura di N. Merker, Roma-Bari 1984
WdL I	G.W.F. Hegel, <i>Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch</i> , in Werke, Bd. V; tr. it. in <i>Scienza della logica</i> , a cura di A. Moni, C. Cesa, Roma-Bari 1988
Werke	G.W.F. Hegel, <i>Werke in zwanzig Bänden</i> , hrsgg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970
WMP	G.W.F. Hegel, <i>Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's</i> , in GW, Bd. IV, pp. 174-187
WPK	G.W.F. Hegel, <i>Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere</i> , in GW, Bd. IV, pp. 117-128
Wü	G.W.F. Hegel, <i>Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen</i> , in Werke, Bd. I, pp. 268-273; tr. it. <i>Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare sui vizi dell'ordinamento municipale</i> , in SP, pp. 319-329
WVA	G.W.F. Hegel, <i>Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten</i> , Berlin 1832-45

Introduzione

Una piramide di pietre tonde

Hegel non ha dubbi: “La Germania non è più uno Stato”¹. L’Impero manca di un “comune apparato militare” e di un “punto unificatore supremo”, cioè di un “governo” come suo “centro necessario” ed appare poco più di una semplice “moltitudine di uomini”². Poiché i singoli *Länder* non riconoscono alcun potere né cause comuni, ciò che l’Impero “fa in proprio nome è sempre un operare non dell’Intero [*das Ganze*], ma un’associazione [*Association*] più o meno larga”. E questa, a sua volta, si frammenta in una serie di aggregazioni “simili ad un mucchio di pietre tonde che si uniscono per formare una piramide, ma che, perfettamente tonde, devono restare tali, senza incastrarsi”. Come mostra una storia ormai secolare, si tratta di una struttura instabile, che “non regge al minimo urto”. E che fa della Germania una mera “esigenza”, “uno Stato in teoria e non nella realtà”³. Infatti “l’universalità che ha il potere, come fonte di ogni diritto, è sparita perché si è isolata, facendosi un particolare” ed “è presente soltanto come pensiero”⁴ ed “il rapporto di diritto pubblico, e gli obblighi che esso implica, non è determinato sulla base di leggi vere e proprie, valide per tutti; anzi, secondo il modello del diritto civile, la relazione di ogni corpo verso l’Intero è qualche cosa di particolare, nella forma di una proprietà. In questo modo la natura dell’autorità statale viene modificata in maniera essenziale”⁵.

La diagnosi di questa crisi politica ed istituzionale, proposta nei manoscritti della *Costituzione della Germania* (1799-1803), passa anche attraverso uno sguardo alla condizione delle scienze giuridiche, nel cui *specchio ideale*, come si vedrà tra breve nelle *Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (1802-3)⁶, Hegel vede *riflettersi la condizione del mondo empirico*. Egli non manca di rilevare che “in anni ormai remoti i professori di diritto costituzionale, i quali, nel trattare del diritto pubblico tedesco, avevano sempre presente l’idea di una scienza, e che prendevano quindi le mosse dalla definizione del concetto della costituzione tedesca, non riuscivano a mettersi d’accordo su questo concetto. I moderni, infine, rinunziarono a trovarlo: essi trattano il diritto pubblico non più come una scienza, ma come una descrizione di ciò che sussiste empiricamente e che non corrisponde ad una idea razionale, e, parlando dello Stato

¹ VD 12; ted. 161 (anno 1802/03).

² VD 22 s; ted. 66 ss (anno 1801).

³ VD 53 s; ted. 193 (anno 1802/03).

⁴ VD 11; ted. 18 (anni 1799-1801).

⁵ VD 55; ted. 194 (anno 1802/3).

⁶ D’ora in poi indicate come BN.

tedesco, ritengono di non poterlo chiamare se non un impero o un corpo statale”⁷. A quanto pare in questa complessità, fin troppo nota nella definizione di Pufendorf come “*irregulare aliquod corpus et monstro simile*”⁸, i moderni abdicano completamente e consapevolmente all’idea di una ricomprensione scientifica dell’oggetto, che è poi quella di un’adeguata lettura della sua complessità, vedendolo semplicemente come qualcosa di troppo *complicato*. Ciò significa una radicale trasformazione ed uno snaturamento dello stesso diritto pubblico, che viene letteralmente capovolto: “I principi del diritto pubblico tedesco non si possono quindi ricavare dal concetto generale di Stato o dal concetto di un determinato ordinamento politico (monarchia ecc.) - e il diritto costituzionale tedesco non è una scienza che riposi su principi, ma un registro dei più svariati diritti pubblici acquisiti secondo i modi del diritto privato”⁹.

Secondo Hegel nella citata modernità, che trova il proprio baricentro nell’individuo e nella sua sfera privata, l’idea di Stato porta alle estreme conseguenze tale condizione, poiché l’unica unità possibile diviene il modello contrattualista: un legame esterno ed estrinseco rispetto alla pluralità atomistica dei suoi cittadini, entità autonome unite sotto l’egida della forza oppure sotto l’astrazione universalistica della legge, così legittimate. Ma è proprio quest’unità, per Hegel antinomicamente legata all’autonomia delle parti¹⁰, a determinare la metastasi degli interessi privati e la fine della libertà autentica che egli intende, sulla scorta del modello classico, come partecipazione e riconoscimento nell’intero dell’interesse comune, spinti fino al sacrificio. Occorre dunque frangere e destituire di fondamento la cultura della *scissione*, la cui elaborazione metodica è il sostrato scientifico e filosofico, politicamente ideologico, della “vita privata” del *bourgeois*, contrapposta al “coraggio pubblico”. In essa, si legge proprio in BN, “è immediatamente presente il rapporto giuridico formale, il quale fissa e pone assolutamente l’essere singolo; e a partire da una tale corruzione e degradazione universale si è anche formato e dispiegato lo sviluppo più completo della legislazione che si riferisce a quel sistema”¹¹.

Come nota Claudio Cesa, “è difficile sottrarsi all’impressione di uno iato profondo tra il filosofo della politica ed il pubblicista che cercava una soluzione alla crisi” (per intenderci: tra lo Hegel della *Costituzione della Germania* e quello degli scritti jenesi come BN ed il *Sistema dell’eticità*¹² del 1802-3), poiché mentre “negli scritti filosofici si cerca un superamento ed una composizione dei contrasti che Hegel individua nel mondo storico-politico”, al contrario “nella *Costituzione* essi restano lì, e, si direbbe, devono restare”¹³.

Oggetto del presente lavoro, in cui gli scritti citati sono posti a confronto, è il tentativo di ricucire questo strappo. E ciò non tanto nel merito, poiché la distinzione

⁷ VD 12; ted. 161 (anno 1802/03).

⁸ Pufendorf (1994/1667), p. 198.

⁹ VD 18; ted. 61 (anno 1801).

¹⁰ Cfr. Duso (1998), p. 338.

¹¹ BN 70 s; ted. 457 s.

¹² D’ora in poi indicato come SdS.

¹³ Cesa (1976), p. 24.

di Cesa tra diagnosi e prognosi mi appare sostanzialmente corretta; muovendo dalle pagine di BN sul “rapporto delle scienze filosofiche con ciò che viene chiamato scienza positiva del diritto”¹⁴, l’intento è piuttosto di illustrare il tentativo hegeliano di ricomprendere i due versanti, progettando una rifondazione epistemologica del sapere nell’unità della filosofia. E il diritto naturale è al centro di questo progetto, che ne opera una formidabile torsione concettuale, portandolo al limite della rottura o, secondo alcuni, addirittura varcandolo in direzione di un’ “antitesi” rispetto alle *trattazioni scientifiche* dominanti in quell’epoca¹⁵. Credo però che non si debba restare appagati di questo lato, che Hegel direbbe *meramente negativo* e che sia molto più interessante e fecondo ragionare in termini di un “attraversamento critico”¹⁶, il quale si produce come “dissoluzione e compimento”¹⁷. Non a caso il diritto naturale comparirà ancora nel sottotitolo dei più maturi *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Nell’introdurre il presente lavoro, che appartiene ad un più ampio ed articolato programma di studio sul diritto naturale hegeliano, non si può certo prescindere dallo straordinario, faticoso e (a tratti) persino contorto processo, attraverso cui Hegel giunge a tematizzare le proprie tesi dopo gli anni trascorsi come precettore a Berna e Francoforte. Esiste una sterminata letteratura in merito, che si fatica a dominare anche solo in delimitati segmenti e non ho certo la pretesa di ridurre in pochi cenni un cammino tanto impegnativo; perciò non mi resta che rinviare ad essa per una comprensione analitica di questi temi. Qui mi riservo il compito di una fin troppo laconica illustrazione dello sfondo in cui vanno collocate le pagine hegeliane; a questo scopo, conscio dei limiti e dei rischi di una simile operazione, non posso che fare di necessità virtù e, anziché soffermarmi sui tratti distintivi, cercare quelli comuni che vanno a comporre l’alveo in cui si svolge la meditazione hegeliana.

L’etico, motore di tutte le cose umane

“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 guadagnano l’indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia”¹⁸. Così, nel 1801, Hegel scrive nella sua prima opera jenese, dedicata alla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*.

Egli sta tracciando una diagnosi del proprio tempo, illustrato mediante la “scissione” (*Entzweiung*) di una “cultura” dominata dall’ “intelletto” (*Verstand*) ovvero dalla “forza che limita” e “lega alla sua costruzione, posta tra gli uomini e l’assoluto, tutto ciò che per l’uomo è prezioso e sacro e lo consolida mediante tutte le potenze della na-

¹⁴ BN 27; ted. 421.

¹⁵ Cfr. Avineri (1973), p. 105.

¹⁶ Cfr. Duso (1998), pp. 332 ss.

¹⁷ Bobbio (1981), p. 3.

¹⁸ Diff 15; ted. 14.

tura e dei talenti e lo estende all'infinito"¹⁹. È la fase culminante dell'età dei lumi, che nelle categorie e negli universali cerca la garanzia del proprio sapere, che diviene tanto più stabile, quanto più ne cresce la capacità di astrarre dal contingente, dominandolo nella costante ricerca di un fondamento ulteriore e superiore, in definitiva esterno al fondato. Ma in questo categorizzare, scindendo e contrapponendo, per Hegel viene persa proprio quell'unità a cui si mirava e dalla quale egli distingue l'operare della "ragione" (*Vernunft*), come quella in cui "l'assoluto si configura in una totalità oggettiva, un intero in sé sorretto e compiuto, priva di ogni fondamento esteriore". Una ragione o "facoltà della [...] totalità"²⁰ che, seguendo Schelling, egli assimila all' "intuizione" come coglimento dell'unità degli opposti nell'intero²¹.

Il quadro fornito da Hegel risulta particolarmente significativo per due ordini di motivi. In primo luogo introduce una critica alla filosofia di Fichte il quale, proponendosi come continuatore e radicalizzatore della filosofia kantiana, autorizza in fondo la propria collocazione all'apice di una simile tendenza. In quel momento egli gode della massima della notorietà e sta suscitando non poco scalpore; lo dimostra la polemica sull'ateismo, in seguito alla quale ha recentemente abbandonato la cattedra di Jena. È interessante notare che in una lettera a Schelling, risalente a qualche anno prima, Hegel ha riposto proprio in Fichte ed in Reinhold le speranze di rinnovamento di un ambiente culturale come quello di Tubinga, luogo dei loro studi giovanili, dove perfino la filosofia kantiana è piegata alle esigenze dell'ortodossia teologica²². Kant, gli risponde Schelling assentendo, "ha dato i risultati: mancano le premesse" e se egli "ha spazzato via tutto", ora ci si attende molto da Fichte, che "solleverà la filosofia ad un'altezza tale, che farà girare la testa perfino alla maggior parte degli attuali kantiani"²³. È infine Hegel che, rilanciando, scrive: "Dal sistema kantiano e dal suo sommo compimento attendo in Germania una rivoluzione che partirà da principi già esistenti, i quali, dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere"²⁴. Non è possibile seguire il faticoso sviluppo delle meditazioni di Hegel negli anni di Berna e Francoforte e la sua resa dei conti con la filosofia di Kant²⁵; ma è evidente che nella *Differenza* le cose siano ben diverse rispetto al tenore di quelle lettere.

E ciò permette di passare brevemente al secondo ordine di ragioni che rendono significativa la diagnosi di Hegel. Le pagine della *Differenza* e la lettura di BN, condotta sullo sfondo del manoscritto noto come *Costituzione della Germania*, mostrano che l'attesa "rivoluzione" non è avvenuta, né in campo filosofico, né in quello politico. Al contrario, come si vedrà, la nuova cultura sembra descrivere il compiersi di una parabola che sta portando i Tedeschi alla rovina.

¹⁹ Diff 13; ted. 12 s.

²⁰ Diff 35; ted. 30 s.

²¹ "Che senso avrebbe filosofare senza intuizione? Dispersersi senza fine in assolute finitezze", Diff 32; ted. 28. In merito, cfr. Chiereghin (2004), p. 10.

²² Cfr. *Hegel a Schelling, Bern, La vigilia di natale [1794]*, in EpI, p. 104.

²³ *Schelling a Hegel, Tübingen, la sera dell'Epifania 1795*, in EpI, p. 107.

²⁴ *Hegel a Schelling, Bern, 16 aprile 1795*, in EpI, p. 119.

²⁵ In merito, cfr. Bondeli (1997).

Con singolare tenacia, e con un'altrettanto significativa convergenza nei risultati, a Jena Hegel si concentra sulla denuncia dei pericoli della *Entzweiung*, inseguita e snidata tanto nelle forme metodologicamente elaborate delle scienze, quanto in quelle ingenuie (ma non meno efficaci) che compongono la stratigrafia del “comune intelletto”, il quale della scienza stessa costituisce l'implicito sostrato ed avanza le sue pretese anche in filosofia²⁶. È tanto radicata questa convinzione hegeliana, da costituire addirittura l'argomento dell'Introduzione al *Giornale critico della filosofia*, intitolata *Sull'essenza della critica filosofica in generale e, in particolare, sulla sua relazione con la condizione presente della filosofia*²⁷ e da tornare anche in un successivo articolo dello stesso volume: *Come l'intelletto comune prende la filosofia. Illustrato attraverso i lavori del Sig. Krug*²⁸.

BN rappresenta il punto in cui confluiscono e da cui si irradiano con consapevolezza tematica le varie direttrici di questa ricerca; il suo obiettivo consiste nel “vedere riflettersi la condizione del mondo empirico nello specchio ideale della scienza” e, in modo più preciso e stringente, di cogliere e destituire di fondamento la cultura dell'intelletto nel cuore del “diritto naturale” (*Naturrecht*), il quale “si riferisce immediatamente all'elemento etico, motore *di tutte le cose umane*”²⁹.

Occorre dunque comprendere *da un lato* come possa avvenire il superamento della scissione e come ciò possa rispecchiarsi nella “scienza autentica”, che è tale grazie all'“assoluto”³⁰; e *dall'altro* come questo attenda di prodursi in quella sua particolare attuazione che, nell'etico, è costituita dal *Naturrecht*.

Raggi del fuoco infinito

È appena affiorato il termine “assoluto”, una parola chiave dell'intera filosofia hegeliana e la cui centralità nelle pagine di BN rende opportuna qualche considerazione. In effetti sarebbe del tutto fuorviante o addirittura inappropriato cercarne una definizione, sulla cui base affrontare il percorso dell'autore; in tal modo si cadrebbe infatti nella maglie di quella filosofia della riflessione e della *scissione*, che egli attacca così caparbiamente. Ancora una volta è la *Differenza* ad illustrare la situazione: “Al sistema, in quanto organizzazione di proposizioni, può venir richiesto che l'assoluto, che sta a fondamento della riflessione, sia a lui presente anche secondo la maniera della riflessione, come suprema proposizione fondamentale assoluta, ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto dalla riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato, e ha bisogno di un altro per la sua fondazione ecc., all'infinito”³¹. Dun-

²⁶ Cfr. Diff 22 ss; ted. 20 ss.

²⁷ Cfr. *Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in GW, IV, pp. 117-128.

²⁸ Cfr. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, in GW, IV, pp. 174-187.

²⁹ BN 26; ted. 419.

³⁰ BN 23; ted. 417.

³¹ Diff 26; ted. 23.

que, definire l'assoluto, esporlo in maniera finita (ovvero non assoluta) significherebbe perderlo in partenza.

Hegel batte perciò una via differente ed ardua per lo stesso lettore, intendendo l'assoluto come l'intero che si esplica non solo e non tanto attraverso la totalità delle sue manifestazioni finite, poste dall' "intelletto", quanto piuttosto nella consapevolezza inoggettivabile, garantita dalla "ragione", che nessuna di queste è in grado di racchiuderlo e di esaurirlo³². Quindi superare la finitezza non è altro che comprenderla e compierla³³, portandola alle sue estreme conseguenze.

Ciò significa negare il preteso isolamento delle parti (quello inizialmente presentato come *scissione*); proprio nell'*unificazione* la ragione ne compie l'*annullamento*, ponendole in un'*identità* dell'assoluto³⁴, la quale è tutt'altro che insignificanza, mescolanza, illecita sovrapposizione. Al contrario la "filosofia" ne è proposta come ricostruzione di un senso, che si sviluppa attraverso la forma razionale di un "sistema"³⁵. Hegel chiama *speculativa* la consapevolezza di questa unione, riportando a nuova dignità un termine caduto in discredito e negativamente connotato anche nella filosofia kantiana: "Per la speculazione le finitezze sono raggi del fuoco infinito, il quale li diffonde e nello stesso tempo è formato da essi; il fuoco è nei raggi ed essi sono posti nel fuoco"³⁶.

Un determinare e dominare senza fine

In questo plesso gli opposti menzionati possono essere chiamati, ad esempio, finito ed infinito, soggetto ed oggetto, libertà e necessità e perfino identità e separazione e, riflettendo sulla loro unità speculativa, Hegel osserva: "In quanto l'identità e la separazione vengono reciprocamente opposte, sono l'una e l'altra assolute, e se l'identità deve essere mantenuta per ciò che risulta annullata la scissione, identità e separazione rimangono reciprocamente opposte. La filosofia deve concedere al separare il diritto di separare soggetto ed oggetto, ma in quanto lo pone assolutamente insieme all'identità

³² La ragione "innalza l'intelletto sopra se stesso, lo sospinge verso un intero del suo stesso genere e lo induce a produrre una totalità oggettiva [...]. Questa direzione verso la totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione", Diff 18 s; ted. 17.

³³ "Se l'intelletto fissa questi opposti [...], in modo che entrambi debbano sussistere nello stesso tempo come reciprocamente opposti, esso si distrugge; l'opposizione [...] significa infatti che in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto. Riconoscendo tale fatto, la ragione ha tolto l'intelletto stesso; il suo porre appare ad essa un non-porre, i suoi prodotti negazioni", Diff 19; ted. 17.

³⁴ "La ragione, unificandoli entrambi [scil. gli opposti], li annienta entrambi, dacché essi sono solo in quanto non sono unificati. In questa unificazione sussistono ad un tempo entrambi; l'opposto infatti, e dunque il limitato, è così riferito all'assoluto. L'opposto, però, non sussiste per sé, ma solo in quanto è posto nell'assoluto, cioè come identità", Diff 19; ted. 18.

³⁵ "La filosofia, come totalità del sapere prodotta dalla riflessione, diviene un sistema, un intero organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto, ma la ragione stessa. L'intelletto deve esattamente indicare gli opposti del suo posto, i suoi confini, fondamento e condizione; ma la ragione unifica questi contraddittori, li pone entrambi e nello stesso tempo li toglie", Diff. 26; ted. 23.

³⁶ Diff 32; ted. 28. Sul concetto di speculazione, cfr. Schnädelbach (2000), p. 23 s.

opposta alla separazione, essa lo pone soltanto come condizionato, così come una tale identità (che è condizionata dall'annullare gli opposti) è anch'essa soltanto relativa. Ma l'assoluto stesso è con ciò l'identità dell'identità e della non identità: opporre ed essere uno sono contemporaneamente in esso³⁷. Risalendo leggermente più indietro, al francofortese *Frammento di sistema* del 1800, ciò significa anche ritrovare la vita come "unione dell'unione e della non unione"³⁸.

In altri termini, se si pretende di attenersi ad uno solo dei due termini, lo si *assolutizza*; ma nello stesso tempo ciò avviene anche per il termine da cui si prescinde, in quanto si esige implicitamente che anch'esso stia indipendentemente dal primo. E tuttavia, per distinguerli come soggetto ed oggetto, come finito ed infinito ecc., è necessario reintrodurre proprio la relazione che si è appena cercato di rimuovere. Ciò basta ad Hegel per sostenere l'ineliminabile contraddittorietà del finito e porre il vero assoluto non in un nuovo e superiore termine, che riprodurrebbe tale forma, ma nella consapevolezza di questa aporetica condizione.

In tale contesto matura la prima riflessione critica sul *Naturrecht*, esaminato dalla *Differenza* nelle pagine del *Fondamento del diritto naturale* di Fichte (1796); ma prima di toccare l'argomento è opportuno indugiare su alcune strutture sottese alla potente suggestione dell'immagine del *fuoco infinito*, che non è quello di uno specchio ustorio, in cui le singolarità sono dissolte, ma è la chiave di volta in cui, per Hegel, tutto si tiene.

Se infatti, restando nella prospettiva della scissione e della riflessione, Fichte ha cercato l'unità dei due lati privilegiando il soggetto, ovvero nel "soggetto-oggetto soggettivo", Hegel pone l'esigenza che questa visione sia integrata con quella di un "soggetto-oggetto oggettivo"; in altre parole "perché l'identità assoluta sia il principio di un intero sistema, è necessario che soggetto ed oggetto siano posti entrambi come soggetto ed oggetto"³⁹. Per quanto si è appena visto, attenendosi ad un solo lato Fichte è rimasto irretito nell'opposizione tra Io e non Io, tra libertà e necessità e non è riuscito a trovare quella curvatura dell'orizzonte speculativo, che per Hegel è necessaria alla costituzione di un sistema come intero⁴⁰. L'Io trova davanti a sé un non Io estraneo ed inconciliabilmente opposto e se Fichte colloca il fulcro della sua filosofia pratica nell'incessante sforzo di superare l'opposizione, in realtà non fa che assumere surrettiziamente la scissione alla base dell'agire del soggetto, che in definitiva (restando per definizione con-

³⁷ Diff 79; ted. 64.

³⁸ "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 tempo 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 un qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo unico carattere è di essere un essere al di là della riflessione", SyF 475; ted. 348.

³⁹ Diff. 77; ted. 63.

⁴⁰ "Che il mondo sia un prodotto della libertà dell'intelligenza è l'esplicito principio dell'idealismo; e se l'idealismo di Fichte non ha costruito in un sistema tale principio, il motivo è da trovarsi nel carattere della libertà presente in quel sistema [...] Nel sistema la libertà non riesce a produrre se stessa; il prodotto non corrisponde al produttore", Diff 52 s; ted. 43 s.

trapposto all'oggetto) non riuscirà mai ad essere se stesso e resterà assegnato alla *cattiva infinità* di un processo senza esito⁴¹.

Riconoscendo la "legge suprema" della logica e dell'intelletto in questa insuperabile opposizione o "antinomia"⁴², che per Kant nasce sul piano teoretico ed è risolvibile solo su quello pratico, Hegel sembra rimproverare a Fichte di essere rimasto confinato nella teoresi, fornendo una soluzione solo incompiutamente ed inautenticamente pratica. Lasciando "intelligenza" e "natura" su due versanti opposti⁴³, egli sarebbe rimasto confinato nella seconda, senza ottenere ciò che si era prefisso.

Rispetto al tema del presente lavoro, è importante rilevare che in tal modo si giunge alla critica speculativa del concetto fichtiano di libertà e, con esso, dell'intera cultura illuministica della riflessione (*Naturrecht* compreso) che vi trova il proprio rigoroso compimento. E ciò offre ad Hegel l'opportunità di una svolta⁴⁴. Una simile "libertà", com'è ormai noto, non consiste infatti nel "togliere gli opposti", ma nella loro riproposizione e nell'irritamento in essi e la costituiva scissione che affligge l'individuo fichtiano trova la sua universale ed astratta rappresentazione nel "dover essere" e nella "libertà negativa": diversi e surrettizi modi di riproporre l'ineliminabile contrapposizione in una legge intesa a superarla⁴⁵. Ne consegue che il legame tra le differenti soggettività, così illecitamente assolutizzate, non può che essere esterno e, in ultima analisi, estraneo: "L'intera costruzione della comunità degli esseri viventi è edificata dalla riflessione"⁴⁶. Con tutto ciò che ne deriva.

Realizzandosi attraverso una limitazione da parte del non Io che è inevitabile e subita, per Hegel questa libertà si costituisce residualmente come *rinuncia*⁴⁷. Ma ciò

⁴¹ A proposito della struttura riflessiva dell'opposizione, si legge nella cosiddetta *Introductio in philosophiam* (1801/02), che raccoglie frammenti di manoscritti per le lezioni: "La cattiva [*schlechte*] riflessione è il sussistere delle determinatezze dell'opposizione [*Gegensatz*]; la riflessione assoluta [*absolute*] ne è il togliimento", IP 264 s. In merito, cfr. Yorikawa (1996), pp. 105 ss. Sulle considerazioni che propongo in questo capoverso, cfr. Valenza (1999), p.156 s e p. 176.

⁴² Cfr. Diff 101; ted. 82.

⁴³ "Se quindi la scienza della natura è in generale la parte teoretica della filosofia e la scienza dell'intelligenza la parte pratica, ciascuna ha per sé nello stesso tempo a sua volta una parte teoretica ed una parte pratica", Diff 90; ted. 73. Sul rapporto tra teoretico e pratico nella *Dottrina della scienza* fichtiana, cfr. ivi 50 ss; ted. 42 ss.

⁴⁴ Per una critica puntuale all'interpretazione del *Sistema di etica* e del *Fondamento del diritto naturale* fornita da Hegel, il quale muoverebbe da un'errata identificazione del loro principio (l'assoluta ed indeterminata spontaneità dell'io assoluto) con la sintesi di libertà e impulso (spontaneità finita, determinabile e determinata dell'io finito), cfr. Girndt (1965), pp. 90-107.

⁴⁵ "Si vede chiaramente quale carattere abbia la libertà in questo sistema. La libertà non è difatti il togliere gli opposti, bensì l'opposizione ad essi e in questa opposizione essa viene fissata come libertà negativa. Mediante la riflessione la ragione si costituisce come quell'unità alla quale è assolutamente contrapposta una molteplicità; il dover essere esprime questa permanente opposizione, il non essere dell'assoluta identità. Il puro porre, la libera attività, è posta come astrazione nella forma assoluta di un soggetto", Diff 54 s; ted. 45 s.

⁴⁶ Diff 66; ted. 54.

⁴⁷ "La libertà è ciò che caratterizza la razionalità; è ciò che in sé toglie ogni limitazione ed è il punto più alto del sistema fichtiano. Ma nella comunità con gli altri si deve rinunciare ad essa, affinché sia possibile la libertà di tutti gli esseri razionali che vivono in comunità, e la comunità è a sua volta una condizione della libertà; la libertà deve togliere se stessa per essere libertà. Da ciò risulta ancora una volta che la libertà è qui un puro negativo", Diff 66; ted. 54.

non basta. L'inconciliabilità speculativa dell'opposizione fichtiana fa sì che la libertà si affermi ed indefinitamente si estenda non solo nella molteplicità degli Io, ma anche nell'incessante risorgere del non Io nell'Io stesso⁴⁸. Affinché tale illimitabile espansione possa configurarsi nell'unità di una forma politica, da un lato è necessaria una composizione su base contrattualistica, in cui la comunità si rivela un legame estrinseco rispetto alle parti costitutivamente *scisse*⁴⁹. E dall'altro occorre che l'inesauribile proliferazione delle relazioni sia continuamente sottoposta a nuove "leggi", che danno vita ad un "un determinare e dominare senza fine"⁵⁰.

Se in tal modo "la signoria del concetto e la schiavitù della natura sono poste in assoluto e si estendono all'infinito", Hegel conclude che grazie al "diritto naturale" tale dominio si realizza in uno "Stato dell'intelletto", che non è "organizzazione" ma "macchina"; in esso "il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, bensì una totalità atomistica e povera di vita, i cui elementi, sostanze assolutamente opposte, sono [...] elementi la cui unità è un concetto". Si tratta, prosegue l'autore, di 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 - un *concetto* della totalità che deve opporsi ad ogni azione [...], deve determinarla e quindi uccidere in essa il vivente, la vera identità"⁵¹.

Lo *Stato commerciale chiuso* fichtiano conferma ad Hegel che è impossibile trovare per questa *atomistica della libertà* una forma politica che non si imponga ad essa come l'assoluta necessità di un *dominare senza fine*, convertendosi in una soppressione di ciò che era volto a garantire⁵².

Non si potrebbe essere più distanti dalla "vera infinitezza di una bella comunità", in cui la legge è resa superflua dal legame vivente ed organico dei "costumi"⁵³. Una potente suggestione che il giovane Hegel ha tratto dal mondo classico e che nel periodo jenesi continua a rappresentare un linea portante delle sue meditazioni.

Una dolorosa nostalgia

In un frammento del 1793 Hegel descrive come "dolorosa nostalgia" il suo stato d'animo nei confronti del "genio" del mondo greco, il *daimon* figlio della *politeia* or-

⁴⁸ Cfr. Diff 65; ted. 54.

⁴⁹ "In quanto la limitazione viene eretta a legge dalla volontà comune e fissata come concetto, la vera libertà, la possibilità di togliere una determinata relazione, risulta annullata. La relazione vivente [...] è assolutamente determinata e fissata dall'intelletto; la vita si è lasciata assoggettare e la riflessione ha ottenuto la signoria ed ha riportato la vittoria sulla ragione", Diff 67; ted. 55.

⁵⁰ Diff 67; ted. 55. Scrive Riedel: "La relazione dell'assoggettabile essere uno, che nel diritto naturale del XVII secolo era stata in parte inconseguente, in parte una semplice relazione di dominio, diventa, come Hegel mostra con l'esempio di Fichte, un sistema della coazione la cui universalità rende completamente impossibile il vivente essere uno di singolarità ed universalità", Riedel (1969), p. 52.

⁵¹ Diff 70; ted. 58.

⁵² Cfr. Hoffmann (2009), pp.186-90.

⁵³ Diff 67; ted. 55.

mai “fuggito dalla terra”⁵⁴. Se non è possibile, in questa sede, ripercorrere il complesso e suggestivo confronto dell'autore con la cultura classica, basti rammentare che nelle stesse pagine egli elabora il concetto di una “religione popolare” la quale, “operando potentemente sull'immaginazione e sul cuore, ispira all'anima in generale la forza, l'entusiasmo, lo spirito indispensabile alla grande, sublime virtù”⁵⁵. Insomma è una religione civile a cui Hegel chiede di “essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni della vita, e le azioni pubbliche della vita statale”⁵⁶.

In modo significativo rispetto alla più tarde pagine della *Differenza*, proprio qui egli avvia la polemica contro l' “intelletto chiarificatore [*aufklärender*]”, il quale “non ha mai fatto diventare pratici i principi” ed è “al servizio della religione oggettiva”⁵⁷, che Hegel intende (seguendo proprio Fichte) come “teologia”⁵⁸ e “*fides quae creditur*” e che contrappone come un “capitale morto” alla “religione soggettiva”, la quale si esprime in “sentimento ed azioni”, è “vivente”⁵⁹ e va ricondotta alla “religione popolare”⁶⁰. È questa, in buona sostanza, che anima la “bella comunità” sopra menzionata, in cui l'analisi e le distinzioni dell'intelletto e della riflessione non hanno ancora portato il dominio e la morte, rendendo macchina quella *politeia* che era organismo e vita⁶¹.

Considerate le consistenti implicazioni politiche della religione del mondo classico, le stesse pagine in cui Hegel, sempre nei primi anni '90, si dedica alle differenze nel culto e nell'arte tra Greci e Tedeschi⁶² sembrano già prefigurare, individuandone le radici culturali, quella catastrofe annunciata di cui è testimone negli scritti sulla *Costituzione della Germania*⁶³.

Ciò che importa sottolineare, ma che non può essere seguito in dettaglio nel pensiero politico-religioso tra Berna e Francoforte⁶⁴, è la costituzione di un plesso fondamentale, in cui l'unione della comunità (anche attraverso un continuo e faticoso ripen-

⁵⁴ Sg1 198; ted. 112.

⁵⁵ Sg1 187 s; ted. 102.

⁵⁶ Sg1 189; ted. 103. Su religione popolare e comunità popolare, cfr. Dellavalle (1998), pp. 73-77. Per una lettura di queste pagine improntata al democraticismo giacobino dello Hegel di Tubinga, cfr. Carcagni (1983), pp. 15 ss; ancora, per un'interpretazione del periodo giovanile posta nel quadro di una più generale ed ormai classica scelta della Rivoluzione francese come nucleo generativo della filosofia hegeliana, cfr. Ritter (1977), pp. 23-39.

⁵⁷ Sg1 179, 184; ted. 94, 99.

⁵⁸ Sg1 159; ted. 75.

⁵⁹ Sg1 173; ted. 87 s.

⁶⁰ Cfr. Biasutti (2004), pp. 240 ss.

⁶¹ Sul concetto dello “Stato macchina” nella cultura tedesca del XVIII secolo e sulla sua successiva critica, cfr. Stollberg-Rilinger (1986), pp. 136 ss.

⁶² Cfr. Sg1 167 s; ted. 81 s. Per una contestualizzazione del pensiero socio-politico hegeliano nel periodo di Berna e per un commento analitico ai frammenti qui considerati, cfr. Rossi (1976), pp. 86-172; Bondeli (1990), pp. 25-36 e pp. 96-146.

⁶³ Circa l'influsso della lettura hölderliniana di politica e religione nel mondo greco nei frammenti della *Costituzione della Germania*, composti da Hegel nel periodo trascorso a Francoforte, cfr. Jamme (1983), pp. 197-241. Ancora sul potere della religione nel pensiero hegeliano tra Berna e Francoforte, cfr. Bienenstock (1992), pp. 48-62.

⁶⁴ Per una sintetica ma significativa trattazione del problema, cfr. Düsing (1977); inoltre, più ampiamente, cfr. Busche (1987).

samento dello stesso cristianesimo) viene progressivamente letta attraverso l'*amore*, la *vita* e poi, nel citato *Frammento di sistema*, lo *spirito*: "unità vivente del molteplice"⁶⁵. Uno sviluppo che proprio a Francoforte, grazie all'influsso di Hölderlin, ritrova la *religione popolare* e con essa la *politeia* come armonica unione di liberi⁶⁶, nella quale l'idea stessa di "bellezza" è identificata con lo "spirito dei Greci"⁶⁷ ed è concetto chiave per il superamento della formalistica *moralità* kantiana⁶⁸.

Non si può trascurare che proprio in concomitanza con la redazione del *Frammento di sistema* ha luogo una rielaborazione degli scritti bernesi sulla *Positività della religione cristiana*, dove quest'ultima non è più semplicemente relegata (come nei manoscritti precedenti) ad un'imposizione astratta e dogmatica di contenuti di fede⁶⁹, ma assume un carattere concreto, socialmente e storicamente umano; con questo essa pone in crisi lo stesso concetto di una "religione naturale" razionalisticamente illuminista, la quale è "una" come l'astrazione della "natura umana", racchiusa in "pochi concetti universali" sulla cui base criticare ogni "religione sovranaturale"⁷⁰. Resta ancora valido l'atto di accusa nei confronti dell'*intelletto chiarificatore*.

Tutto ciò va letto ancora in parallelo con il *Frammento*, laddove la concretezza e storicità, che fanno di ogni religione una "vita posta", la legano inscindibilmente ai limiti della "natura determinata di una stirpe umana"⁷¹. Per questo è possibile che venga meno l' "elevazione da vita finita a vita infinita", cioè il passaggio dalla separazione e dall'unilateralità ad "una vita tutto-vivente, onnipotente, infinita che si chiama Dio", la quale proprio nella religione dovrebbe manifestarsi⁷². Di quest'unione ed *elevazione* godono i "popoli felici, la cui vita è lacerata e divisa il meno possibile", come ad esempio il popolo greco; ma non ne godono altri, i quali (come i moderni) sono totalmente assorbiti dall'individualità e dal particolarismo e per questo "infelici"⁷³.

⁶⁵ SyF 475; ted. 347. In merito, cfr. Henrich (2010), pp. 27 ss. In queste fasi, occorre rammentare, si compie il definitivo affrancamento dalla "positività", in cui "viene unito ciò che non si può unire" e la religione viene appunto reinterpretata come "una con l'amore", *Amore e religione*, STG 528; ted. 377. In quest'ultimo scritto, sottolinea Hegel, "si trova la vita stessa come una duplicazione di sé e come sua unità: partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce ad un'unità completa", *L'amore*, STG 529; ted. 379. Scrive Düsing: "Solo quando l'amore si oggettiva e diviene costante con la produzione dell'immagine di Dio, allora diventa religione. Essa rappresenta l'eticità di una comunità e le dà contemporaneamente un punto fermo. Con ciò nella religione, secondo Hegel, sono unificati il sentimento per sé inarrestabile dell'amore e la riflessione che oggettiva, che dà una forma al sentimento e lo fissa", Düsing (1977), p. 37.

⁶⁶ "Hölderlin gli mise davanti agli occhi che il suo concetto kantiano di mondo non era adatto a confermare le esperienze e le convinzioni comuni degli anni precedenti, secondo cui la repubblica greca era unione [*Vereinigung*], non solo collegamento [*Verbindung*] dei liberi, che la libertà non dovesse essere pensata solo come identità del soggetto, ma anche come abnegazione, che nell'esperienza del bello si dischiudesse qualcosa di più del rispetto per la legge della ragione", Henrich (2010), p. 24.

⁶⁷ *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, STG 518; ted. 368.

⁶⁸ Cfr. Bondeli (1997), pp. 137-44.

⁶⁹ Cfr. PchR 223; ted. 143.

⁷⁰ Cfr. PchR 139 s; ted. 219 s.

⁷¹ SyF 478, ted. 350.

⁷² SyF 474; ted. 347.

⁷³ SyF 478, ted. 350.

Intesa in questo modo, la religione esprime esattamente il “senso di una prassi sociale”⁷⁴, che non solo ripropone la citata necessità di includere *tutti i bisogni della vita e le azioni pubbliche della vita statale*, ma trova conferma (come ho cercato di mostrare in altra sede) nelle successive pagine di BN, che rievocano un’unità politica ampiamente segnata dal modello platonico o che descrivono un’eticità improntata ad un modello tragico⁷⁵. Proprio in quest’ultimo esempio, in cui l’opposizione si articola nello scontro tra il diritto tradizionale del sangue e quello moderno della *polis*⁷⁶, la tragedia non è semplice materia di una rappresentazione scenica; grazie al carattere religioso e quindi pubblico che in Atene rivestono tali manifestazioni⁷⁷, diviene per Hegel il momento in cui la comunità celebra e vive nel dramma la propria unità: “L’idealità come tale deve ricevere una figura pura assoluta, quindi essere intuita e adorata come Dio del popolo, e questa intuizione stessa deve avere di nuovo la sua vivacità e il suo gioioso movimento nel culto”⁷⁸.

Sembra dunque che si possa estendere ben oltre i confini della giovinezza hegeliana la tesi che “la completa partecipazione del cittadino a tutte le forme della vita pubblica, la sua attività libera e spontanea, si riflette completamente sia sul terreno della vita politica che nel campo religioso e in quello giuridico”⁷⁹.

Solo in questa eticità come concreta e complessiva manifestazione della vita umana, distinta dal formalismo della *morale* dell’intelletto e della riflessione, dell’astrazione degli universali e delle virtù, il diritto può trovare il proprio posto e l’autentica realizzazione. Esso non si limita più, kantianamente, a regolamentare l’agire fenomenico ed all’osservanza intesa come *legalità*, prescindendo dalle motivazioni interne⁸⁰. Il diritto naturale viene ricondotto, seguendo la lezione di Montesquieu, alla storicità dello spirito, invertendone il rapporto con la morale: “Le virtù, che sono possibilità in sé ed hanno un significato negativo, sono l’oggetto della morale, e si vede che il rapporto del diritto naturale e della morale si è, in questo modo, rovesciato, cioè che alla morale appartiene soltanto il campo del negativo in sé, mentre al diritto naturale ciò che è veramente positivo, secondo il suo nome, cioè che esso deve costruire come la natura etica perviene al suo diritto”⁸¹. Ed il diritto positivo vede così riconosciuti il suo limite e la sua funzione: “Se ciò che è assolutamente etico ha il suo proprio corpo organico negli individui e se il suo movimento e la sua vitalità sono nell’essere e nel fare comune di tutti, assolutamente identico in quanto universale e particolare, e se noi l’abbiamo considerato nella particolarità, ma in modo che la sua essenza sia l’assolutamente identico [...] altrettanto è necessario che esso sia anche presentato nella *forma dell’universalità* e

⁷⁴ Biasutti (2004), p. 240.

⁷⁵ Cfr. Sabbatini (2012).

⁷⁶ BN 72 ss; ted. 458 ss.

⁷⁷ “Chi avesse ignorato storia, leggi e cultura della città di Atene, vivendo un anno fra le sue mura, ne sarebbe venuto a conoscenza per mezzo delle sue feste”, STG 306; ted. 215.

⁷⁸ BN 83; ted. 470.

⁷⁹ Carcagni (1983), p. 51.

⁸⁰ Cfr. Kant (2006/1797), p. 27 e p. 51; ted. AA, VI, 214 e 225.

⁸¹ BN 80; ted. 468.

della conoscenza in quanto *sistema della legislazione* – in modo tale che questo sistema esprima totalmente la realtà ovvero i viventi e presenti costumi”⁸².

Come cerchi nell'acqua

BN è pubblicato tra la fine del 1802 e l'inizio del 1803, nelle due ultime uscite del *Giornale critico della filosofia*. Si tratta di un periodico condiretto da Schelling ed Hegel, i quali gli hanno dato vita (come recita l'annuncio comparso sulla *Litteratur-Zeitung*) con l'obiettivo di “accogliere nell'assoluto ogni parte della formazione generale ed aprendo la prospettiva di un'autentica palingenesi di tutte le scienze mediante la filosofia”⁸³. E BN, vuoi per l'oggetto trattato, vuoi perché conclude l'esperienza del *Giornale*, appare un'opera particolarmente adatta a presentare questo programma.

Benché il saggio sia composto senza soluzione di continuità, nelle prime pagine Hegel ne fornisce una scansione tematica⁸⁴, che consente di individuare, oltre alle considerazioni introduttive⁸⁵, altre quattro sezioni che hanno per oggetto: il modo empirico⁸⁶ e quello formale di trattare il diritto naturale⁸⁷; “la natura e le relazioni delle scienze dell'etico, come scienze filosofiche”⁸⁸ ed infine “la loro relazione a ciò che si definisce scienza positiva del diritto”⁸⁹.

Nell'affrontare la lettura colpisce immediatamente l'approccio scelto da Hegel, il quale dà l'impressione che il confronto con il diritto naturale e, per suo tramite, con le scienze positive del diritto, costituisca un pretesto o, se si preferisce, un banco di prova per affrontare questioni di più ampia portata epistemologica. Questa posizione risulta ancor più chiaramente, se si considerano le critiche più esplicitamente ed analiticamente rivolte al diritto naturale fichtiano nella *Differenza* o l'esposizione della figura dell'eticità in una *Verfassung* statutale, tentata nel *Sistema dell'eticità*.

Il tema fondamentale delle prime pagine (e dell'intero testo) è descritto con la similitudine dei cerchi nell'acqua, che si allontanano dal punto d'origine, perdendosi gradualmente sulla superficie⁹⁰. Hegel rappresenta così la deriva delle scienze nel mondo moderno, ormai consegnato alla loro proliferazione specialistica: avviate lungo questa china, esse sono travolte dal loro stesso moto accelerato, che prospetta risultati tanto maggiori, quanto più sapranno dotarsi di uno statuto autonomo e delineare un proprio, esclusivo dominio. Posta su tali basi, la ricerca d'autonomia assume i toni di

⁸² BN 82 s; ted. 470.

⁸³ AKJ 503. Per una più dettagliata esposizione della storia del *Giornale*, così come delle vicende biografiche hegeliane ad esso correlate, cfr. Sabbatini (2012).

⁸⁴ Cfr. BN 27; ted. 421.

⁸⁵ BN 23-27; ted. 417-421.

⁸⁶ BN 28-38; ted. 421-430.

⁸⁷ BN 39-60; ted. 430-449.

⁸⁸ BN 61-83; ted. 449-464.

⁸⁹ BN 84-100; ted. 467-485.

⁹⁰ BN 25; ted. 419.

una secessione, le cui tappe ulteriori non potranno che essere l'isolamento completo e poi una nuova frammentazione. È una sequenza che promette o, meglio, minaccia di ripetersi all'infinito, troncando le stesse radici filosofiche di un senso unitario per la vita umana, ormai consegnata ad un individualismo culturalmente illuminista e socialmente borghese, già presentato nella *Differenza* come *Entzweiung*. L'unità perduta può essere restaurata solo nella filosofia come sapere *dell'*assoluto, in quanto esso sia soggetto ed oggetto di questo 'genitivo': un assoluto che riconosce se stesso e così si realizza.

Due sono i paradigmi fondamentali utilizzati dal pensiero scientifico: i citati empirismo e formalismo, che Hegel definisce "maniere inautentiche di trattare scientificamente il diritto naturale". Benché la loro "differenza specifica" sia generalmente e genericamente posta nel fatto che "il principio dell'una sono rapporti e mescolanza dell'intuizione empirica e dell'universale, quello dell'altra [...] l'opposizione assoluta e l'assoluta universalità", nondimeno "risulta da sé che gli ingredienti di entrambe, intuizione empirica e concetto, sono i medesimi, e che il formalismo, appena passa a un contenuto dalla sua mera negazione, del pari non può arrivare a niente altro che a dei rapporti o a delle identità relative"⁹¹. Insomma in essi è sempre la *riflessione* a farla da padrona.

Illustrando questo intreccio, Hegel si dedica dapprima alla cosiddetta "maniera empirica di trattare il diritto naturale", sottolineando che "è proprio questo astrarre e fissare delle determinatezze che deve essere negato". L'empirismo non raggiunge la "totalità dell'organico" in quanto nella ricerca di un'unità tra "qualità molteplici" prende a casaccio una "determinatezza" e la tratta "come essenza del rapporto" che, "elevata ad essenza e fine", domina la citata totalità; tuttavia, poiché "alla singolarità manca la necessità interiore, ciascuna singolarità può benissimo rivendicare per sé l'indipendenza rispetto alle altre"⁹², facendo emergere il carattere instabile di questo modello. Se il formalismo ha il suo punto focale nella "conseguenza" intesa come coerenza logica, il "dominio" della determinatezza, posta dall'empirismo attraverso l'astrazione, viene in parte (ma solo in parte) compensato dal suo prevalente interesse per la "totalità del molteplice"⁹³, che dunque non viene astrattivamente rimosso e rimane almeno come presupposto della conoscenza. A monte di tale ricomposizione, esso viene concepito dall'empirismo come "caos" in "campo fisico" e come "stato di natura" in quello "etico"⁹⁴ ed il passaggio all'ordine avviene mediante il surrettizio meccanismo della retroproiezione, per cui "il principio direttivo di *quell'apriori* è *l'aposteriori*"; in altri termini il passaggio dallo stato di natura alla condizione civile avviene col "trasferire, a questo scopo, nel *caos* una proprietà o facoltà"⁹⁵ appartenente alla seconda. E quindi

⁹¹ BN 27; ted. 420.

⁹² BN 28; ted. 421 s.

⁹³ BN 30; ted. 423. Cfr. Cruysberghs (1989), p. 95.

⁹⁴ BN 31; ted. 425.

⁹⁵ BN 32; ted. 425.

“è presupposto il punto a cui si vuole arrivare: che proprio un accordo di ciò che è in conflitto in quanto caos, sarà il bene a cui si dovrebbe pervenire”⁹⁶.

Nella prospettiva hegeliana della preminenza dell'assoluto, inteso come intero etico, la soluzione resta fittizia e del tutto insoddisfacente: “Lo stato di natura e la maestà e divinità (estranea agli individui e, proprio per questo, essa stessa singola e particolare) del tutto dello stato del diritto, così come il rapporto della sottomissione assoluta dei soggetti a quel potere supremo, sono le forme in cui i momenti spezzettati dell'eticità organica [...] sono fissati come delle essenzialità particolari, e, proprio perciò, sono, così come l'idea, rovesciati”⁹⁷. Svelare questo inganno significa, per Hegel, rompere la logica del dominio che la riflessione ha posto al centro della cultura moderna⁹⁸.

In maniera speculare procede il formalismo (presentato attraverso le filosofie di Kant e Fichte), il quale pretende di pensare la forma separatamente dal contenuto empirico. Hegel descrive infatti la “scienza formale pura” come quella “in cui l'opposizione [*scil.* tra forma e contenuto] è assoluta e l'unità pura o l'infinitezza (il negativamente assoluto) è, nella sua purezza, separata dal contenuto e posta per sé”⁹⁹. In questo approccio ci si pone dal “lato dell'infinitezza [...] che costituisce il principio dell'apriorità che si oppone all'empirico”¹⁰⁰, principio che viene espresso sotto forma di “concetto assoluto” e “pura unità”¹⁰¹.

Tuttavia, ritenendo di poter fare a meno del contenuto, non ci si rende conto che una *pura* forma sarebbe un sapere di nulla, un nulla del sapere e così il formalismo, che crede di procedere con una ragione affrancata dal condizionamento dell'empirico e finito, è costretto a ‘cacciare di frodo’ i propri contenuti nella riserva dell'empiria: “Affinché [...] possa esprimere una legge, è necessario che sia posta una materia qualunque, una determinatezza, la quale costituisce il contenuto della legge”¹⁰². Così il formalismo “sprofonda totalmente nella necessità empirica e dà a questa, attraverso l'identità formale o il negativamente assoluto, col quale esso la tiene insieme, l'apparenza di una autentica assolutezza”¹⁰³. Ciò avviene nel famoso esempio kantiano della restituzione del deposito. Posto infatti che “ogni determinatezza è suscettibile di essere assunta nella forma del concetto e di essere posta come una qualità, non c'è assolutamente nulla che non potrebbe essere stabilito, in questa maniera, come una legge morale”; allora svanisce l'argomento kantiano, secondo cui se si erigesse a legge la massima di non restituire il dovuto, non vi sarebbe più alcun deposito. Secondo Hegel, infatti, in tal caso verrebbe meno semplicemente una determinata categoria tra le tante: “Che non vi sia affatto alcun deposito, quale contraddizione comporterebbe?”¹⁰⁴.

⁹⁶ BN 33; ted. 426. Cfr. Schnädelbach (2000), p. 29 s.

⁹⁷ BN 34; ted. 427.

⁹⁸ Cfr. Schnädelbach (2000), p. 31.

⁹⁹ BN 26 s; ted. 420.

¹⁰⁰ BN 39; ted. 430.

¹⁰¹ BN 51; ted. 441.

¹⁰² BN 44; ted. 436.

¹⁰³ BN 30; ted. 423.

¹⁰⁴ BN 45; ted. 436.

Le implicazioni di questo surrettizio ricorso alla determinatezza, sono riportate al tema del saggio: “Dall’opposizione che è stata esposta, dalla sua fissazione come una realtà e dalla sua connessione incompleta in quanto identità relativa, dipende la più recente determinazione del concetto del diritto naturale e del suo rapporto nell’intera scienza dell’elemento etico”¹⁰⁵. Fichte viene così chiamato in causa, battendo (com’era già avvenuto nella *Differenza*) sul carattere *esteriore* e *meccanico* dell’unità che la sua filosofia è in grado di proporre e che, in rapporto al diritto ed allo Stato, assume la forma della “costrizione”¹⁰⁶, poiché “l’essere-uno con la volontà generale non può essere concepito e posto come assoluta maestà interiore, ma come qualcosa che deve essere prodotto da un rapporto esteriore”. L’intento di Fichte (o, meglio, l’inevitabile conseguenza della sua impostazione) consiste nel realizzare un “sistema universale della costrizione”, in modo tale che lo stesso potere sia irretito e controllato in questa logica e che “il governato sia costretto dal governo ed il governo dal governato”¹⁰⁷. Tuttavia, conclude Hegel, da tale astrazione deriva l’esito, altrettanto coerente, che “se in questo modo azione e reazione, posizione e opposizione sono di pari forza, la potenza di entrambi i lati si riduce a equilibrio; e, quindi, è soppressa ogni attività, ogni manifestazione della volontà e dell’azione” e l’equilibrio dinamico di questo “*perpetuum mobile*” si rivela come quello statico di un “*perpetuum quietum*”¹⁰⁸.

Nella parte finale della sezione Hegel fa alcune considerazioni su questa *libertà* che si basa sull’*identità relativa* di elementi contrapposti; esse si rivelano utili ad introdurre la configurazione organica dell’assoluto etico come “popolo” e la “tragedia” come sacrificio del singolo nell’identità assoluta dell’intero etico. Secondo Hegel “la libertà che consiste nella scelta di determinarsi come +A o con -A, non viene affatto fuori dalla necessità”, in quanto trova nella coppia oppositiva la propria condizione; scegliendo entro l’alternativa, la libertà subisce la necessità stessa e, attuandosi come finita, la perpetua, aprendosi ad una nuova opposizione. Invece “la libertà assoluta è elevata tanto al di sopra di questa opposizione, quanto al di sopra di ogni altra opposizione e di qualsiasi esteriorità; ed essa resta del tutto privata di ogni costrizione e la costrizione non ha affatto alcuna realtà”¹⁰⁹.

Con questa impostazione Hegel non rifiuta *tout court* la forma della riflessione e dell’esteriorità, riconoscendola piuttosto come manifestazione ineliminabile, finita ed empirica della libertà. Se infatti la “possibilità di astrarre da determinatezze è senza limitazione, ovvero non c’è alcuna determinatezza che sia assoluta [...], la libertà stessa o l’infinitezza è, di certo, il negativo, ma l’assoluto [...]. Questo negativamente assoluto, la pura libertà è, nel suo apparire, la morte, e, attraverso la capacità della morte, il soggetto si dimostra come libero e si eleva completamente al di sopra di ogni

¹⁰⁵ BN 51; ted. 441.

¹⁰⁶ BN 52; ted. 442.

¹⁰⁷ BN 53; ted. 443.

¹⁰⁸ BN 54; ted. 444.

¹⁰⁹ BN 57; ted. 446 s.

costrizione”¹¹⁰. Nella *capacità di morire* l’individuo si eleva al di sopra della *costrizione*, superando in blocco il condizionamento, la necessitazione espressa dall’alternativa: la morte, come “assoluto soggiogamento” e limite dell’individualità finita, è perciò stesso “liberazione assoluta” in cui questa si compie, togliendosi nell’intero e per l’intero etico. Una prospettiva che Hegel ritiene debba essere estesa anche alla teoria retributiva della pena, che in tal modo acquista un’intrinseca razionalità, uscendo dalla forma riflessiva di una semplice commutazione¹¹¹.

Su queste basi si sviluppa la successiva sezione dell’articolo, in cui Hegel, ricorrendo ad un approccio organico contro il meccanicismo, cerca di progettare una figura o *Gestalt* del corpo politico (che è etico) sulla base dell’unità ispirata al mondo classico, nel quale le parti e la loro relazionalità devono essere ricomprese nell’intero che le precede¹¹². Se “il positivo, l’assoluta totalità etica, non è nient’altro che un popolo”¹¹³, si tratta di affrontare in una simile *assoluta identità* (in cui riecheggiano *l’identità dell’identità e della non identità* e *l’unione dell’unione e della non unione*) il lato “negativo”, ovvero quel plesso di relazioni e finitezze (“i diversi e molteplici andamenti della forma assoluta o della infinitezza nei suoi momenti necessari”)¹¹⁴ la cui ricompressione descrive l’articolarsi in concreta unità di uno specifico corpo politico¹¹⁵. In quanto i popoli siano considerati come altrettante *individualità assolute*, essi si trovano tanto nella “relazione positiva, del quieto uguale pacifico coesistere”, quanto nella “negativa, dell’esclusione”. Quest’ultima è lo stato di “guerra” come condizione necessaria al mantenimento della “salute etica dei popoli”, che sottrae allo stordimento degli agi ed alla mollezza del benessere, nei quali germina l’egoismo della sfera privata. Nello scontro Hegel riporta in primo piano il tema della “costrizione”, qui trattato mediante il “rischio della morte” e la virtù civica del “coraggio”¹¹⁶, con cui il singolo si sacrifica a beneficio della comunità. La *relazione positiva* di coesistenza, invece, è intesa come un “sussistere dell’opposizione” e la negatività viene indagata spostandosi sul versante interno, nel legame tra “bisogni e piaceri fisici, i quali [...] ubbidiscono, nei loro infiniti intrecci, ad una necessità e formano il sistema dell’universale reciproca dipendenza [...] del lavoro e dell’accumulazione per questi”: è “il sistema della cosiddetta economia politica”. A causa della sua capacità di estendersi e moltiplicarsi, che è tutt’uno con la cattiva infinità della sua forma relazionale, questo “sistema della realtà [...] deve essere trattato del tutto negativamente <dalla totalità positiva> e deve restare sottomes-

¹¹⁰ BN 58 s; ted. 448.

¹¹¹ Cfr. BN 59 s; ted. 448 s. Occorre osservare che il mancato guadagno del valore speculativo della soggettività intesa come luogo dell’auto superamento del finito (un passo che avverrà poco dopo, nel periodo jenese), fa sì che la realizzazione della libertà assoluta nel sacrificio possa avvenire (come mostra la teoria della pena) anche al di sopra e nonostante l’inconsapevolezza del singolo, purché ciò accada nella più alta consapevolezza dell’intero popolo.

¹¹² Cfr. Riedel (1969); Ilting (2006).

¹¹³ Cfr. Cruysberghs (1989), p. 101.

¹¹⁴ BN 61; ted. 449.

¹¹⁵ Cfr. Schnädelbach (2000), p. 44.

¹¹⁶ BN 61 s; ted. 449 s.

so al suo dominio”, impedendo così che “si costituisca per sé e diventi una potenza indipendente”¹¹⁷. Tale sistema rappresenta il nucleo generativo del concetto hegeliano di *società civile* e rispecchia il tentativo dell’autore di sussumere nella suggestione del modello classico ciò che anni prima ha già riconosciuto come un “destino della proprietà” divenuto “troppo potente”¹¹⁸. Nel progetto hegeliano il mondo borghese, che si sta facendo spazio disgregando con il suo individualismo il tradizionale tessuto sociale, vede espressa ed imbrigliata¹¹⁹ la materialità del rapporto bisogno-soddisfacimento in un’ “identità relativa delle determinatezze opposte” che è “soltanto formale”; tale astrazione si costituisce come “sfera del diritto”¹²⁰ e la sua mancanza di “giustizia ed eticità vera totale” è posta in risalto da Hegel, ricorrendo alla critica alle leggi nel *Politico* di Platone¹²¹.

Poste tali premesse, Hegel descrive l’intero etico sulla base di tre ceti. Il primo (ricalcato esplicitamente sul modello del cittadino guerriero della *polis* secondo Aristotele e Platone) è “degli uomini liberi”, che “formano l’individuo dell’assoluta eticità” grazie ad un “lavoro che non è rivolto alla distruzione delle singole determinatezze, bensì alla morte e il cui prodotto, del pari, non è il singolo, ma l’essere e la conservazione del tutto dell’organizzazione etica”. Il secondo, che descrive l’economia borghese, è lo “stato dei non liberi, 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, e, quindi, non racchiude in sé il rischio della morte”. Il terzo è quello agricolo 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”; esso vive perciò appiattito nella “compatta totalità e indifferenza nella guisa di un elemento” e viene trattato da Hegel come una mera inerenza del primo, che è “capace di accrescere [...] secondo la massa e l’essenza elementare”¹²².

Servendosi di Gibbon, Hegel presenta il declino del mondo antico attraverso i Romani, sostenendo che “con la fine della libertà è finita necessariamente anche la schiavitù”¹²³, ciò che appare leggibile *anche* (o forse *soprattutto*) in senso inverso, se si tiene conto delle argomentazioni successive; in esse la libertà che finisce appare più chiaramente come l’autentica del cittadino della *polis*, laddove quella che subentra è l’inautentica, assimilabile all’emancipazione dell’individuo in senso moderno e borghese: “Con questa universale vita privata e per il fatto che il popolo è costituito soltanto da quel secondo stato, è immediatamente presente il rapporto giuridico formale, il quale fissa e pone assolutamente l’essere singolo”¹²⁴.

¹¹⁷ BN 62 s; ted. 450.

¹¹⁸ GCS 386; ted. 273.

¹¹⁹ Cfr. Schnädelbach (2000), p. 47.

¹²⁰ BN 63; ted. 451.

¹²¹ Cfr. BN 64 s; ted. 452.

¹²² BN 68; ted. 455. Sulla matrice storica spartana di questa teoria, cfr. Schnädelbach (2000), p. 50.

¹²³ BN 69; ted. 456.

¹²⁴ BN 70; ted. 457.

L'unità tra la sfera dell'eticità positiva del sacrificio e quella negativa (ovvero oppositiva) dell'economia politica, avviene per Hegel mediante una "conciliazione che consiste nella conoscenza della necessità e nel diritto che l'eticità dà alla sua natura inorganica e alle potenze sotterranee, in quanto essa concede loro e sacrifica una parte di se stessa". In altri termini la *magnifiche sorti e progressive* dell'autoaffermazione della classe borghese, il suo successo, sono letti da Hegel in senso inverso; sono un inevitabile scacco ed un prezzo che un popolo, come *totalità etica* che si *individualizza* e storicizza, deve pagare alla necessità empirica: una dolorosa amputazione con la quale esso può riscattarsi e superare la *costrizione* imposta dai bisogni materiali: "La forza del sacrificio sta nell'intuizione e obbiectivazione del groviglio con l'inorganico, intuizione attraverso cui è sciolto questo groviglio, l'inorganico è separato e, riconosciuto come tale [...]; ma il vivente, in quanto sa ciò come una parte di se stesso, lo mette in questo essere inorganico e lo sacrifica alla morte, di cui ugualmente ha riconosciuto il diritto e da cui ugualmente si è purificato"¹²⁵.

Questo processo viene descritto da Hegel come "la rappresentazione nell'etico della tragedia che l'assoluto gioca eternamente con se stesso -ovvero che esso si dà eternamente nell'oggettività, si consegna, in questa sua figura, al dolore e alla morte e dalle sue ceneri si eleva alla grandiosità". In tal modo la forza necessitante, ottusa ed immediata del sistema del bisogno, in quanto "potenza semplicemente sotterranea, pura negativa, è soppressa mediante la vivente conciliazione con la natura divina, giacché questa traspare in essa e, mediante questo ideale essere-uno nello spirito, fa di essa il suo riconciliato vivente corpo"¹²⁶.

L'autore drammatizza questo plesso, servendosi dell'*Oresteia* di Eschilo ed in particolare delle *Eumenidi*: al cospetto dell'Areopago ateniese il matricida Oreste si proclama legittimo vendicatore del padre Agamennone in base al diritto della *polis*; contro di lui le Erinni, che lo accusano della morte di Clitemnestra secondo il diritto atavico del *ghenos*. I due diritti, che si contrappongono inconciliabilmente, non consentono alcuna soluzione ed il verdetto del tribunale umano è di parità. Tuttavia Atena, che presiede la corte, assolve Oreste, confermando in ultima analisi quanto appena letto e cioè che non è possibile decidere secondo vera giustizia, quando si resta nei limiti dell'astrazione formale; la sua sentenza, in fondo, non fa che confermare quella degli uomini, ma ciò avviene in modo radicalmente diverso. Non si tratta di un nulla di fatto, ma di una scelta consapevole e sofferta. E tutto sommato realistica per Hegel, poiché implica una lettura storicizzante, in cui l'antico ed ipogeo, che non può essere rimosso con un tratto di penna, deve nondimeno accettare l'inquadramento nel contesto politico ed istituzionale della *polis*, l'avanzata del *destino della proprietà*. L'intervento dell'*Atena di Atene*, che accoglie in città anche la legge delle sconfitte Erinni, rappresenta per Hegel il superamento di questa contraddizione, il quale ha luogo mediante una *conciliazione* in nome dell'equità, non certo trascurando i due versanti, ma svelando il particolare

¹²⁵ BN 72; ted. 458.

¹²⁶ BN 72 s; ted. 458 s. Sulla forza dell'economia come potenza sotterranea, cfr. Cruysberghs (1989), p. 104.

dietro la loro universalità ed avvertendo la necessità di un loro riconoscimento e di un'integrazione, che li supera nel contesto etico e politico della città¹²⁷.

Questo primo passo fornisce ad Hegel l'occasione per descrivere la perdita della conciliazione nella storia umana, impiegando i paradigmi della "commedia antica o divina" e della "moderna"; entrambe sono caratterizzate dall' "assenza di destino", ovvero dall'impossibilità di un serio confronto con l'inorganico e la sua forza ipogea: vuoi a causa di una "divinità" superiore ed assoluta, estranea alla vita degli uomini e che li mette alla prova, prendendosi gioco di loro; vuoi per un "impulso etico" che spinge l'uomo alla ricerca della stabilità di un possesso che continuamente gli sfugge. Insomma: "La commedia separa l'una dall'altra le due zone dell'etico, in modo che essa lascia che ciascuna faccia liberamente per sé, e che, mentre nell'una le opposizioni e il finito sono un'ombra senza essenza, nell'altra l'assoluto è una illusione"¹²⁸.

Ricorrendo ad una complicata digressione sulla filosofia della natura (probabile frutto della collaborazione con Schelling ma anche segno di autonomia di vedute), Hegel sostiene che nonostante la magnificenza della natura fisica, la quale culmina "nei fiori dei sistemi solari", "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 coscienza assoluta, è, nel ritorno dell'universo in se stesso, 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 definitiva solo nell'unità dell'etico, illustrata nella storicità umana, Hegel trova la citata *identità assoluta*, che non è inconsapevole manifestazione nella natura, né è solo espressa nell' "intelligenza" come "forma assoluta", ma è vissuta ed agita come un consapevole sacrificio di sé¹²⁹. Rispetto all'anodina armonia del cosmo ed alla sua descrizione, è sulla terra e nella vita umana che lo spirito può realizzarsi autenticamente, allorché il finito (in cui esso si manifesta come la vita nel vivente) può scegliere l'unità grazie ad un togliimento che non è subito, che non è un fatto ma un atto.

Si possono così affrontare le pagine seguenti, perché se "l'eticità del singolo è una pulsazione dell'intero sistema e, essa stessa, l'intero sistema", ciò viene usato per illustrare sia "il rapporto dell'eticità dell'individuo con la reale assoluta eticità", sia quello "delle scienze che lo riguardano, cioè della morale e del diritto naturale". Associando il greco "*ethos*" al tedesco "*Sitten*" (cioè i costumi) Hegel richiama ad essi questa concretezza, che distingue dal termine "moralità" (*Moralität*), ritenuto di più recente adozione e connesso all'astratta prospettiva della riflessione dell'intelletto¹³⁰. Tematizzando la manifestazione dell'eticità nel singolo, l'autore sostiene che essa "non può esprimersi in lui, se non è la sua anima, e lo è soltanto in quanto è un universale e puro spirito di

¹²⁷ Cfr. BN 73; ted. 459. Per una trattazione tematica dell'argomento, cfr. Sabbatini (2012).

¹²⁸ Cfr. BN 73 ss; ted. 459 ss. In particolare, sulla presenza di Molière alla base del modello moderno, cfr. Schnädelbach (2000), p. 53.

¹²⁹ BN 78 s; ted. 463 s.

¹³⁰ BN 79; ted. 467.

un popolo”, poiché questo (con Aristotele) “è, secondo natura, prima del singolo”. Su queste basi Hegel *rovescia* la relazione tra “morale” e “diritto naturale” del formalismo kantiano e fichtiano, che pur nella distinzione degli ambiti fondavano in ambito morale l’obbligatorietà di quel diritto, che agiva sul piano esterno. Egli considera la prima come esposizione dell’ “eticità negativa”, che si esprime nelle “virtù” come “coraggio o moderazione, parsimonia o generosità”, in quanto esse sono “possibilità o capacità [del singolo] ad esistere nell’universale eticità”. Invece al “diritto naturale appartiene ciò che è veramente positivo secondo il suo nome, cioè che esso deve costruire come la natura etica perviene al suo diritto”¹³¹.

Se la “moralità”, come accennato, esprime la “natura etica del secondo stato”, ovvero è il “porre la *formale* indifferenza delle determinatezze del rapporto, quindi l’eticità del *bourgeois* o dell’uomo privato, per la quale la differenza dei rapporti è fissa”, al contrario la “morale delle virtù” sopra citate è l’ “etica”, intesa come loro “descrizione naturale”, in quanto assumono una forma vivente nelle figure straordinarie (Epaminonda, Annibale, Cesare) che hanno vissuto per il popolo¹³². La preminenza del diritto naturale consiste appunto nell’essere scienza di quel *veramente positivo* che si afferma nella concretezza e perfino nella positività del diritto come *sistema della legislazione*¹³³, evitando la “barbarie” dell’ “inettitudine a trasferire i veri e propri costumi nella forma di leggi e della paura di pensare questi costumi e di considerarli e riconoscerli come propri”¹³⁴.

Il rapporto tra diritto naturale e scienza positiva del diritto occupa l’ultima sezione dello scritto. Riprendendo le considerazioni introduttive al saggio, Hegel ribadisce che la filosofia è il contesto in cui le scienze particolari trovano la propria integrazione: “La scienza determinata 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”. Quindi “buona parte di ciò che prende il nome di scienze positive, e forse l’intera totalità di esse, cadrebbe nella filosofia ove essa fosse pienamente sviluppata ed estesa; esse, poiché si costituiscono come delle scienze proprie, non sono né escluse dalla filosofia, né opposte ad essa”¹³⁵.

Occorre quindi passare al vaglio di questa unità il supposto isolamento delle “scienze positive”, che “comprendono sotto la realtà effettiva, alla quale pretendono riferirsi, non solo ciò che è storico, ma anche i concetti, i principi, i rapporti e, in generale, la gran quantità delle cose che appartengono in sé alla ragione e che devono esprimere una interiore verità e necessità”. Ma per Hegel questo ricorso è “inammissibile”; non è possibile “tenere saldamente fermo come un che di positivo di contro alla filosofia” un simile complesso di forme e contenuti, lasciando che sia la loro pretesa, immediata evidenza ad avere l’ultima parola. Le analisi critiche della trattazione empirica e forma-

¹³¹ BN 80; ted. 467 s.

¹³² BN 81 s; ted. 469.

¹³³ Per il brano, già interamente riportato alla fine del precedente paragrafo, cfr. BN 82 s; ted. 470.

¹³⁴ BN 83; ted. 470.

¹³⁵ BN 84 s; ted. 471.

le del *Naturrecht* hanno dimostrato il contrario, smascherando l'inconsistenza di tali presupposti e confermando, contro il sapere comune, che "è impossibile che ciò che la filosofia dimostra come non reale si presenti come vero nell'esperienza". Quindi se "la filosofia concederà senz'altro l'opinione che si faccia esperienza di qualcosa nella misura di una veduta contingente, soggettiva", d'altra parte non è plausibile che "la scienza positiva, quando pretende di trovare e mostrare nell'esperienza le sue rappresentazioni e i concetti fondamentali, voglia con ciò affermare qualcosa di reale, necessario e oggettivo, non una visione soggettiva"¹³⁶. In altri termini, "ciò che si ritiene abbia valore di esperienza, non è l'immediata intuizione stessa, ma l'intuizione elevata nell'elemento intellettuale, pensata e spiegata, l'intuizione tolta dalla sua singolarità ed espressa come necessità". Riepilogando, Hegel sottolinea come la demolizione di tali evidenze sia già stata proposta nell'analisi della *costrizione*, un punto chiave della "teoria della pena" intesa come "scienza positiva" in base al solito richiamo all'"esperienza". L'evidenza meramente esteriore e fenomenica della pena e della costrizione, anche sotto forma di "costrizione psicologia" (come vorrebbe J. A. Feuerbach), non è affatto in grado di elidere l'assoluta libertà e di impedire una spiegazione del tutto opposta del fenomeno osservato. Hegel obietta che "è senz'altro possibile che sia assunta su di sé la perdita di una determinatezza che si è minacciata con la pena, e che sia abbandonato ciò che la legge pretende di sottrarre nella pena"¹³⁷.

L'autore passa ad esaminare la contraddittorietà del "fondamento per cui una scienza diviene positiva", sia sotto l'aspetto della "forma", sia sotto quello del "contenuto". Nel primo caso "ciò che è ideale, un elemento opposto, unilaterale, e che ha realtà soltanto nella identità assoluta con l'opposto, è posto isolato, essente per sé ed è espresso come qualcosa di reale"¹³⁸. Un esempio è fornito dal "diritto civile", il cui "principio e sistema [...] che concerne il possesso e la proprietà" ha finito per "prendere se stesso per una totalità che sarebbe in sé incondizionata e assoluta"; rispetto al "diritto naturale" ciò ha implicato che "questa esteriore giustizia [...] formale, che costituisce il principio del diritto civile, si sia guadagnata una sovranità particolare sul diritto statutale e sul diritto delle genti". Perciò "la forma di un siffatto rapporto subordinato, quale è il contratto, si è introdotta a forza nell'assoluta maestà della totalità etica", che tanto nelle relazioni interne, quanto in quelle interstatuali viene assoggettata al paradigma del contrattualismo, per cui le parti sono anteriori all'intero e lo costituiscono¹³⁹.

Non diversamente accade sul "lato della materia", allorché la scienza positiva del diritto non estende surrettiziamente la portata del singolare fino all'universale, ma anzi si rivolge al "particolare come tale"¹⁴⁰, mancando, in questo attenersi ad esso, proprio della connessione che è superamento della parte nell'intero. È in questa prospettiva critica che per Hegel va affrontata la particolarità della "costituzione feudale", che da un

¹³⁶ BN 85; ted. 471 s.

¹³⁷ BN 86 s; ted. 473.

¹³⁸ BN 89; ted. 475.

¹³⁹ BN 90 s; ted. 476 s.

¹⁴⁰ BN 92; ted. 478.

lato potrebbe rivelarsi “costume” in quanto “il popolo si sia organizzato in essa come una vera individualità e riempia completamente e penetri in maniera vivente la figura di tale sistema”; ma dall’altro (e pare questo il caso anche in rapporto alle pagine della *Costituzione della Germania*) potrebbe tradire il frammentarsi in relazioni basate sulla “personalità” di un *debole genio della nazione*, incapace perfino di “elevarsi [...] alla idealità formale, all’astrazione di un universale” e dunque al “rapporto del diritto”¹⁴¹. Una considerazione, questa, che costituisce l’intero sfondo di queste ultime pagine, sorrette da un costante riferimento a Montesquieu, in quanto “le più alte determinatezze dell’individualità vivente di un popolo debbono essere concepite a partire da una necessità più universale”¹⁴². Con una vena critica nei confronti della scuola storica, che pare scelta come referente polemico implicito e privilegiato, l’autore osserva che “bisogna cercare un’epoca in cui la determinatezza fissata nella legge, ma ormai morta, era costume vivente e in accordo con la restante legislazione. Ma l’effetto della spiegazione puramente storica delle leggi [...] 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”¹⁴³.

È il qui che popolo tedesco viene esplicitamente chiamato in causa e considerato “dissolto”, poiché la “sembianza di verità” delle sue leggi è legata “ad una figura e ad una individualità che da lungo tempo è abbandonata come un morto involucro”. Per la storia costituzionale tedesca ne consegue che “si consolida la dissoluzione e si pone in un sistema del negativo, e si dà così l’apparenza formale sia di una conoscenza sia di leggi, la cui essenza interiore è il nulla”¹⁴⁴.

Occorre perciò aprire la lettura delle individualità al senso di un intero in cui esse rientrano come nella “assoluta totale necessità” a cui appartengono senza esaurirla; è dunque vano e contraddittorio il tentativo di “rifugiarsi nella mancanza di forma del cosmopolitismo, [...] nella vuotezza dei diritti della umanità, [...] nell’eguale vuotezza di uno Stato internazionale e della repubblica universale, giacché tali astrazioni e strutture formali contengono proprio il contrario della vitalità etica”. Mentre la “filosofia dell’eticità”, conclude Hegel, “deve riconoscere anche la più bella figura per l’alta idea dell’assoluta eticità”¹⁴⁵.

¹⁴¹ BN 95; ted. 480.

¹⁴² BN 96; ted. 481.

¹⁴³ BN 97; ted. 482.

¹⁴⁴ BN 98; ted. 483.

¹⁴⁵ BN 99; ted. 484.

Diritto naturale e scienza positiva del diritto

La palingenesi del diritto naturale

Hegel dedica le ultime pagine di BN ad un bilancio e ad un riepilogo del percorso precedente, riservando un'attenzione particolare alle implicazioni giuridiche del programma di “vera palingenesi di tutte le scienze attraverso la filosofia”, nel cui solco si è svolta la breve ma intensa stagione del *Giornale Critico*¹.

Secondo l'indicazione fornita nei capoversi introduttivi del saggio, questa parte si occupa della *relazione delle scienze dell'etico con ciò che si chiama scienza positiva del diritto*². Scrive Hegel: “Dopo che abbiamo rappresentato l'assoluta eticità nei momenti della sua totalità e costruita la sua idea, e abbiamo altresì annullata la distinzione dominante – in relazione all'eticità – tra legalità e moralità, insieme con le astrazioni, connesse a questa distinzione, della libertà universale di una ragione pratica formale, come oggetti di pensiero privi di essenza, e abbiamo poi determinato, non mediante una possibile mescolanza dei due principi, ma mediante la loro soppressione e la costituzione dell'identità etica assoluta, la differenza della scienza del diritto naturale e della morale secondo l'idea assoluta – abbiamo stabilito che la loro essenza non è una astrazione, bensì la vitalità dell'[elemento] etico, e che la loro differenza concerne soltanto ciò che è esteriore e negativo, e che questa differenza è in pari tempo il rapporto pienamente rovesciato rispetto all'altra differenza, giacché, secondo quest'ultima, al diritto naturale deve essere concesso come essenza il formale e il negativo, mentre alla morale l'assoluto e il positivo, ma di modo che anche questo stesso assoluto non è in verità un qualcosa di meno formale e negativo e, ciò che qui viene chiamato formale e negativo, non è poi assolutamente nulla”³.

L'autore si riferisce alla precedente *esposizione dell'eticità assoluta* attraverso i *momenti della totalità etica* ed alla *costruzione della sua idea*, ovvero alla presentazione dell'*assoluta totalità etica del popolo* mediante il plesso di relazioni in cui esso si organizza. Il superamento della forma esteriore e riflessiva del diritto verso la realtà organica ed autenticamente concreta dell'eticità, verso il tessuto storicamente vivo dei *costumi*, ha consentito di destituire di fondamento, di *annullare* proprio la *distinzione tra legalità e moralità* che rappresenta il principale portato della filosofia kantiana, mostrando che le *astrazioni della libertà universale di una ragione pratica formale*, su cui questa si basa, non sono altro che *oggetti di pensiero privi d'essenza*⁴.

¹ AKJ 503.

² BN 27; ted. 421 e cfr. *ivi*, 61 ss; ted. 449 ss.

³ BN 84; ted. 470.

⁴ È forse opportuno rammentare che il problema di legalità e moralità è stato affrontato da Hegel anche nella parte dello scritto dedicata al formalismo, illustrando l'opposizione tra *uno* e *molto* tramite l'associazio-

Con la separazione di esterno ed interno, su cui vertono moralità e legalità, viene *soppresso* anche il presupposto della *possibile mescolanza dei principi*, basata sul fatto che nella struttura riflessiva dell'opposizione ciascuno dei due si riduce essenzialmente a 'non essere l'altro' e quindi si espone ad una perdita di concretezza e ad un'insignificanza, in cui la confusione la fa da padrona⁵. *L'idea assoluta* è la *costituzione dell'identità etica* proprio in quanto in essa viene superata la surrettizia assolutezza degli universali, posti e mantenuti artificiosamente separati dai formalisti. Cogliendo e sviluppando il potenziale speculativo dello spinoziano *omnis negatio determinatio*, Hegel ritiene che il venir meno della finitezza sia tutt'uno con il suo stesso articolarsi nelle differenze, che si ricomprendono nell'assoluto: la *vitalità dell'elemento etico* che ne è *essenza*. Quanto della finitezza viene *soppresso* non è altro che la sua apparenza, *ciò che è esteriore e negativo*, ovvero la pretesa di essere a prescindere dal resto. Ed è grazie a tale processo che si può *determinare la differenza della scienza del diritto naturale e della morale* e comprenderne il vero significato, mettendo fine al predominio metodologico dell'*altra differenza*, quella tra il *formale-negativo* e l'*assoluto-positivo*, intesi rispettivamente come *essenze* contrapposte di tali saperi, in base alla citata scissione tra esterno ed interno, tra fenomeno e noumeno, che trova il suo nucleo generativo nella coppia di *moralità e legalità*. Ciò che l'autore ha ripetutamente sostenuto sull'eteronomia della prima, interpretando la legge kantiana come un universale superiore ed estraneo all'uomo, gli consente di riportarla all'interno della seconda e di affermare che il suo stesso principio è un *assoluto non meno formale e negativo* di quello che si pretenderebbe di attribuire al *diritto naturale* e che perciò è un niente di assoluto, ovvero *assolutamente nulla*⁶.

Se il guadagno hegeliano consiste in una *relazione completamente capovolta* rispetto al sapere comune, occorre notare che mentre una semplice inversione non farebbe che confermare la logica criticata, cambiando solo di posto positivo e negativo, in questo caso l'operazione tentata dall'autore mostra nel contempo l'insignificanza di tale interscambiabilità e la necessità del suo superamento⁷. Non è forse un caso che di

ne del primo alla moralità delle azioni nell'*essere-uno del concetto puro e del soggetto* e del secondo alla *legalità* come *non essere uno*. Anche in quella sede è stato evidenziato che le due si riducono a *semplici possibilità ugualmente positive* su cui viene costruita una *propria scienza*, BN 52; ted. 442.

⁵ Anche in precedenza, parlando proprio di *Vermischung*, Hegel sostiene che il carattere relazionale, non debitamente valutato e negato-conservato, *aufgehoben*, genera la *mescolanza di essere e non essere* tipica delle scienze inautentiche o non filosofiche. Da un comune presupposto epistemologico derivano due prospettive che solo in apparenza si contrappongono; la contrapposizione è anzi il luogo stesso dell'apparire. Perciò Hegel denuncia un operare ben al di sotto della *negatività assoluta* e del *concetto assoluto di infinitezza*, in cui la scissione deve togliersi, BN 25; ted. 419.

⁶ Sul nucleo della critica alla legge morale kantiana, maturata tra Berna e Francoforte, cfr. Bondeli (1997), pp. 38 ss.

⁷ Claesges pone la *Umkehrung* tra *Moral* e *Naturrecht* sullo sfondo della fondazione kantiano-riflessiva e su tale base rilegge anche la distinzione tra *Legalität* e *Moralität*. La rifondazione organica dell'intero, in cui le relazioni e le determinatezze rappresentano il lato negativo, comporta che *Naturrecht* e *Legalität* presentino la concretezza dell'etico, rispetto a cui la sfera privata della *Moral* e l'interiorità della *Moralität* sono il togliersi del negativo stesso. Scrive l'autore: "Se nell'eticità assoluta come in un ambito che concerne la vita comune e pubblica degli uomini si ritrova quell'unità di regola ed impulso che la filosofia della riflessione sposta nell'intimo della soggettività morale, allora si è effettivamente capovolta la relazione di legalità e

una simile *Umkehrung* si possano rinvenire tracce proprio nel confronto con Fichte. Se infatti quest'ultimo scrive che "non appena sono andate perse l'onestà e la fiducia [...] ciascuno può pretendere soltanto la legalità dell'altro, non la sua moralità"⁸, Hegel sembra interpretare queste parole non solo oltre, ma contro il senso dello stesso autore, sollevando la questione di cosa valga un'essenza, che può essere perduta e che trova il proprio succedaneo nell'ordine esterno delle leggi.

Perché il capovolgimento abbia luogo, occorre ripensare radicalmente l'agire fenomenico nella legalità, il quale non può essere, con Kant, deprivato del movente interno e collocato sul piano del mero rispetto della regola⁹, né ulteriormente arroccato, con Fichte, nella piena autonomia della sfera giuridica¹⁰. Il ripensamento della relazione richiede un diritto che, come diritto naturale (lo confermano i successivi riferimenti a Montesquieu) sia radicato nella concreta storicità dello spirito, che nell'etico si plasma in forme sociali¹¹. Scrive Hegel: "*Ora per indicare ancora il rapporto del diritto naturale con le scienze giuridiche positive, abbiamo bisogno di raccogliere soltanto il filo [dello sviluppo] di questo diritto lì dove non siamo riusciti ulteriormente a stargli dietro, e di indicare il punto dove esso si conclude.*"

Preliminarmente notiamo in generale 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. La scienza determinata non è nient'altro che la rappresentazione progressiva e l'analisi (la parola va assunta nel suo senso più alto) 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. Ma la possibilità di un siffatto sviluppo dipende formalmente dal fatto che nella idea vi è immediatamente la legge della forma assoluta e della totalità, secondo la quale una determinatezza deve essere ulteriormente conosciuta e

moralità. La moralità giunge al proprio diritto quando è distrutta quell'eticità assoluta [...]. La moralità è diventata un *modus* inadeguato della legalità", Claesges (1976), p. 69.

⁸ Cfr. Fichte (1994/1796), p. 125; ted. GA I,3, 425.

⁹ Le "leggi morali" o "della libertà", scrive Kant, "in quanto riguardanti soltanto azioni semplicemente esterne e la loro conformità alla legge, si chiamano giuridiche; ma se oltre a ciò le leggi pretendono di costituire anche i motivi determinanti delle azioni, allora sono etiche e per questo si dice che l'accordo con le prime dà luogo alla legalità, quello con le seconde dà luogo alla moralità dell'azione", Kant (2006/1797), p. 27; ted. AA, VI, 214. Si legge ancora, in un passo successivo, che "l'accordo di un'azione con la legge del dovere è la legalità (*legalitas*), mentre l'accordo della massima dell'azione con la legge è l'eticità (*moralitas*)", *ivi*, p. 51; ted. AA, VI, 225.

¹⁰ Il "principio del diritto" recita per Fichte nel modo seguente: "Io devo riconoscere in tutti i casi l'essere libero o regime come un essere libero, devo cioè limitare la mia libertà mediante il concetto della possibilità della sua libertà", Fichte (1994/1796), p. 47; ted. GA I,3, 358. Poiché tale concetto appartiene all'"essenza della ragione" e viene "dedotto dal concetto di individuo", l'autore sostiene che "il concetto dedotto non ha nulla a che fare con la legge morale, è dedotto senza di essa [...]. Il concetto del dovere, che proviene dalla legge morale, è nella maggior parte delle sue caratteristiche direttamente opposto a quello del diritto. La legge morale comanda categoricamente il dovere, la legge giuridica permette soltanto, ma non comanda mai, che si eserciti il proprio diritto [...]. Nell'ambito del diritto naturale la volontà buona non ha niente da fare. Il diritto deve poter essere imposto anche se nessun uomo avesse una volontà buona e la scienza del diritto è diretta appunto a progettare un tale ordine di cose", *ivi*, p. 48 s; ted. GA I,3, 359.

¹¹ Cfr. Claesges (1976), pp. 66 ss.

*svilupata. Ma la possibilità reale sta però nel fatto che una siffatta determinatezza o potenza non sviluppata dalla filosofia, non è una astrazione o un atomo veramente semplice, ma, come tutto ciò che è nella filosofia, [è] realtà, e una realtà è una realtà per il fatto che essa è totalità ed essa stessa il sistema delle potenze; a rappresentare la potenza come tale, è lo sviluppo, il quale appartiene alla scienza determinata*¹².

Perciò, ritrovato il *diritto naturale* come *ciò che è veramente positivo*¹³, è ora necessario ricominciare a tesserne unità e distinzione rispetto alle *scienze giuridiche positive*. Il primo punto da considerare è la caratterizzazione *preliminare* della *filosofia* rispetto ad una *certa scienza*; in tale plesso spicca l'*arbitrarietà* con cui la prima, secondo l'autore, *delimita* il suo ambito rispetto alla seconda, ricorrendo all'*universalità del concetto di una determinatezza o di una potenza*. Per comprendere tale affermazione, che sembra collidere con la tesi hegeliana secondo cui la filosofia non ha un oggetto esclusivo e contrapposto ad altri (ciò che la ridurrebbe a sapere finito), si può partire proprio da questa peculiare mancanza di contenuti. La funzione critica e sistematica del filosofare consiste infatti nell'assumere e mettere a problema i principi e la materia del sapere comune, soprattutto quando si strutturano in una *determinata scienza*. In questa prospettiva l'*arbitrio* dev'essere considerato come la contingenza o momento previatorio del presupporre, che la filosofia fa criticamente suo nell'istante in cui lo coglie all'opera non tanto in se stessa, quanto piuttosto della suddetta scienza; se esso è *necessario* in quanto *principio* da cui quest'ultima prende le mosse, per la filosofia è *inevitabile* come *inizio*, ovvero appartiene all'ordine del discorso e del finito, ma non può essere *condizione* del vero sapere e dev'essere ridotto a presupposto, ovvero a quel punto iniziale che solo convenzionalmente e provvisoriamente può essere sottratto a discussione. In breve l'arbitrarietà dell'atto filosofico è tutta e solo quella del sapere comune di cui esso si occupa e che dev'essere tolta.

Non è forse troppo azzardato individuare in questo nucleo le linee fondamentali della speculazione hegeliana, riassunte nella matura *Enciclopedia* dall'avvertimento che "la filosofia non gode del privilegio, di cui si avvantaggiano le altre scienze, di poter *presupporre* tanto i suoi *oggetti*, come dati immediatamente dalla rappresentazione, quanto il *metodo* del conoscere, per iniziare a procedere, come già ammesso [...]. La filosofia può, anzi *deve necessariamente* presupporre una *familiarità* con i suoi oggetti, come del resto un interesse nei loro confronti [...] e lo spirito *pensante* anzi giunge a conoscere e comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi *ad esso*"¹⁴. Perciò "la filosofia non fa altro che trasformare le rappresentazioni in pensieri"¹⁵ e risulta *incomprensibile* al sapere comune, che non riesce a riconoscerne un oggetto propri¹⁶. Rispetto al *presupporre* come circolarità viziosa della fondazione

¹² BN 84; ted. 470 s.

¹³ Cfr. BN 80; ted. 468.

¹⁴ Enz I 123; ted. 41.

¹⁵ Enz I 156; ted. 73 s.

¹⁶ Enz I 126; ted. 44.

scientific¹⁷, irretita nell'identità di presupposto e risultato, ciascuno valido solo in vista dell'altro¹⁸, la filosofia appare addirittura *infondata*, in quanto la sua integrità è irriducibile all'infinita ripetizione di ciò che è singolo o *peculiare*¹⁹. In ultima analisi, è questo il senso della *completa inversione*, la cui portata va per Hegel ben al di là del caso esemplare del *Naturrecht*.

Se il lavoro della filosofia è sintesi, in quanto pensa l'unità del molteplice e cioè della *scissione*, che è *fonte del suo bisogno*²⁰, l'attività scientifica assume e tiene fermo il dato, lo *presuppone* e *analiticamente* lo scinde, *costruendolo* in una pluralità di parti e vive della stessa scissione. Tutto ciò è stato oggetto di complesse meditazioni nelle prime pagine di BN, ma in questa fase Hegel è interessato alla ricomposizione del quadro: riconosciuta la preminenza del *vero* sapere filosofico, occorre illustrare quale sia la funzione che in esso assume la *scienza determinata* e questo significa *riprendere il filo del discorso* che appariva interrotto. Si tratta di un passaggio dall'implicito all'esplicito, di una *progressiva esposizione ed analisi*, che però, in quanto è ormai collocata nell'alveo dell'unità della filosofia, va intesa *nel senso più alto del termine* anche se è osservata in una scienza qualsiasi.

In tal senso Hegel ritrova un nucleo fondamentale della *Differenza*, dove ha sostenuto che "l'assoluto deve essere costruito per la coscienza" e che "questo è il compito della filosofia". La "contraddizione" di un "assoluto" che "deve essere riflesso, posto", ma che così è anche "tolto" perché "è stato limitato", dev'essere allora *mediata* dalla "riflessione filosofica" ovvero dalla "ragione come forza dell'assoluto negativo" la quale, "rendendo sconfinato l'intelletto", gli fa incontrare il suo "tramonto". È per questo venir meno del finito che Hegel cerca ancora una *sintesi* con l' "intuizione assoluta", quel sapere dell'unità che, in uno sviluppo ancora immaturo della dialettica, egli non riesce a far coincidere con il togliersi della stessa contraddizione²¹.

Dunque non si tratta solo di gettare un ponte tra uno e molto, azzardando una sorta di sommatoria acefala delle risultanze sperimentali (empirismo) o precostituendo una forma concettuale (formalismo); egli ritiene che la *determinatezza semplice e priva di sviluppo* (ciò che per la citata *Enciclopedia* è "un *inizio* [...] come qualcosa di *imme-*

¹⁷ "L'intelletto, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce tuttavia senza fine solo se stesso e si prende gioco di sé", Diff 14; ted. 13.

¹⁸ La *dimostrazione* resta impigliata in un procedimento intellettualistico e riflessivo, in base al quale l'unità iniziale della *definizione* viene assoggettata ad una *divisione* in parti o elementi che è altresì *costruzione*, ovvero predisposizione degli strumenti necessari alla *dimostrazione* e dunque all'ideale recupero della verità della definizione; sulla tripartizione *definizione, divisione-costruzione, dimostrazione*, cfr. LeM 109 ss; ted. 112 ss; inoltre, cfr. Biasutti (1982), pp. 412-20. Su tali basi Hegel (che segue in ciò la lezione del *Menone* platonico) sostiene nella *Fenomenologia* che la dimostrazione è subordinata al conseguimento di un determinato risultato e perciò, fino al suo eventuale raggiungimento, la procedura resta contingente: prima della verifica, non si è in grado di esibire alcun titolo della sua necessità, che è acquisita alla fine sotto forma di un'estrinseca uguaglianza tra termini finiti: presupposto e risultato, PhG 31; ted. 33 e, più estesamente, cfr. *ivi* 29-31; ted. 31-33.

¹⁹ "L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento in rapporto alle peculiarità, e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *à corps perdu*, se corpo esprime la somma delle peculiarità", Diff 12; ted. 11.

²⁰ Diff 13; ted. 12.

²¹ Cfr. Diff 18 s; ted. 16 s.

diato [...] un presupposto”)²² nel momento stesso in cui si *ramifica* nelle mani della scienza, possa e debba essere ricompresa filosoficamente in una *totalità*. A questo scopo l'autore sembra far convergere i due modelli epistemologici appena citati, suggerendo che è dalla loro unione e dal loro superamento, e non da una unilaterale ed univoca esclusione, che nasce la vera scienza come sapere filosofico.

Per mostrarlo, introduce la *possibilità formale e reale*. La prima consiste in una *totalità* che è presente nell'*idea* come *legge* in quanto è *forma*; quest'ultima è possibilità, perché esprime l'applicazione indefinitamente o *ulteriormente* ripetibile del paradigma della relazione tra finiti. Ma in quanto è qualificata come *assoluta*, questa forma (costitutivamente finita perché opposta al contenuto) è insieme rilevata come una semplice astrazione concettuale e come contraddizione, il cui superamento ha luogo nell'unione con il lato *reale*, anch'esso astratto se posto come separato. Nella *possibilità reale* è lo stesso contenuto empirico ad essere messo a problema, in quanto lo si consideri un immediato o presupposto, un inizio capace di mantenersi staccato dal resto come *astrazione* o *atomo veramente semplice* (i due sono sinonimi). Questo secondo lato contiene già in sé, allo stadio implicito, ovvero come *potenza*²³, ciò che la *forma* sviluppa analiticamente. È possibilità anch'esso, in quanto la sua esplicazione e tematizzazione come *totalità* non avviene necessariamente, ma è sospensivamente legata allo *sviluppo* delle relazioni formali, la cui attivazione *appartiene alla scienza determinata*, che ha il compito di rappresentarlo o *esporlo*. L'unione di due versanti è complicazione come *co-implicazione* e non come *con-fusione* di parti, solo in quanto sia considerata nell'unità che presiede ad essi, invece di esserne il prodotto.

È questa struttura che Hegel introduce, accingendosi a descrivere la *figura* dell'*eticità assoluta* mediante il sistema dei ceti; infatti, tornando a quel passo precedente di BN,

²² Enz I 123; ted. 41.

²³ Il concetto di “potenza”, connesso a quello di organismo trova una significativa correlazione nell'opera di Schelling; nel 1801 questi scrive *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen*, in cui la ricostruzione dell'identità di soggetto ed oggetto nella natura viene dalla filosofia trascendentale attraverso sei potenze: dalla materia (I), al moto (II) alla natura organica (III), al sapere (IV) alla pratica (V) all'arte (VI), cfr. SW IV, 81-103. Segnalando la derivazione schellinghiana del concetto, Schnädelbach scrive che “ontologicamente considerate, le potenze sono le configurazioni che l'assoluto, come unità di finito ed infinito, o come indifferenza di idealità e realtà, assume nei diversi gradi della sua realizzazione; contemporaneamente le potenze sono le sole forme di pensiero in cui quelle configurazioni ontiche possono essere adeguatamente comprese”, Schnädelbach (2000), p. 74. Ancora sulle potenze come espressione di continuità e gradualità nello sviluppo del reale, cfr. Valenza (1999), p. 366 s; con particolare riferimento all'uso in SdS, cfr. Schmidt (2007), pp. 115-21. Sull'uso del concetto di potenza nel protoromanticismo, cfr. Neubauer (1978). Di particolare interesse è il ruolo dell'organismo che, fin dalle *Ideen zu einer Philosophie der Natur* del 1797, ha la capacità di auto organizzarsi, *realizzando* l'unità di parti ed intero, di causa ed effetto, cfr. SW II, 42. Come nota Frank a proposito di *Über den wahren Begriff*, l'organismo è insieme terza potenza e figura in cui si riassume, come modello, l'intera sistematica schellinghiana: “L'organismo [...] lega la materia ed il processo dinamico nell'unità di una forma auto-regolativa, riflessivamente strutturata. Dunque l'organismo è la prima struttura ad incorporare una reciproca compenetrazione di reale ed ideale, di sostanziale e dinamico (accidentale)”, Frank (1998), p. 204. Per un confronto analitico sul concetto di natura negli anni jenesi tra Schelling ed Hegel, con particolare riferimento al concetto di organismo, cfr. Frigo (1998).

alla *possibilità formale* si possono ricondurre “i diversi e molteplici andamenti della forma assoluta o della infinitezza nei suoi momenti necessari [...] come essi determinano la figura dell’eticità assoluta”, mentre ciò che viene *presupposto*, la *possibilità reale*, è “il positivo, cioè che l’assoluta totalità non è nient’altro che un popolo”²⁴. Tutto ciò esige d’altra parte la consapevolezza che la presupposizione dell’assoluto come positivo lo riguarda appunto solo come possibilità, ovvero come idealità, dunque come una manifestazione, la cui immediatezza dev’essere tolta in quanto contraddittoriamente ideale e reale. Togliendo se stesso come astratta determinatezza, l’assoluto nega anche la forma come possibilità, come legge separata dal contenuto-immediato a cui attende di essere applicata.

Che la *potenza* appartenga alla *filosofia* e sia perciò *reale*, trova ancora una volta spiegazione nella *Differenza*, dove Hegel scrive che “l’assoluto, poiché nel filosofare viene prodotto dalla riflessione per la coscienza, diviene una totalità oggettiva, un intero del sapere”, nel quale “ogni parte non ha senso e significato che mediante la sua connessione con il tutto”. Anche le “conoscenze empiriche”, che “mostrano la loro giustificazione nell’esperienza, cioè nell’identità del concetto e dell’essere [...] non sono sapere scientifico, proprio perché trovano questa giustificazione in una identità limitata e relativa”²⁵.

Quindi solo nella *filosofia* la *totalità* delle potenze si sviluppa in una connessione *sistemica*, i cui elementi sono sottoposti ad un continuo processo di determinazione e negazione, che costituisce il miglior banco di prova della loro pretesa realtà, tenendo fede a quanto sostenuto nella *Dissertatio de orbitis planetarum* (discussa nel 1801 per l’abilitazione alla libera docenza), secondo cui *ogni corpo naturale forma un tutto e non ce n’è nessuno che non dipenda da altri e non sia insieme parte ed organo di un sistema più grande*²⁶.

Il concetto di esperienza delle scienze positive

Affrontata la questione del legame tra la filosofia ed una *scienza* in generale, Hegel si concentra ora sul problema più specifico delle *scienze positive* e di cosa le renda tali,

²⁴ BN 61; ted. 449.

²⁵ Diff 21 s; ted. 19.

²⁶ Cfr. TH 43; ted. 248. In questo passo, da cui emerge la stretta connessione tra le molte direttrici della meditazione hegeliana, si può anche notare l’influsso delle *Geometrische Studien*, dove Hegel prende le distanze dal cosiddetto “atomismo geometrico” (che propone “un continuo composto come somma dei suoi indivisibili”) e punta sulla “*generazione del continuo mediante un punto che si muove*”, riportando in auge una concezione rinascimentale del rapporto tra individuo ed universo (Cusano e Bruno) “di una *razionalità puntuale*, di una legge dell’*individuale inerente all’individuale*, che fosse in armonia con la *legge globale*”, cfr. Moretto (1984), pp. 99 ss e Neuser (1986), p. 159 s. Come nota Moretto, riflessi della predetta contiguità con il Rinascimento sono rilevabili nella stessa *Dissertazione*, dove si legge che “Per avere il concetto della materia reale, si deve aggiungere alla nozione astratta di spazio la forma contraria o della soggettività che, con una parola più usata in latino, chiameremo *mens* e, se messa in rapporto allo spazio, punto”, TH 49; ted. 249. Sui rapporti tra il punto e la *mens*, riletta attraverso l’influsso dell’*Uno* neoplatonico come *punto* di indifferenza tra soggettivo ed oggettivo, cfr. Paterson (2004), pp. 79 ss e p. 117. Per la rivalutazione del pensiero rinascimentale nel contesto della *Dissertatio*, cfr. Bucher (1983), p. 106.

introducendone quasi inavvertitamente la variante giuridica: “*Di conseguenza potremmo intanto dire che una buona parte di ciò che prende il nome di scienze positive del diritto, e forse l'intera totalità 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; e mediante l'essere per sé e la differenziazione empirica di questo corpo delle scienze non è posta alcuna vera differenziazione di quest'ultimo dalla filosofia. Il fatto che esse si chiamino scienze empiriche, che, in parte vogliono avere la loro applicabilità nel mondo reale e [vogliono] far valere le loro leggi e il loro modo di procedere anche dinanzi alla comune maniera di rappresentazione [delle cose], in parte si riferiscono a sistemi individuali di costituzioni e legislazioni esistenti, ed appartengono ad un determinato popolo così come ad un determinato tempo – non determina alcuna differenza che le separi necessariamente dalla filosofia, poiché nulla dev'esserci di così applicabile alla realtà effettiva, o di così giustificabile dinanzi alla maniera universale di rappresentazione [delle cose], vale a dire dinanzi a quella maniera veramente universale (giacché vi sono comuni maniere di rappresentazione [delle cose], che sono appunto molto particolari), quanto ciò viene dalla filosofia; così come nulla pure vi può essere di più individuale, vivente e sussistente di ciò stesso [cioè, della filosofia]. Per poter parlare del rapporto di queste scienze con la filosofia, si deve dapprima determinare e fissare una differenza per la quale esse sono delle scienze positive*”²⁷.

Le scienze positive del diritto non si sottraggono certo alla rifondazione filosofica dell'unità del sapere. La loro costituzione come dotate di uno statuto autonomo non basta ad escluderle o addirittura a contrapporle ad essa. In base a quanto si è letto nel passo precedente, potrebbe risultare fin troppo cauta (e accentuatamente retorica) l'affermazione di Hegel che buona parte o forse la loro interezza ricadrebbe nella filosofia, se questa fosse del tutto sviluppata. Ciò perché da un lato, se questa è sapere dell'unità, non può ammettere alcuna residuale separazione, a meno di negarsi come filosofia o di riconoscere la nullità o non scientificità (e dunque l'irrilevanza) della materia ad essa esterna; e perché dall'altro, non avendo un oggetto proprio, è nello sviluppo e nell'estensione delle scienze stesse che trova un campo di attuazione e si realizza. La circostanza emerge con più chiarezza subito dopo, quando si legge che l'essere per sé e la differenza empirica del corpo delle scienze non assicurano loro una vera differenza.

Se ciò vale in linea di principio, allora la parzialità della sussunzione dei saperi descritta da Hegel va intesa come momento, che segna l'affacciarsi al mondo della propria speculazione, la quale, secondo il programma annunciato, dovrà produrre una vera palingenesi di tutte le scienze.

Non è sufficiente che quelle empiriche o positive avanzino la pretesa di applicarsi al mondo reale o di farsi accreditare dal comune modo di rappresentare, da cui mutuano le strutture basilari, elaborandole metodologicamente in leggi e protocolli; né, per quanto concerne le discipline specificamente giuridiche, basta che simili tentativi siano esperiti mediante la connessione diretta a sistemi individuali di costituzioni e legislazioni esistenti, ciò che ugualmente le ricondurrebbe alla concretezza di un popolo determinato. Non

²⁷ BN 85; ted. 471.

è dunque la forma, né è il contenuto a consentire un affrancamento epistemico dalla filosofia; puntare su simili profili sortisce addirittura l'effetto opposto di rafforzarla come orizzonte unitario, il quale assomma ed esprime in massimo grado l'esigenza di concretezza e di fondatezza, che si completa nel sapere di sé come assoluto o *spirito: intuizione di sé come se stesso o conoscere assoluto*²⁸.

Lo si è appena visto anche attraverso le parole della *Différenza: nulla* può essere più reale e più *applicabile alla realtà* del sapere filosofico che la riconosce come *veramente* tale mediante una sistematica connessione; e nemmeno, nascendo da questa medesima concretezza, si può pensare che la *comune maniera di rappresentarla* possa costituire un fattore discriminante rispetto ad esso. Ciò a patto che il *comune (gemein)* non sia solo *universale (all-gemein)*, ma lo sia *veramente*, pur se ancora nello stadio di quella *possibilità e potenza* di cui si è parlato poco sopra. Tale vera universalità si trova ad esempio nell'empirismo primitivo ed ingenuo, "puro", in cui "ogni elemento ha lo stesso diritto dell'altro"²⁹: una *maniera di rappresentare la realtà* che per Hegel preserva, con la sua *inconsequenza*, l'autenticità di una "grande e pura intuizione", che invece viene meno nell'"empiria scientifica", la quale prende delle determinatezze a caso e "le presenta come assolutamente positive ed essenti in sé, come fine e determinazione, come principio e legge"³⁰. È questa seconda *maniera* che, presentandosi come *comune*, cade nella fallacia di una *particolarità* che per Hegel ha a che fare con l'inautentico.

Considerare le *scienze positive* come *empiriche* non basta quindi a distinguerle dalla *filosofia*, perché è il concetto stesso di empirico a mancare di un'adeguata forza speculativa; addirittura, se veramente pensato, non può che risolversi in essa. Occorre tentare altre vie. Più che puntare sulla pretesa contrapposizione *materiale* tra empirico e filosofico, occorrerà allora ritrovare la *positività* delle scienze in un'opzione *metodologica*³¹, che per Hegel si riassume nella nullità scientifica di ogni discorso, il cui oggetto (che si tratti di contenuto o forma) venga assunto senza mai veramente porne in discussione il primo modo di apparire, mirando alla certezza piuttosto che alla verità. Si direbbe un metodo dell'assenza di metodo: "*In primo luogo, le scienze positive comprendono sotto la realtà effettiva, alla quale pretendono riferirsi, non solo ciò che è storico, ma anche i concetti, i principi, i rapporti e, in generale, la gran quantità delle cose che appartengono in sé alla ragione e che devono esprimere una interiore verità e necessità. Ora, riguardo a tutto ciò, richiamarsi alla realtà effettiva e all'esperienza, e tenerlo saldamente fermo come un che di positivo di contro alla filosofia, deve essere riconosciuto in sé e per sé come inammissibile.*

È impossibile che ciò che la filosofia dimostra come non reale si presenti come vero nell'esperienza; e se la scienza positiva si riferisce alla realtà effettiva e alla esperienza, allora la filosofia può esprimere proprio secondo la relazione empirica la sua prova della non realtà di un concetto affermato dalla scienza positiva e negare che quel [concetto], che la

²⁸ BN 79; ted. 464.

²⁹ BN 30; ted. 423.

³⁰ BN 35; 427 s. In merito, cfr. Bourgeois (1986a), pp. 138 ss.

³¹ Cfr. Bourgeois (1986a), p. 569.

scienza positiva pretende di trovare nella realtà effettiva e nell'esperienza, sia trovato in esse. La filosofia concederà senz'altro l'opinione che si faccia esperienza di qualcosa nella misura di una veduta contingente, soggettiva; ma la scienza positiva, quando pretende di trovare e mostrare nell'esperienza le sue rappresentazioni e i concetti fondamentali vuole con ciò affermare qualcosa di reale, necessario e oggettivo, non una visione soggettiva. Se qualcosa sia una veduta soggettiva o una rappresentazione oggettiva, una opinione o una verità, questo lo può stabilire solo la filosofia. Questa può rivolgere contro la scienza positiva la sua maniera [di procedere] ad hominem e – lasciando da parte che essa nega a quest'ultima il fatto che una sua rappresentazione si presenti nell'esperienza – affermare al contrario che soltanto la rappresentazione della filosofia può trovarsi nell'esperienza”³².

Le scienze positive, osserva Hegel, non trattano solo l'elemento storico, che in questo caso va inteso in senso deteriore come pretesa immediatezza, ma comprendono altresì un insieme di *concetti, principi e relazioni* la cui astratta certezza razionale ha il compito di assicurare l'*interna verità e necessità* del contenuto.

Per illustrare la scissione che qui si profila, si può far riferimento ad un precedente passo di BN, in cui è trattata come “barbarie” l'incapacità di legislatori e giuristi di rispecchiare l'eticità vivente dei *costumi* nelle *leggi* di un popolo³³. Nel tentativo di unirli e conservarli, dando loro la stabilità di ciò che è legittimo, essi finiscono per snaturare sia gli uni sia le altre, positivizzandoli: i primi divengono un *contenuto* inerte, privo di vera storicità e le seconde la *forma* di un apparato concettuale piegato alla sua giustificazione. Presa fuori dal suo nesso vitale con la filosofia, la *scienza positiva* (non esclusa quella del diritto) è dunque al cospetto di uno iato insuperabile, da lei stessa creato.

La conclusione a cui giunge Hegel nel brano riportato è tutt'altro che entimematika, se si tiene conto delle argomentazioni svolte nelle pagine precedenti: è *inammissibile richiamarsi alla realtà ed all'esperienza, tenute ferme come un positivo rispetto alla filosofia*. Quest'ultima è l'apice critico e fondativo della scienza ed è *episteme* dell'autentico; sotto il suo sguardo non è il fatto a venir meno, ma la pretesa che esso sia veramente così come lo si assume, immediato ed isolato, per poi legittimarlo con un impianto categoriale costruito allo scopo.

Se un'esperienza viene scientificamente strutturata secondo una presunzione di oggettività e necessità e se viene così dotata di una base concettuale *ad hoc*, la destituzione di fondamento o la trasformazione che può operarne la filosofia incide certamente sull'immagine del fatto esperito, ma solo in quanto mostra che non è così come lo si intendeva. In tal senso essa non è perdita del mondo, fuga nelle astrazioni, ma piuttosto tentativo di rendere unitario e vitale (con un'eco romantica) tutto il portato della sensibilità³⁴.

E poiché, nel primo periodo jenesi, l'unità dell'intero si realizza con un'apprensione intuitiva ed è consaputa attraverso una costruzione riflessiva per la coscienza, una realtà che non emerga attraverso il sapere che se ne abbia, non può essere realtà affatto; per

³² BN 85; ted. 471 s.

³³ Cfr. BN 83; ted. 470.

³⁴ Cfr. Marino (1992), p. 6.

tali motivi l'autore sostiene in BN che *è impossibile che accada veramente nell'esperienza quel che la filosofia dimostra come irreali*. È riaffermato con sorprendente forza il nucleo della polemica antisperimentale della *Dissertatio*, dove si legge che “la stessa filosofia forse deduce a priori ciò che il metodo sperimentale, che si arroga il nome di filosofia, falsamente e senza successo, tenta di conoscere partendo da esperienze, in uno sforzo cieco di scoprire con i sensi il simulacro delle vere nozioni filosofiche”³⁵.

Se tutto ciò può far pensare ad una sorta di follia della ragione, che rompe gli indugi e si libera di ogni istanza di controllo³⁶, non si può trascurare che quanto Hegel rimprovera alla cosiddetta “filosofia sperimentale” è in realtà un procedere meccanico e compositivo, che perde l'unità della natura, riducendola ad una cosa morta³⁷. Com'è stato notato, l'apriorismo della deduzione filosofica hegeliana non è vuota procedura, ma nasce da una profonda contiguità con l'esperienza sensibile, nel tentativo di ricostruire, sulla scorta di Goethe, una continuità tra sentire e pensare³⁸, evitando la sofisticazione di un *a posteriori* sperimentale, che ha bisogno di scindere e mortificare la realtà per comprenderla.

Tali considerazioni appaiono ancor più significative, se lette sullo sfondo della più tarda *Enciclopedia*, dove affiora anche un esplicito riferimento al diritto: “La filosofia speculativa affermerà pure: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, nel senso del tutto generale per cui il *nûs* e, in una determinazione più profonda, lo *spirito* è la causa del mondo, e nel senso più preciso che il sentimento giuridico, etico e religioso è un sentimento, e quindi è un'esperienza di un contenuto che ha le sue radici e la sua sede soltanto nel pensiero”³⁹.

Il capovolgimento della successione ordinaria tra *sensus* ed *intellectus* conferma la tesi di BN per cui il *richiamo alla realtà ed all'esperienza* non è più prerogativa della *scienza positiva*. Poiché è la *filosofia* stessa a dire cosa sia esperire e quale ne sia l'oggetto (portando con ciò il *wirklich* nella sfera del *wahrhaft*), è in grado di confutare la pretesa positività scientifica sul suo stesso terreno, *dimostrando l'irrealtà di un concetto proprio in base al rapporto empirico* e negandone l'*esperibilità*.

Il predetto *capovolgimento* (tale solo in riferimento al senso comune), è la premessa per una rilettura del rapporto tra il *contingente-soggettivo* e l'*oggettivo*, tra l'*opinare* (*Meynen*) *che qualcosa sarà esperito in un certo modo* e la certezza che dev'essere raggiunta. Hegel denuncia un certo disagio delle scienze nel trattare il primo versante; quando infatti esse rinviano all'“esperienza” come “identità del soggetto e

³⁵ TH 17; ted. 241.

³⁶ De Gandt traccia un quadro della situazione, che comprende anche l'orientamento più generale del pensiero romantico, cfr. De Gandt (1979), pp. 47 ss.

³⁷ TH 19; ted. 241.

³⁸ Scrive in proposito Antimo Negri: “Per la filosofia che *deduce a priori* non è necessario ricorrere ai sensi, partire da esperienze. Ma non le è necessario far questo, perché assegna all'uomo in generale, e all'uomo di scienza in particolare, un intelletto che è, esso stesso, sensibilità”, Negri (1984), p. XXXII e cfr. Bourgeois (1986a), p. 571.

³⁹ Enz I 133 s; ted. 52.

dell'oggetto"⁴⁰, nella cosiddetta verifica sperimentale riducono il *contingente-soggettivo* alla funzione accessoria di riempire e confermare quanto hanno già astrattamente predisposto nel secondo, in base alla *pretesa di trovare e mostrare* le loro *rappresentazioni e concetti fondamentali*. Infatti ciò che la *scienza positiva sostiene* è comunque *reale, necessario ed oggettivo, non un punto di vista soggettivo* ed è interessante notare come perfino nella prospettiva trascendentale kantiana quest'ultimo subisca una radicale dislocazione, poiché la deduzione delle forme *a priori* è volta a sussumerlo nella sfera dell'oggettività, ovvero a sottrarre il soggettivo al campo semantico della variabilità e della contingenza.

Mentre la scienza si arrocca sul terreno della necessità e vede nell'opinativo (da cui prende avvio) una minaccia per la propria certezza, la filosofia ha il compito di ricucire tale rapporto, mostrando il continuo trapassare del sapere comune da un versante all'altro ed illustrando come la stessa positività, in cui esso cerca rifugio, sia costitutivamente possibilità del diverso, in quanto è legata al finito. Il *punto di vista soggettivo* si conferma un orizzonte non oltrepassato e non oltrepassabile neppure dalla scienza positiva, che alla dicotomia tra opinione e certezza sottende la confusione tra quest'ultima e la verità, ridotta così ad un soggettivo *tener per vero*, alternativamente corroborato dall'evidenza sensibile o dalle leggi dell'intelletto.

Se si considera la caratterizzazione delle *precedenti maniere di trattare* il diritto naturale (*frühere Behandlungsarten des Naturrechts*)⁴¹, si ritrova esattamente lo scenario qui proposto. L'empirismo afferma di partire dall'ambito del contingente, mentre la sua conoscenza aspira ad una validità che lo oltrepassa: nasce dal particolare e soggettivo ma deve valere in modo universale ed oggettivo. D'altra parte il formalismo ha come orizzonte l'universale, ma non può fare a meno di quella realtà particolare, mutevole e soggettiva di cui parla in termini astratti e che surrettiziamente ipostatizza nei suoi principi. La tesi di Hegel è che i due termini debbano essere presi nella loro relazionalità e riportati nell'indifferenza dell'assoluto; lo scopo non è di confonderli, precipitando nel relativismo, ma di comporli in un sistema nel quale godano di una dignità propria e non siano sottoposti alla pretesa ed irrealizzabile esclusione reciproca.

La filosofia, in quanto non è irretita nell'inconciliabile contrasto tra opposti, è in grado di comprenderli e valutarli, *decidendo se si tratti di un punto di vista soggettivo o di una rappresentazione oggettiva, di un'opinione o una verità*; ma in tale valutazione essa opera su un piano differente, nel quale i termini appena elencati passano nello specchio ustorio della finitezza e della relazione. Ciò la mette in grado di rivolgere *ad hominem* contro la *scienza positiva* le sue stesse armi, negando la *realtà del rappresentare* a cui questa si appella come ultima e definitiva istanza. Richiamando l'ormai noto senso dell'*inversione* hegeliana del sapere comune, non è in atto una contesa tra diverse ed opposte *rappresentazioni*; è in questione il ruolo dell'intero *rappresentare*, che la filosofia riconosce come ineliminabile e di cui svela e confuta le aporie. Ne consegue che l'*esperienza* non è cancellata, ma è compresa dalla filosofia e che la *rappresentazione*

⁴⁰ Diff 22; ted. 19.

⁴¹ Cfr. BN 25 s; ted. 419.

non ha bisogno di essere ridefinita e addomesticata per diventare docile strumento di quest'ultima, ma viene trattata denunciando i limiti della sua immediatezza.

Il conflitto di attribuzioni sulla *realtà dell'esperienza* è così spiegato da Hegel: “*Che la filosofia possa mostrare la sua rappresentazione nella esperienza, la ragione sta immediatamente nella natura ambigua di ciò che viene chiamato esperienza. Infatti ciò che si ritiene abbia valore di esperienza, non è l'immediata intuizione stessa, ma l'intuizione elevata nell'[elemento] intellettuale, pensata e spiegata, [l'intuizione] tolta dalla sua singolarità ed espressa come necessità. Per quanto riguarda quindi ciò che è mostrato nell'esperienza e come esperienza, questo non dipende dal fatto che, in relazione alla separazione che nella intuizione è prodotta dal pensiero, si trova in essa ciò che potremmo chiamare realtà effettiva. Ma, portata l'intuizione nel campo del pensiero, l'opinione deve soggiacere alla verità della filosofia. Quella differenziazione tra ciò che la scienza positiva crede di avere assunto immediatamente dalla intuizione – ma con cui essa stessa l'ha determinata a mo' di un rapporto e di un concetto di essa – e ciò che non appartiene al pensiero è, in ogni caso, molto facile da dimostrare, così come è facile da provare il completo potere della filosofia di impadronirsi di essa [cioè, di quella differenziazione]*”⁴².

L'esperienza ha una *natura ambigua*, di cui la filosofia è consapevole e che può sfruttare, ad un punto tale da trovare in essa anche la propria *rappresentazione*. Rivelare quest'ambiguità significa in primo luogo mostrare che la *necessità* rivendicata dalla *scienza positiva* consiste nell'elaborare ed alterare l'*intuizione immediata*, servendosi (come Kant ha fatto in modo esemplare) di un sostrato categoriale che diviene preponderante e così *elevandola nell'elemento intellettuale come pensata e spiegata*. Quindi la cosiddetta *realtà effettiva* è intrisa di teoria e sfugge, perché parlare di *esperienza* in questi termini significa presupporre la *scissione introdotta dal pensiero*.

Scindere è la prassi comune all'empirismo ed al formalismo: il primo si crede libero da precomprensioni e cioè *presuppone l'assenza di presupposti concettuali* e ritiene, in base a tale inganno, che la forma del discorso scientifico sia dettata dall'*intuizione immediata*. Il secondo *presuppone la necessità del presupposto*; dunque non lo avverte più come tale nel momento in cui, in base ad esso, procede a costruire la rappresentazione del contingente, che così non potrà mai essere trovato. Resta insoluto il problema della congruenza tra il contenuto reale dell'esperire e l'invariabile ordine concettuale, poiché nella *Trennung* di oggettivo e contingente la scienza non sembra avvertire la soluzione di continuità che lei stessa impone tra gli ambiti e pretende addirittura che, nella sua rappresentazione, l'universale assommi in sé tutte le caratteristiche salienti del singolare e molteplice, che così verrebbe tralasciato.

Perciò *portare l'intuizione nel campo del pensare* significa tutt'altro che accettare supinamente l'indiscussa autorità del presupposto, come avviene per la *scienza positiva* che compie il paradossale tentativo di 'pensarlo come un impensato'; né significa cercare, altrettanto vanamente, di farne a meno. L'unico risultato sarebbe l'illusorio presupposto di procedere senza presupposti delle due *Behandlungsarten* astratte. L'*opi-*

⁴² BN 86; ted. 472.

nare scientifico *cede alla verità della filosofia* solo se si riconosce che la finitezza che in esso si manifesta non può essere cancellata, ma deve piuttosto diventare un mezzo: la *riflessione come strumento del filosofare*⁴³. A tali condizioni è allora *molto facile mostrare la distinzione* tra un'intuizione snaturata dall'*opinare* della *scienza positiva* nelle maglie concettuali delle proprie relazioni (un'unità fittizia, che *non appartiene al pensiero*) e la vera unità, che la scienza positiva *crede di aver assunto* e di possedere e che invece solo la *filosofia* è nel *pieno diritto* di rivendicare.

Riepilogando, il *pensare* come intelletto (*Verstand*) introduce nell'*intuizione* la scissione tipica del concetto, la quale genera un *opinare* (*das Meynen*) che è oscillazione tra opposti ineliminabili e riflessivamente incompatibili. L'atto con cui la *filosofia* (il vero *pensiero* come *ragione* o *Vernunft*) prende possesso di *ciò che non le appartiene*, non è altro che un sapere l'aporeticità della predetta scissione: sapere la non appartenenza al *pensiero* come fittizia.

È assai probabile, come in parte accennato, che in questi capoversi Hegel abbia come termine di riferimento la *Critica della ragion pura*, dall'esposizione *pensante* delle forme *a priori* dell'intuizione, trattate anch'esse come "concetti", all'organizzazione *analitica* del materiale attraverso le "categorie", al problema del materiale stesso, che resta esterno e dato a tale sistema della conoscenza, la quale lo accoglie e lo ordina. Questa *differenza* tra concettuale e non concettuale o intuitivo è in Kant tutta concettuale ed è *Trennung* insuperabile nell'ambito dell'intelletto (a cui Hegel sembra ridurre criticamente tanto il *Verstand*, quanto la stessa *Vernunft* kantiana), poiché essa lo permea come sua propria natura e lo rende intimamente scisso, in un caleidoscopio di facoltà che devono costruire un'unità, restando però separate.

Nella proposta hegeliana ciò che non appartiene ad un simile pensare riflessivo, la sua componente residuale, è la vera sede del senso che la filosofia riesce a gettare sul tutto. Questa si riappropria del reale nella sua autenticità e lo sottrae all'astratta separazione; e l'intuizione, come figura sensibile e limitata e *potentia*, dispiega *actu* la propria unità come *intuizione intellettuale*. Qui riecheggia ancora l'immagine della completa *inversione*, poiché recuperare il *dato* e riportarlo all'unità con *ciò a cui viene dato*, esige un decentramento radicale rispetto all'*io penso* kantiano; per Hegel esso deve diventare spirito (*Geist*), a cui nulla può *essere dato* e rispetto al quale residuo non c'è, poiché è l'intero che si riconosce.

Hegel conclude questo giro di considerazioni, soffermandosi sulla relazionalità del *pensiero positivo* ed individua nella fissità delle *determinatezze* un carattere antinomico che, non a caso, forma il plesso cruciale e l'estrema propaggine della conoscenza sensibile secondo il citato criticismo kantiano: "*In secondo luogo, poiché un siffatto pensiero che si richiama alla realtà effettiva ritiene, a parer suo, di essere veramente positivo – per il fatto che è nell'opposizione e tiene ben ferme delle determinatezze, e quindi prende per assoluti degli oggetti di pensiero o delle cose dell'immaginazione, e di qui assume i propri principi – esso è esposto al fatto che ad ogni determinatezza gli viene sempre dimostrata la*

⁴³ Cfr. Diff 18 ss; ted. 16 ss.

*determinatezza opposta e che, da ciò che esso accoglie, si deve dedurre piuttosto proprio il contrario. Così come, se l'aumento della densità o del peso specifico di un corpo viene chiarito come l'accrescimento della forza attrattiva, altrettanto essa può essere chiarita come un accrescimento della forza repulsiva, giacché quel corpo può essere attratto soltanto quanto può essere respinto; l'una cosa ha soltanto un significato rispetto all'altra; di tanto l'una sarebbe più grande dell'altra, di quanto non lo sarebbe affatto, e quindi ciò che dovrebbe essere guardato come un accrescimento dell'una, può essere considerato esattamente come un accrescimento del [suo] contrario*⁴⁴.

Il pensiero positivo cerca una vera stabilità senza uscire dal quadro della *contrapposizione*, che lo rende *opinativo*; al contrario procede ad un'assolutizzazione delle *determinatezze* che ne fanno parte, in modo tale da erigere semplici *enti di pensiero a principi*, nella vana ricerca di una certezza che, superando la problematicità ineliminabile del sapere, non sia meramente assertoria, ma addirittura apodittica⁴⁵. Tuttavia il tentativo non consegue altro risultato che rendere insuperabile la stessa *contrapposizione*, assolutizzando in un termine anche il suo opposto nel contesto di una polarizzazione, in cui da ogni *ammissione* è possibile *derivare l'esatto contrario*. Hegel formula l'esempio della variazione di *densità o del peso specifico di un corpo*, che può essere parimenti spiegata come *accrescimento della forza attrattiva* o di quella *repulsiva*, in modo tale che uno stesso fenomeno sia considerato da entrambi i punti di vista⁴⁶. Il *significato* delle cose è legato al loro *rapporto* e non sarebbe possibile una spiegazione unica, che pretendesse di privilegiare nel fenomeno uno solo dei relati. Se ad esempio una forza agisse in assenza dell'altra, perderebbe il termine rispetto a cui si determina e *non sarebbe affatto*; ne ha bisogno per essere ciò che è. Pertanto Hegel sostiene che ogni *accrescimento* di un lato può e dev'essere trattato anche come *accrescimento dell'opposto*.

Un'ambivalenza che egli cerca di far valere nell'epistemologia della dottrina penale.

Il problema della costrizione nella teoria penale

Il precedente capoverso pone le premesse per affrontare il carattere antinomico della *costrizione* e della *pena*, così come sono trattate entro i fin troppo angusti limiti della *scienza giuridica positiva*: “Così dunque se nel diritto naturale in generale o nella teoria della pena in particolare, un rapporto è determinato come costrizione, ma la filosofia dimostra la nullità di questo concetto, laddove invece la scienza positiva si indirizza alla esperienza e alla realtà effettiva per il fatto che effettivamente la costrizione è qualcosa di reale, che la costrizione effettivamente ha luogo, allora la non realtà – già dimostrata dalla

⁴⁴ BN 86; ted. 472 s.

⁴⁵ In merito si rinvia alla tavola kantiana dei giudizi, qui considerati in rapporto alla modalità, cfr. Kant (2004/1787), pp. 193 ss; ted. AA, III, 86 ss.

⁴⁶ In merito a tale posizione, che nella *Dissertatio* tocca anche la polemica nei confronti della filosofia sperimentale newtoniana e che emerge in più occasioni nel periodo jenese, cfr. TH 41 ss; ted. 247 s e LeM 28 ss; ted. 26 ss. Sulla concezione ed i fraintendimenti hegeliani del concetto di forza, cfr. De Gandt (1979), pp. 71 ss.

filosofia – di quella costrizione può, con pari diritto e col ricorso alla esperienza e alla realtà effettiva, essere espressa in modo che non vi sarebbe affatto alcuna costrizione, che mai un uomo sarebbe costretto, né sarebbe stato costretto.

Infatti dipende qui interamente soltanto dalla spiegazione del fenomeno se, allo scopo della rappresentazione della costrizione, qualcosa sia considerato come un elemento semplicemente esteriore o invece come un elemento interiore. In qualsiasi luogo quindi si voglia dimostrare l'esistenza della costrizione, là può essere mostrato del solo e medesimo fenomeno proprio il contrario, cioè che esso non è una costrizione, ma, piuttosto, una manifestazione della libertà. Infatti, per il fatto che il fenomeno è assunto nella forma della rappresentazione e, quindi, è determinato dall'[elemento] interiore, ideale, il soggetto è nella libertà di contro ad esso. E se ciò che deve essere considerato come esteriore e costrizione, per rimuovere l'opposizione dell'interiore ovvero della libertà, viene trasferito nell'interiore stesso, e, se, conseguenzialmente, si fa valere una costrizione psicologica, allora [bisogna riconoscere che] questa assunzione dell'esteriore nell'interiore serve a ben poco. Infatti il pensiero resta assolutamente libero, e la costrizione psicologica o intellettuale non può vincolarlo. La possibilità di sopprimere la determinatezza che è rappresentata come costrizione e che dovrebbe servire a tale scopo, è [dunque] assoluta; è senz'altro possibile che sia assunta su di sé la perdita di una determinatezza che si è minacciata con la pena, e che sia abbandonato ciò che la legge pretende di sottrarre nella pena. Se dunque nella spiegazione di un fenomeno la rappresentazione di una determinatezza deve agire e deve aver agito come costrizione, è altrettanto assolutamente possibile la spiegazione contraria, che [cioè] il fenomeno sia una manifestazione della libertà. Per il fatto che l'impulso sensibile – sia quello che deve spingere all'azione, sia quello che, dal lato della legge, deve per paura distogliere da essa – sia qualcosa di psicologico, cioè qualcosa di interiore, è immediatamente posto nella libertà, la quale ha potuto o no astrarre da esso sicché la libertà della volontà può esservi sia nell'uno che nell'altro caso. Ma l'obiezione qui è che si crede tuttavia – ed è una maniera universale di rappresentare [le cose] – che una costrizione, ed anche una costrizione psicologica, abbia luogo: ciò non è affatto vero, ma ugualmente, e senza alcun dubbio, vien creduto nella maniera più universale che una azione o l'omissione di una azione, venga dalla volontà libera”⁴⁷.

Hegel considera il caso della *relazione* determinata come *costrizione* (*Zwang*) dalla *scienza positiva*, la quale si richiama ad *esperienza* e *realtà*; egli applica il procedimento già esaminato come negazione della validità di un concetto scientifico: la filosofia ne opera una destituzione di fondamento, ovvero ne rileva la *nullità* (*Nichtigkeit*), puntando sulla sua *irrealtà* (*Nichtrealität*) e cioè sostenendo *ad hominem* la fallacia del richiamo ai fatti, segnato da una costitutiva ambivalenza.

Invertendo l'argomentazione nel modo ricordato, l'autore intende mostrare che *non c'è, non c'è stata, né ci sarà mai la costrizione di un uomo*. Riprende così la critica del concetto di *Zwang* già avanzata nel precedente e più ampio esame della fondazione fichtiana del diritto naturale; l'esito, che si può solo brevemente richiamare, è stato l'impensabilità di una costrizione *sulla* ed *alla* libertà: *la libertà naturale o originaria del*

⁴⁷ BN 86 s; ted. 473 s.

singolo non può essere limitata da un concetto universale e resa conforme ad esso con la coazione esterna di un sistema di leggi. Accettando una simile tesi, si ridurrebbe la libertà stessa ad una determinazione empirica, *non assoluta* e correlata all'altra determinazione empirica che è la forma del costringere, tramite cui sarebbe resa conforme all'astrazione del *concetto universale*. La libertà sarebbe contraddittoriamente concepita come un che di assoluto e nel contempo contingente, come un qualcosa di originario ed insieme producibile⁴⁸.

Anche in questo caso le difficoltà sono individuate da Hegel nella *spiegazione del fenomeno*, in base alla quale si decide se, nel *rappresentare la coercizione*, un fattore sia *semplicemente esterno oppure interno*. Tale distinzione è totalmente immersa dalla scienza positiva nella fenomenicità, che è presupposta anziché essere messa in discussione e la cui struttura polare, come si è appena visto, non garantisce affatto un'interpretazione univoca; al contrario ripropone nel diritto una forma specifica dell'ambiguità sopra denunciata in termini generali. Secondo Hegel ciò fa sì che un medesimo evento possa essere classificato tanto come *costrizione*, quanto come *manifestazione della libertà*; tuttavia si può osservare che neppure questo secondo aspetto, in quanto fosse preso nella logica riflessiva, costituirebbe la libertà nel senso autentico, in quanto rimarrebbe correlato ad un condizionamento incompatibile con l'assolutezza.

Se la contrapposizione permane tra ambiti fissati e presupposti (interno ed esterno), la *scienza positiva* del diritto ed il *diritto naturale* (inautentico) ritengono che la questione del costringere si possa risolvere considerando il lato esteriore come assoggettabile in linea di principio: *esterno o rappresentazione o fenomeno* diventa tutto ciò che risulta misurabile o, almeno, descrivibile mediante concetti esperibili e dotabili di una pretesa valenza universale. In base a tale necessità, ogni cosa-realtà può essere letteralmente catturata nel dominio del positivo (inteso anche come statuizione giuridica dell'universale) e si può agire su di essa, sfruttando le medesime leggi che la costituiscono ed alle quali, dunque, non può sottrarsi. La predetta cattura implica il presupposto ancora più forte (perché inavvertito) che l'*esteriorità* della cosa, oltre ad essere completamente dominabile mediante la propria fenomenicità, finisca per assorbire e portare con sé (in virtù della correlazione esemplificata con le leggi di attrazione e repulsione) anche il suo lato *interno*, la libertà, su cui intervenire per suo tramite.

Ma per Hegel l'*interno* e l'*esterno* di una simile concezione inevitabilmente *simul stabunt, simul cadent* sotto la lente della filosofia. Questa libertà, come si è detto, è ancora immatura ed astratta: il *fenomeno, percepito nella forma della rappresentazione, è determinato dal lato interno e ideale* e cioè da un *soggetto* libero il quale, nel momento stesso in cui gli è *contrapposto*, è reso complanare e per questo anch'egli ridotto ad *oggetto*. La presenza della preposizione *gegen* conferma che un simile modo di intendere la libertà resta *inficiato* dalla correlazione alla natura del fatto, in rapporto al quale essa si determina⁴⁹.

⁴⁸ BN 52 ss; ted. 442 ss.

⁴⁹ Di diverso avviso è Bourgeois che (sottostimando il ruolo della contrapposizione *-gegen-* al fenomenico, ripresa poco dopo da Hegel) interpreta tale passo come espressione dell'autentico operare dell'assoluto,

La cattura del dato nella positività scientifica presenta nella *costrizione psicologica* le stesse difficoltà di quella *fisica* ed in fondo la confutazione della prima è un corollario di quella della seconda; infatti anche l'intento di influire sull'interiorità dell'uomo si conferma un'*esteriorizzazione*, perché si tenta un assoggettamento in base a leggi che descrivono l'animo umano come una cosa: è quindi del tutto inutile l'*inserimento dell'esterno nell'interno come libertà*, pensando così di poter *rimuovere l'opposizione*. L'uso della *costrizione psicologica* ripete la logica dell'*esterno* e non è in grado di *imbriagliare il pensiero*, che resta per Hegel *assolutamente libero*.

Non si può trascurare che il riferimento a questo tipo di *costrizione* tocca un punto fondamentale ed una questione aperta della coeva teoria penale tedesca; Hegel se ne è già occupato nella sezione dedicata al *modo empirico di trattare il diritto naturale*, nel quadro di una laconica rievocazione di diversi orientamenti⁵⁰. In questa sede non è possibile ripercorrere l'ampio processo evolutivo del diritto penale ed in particolar modo del fitto dibattito che prende avvio nel XVIII secolo grazie all'introduzione illuministica delle questioni inerenti a libertà, responsabilità, rispetto della dignità dell'uomo⁵¹. Tuttavia, poiché è delle *scienze positive del diritto* che si sta parlando, è utile mostrare come la critica *entimematica* svolta da Hegel attraverso la *costrizione psicologica* ponga in luce i due problemi fondamentali sollevati dalla riflessione illuminista e che conducono alle riforme del sistema penale: la misura e le modalità della pena⁵².

In rapporto alla trattazione hegeliana è il caso di rammentare che la tesi del *psychologischer Zwang* caratterizza la posizione di Anselm Feuerbach e rientra nel più vasto panorama delle *teorie relative* (secondo il principio *ne peccetur*) che utilizzano la pena per il perseguimento di una serie di scopi che vanno dalla salvaguardia della condizione civile, alla cosiddetta emendazione del criminale⁵³; da tale orientamento si distinguono le *teorie assolute* (basate sulla logica del *quia peccatum est*) che mirano solo ad infliggere retributivamente la pena, senza individuare scopi ulteriori o accessori⁵⁴. Oppure, da un'angolazione leggermente diversa, si può procedere alla distinzione a seconda che si tratti di una sola finalità da perseguire (le teorie *pure* della *retribuzione*⁵⁵, della *pre-*

cfr. Bourgeois (1986a), p. 575.

⁵⁰ Cfr. BN 28, 36; ted. 421 s, 429.

⁵¹ In merito, cfr. von Bar (1974/1882), pp. 219-254; Fischl (1973/1913); Schmidt (1995), pp. 213-81.

⁵² Cfr. Fischl (1973/1913), p. 158.

⁵³ Sulla distinzione tra teorie assolute e relative, Binding (1902), pp. 163-81.

⁵⁴ Come nel caso di Kant, che, secondo Schmidt "contrappone alle teorie penali relative del diritto di natura una teoria autenticamente assoluta", cfr. Schmidt (1995), p. 232. Si legge infatti nella *Metafisica dei costumi*: "La *punizione giuridica (poena forensis)* distinta da quella *naturale (poena naturalis)* [...] non può mai essere inflitta semplicemente come un mezzo per determinare un altro bene a favore del delinquente stesso o della società civile, ma deve essere inflitta al colpevole sempre ed esclusivamente *perché ha commesso un crimine*, in quanto l'uomo non può mai essere trattato come mezzo in vista delle intenzioni di un altro [...]. La *legge penale* è un imperativo categorico e guai a chi si aggira nei tortuosi meandri della dottrina della felicità per trovarvi qualche vantaggio", Kant (2006/1797), p. 273; AA, VI, 331.

⁵⁵ Rientra in tale categoria la teoria kantiana, sopra indicata come assoluta; scrive ancora Kant: "Soltanto il *Wiedervergeltungsrecht (ius talionis)*, con cui si intende però quello davanti alla sbarra del tribunale (non nel tuo giudizio privato), può stabilire con precisione la qualità e la quantità della pena", Kant (2006/1797), p. 275; AA, VI, 332. Per un severo giudizio sulla *Vergeltung* kantiana, vittima di un astratto rigore intellet-

venzione generale⁵⁶, della *prevenzione speciale*⁵⁷ e dell'*emenda*⁵⁸) oppure di un fascio di obiettivi da raggiungere congiuntamente (teorie eclettiche)⁵⁹.

Se nella sezione sull'empirismo Hegel ha liquidato con una certa durezza la proposta di Feuerbach, parlando della sua commistione con l'*esperienza comune* e bollandola come una *psicologia*⁶⁰, ora il suo interesse va alla base epistemologica sottostante, rendendo espliciti i motivi del dissenso. Per questo motivo risulta opportuno indugiare sui presupposti teorici di Feuerbach, tenendo conto del *terminus ad quem* del 1802 (anno della pubblicazione di BN) e fermo restando che non è possibile una trattazione specifica dell'evoluzione del suo pensiero, che nel periodo considerato attraversa la *Critica del diritto naturale* (1796), l'*Anti-Hobbes* (1797), la *Revisione dei principi e dei concetti fondamentali del diritto penale positivo* (1799-1800), per giungere al *Manuale di diritto*

tualistico, cfr. Bar (1974/1882), p. 242; Cattaneo (1970), pp. 410 ss. Tra i giudizi negativi su Kant merita una menzione a parte quello di Landsberg, che scrive: "Si tratta di altrettanti schiaffi sul volto del diritto penale illuminista", Stintzing, Landsberg (1978/1898), p. 506. Per una rilettura in senso propositivo dell'opera kantiana da parte dello stesso Cattaneo, cfr. Id. (1981). Anche Klippel, senza tuttavia toccare i risvolti penalistici, giudica epocale l'influsso kantiano e scrive: "Dal punto di vista metodologico e sistematico un rinvio alla filosofia di Kant può spiegare la rinascita del diritto naturale, il quale (dopo che le vecchie teorie avevano perso la loro forza di persuasione) ritiene di essersi posto nuovamente su un terreno metodologicamente sicuro e con la filosofia di Kant vede iniziare una nuova era del diritto naturale", Klippel (1987), p. 273. In una rivalutazione con un più specifico riferimento allo *Strafrecht*, Kühl punta sulla distinzione kantiana tra piano morale e giuridico della libertà, per individuare il supporto teorico fondamentale per la ridefinizione delle azioni penalmente rilevanti, cfr. Kühl (1995).

⁵⁶ Nel *De iure naturae et gentium* Pufendorf scrive che "affinché colui che subisce un delitto, non ne subisca più in seguito, è necessario infliggere non una pena qualunque, ma una pena pubblica e severa, che serva da esempio. Ne deriva che comunemente i supplizi non si infliggono tra le mura dei carceri, ma in luoghi ben conosciuti e con una forma terribile, che sappia incutere orrore nell'animo del popolo", Pufendorf (1934/1688), p. 805.

⁵⁷ Il più noto esponente della prevenzione speciale, Karl Grolman, definisce la "pena giuridica" come "un male fisico inflitto ad un soggetto (che lo può provare come tale) allo scopo di eliminare il pericolo da lui minacciato o con la sua intimidazione o rendendo impossibile la minaccia", Grolman (1968/1799), p. 54. La prevenzione speciale punta soprattutto sull'esecuzione della pena, quella generale l'aspetto della minaccia, che di questa viene presentata attraverso la legge (pur non eliminando la necessità dell'esecuzione, in assenza della quale sarebbe vanificata la minaccia stessa): "La minaccia della pena deve perciò sopportare la ragione del singolo nella lotta contro i moventi che lo spingono a delinquere e dunque deve esercitare una coazione psicologica opposta a questi moventi contraria al diritto. La minaccia della pena mira dunque a distogliere la generalità dei cittadini, quindi una prevenzione generale", Schmidt (1995), p. 239. Sulla prevenzione speciale, che tra '700 ed '800, trova i suoi più noti esponenti in figure come Stübel ed il citato Grolman, cfr. *ivi*, p. 226 ss; Stintzing, Landsberg (1978/1910), pp. 139-44; Fischl (1973/1913), p. 133 s e pp. 150 ss. Per una chiarissima analisi del pensiero di Grolman, cfr. Cattaneo (1993), pp. 195-288 e pp. 410-435.

⁵⁸ La *Besserungstheorie*, considerata come una *particolare versione della prevenzione speciale*, si articola secondo Binding in *giuridica, intellettuale, generale o morale*, cfr. Binding (1902), p. 181. Nel XVIII secolo tale teoria trova uno spazio consistente in Klein e, successivamente, nello stesso Fichte e si riassume nell'assunto che "nella lotta contro il crimine si debba fare leva sulla natura etica dell'uomo, affinché la volontà ostile alla società ed al diritto sia tramutata in una che lo rispetta"; tra i principali esponenti, all'alba del XIX secolo, possono essere annoverati giuristi come Steltzer, Groos, Krause, Ahrens e Röder, cfr. Fischl (1973/1913), pp. 152 ss.

⁵⁹ Sulle teorie eclettiche o *Vereinigungstheorien*, cfr. Binding (1902), pp. 181-4. Per una più recente esposizione delle distinzioni considerate, cfr. Moccia (2006), pp. 39-64.

⁶⁰ BN 36; ted. 429.

penale (1801)⁶¹. È in particolare a queste due ultime opere che vorrei fare riferimento, ponendo in evidenza alcuni tratti salienti per la comprensione del discorso hegeliano.

Nella *Revisione* Feuerbach sostiene che, essendo impossibile esercitare un controllo completo sugli individui e sulle loro molteplici inclinazioni, lo scopo fondamentale dello Stato (la kantiana condizione giuridica del rispetto reciproco delle libertà esterne) può e dev'essere perseguito agendo sulla "facoltà di desiderare" (*Begehrungsvermögen*), rendendo ai cittadini "psicologicamente impossibile" commettere reati. In quanto la libertà giuridica è esterna, anche il principio di ogni "infrazione" (*rechtswidrige Begehung*) risiede nelle inclinazioni sensibili ed è su queste che occorre intervenire⁶². Se infatti si considera "la libertà come facoltà incondizionata dell'uomo di determinarsi contro ogni spinta della sensibilità, scegliendo spontaneamente il dovere rispetto a tali inclinazioni", allora è per definizione impossibile intervenire sensibilmente su di essa. Allo Stato non resta che "agire sulla sensibilità tramite la stessa sensibilità"⁶³.

Per fare questo, la "rappresentazione" (*Vorstellung*) del "piacere" che ci si attende da un'azione criminosa dev'essere superata in "direzione opposta" da quella di un "dolore" che ne deriverebbe⁶⁴. In tal modo "la sensibilità è per così dire vinta e superata ed è determinata ad astenersi in base al medesimo principio per il quale aveva deciso di agire"⁶⁵. La legge non fa che esprimere "la necessità della connessione del dolore con il crimine" ed in tal senso essa contiene una "minaccia" (*Drohung*) ed ha funzione di "dissuasione" (*Abschreckung*)⁶⁶.

Il quadro viene ulteriormente specificato nella Prima parte (*Rappresentazioni dei principi supremi del diritto criminale*) del Primo libro (*Parte filosofica o generale del diritto penale*) del *Manuale*, dove si legge in primo luogo che "la condizione giuridica è scopo dello Stato" e su ciò viene fondato il diritto di quest'ultimo a "prendere provvedimenti attraverso i quali siano impedito in generale le lesioni dei diritti". Tali provvedimenti sono distinti nelle due categorie fondamentali della "coazione fisica, se le forze esterne di ciò che si oppone al diritto sono costrette in base a leggi meccaniche a conformarsi ad esso" e della "coazione psicologica, se attraverso semplici rappresentazioni la facoltà di desiderare (la volontà) viene determinata a tralasciare azioni contrarie al diritto"⁶⁷. La funzione della coazione psicologica viene illustrata da Feuerbach sottolineando che essa viene chiamata in causa in presenza di "diritti il cui oggetto non ammette nessuna comparazione e dunque [...] è impossibile pensare ad una riparazione" e per i quali si pone dunque in maniera particolarmente pressante l'esigenza di prevenire: "Ciò

⁶¹ Per una concisa ma esauriente trattazione della prevenzione generale in Feuerbach, cfr. Moccia (2006), pp. 47-52. Inoltre, cfr. Bar (1974/1882), pp. 248-53; Fischl (1973/1913), pp. 146-150; Schmidt (1995), pp. 232-246. Per un esame complessivo della teoria penale di Feuerbach, con particolare riferimento alla *Revisione* ed al *Manuale*, cfr. Cattaneo (1970), pp. 275-378.

⁶² Feuerbach (1966/1799), p. 40 s.

⁶³ Feuerbach (1966/1799), p. 44.

⁶⁴ Feuerbach (1966/1799), p. 45.

⁶⁵ Feuerbach (1966/1799), p. 46.

⁶⁶ Feuerbach (1966/1799), p. 47 ss.

⁶⁷ Cfr. Feuerbach (1996/1801), p.12 s.

non è possibile che mediante l'esercizio di una coazione psicologica, la quale *precede* [*vorhergeht*] la consumazione di una lesione e costringe la volontà *di tutti* [*Aller*] a non determinarsi ad alcuna infrazione del diritto". Un passo nel quale i due termini, graficamente evidenziati dall'autore, pongono in risalto il carattere fondamentale della generalità della prevenzione⁶⁸.

Successivamente Feuerbach spiega il senso della coazione psicologica: colui che commette un reato viene spinto da un "movente psicologico" (*psychologischer Entstehungsgrund*) inteso come "impulso sensibile" (*sinnlicher Antrieb*), concepito sotto forma di un "piacere" da ottenere attraverso la predetta infrazione; a costui bisogna dunque prospettare un male o "dispiacere" (*Unlust*) che sia addirittura superiore a quello che gli deriverebbe non infrangendo la legge. Perché tutto ciò abbia effetto, è necessaria la "convinzione" dei cittadini che ciò possa avvenire e per questo serve una "legge" che formuli la "minaccia" (*Drohung*) che il male considerato segua come "conseguenza necessaria" al reato. Come secondo aspetto occorre che "la minaccia giuridica sia inflitta", poiché "una minaccia che non è portata a termine è una minaccia vana, che non può spaventare nessuno". Si giunge così alla definizione della "pena civile" come "un male che viene inflitto dallo Stato a causa della consumazione di un reato e che viene minacciato attraverso una legge". Perciò "scopo" della pena (la realtà che con essa si vuole realizzare) è, per quanto concerne la "minaccia", "l'intimidazione dei cittadini, come possibili offensori, a non commettere reati", mentre in rapporto all' "esecuzione" è la "fondazione dell'effettività della minaccia giuridica"; quindi lo "scopo *indiretto*" (*mittelbarer Zweck*) e "finale" (*Endzweck*) è "la semplice intimidazione dei cittadini attraverso la legge"⁶⁹.

Feuerbach conclude, pronunciandosi contro quattro tipi di finalità e trovando con Hegel una concordanza di massima che, se a prima vista può sorprendere, è pienamente coerente con quanto appena considerato: 1) "la prevenzione di reati futuri di un singolo offensore" (e cioè esclusione della prevenzione speciale), perché in questo caso non si tratterebbe di una pena in senso proprio e non ci sarebbe, sempre secondo l'autore, alcun fondamento per una simile prevenzione (qui l'autore cita come propri referenti polemici Stübel, Malblanc e soprattutto Grolman, fautore della *prevenzione speciale* e noto per la lunga disputa scientifica che li vide protagonisti)⁷⁰; 2) "l'espiazione morale, che appartiene ad un ordine morale ma non giuridico ed è fisicamente impossibile" (qui è chiamato in causa Jacob); 3) "l'intimidazione immediata attraverso i dolori del male inflitto al malfattore, perché non c'è alcun diritto a questo scopo" (in questo caso contro Klein); infine 4) "l'emendazione morale, in quanto questo è uno scopo dell'educazione ma non della pena"⁷¹.

Poiché i limiti d'intervento sulla libertà sono ben chiari allo stesso Feuerbach, ciò su cui occorre indugiare è la differenza tra la sua impostazione di base e quella di Hegel:

⁶⁸ Cfr. Feuerbach (1996/1801), p. 14 s.

⁶⁹ Cfr. Feuerbach (1996/1801), pp. 16 ss.

⁷⁰ Cfr. Cattaneo (1993), pp. 430 ss. Sulla polemica, cfr. Id. (1970), pp. 282-96.

⁷¹ Cfr. Feuerbach (1996/1801), p. 19 s.

una di matrice kantiana e giusrazionalista, che conduce alla distinzione tra morale e diritto ed a quella, interna al secondo, tra diritto naturale e positivo; *l'altra* che cerca di superare tali distinzioni in una lettura organica, in cui l'universalità dei diritti viene reinterpretata nelle *Sitten* in uno sviluppo storico ed immanente della ragione stessa che, come *spirito*, supera e insieme ricomprende la natura e non è più sovraordinata al contingente in quanto astratta (a-temporale e necessaria), ma perché è immanente consapevolezza delle contraddizioni di questo. Criticando l'egoismo individualistico e borghese dell'illuminismo, che si riverbera ed è garantito nell'universalità dei principi, Hegel punta su una morale che può essere sviluppata solo attraverso una comune appartenenza, la quale si esplica sia nella dimensione sincronica, sia in quella diacronica, mentre la separazione di interno ed esterno non può che interrompere questa circolazione in un'universalità senza tempo.

Richiamandosi alla libertà che si afferma in modo pieno e consapevole nel sacrificio, Hegel definisce *assoluta la possibilità di togliere la determinatezza o rappresentazione della costrizione*; in altre parole, se Feuerbach mantiene la predetta distinzione tra interno ed esterno, conservando i termini generali dell'impostazione kantiana, il movente dell'agire resta del tutto oscuro, poiché la *perdita minacciata dalla pena* potrebbe essere vanificata da una libera scelta, con cui *ci si fa carico* e si *rinuncia* in modo spontaneo a ciò che *la legge vuole sottrarre* coattivamente⁷².

Ciò vale a maggior ragione nel caso della costrizione psicologica, laddove Hegel pone in evidenza che non si dà un'esteriorità né *rispetto* all'Io, né al suo *interno*, come possibilità di penetrare nella sfera della libertà, perché l'Io, unità negativa delle differenze, non si coglie in tale binomio⁷³. Ciò che egli contesta nell'efficacia del procedimento è la pretesa scientificità della fondazione e *spiegazione* che, cadendo interamente nel *fenomeno*, non riesce a comprenderne il limite e resta del tutto ancipite ed esposta ad un'interpretazione diametralmente opposta: *che il fenomeno sia una manifestazione della libertà* piuttosto che l'esito dello *Zwang*.

Se, per indicare la libertà autentica, si vuole utilizzare metaforicamente l'espressione *interno*, occorre la consapevolezza che essa resta inafferrabile e riduce ad un *fuori* altrettanto metaforico tutto ciò che pretenda di toccarla, precipitandolo nell'indifferenza del finito. Ciò vale ovviamente anche per la coazione *psicologica*, la cui dislocazione all'*interno* non si sottrae a quest'obiezione. Perciò l'impulso sensibile, *che spinga ad un comportamento o che lo scoraggi*, è *posto immediatamente nella libertà*, la quale opera anche nel decidere se *prescinderne oppure no*, collocandosi a monte del condizionamento e restando confermata come *libertà del volere*; infatti il suo orizzonte non è l'alternativa, perché, decidendo della vita o della morte, è essa stessa l'orizzonte in cui l'alternativa

⁷² Anche in seguito Hegel osserva: "Come entità vivente l'uomo può certo venir *costretto*, cioè il suo lato fisico e comunque esteriore venir ridotto sotto la violenza di altri, ma la volontà libera non può in sé e per sé venir *costretta*, fuorché soltanto nella misura in cui *essa manca di ritrarre indietro se stessa dall'esteriorità*, alla quale viene tenuta avvinta, o dalla rappresentazione di quell'esteriorità. Può venir costretto a qualcosa soltanto colui che *vuol lasciarsi costringere*", GPhR 85; ted. 178 s.

⁷³ Cfr. Bourgeois (1986a), p. 575 s.

è ricompresa e superata. Non importa quanto sia diffusa e *persistente* l'errata *opinione* (*Meynen*), che si ammanta dell'*universalità del modo di rappresentare*: si può obiettare altrettanto bene, ed in modo addirittura *più universale*, che *azione* o *omissione* provengono da un *libero volere*.

Contro l'intelletto comune

Compito della filosofia è smascherare le pretese dell' "intelletto comune" (*gemeiner Menschenverstand*)⁷⁴ e della sua complicazione nelle scienze positive, le cui avvertenze metodologiche non riescono ad eliminare la prima, ingenua presupposizione dell'ambigua evidenza fenomenica, che proietta l'universale ed il kantianamente trascendentale come fossero il cono d'ombra della sua opacità: "*E anche per la esposizione dei principi e la determinazione delle leggi, non ci si dovrebbe preoccupare dell'opinione non più di quanto gli astronomi, nella conoscenza delle leggi del cielo, non si lasciano fermare dall'opinione che il sole e i pianeti e tutte le stelle si muovono intorno alla terra, e che essi sono esattamente tanto grandi quanto poi appaiono etc.; o non più di quanto il proprietario di una nave non si preoccupa della opinione che la nave sta ferma e che le rive avanzano.*

Se entrambi [cioè, gli astronomi e il proprietario della nave] si attenessero all'opinione, gli uni troverebbero impossibile conoscere il sistema solare, l'altro farebbe cessare il lavoro ai vogatori o farebbe ammainare le vele, ed entrambi si troverebbero al tempo stesso nell'impossibilità di raggiungere il loro scopo e scoprirebbero immediatamente la non realtà dell'opinione non appena essi volessero riconoscere la sua realtà – così come è stato mostrato sopra che la costrizione, in quanto pensata come realtà, cioè rappresentata in un sistema e nella totalità, immediatamente sopprime se stessa e il tutto"⁷⁵.

Insomma il problema della libertà non si risolve attraverso la logica del finito e della riflessione; scagliandosi contro la persistenza dell'*opinare* (come quella dell'astronomo tolemaico o del navigatore per il quale si muovesse la costa e non la nave), Hegel ritiene di colpirlo proprio sul suo terreno, denunciandone l'*irrealtà*. Ciò significa che pensare qualcosa come *reale* è *rappresentarlo in un sistema e nella totalità* e dunque, nelle ormai note intenzioni dell'autore, riportarlo all'autentica connessione con l'intero. Questo vale anche per la *costrizione*, la cui pretesa di realtà, sotto i colpi della critica filosofica, finisce per ritorcersi contro se stessa, inficiando e *togliendo*, con la propria *rappresentazione*, quella stessa evidenza a cui faceva appello, in quanto questa può divenire con altrettanta facilità evidenza dell'opposto.

In un simile modo di procedere è possibile individuare gli echi della rilettura hegeliana della scepsi, proposta in un noto articolo del *Giornale Critico*. In quel contesto Hegel definisce "bastardo" lo "scetticismo moderno", che "riesce perfino [...] ad accordarsi

⁷⁴ In merito, rinvio al già citato WMP; sulla polemica in esso avviata con Krug, cfr. Bowman (2002).

⁷⁵ BN 87; ted. 473 s.

con il crudo dogmatismo «delle» scienze⁷⁶ e con il loro “comune intelletto umano”, attaccato alla “certezza dei fatti della coscienza”. Dal primo distingue il vero scetticismo degli antichi, “che non è affatto rivolto contro la filosofia” ma contro il modo “non filosofico, popolare, contro il comune intelletto umano e la coscienza comune, che tiene fermo il dato, il fatto, il finito (si chiami questo finito fenomeno o concetto)”⁷⁷. I tropi (o *modi* con cui lo scettico pone in luce l’indeterminatezza di un concetto e la necessità di sospendere il giudizio) “contro il finito del dogmatismo, mettono in campo l’opposto dal quale quello astraeva e ristabiliscono quindi l’antinomia”⁷⁸ e così mostrano “l’instabilità di siffatte certezze” e la loro *nullità*. Grazie ad essi lo scetticismo “chiama in aiuto le apparenze e finitezze e dalla loro diversità, come dall’uguale diritto di ognuna a farsi valere, e dall’antinomia riconoscibile nello stesso finito, capisce la falsità di quest’ultimo”⁷⁹. È precisamente questo carattere antinomico, portato alla luce da tale “lato negativo della conoscenza dell’assoluto”⁸⁰, che Hegel fa valere anche in BN, riprendendo dal precedente saggio “l’idea di relazione in genere, ovvero l’esser ogni reale condizionato da un altro”⁸¹.

Dunque, seguendo la lezione di Sesto Empirico, l’opinare può essere considerato un tutt’uno con il sapere dogmatico⁸²; una circostanza che sembra descritta dal meccanismo rimproverato anche a Fichte: con l’assolutizzazione di una singola determinatezza si innalza all’assoluto anche ciò che ne viene negato e non si riesce più ad escluderlo, inficiando la prima apparente certezza in una paritetica e scomoda coabitazione, un’azione reciproca (*Wechselwirkung*) che diventa appunto *Meynen*. Si descrive così l’assurdo di due correlati assolutizzati, nessuno dei quali può concedere spazio all’altro, ma contemporaneamente non può fare a meno di esso: “*Poiché una determinatezza, che è tenuta ferma dalla opinione della scienza positiva, è l’esatto contrario di se stessa, è altrettanto possibile, per entrambe le parti – di cui ciascuna si attiene all’una delle determinatezze opposte – di confutare l’altra, la quale possibilità di confutazione consiste in questo, che di ciascuna determinatezza viene dimostrato che essa non è affatto pensabile e non è assolutamente nulla senza una relazione con la determinatezza opposta ad essa; ma per il fatto che essa è soltanto ed ha soltanto un significato in relazione a quest’ultima, allora questa determinatezza apposta può e deve altrettanto immediatamente essere presente ed essere dimostrata. Che +A non ha un senso senza una relazione ad un – A, si deve dimostrare da ciò che con +A è immediatamente – A, cosa questa che l’avversario allora prende così, che qui sarebbe presente – A piuttosto che +A; ma al suo – A potrebbe essere replicata la stessa cosa.*

Ma spesso non ci si dà nemmeno questa pena, e, per esempio, di quella libertà che è opposta agli impulsi sensibili e che, a causa di questa opposizione, è tanto poco una vera

⁷⁶ VSP 76; ted. 206. Sull’argomento, cfr. Buchner (1984); Id. (1990); Heidemann (2002); Csikòs (2002).

⁷⁷ VSP 92; ted. 215.

⁷⁸ VSP 98; ted. 219.

⁷⁹ VSP 92; ted. 215 s.

⁸⁰ VSP 78; ted. 207.

⁸¹ VSP 92; ted. 215.

⁸² Sullo spontaneo irrigidirsi dell’opinione in dogma, cfr. Sesto Empirico (1988), pp. 34-7.

libertà, non si fa vedere che tutto ciò che si vorrebbe spiegare come manifestazione di questa libertà, dovrebbe propriamente essere spiegato come effetto degli impulsi sensibili – cosa questa che è senz'altro possibile, ma non più di quanto sia possibile mostrare di nuovo, al contrario, che ciò che deve essere sperimentato come effetto degli impulsi sensibili, dovrebbe essere sperimentato propriamente come effetto della libertà – invece si astrae assolutamente dalla libertà e si afferma

*che essa qui non c'entra affatto giacché è qualcosa di interiore, meglio ancora di morale, e addirittura qualcosa di metafisico*⁸³.

Questo falso sapere, che è appunto un *opinare della scienza positiva*, cade vittima dell'alterità di cui non è in grado di sostenere il peso; infatti ciascun termine si oppone a che l'altro sia, ma non può opporsi se non *presupponendolo* e quindi riaffermandolo; perciò ogni *determinatezza è l'esatto contrario di se stessa*. Quando Hegel rinvia al modello ordinario della *confutazione*, quello del sapere comune e della scienza positiva, non fa che metterne in luce la mera *coerenza* formale, derivante dalla determinazione relazionale delle parti, nessuna delle quali è *pensabile e non è affatto senza un rapporto alla sua contrapposta*. In tal modo egli non nega l'interna validità della scienza, ma la possibilità di cercare in essa una risposta definitiva, che non è consentita proprio dalla sua struttura riflessiva, in quanto, *allo stesso modo, la determinatezza contrapposta può e deve essere immediatamente presente e mostrata*⁸⁴.

Insomma la negazione del finito assume l'ormai nota opposizione tra +A e -A, non veramente posti, poiché legati alla reciprocità dell'opporre. Sono entrambi meri presupposti, identici nell'opporre e per questo opposti anche a se stessi e, a causa di tale identità, ricadono in quella forma deteriore di indifferenza che è l'insignificanza⁸⁵. La contrapposizione di +A e -A ribadisce perciò che la libertà come un *dentro* rispetto al *fuori* empirico non esce dalle maglie dell'opinativo, ciò che potrebbe avvenire solo a condizione di porre l'indifferenza dei due versanti in virtù di una libertà come assoluto. Se chi resta *opinativamente* fermo ad uno dei termini della contrapposizione è esposto ad un argomento speculare e di pari valore, può accadere che cerchi una via di scampo nel prescindere completamente dall'altro elemento; infatti il solo proporre una con-

⁸³ BN 88; ted. 474.

⁸⁴ In merito, cfr. Bourgeois (1986a), p. 577.

⁸⁵ Che Hegel si muova nella direzione di un compiuto riconoscimento del negare come processo del pensiero, è testimoniato dalla precedente critica di Diff verso l'intelletto, che "trasforma e fissa in un prodotto il negare razionale [*das vernünftige Negieren*]", Diff 14; ted. 13. Già in quella sede sono poste le condizioni per il passaggio da una *negazione analitica* come quella dell'intelletto, che presuppone l'oggetto su cui intervenire e non si dà fuori di tale rapporto (per cui "quello non potrà mai venire negato e questa non sarà mai un'effettiva negazione"), ad una *negazione dialettica* in cui "la determinazione non è tanto negazione di altra determinazione -come sembrerebbe attestare l'ordine formale- ma è in sé negazione, è il suo stesso negarsi, ossia il negare la propria pretesa di negare l'assoluto, ponendosi come *altra* da esso", Stella (1994), p. 83. Ciò consente, nei termini della più tarda *Scienza della logica*, di considerare la "negazione determinata" come "negazione del contenuto particolare", *togliendo e conservando* un simile operare estrinseco all'interno del sapere speculativo; così "quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma ha un contenuto" e ciò, come sopra anticipato, costituisce la condizione di possibilità del "progresso scientifico", WdL I 36; ted. 49.

futazione aprirebbe la strada alle predette obiezioni, basate su un medesimo impianto logico, ma percorso in senso opposto.

In questi casi, come per chi parteggia per una teoria della coazione empirica, *non si mostra che tutto quanto si vorrebbe spiegare come espressione della libertà lo si dovrebbe propriamente spiegare come effetto dei moventi sensibili*; un avversario potrebbe infatti obiettare che *l'esperienza dell'effetto di un movente sensibile dovrebbe essere invece quella di un effetto della libertà*. Perciò si preferisce *astrarre* da quest'ultima, etichettandola come *qualcosa di interno o di morale o perfino metafisico*.

Ma una logica del finito come quella delle *scienze positive*, che ragiona a *prescindere* dall'opposto, è comunque destinata al fallimento; anche se sul piano dei fatti essa riesce a prevalere e, se tale strategia del silenzio rappresenta la prassi comune, ciò non aggiunge nulla al valore degli argomenti utilizzati: *“Ma con ciò non si pensa che l'altra determinatezza, a cui si resta fermi, cioè la costrizione e l'impulso sensibile, mediante cui essa deve essere posta come qualcosa di esteriore, non ha assolutamente alcun significato senza l'[elemento] opposto interiore ovvero la libertà, e che questa non può essere assolutamente separata dalla costrizione. L'azione che costituisce un crimine, considerata dal lato per il quale essa, contraria alla pena da cui è minacciata e all'impulso sensibile che la legge stabilisce mediante questa minaccia, vuole [essere] qualcosa di determinato, questo determinato significa qualcosa di sensibile, e [così] si dirà che è uno stimolo sensibile ciò da cui prende origine il crimine; ma [considerata] dal lato che fa dell'azione una volontà e che la possibilità [che è] in essa deve astrarre dall'impulso sensibile della legge, allora essa appare come libera; e nessun punto di vista, né quella determinatezza, né questa possibilità, può essere escluso, ma l'uno è assolutamente connesso all'altro, e, quindi, ciascuno può essere immediatamente dedotto dal suo contrario. Ma la logica della opinione crede che, se è posta una determinatezza – una opposizione – si può effettivamente astrarre dall'altra determinatezza opposta e fare a meno di essa; ugualmente poi quella logica, in virtù del tipo particolare del suo principio di contraddizione, non può affatto afferrare che in siffatte determinatezze il contrario di ciascuna è del tutto equivalente per la determinazione dell'intuizione, e che, in questa astrazione ed in questa essenza negativa, il contrario è completamente uguale al suo contrario, e ancora meno può afferrare che l'uno e l'altro presi insieme – come la libertà che è opposta alla sensibilità, e la sensibilità e la costrizione – non sono assolutamente nulla di reale, ma meri oggetti del pensiero e modi di essere dell'immaginazione”*⁸⁶.

Non serve a nulla tacere della *libertà* o credere di inficiarla con le 'accuse' di essere *morale* o *metafisica*, come ammoniva il passo precedente; al contrario, *costrizione* e *movente sensibile esterni* non avrebbero senso se non fossero correlati ad essa come *interno*.

Nel caso di un *crimine*, ad esempio, si ha a che fare con l'intento di compiere qualcosa di *determinato*, che si contrappone alla *pena minacciata* dalla legge attraverso un *impulso sensibile*; tale correlazione implica che anche il movente del reato sia concepito come *sensibile*. Tuttavia, osserva Hegel, la *volontà* morale che si trova alla base dell'azio-

⁸⁶ BN 88 s; ted. 474 s.

ne e la *possibilità* di astrarre dal predetto *movente sensibile della legge* potrebbero far propendere per il versante della *libertà*. Non c'è possibilità di un'esclusione definitiva tra le alternative e ciò è l'ennesima conferma che i due termini sono inscindibilmente *connessi* e che ciascuno è *derivabile immediatamente dal contrario*. Su questi binari paralleli corre sicura, ma anche imbrigliata, l'intera dottrina kantiana, di cui Hegel ha poc'anzi attaccato la distinzione di legalità e moralità.

La *logica dell'opinione* cerca una scappatoia nel citato espediente del *prescindere dalla determinatezza contrapposta*, ma ciò non è che un arbitrario mantenere indiscussa la propria tesi; alla critica filosofica, come autentico scetticismo, spetta di esplicitare la rete delle opposizioni, ponendo in modo consapevole il *rapporto di +A e -A*, ovvero (con la *Differenza*) *costruendo per la coscienza questa unità imperfetta*, che così viene tolta.

L'opinare scientifico non concepisce se stesso come tale; è la filosofia a rivelarlo, dimostrando che la sua stabilità è solo l'artificiosa incompletezza di un'omissione, del presentarsi privo della correlazione che gli è essenziale e che viene surrettiziamente rimossa mediante il suo *peculiare uso del principio di contraddizione*. Dichiarata la nullità dell'opposto, la scienza si comporta appunto come se non fosse; ma la scelta di non affrontarlo non riesce a superare l'astrattezza di questa negazione, che rimane irretita nella predetta, ineliminabile *forma* del presupposto, la quale esige il *sussistere di ciò che è annullato*: ci si oppone a che esso sia, ma il suo venir meno toglierebbe la stessa opposizione e con essa l'altro termine in quanto opposto⁸⁷. Il tentativo di escludere formalisticamente l'altro trascura la *completa equivalenza* dei termini perfettamente commutabili nel loro riflettersi, il quale, come si è visto, determina l'*intuizione* introducendo in essa la *separazione*. Del resto il criticismo kantiano ha mostrato ampiamente che la mera formalità del principio di contraddizione a nulla vale contro l'antinomia, a cui inevitabilmente giunge il sapere scientificamente positivo ed empirico.

Le osservazioni hegeliane vanno collocate sullo sfondo di una polemica già avviata con la prima delle dodici tesi discusse a Jena per ottenere la docenza, dove si legge: "*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*"⁸⁸. Hegel, com'è stato scritto, tematizza un' "assunzione contraddittoria dell'incontraddittorietà", rendendosi conto che l'affermazione della "sterile identità di ogni concetto, oggetto, cosa o pensiero con se stesso o il suo differenziarsi dal suo essere altro, privo di determinatezza qualitativa" (come semplice opposto), costituisce un "identificare ed un differenziare che né identificano né differenziano nulla e cioè si contraddicono in se stessi"⁸⁹.

In definitiva si tratta di un'*astrazione* e di un'*essenza negativa*, dove il *contrario è completamente uguale al suo contrario*. Ciò riduce *sensibilità, costrizione e libertà*, in quanto siano concepite in questo modo riflessivo, a *nulla di reale*, a *semplici oggetti di pensiero*

⁸⁷ Cfr. Bacchin (1986), p. 142.

⁸⁸ TH 88; ted. 227. Scrive Milan: "La 'risoluzione della contraddizione' non significa la sua eliminazione, ma semplicemente la chiarificazione del suo senso positivo. Esso risiede in questa semplice considerazione, che la determinatezza del molteplice [...] è data dalla compresenza nella cosa di due momenti opposti", Milan (1977), p. 170. Pertanto "la 'contraddizione' hegeliana non è l'opposizione, ma la risoluzione dell'opposizione stessa", *ivi*, p. 179.

⁸⁹ Chiereghin (1981), p. 258 s.

ed enti dell'immaginazione. È un'equivalenza priva di significato, una *possibilità* che tanto l'una quanto l'altra colmi il predetto vuoto.

Il mutamento di prospettiva introdotto da Hegel è fondamentale. Lo è, a maggior ragione, in quanto egli da un lato denuncia in modo radicale la falsità delle certezze del *sapere comune*, che pretende di richiamarsi alla realtà e di cui la *scienza positiva* rappresenta l'esito più compiuto; e dall'altro sembra lasciare intatto il metodo e le pretese della scienza. È avvenuto un ripensamento complessivo dei limiti della positività, ma non del modo in cui essa si sviluppa internamente come sapere, come *possibilità formale e reale*, scegliendo le proprie regole ed i propri strumenti. La realtà, per espressa ammissione di Hegel, resta il banco di prova tanto della scienza, quanto della filosofia; ma se la prima si arresta al *wirklich*, la seconda si occupa del *wahrhaft*: non più e non solo ciò che appare, ma se esso sia veramente come appare.

Astrazioni prive di essenza

Che l'affondo contro la *scienza positiva del diritto* tocchi un punto vivo del dibattito del tempo, è testimoniato dallo stesso Anselm Feuerbach nella prolusione *Su filosofia ed empiria nella loro relazione alla scienza positiva del diritto*, letta per la chiamata a professore a Landshut. Il discorso è pubblicato nel 1804, l'*annus mirabilis* della morte di Kant e della promulgazione del *Codice napoleonico*, che giungono quasi a suggellare la "conclusione del giusnaturalismo moderno"⁹⁰. Nonostante la posteriorità a BN, che impedisce di affrontarlo come un diretto termine di riferimento, esso è rilevante poiché in buona misura propone un bilancio del percorso svolto dal giurista anche negli di Jena⁹¹ e lascia emergere temi verosimilmente già presenti e dibattuti in quello scenario, su cui converrà tornare in un momento successivo.

Fin dal 1799, in pieno periodo jenese, Feuerbach indica come "tendenza" del suo "intero sistema" quella di "limitare le pretese della filosofia nel diritto penale, di contrastare il dominio di quella capricciosa tiranna nel diritto positivo e, nella giurisprudenza, di non lasciarle altro che il compito e l'onore di essere servitrice devota delle leggi"⁹². Quando, successivamente, compone la prolusione, l'autore traccia un quadro delle *scienze positive del diritto*, ponendo agli estremi i partiti dei *giuristi meramente empirici* e di quelli *filosofici*; lega i primi (*storici, dogmatici e pratici*) al mero dato *positivo* della legislazione, mentre colloca i secondi in una fascia che, trascurando le prerogative del diritto vigente, finisce per assegnare il predominio alla *ragione* ed al *giurista*, che "da servitori della legge ne sono diventati padroni ed hanno misconosciuto ciò che è legale a favore di ciò che è legittimo". Fautore di una via intermedia, Feuerbach propone l' "elaborazione di una scienza giuridica", che come *scienza* è "strettamente unita alla filosofia" e "come *scienza positiva* è legata all'amichevole e sereno territorio

⁹⁰ Cfr. Fassò (2006), p. 329 s.

⁹¹ In merito, cfr. Cattaneo (1970), pp. 535 ss.

⁹² Feuerbach (1966/1799), p. X.

dell'esperienza"⁹³. Si può notare come i termini sopra introdotti da Hegel compaiano tutti in queste prime battute e come tuttavia l'utilizzo ne risulti addirittura capovolto. Quella di Feuerbach è un'opzione metodologica abbastanza comune ai kantiani dell'epoca, che fanno della filosofia un'istanza di controllo, in base alla quale "l'opinare ed il supporre devono esser tolti dal sapere"⁹⁴, ma con esiti ben diversi da quelli appena riscontrati in Hegel.

Separando l'uomo (che conosce i propri *diritti* attraverso la *ragione*) dal cittadino (che trova nel *diritto positivo* la prima *fonte* di ogni sua spettanza)⁹⁵, Feuerbach ripropone in fondo la distinzione di Kant tra uso pubblico e privato della ragione e riecheggia l'adagio fredericiano da questi citato: "*Ragionate* fin che volete e su quel che volete, ma *obbedite*"⁹⁶. Perciò nella prolusione si legge che "dove parla il legislatore, deve senz'altro tacere la filosofia, ma dov'è lui a tacere, quella rientra in possesso dei suoi vecchi diritti"⁹⁷, curando "congruenza", "unità" ed "ordine" tra i concetti giuridici. In sintesi, Feuerbach ritiene che "la scienza positiva del diritto, come insieme di oggetti del sapere empirico, possa essere ordinata solo in base a punti di vista empirici e stabiliti da lei stessa e che il giurista, che da una prospettiva filosofica cercasse di dare alla giurisprudenza la forma di un sistema, non potrebbe ripromettersi risultato migliore del botanico il quale, in base ad un sistema filosofico di sua invenzione, volesse assegnare alle piante i loro ordini e classi"⁹⁸. L'esito di questo tentativo, che scinde la scienza giuridica tra "corpo" del "sapere empirico" e "spirito" della "filosofia"⁹⁹, non fa che proporre in pieno la precedente diagnosi di Hegel: l'*amichevole terreno dell'esperienza* rimane presupposto indiscusso ed ambiguo, lo stesso che, ragionando per principi, egli individua e denuncia già nella teoria penale di Feuerbach, ribaltando la certezza di una *coazione psicologica* nell'opposto di un *fenomeno* prodotto dalla libertà interna.

Se la libertà concepita dalla scienza giuridica positiva non è veramente tale, poiché ricade nell'antinomia con la coazione, ciò che ne ristabilisce l'autenticità è per Hegel la comprensione filosofica della limitatezza e correlatività di tali punti di vista. La sua proposta non conduce ad una rivoluzione del sistema penale e dei principi del diritto positivo che lo regolamentano; si tratta di una rivoluzione più profonda e silenziosa, poiché mette in luce i limiti di ciò che si fa e si può fare all'uomo. Attraverso la possibilità di morire l'uomo è capace di superare non una parte dell'antinomia, ma l'antinomia stessa; quindi ad essere riconsiderata non è la sua costrizione ma il modo di concepirla, negando finalmente che sia vera libertà quella su cui si è in grado di intervenire dall'esterno. Tuttavia la posta indifferenza, agli occhi del filosofo, non è un porsi fuori del mondo, ma piuttosto il rivendicare un'esperienza che si fa concreta se sopporta la

⁹³ Feuerbach (1993/1804), pp. 73 ss.

⁹⁴ Feuerbach (1993/1804), p. 79.

⁹⁵ Feuerbach (1993/1804), p. 83.

⁹⁶ Kant (1995/1784), p. 143; ted. AA, VIII, 37.

⁹⁷ Feuerbach (1993/1804), p. 103.

⁹⁸ Feuerbach (1993/1804), p. 104.

⁹⁹ Feuerbach (1993/1804), p. 108. Sulla prolusione, cfr. Cattaneo (1979), pp. 536 ss.

verità in ciò che appare come *contraddizione*, se non si sottrae ad essa e non opera indiscriminate chiusure, proprio perché vigila sull'indiscriminatezza delle aperture.

Affinché una scienza del diritto possa dirsi fondata, occorre un completo superamento del territorio del finito: “*Nella misura in cui quindi una scienza del diritto è positiva per il fatto che essa si attiene alla opinione e ad astrazioni, prive di essenza, 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.*”

Se noi ora consideriamo più dettagliatamente il fondamento per cui la scienza diviene positiva nella maniera indicata e, in generale, se esaminiamo attentamente il fondamento dell’apparenza e dell’opinione, risulta che esso si trova nella forma – in quanto cioè, ciò che è ideale, un elemento opposto, unilaterale, e che ha realtà soltanto nella identità assoluta con l’opposto, è posto isolato, essente per sé ed è espresso come qualcosa di reale. Tale forma è ciò per cui l’intuizione <è> immediatamente soppressa, e il tutto, dissolto, cessa di essere un tutto e un che di reale; questa differenza del positivo e del non-positivo non concerne quindi il contenuto. È possibile, grazie a questa forma, che non solo, come è stato indicato più sopra, una astrazione meramente formale sia fissata ed erroneamente affermata come una verità e una realtà, ma anche che una vera idea e un principio autentico non vengano riconosciuti tenendo conto del loro limite, e quindi posti al di fuori della potenza in cui soltanto hanno la loro verità, perdano completamente questa loro verità. Che un principio appartenga ad una potenza, è il lato della sua determinatezza; ma nella potenza stessa questa determinatezza è presente in maniera parimenti indifferenziata e realmente penetrata dall’idea, e perciò [è] vero principio; e quindi esso, in quanto è l’idea che appare in queste determinatezze come nella sua figura, è conosciuto soltanto come principio di questa potenza, e quindi sono conosciuti il limite e la condizionatezza di questa potenza. Ma esso è sradicato completamente dalla sua verità, quando è costituito assolutamente nella sua condizionatezza o anche venga ad estendersi sulla natura di altre potenze”¹⁰⁰.

Hegel propone un bilancio del percorso effettuato, denunciando la fallacia del *richiamo all’esperienza* o al *sano intelletto umano*, ma soprattutto bocciando la pretesa della *scienza positiva* di fare appello alla *filosofia*, anticipando *ad hominem* le argomentazioni usate da Feuerbach l’anno successivo; per sostenere le ragioni della prima, la seconda dovrebbe rinunciare ad essere veramente tale, ricadendo in quegli esiti riflessivi ed intellettualistici, che sono già stati bersaglio polemico nella *Differenza* ed in *Fede e sapere*. La *positività* della scienza, secondo la critica hegeliana, è frutto della *forma* come *principio dell’apparenza e dell’opinione*; ciò sembra valido anche per Gustav Hugo, che da un lato pone in primo piano la necessaria conoscenza storico-pragmatica del diritto; ma dall’altro è capace di garantire l’autonomia della sua *positività* solo attraverso una scissione, che culmina nell’accentuazione formalistica e metodologica del trascendentale kantiano, facendone uno strumento esterno ed immutabile (*censura* ed *apologetica*) ma al contempo docile per la valutazione del diritto¹⁰¹.

¹⁰⁰ BN 89 s; ted. 475 s.

¹⁰¹ Cfr. Valori (1984), p. 35 s e pp. 44 ss.

La *forma* è ribadita da Hegel come *fondamento della positività della scienza* e dunque dell'*apparenza* e dell'*opinione* su cui questa viene edificata. Hegel richiama il procedimento dell'astrazione in cui *l'intuizione è immediatamente tolta* e si produce la *separazione*, per la quale ciò che viene *elevato nell'elemento intellettuale* perde la *realtà effettiva* come contenuto. In tal modo l'*ideale* viene *isolato e trattato come qualcosa di reale*, ovvero è surrettiziamente *posto come essente per sé* al di fuori dell'*identità assoluta con l'opposto*, in cui *solamente ha realtà*. L'*intuizione*, come realizzazione dell'unità, è *immediatamente tolta (aufgehoben)* e l'*intero dissolto (aufgelöst)* a vantaggio dell'altro momento, quello della molteplicità e della riflessione.

Anticipando ulteriori sviluppi della critica al formalismo¹⁰², Hegel scrive che a questo punto la *differenza* tra *positivo* e *non positivo* non tocca più il *contenuto*, che infatti, a causa dell'astrazione, è già venuto meno come determinatezza della materia o come *qualcosa di reale*. Pertanto i due termini contrapposti si esauriscono all'interno di una medesima formalità, che nel caso della scienza del diritto è rappresentata dall'essere *posto* del suo oggetto: la *legge*.

In simili frangenti non si tratta unicamente di produrre un'*astrazione meramente formale*, aprioristicamente spacciata come *verità* e *realtà*, ma anche del possibile *traviasamento* di una *vera idea* e di un *autentico principio*. Ciò avviene quando, nella pretesa realtà dell'esperienza, la loro manifestazione viene accolta come semplice *determinatezza*, senza porre in questione il *limite* di quest'ultima con un atto che ne sarebbe insieme la comprensione ed il superamento. Solo a tali condizioni *idea* e *principio* possono *appartenere* ad una *potenza*, il che è poi un co-appartenersi della loro finitudine e di quella della *potenza* in cui si manifestano.

Questa non va tuttavia confusa con un luogo-contenitore, i cui confini siano pre-costituiti all'accoglimento di un principio: così la proposta hegeliana sarebbe assimilata alla *forma*, che è appena stata criticata. Il *principio*, inoltre, non viene gerarchicamente sussunto dalla *potenza*, almeno più di quanto non sia capace di sussumerla a sua volta ed in tal senso è tutt'uno con essa. In altri termini la *potenza* è il *lato della determinatezza* del *principio*, ovvero del suo vigere ed esplicare un'azione sia attraverso le manifestazioni che esso fonda ed anima, sia nei confronti di altre determinatezze, che sono anch'esse espressioni di potenze-principi¹⁰³.

In un simile quadro il *vero principio* dev'essere considerato *indifferenziato e realmente penetrato dall'idea*, cioè capace di ricondurre il molteplice all'unità; anzi, come totalità delle determinatezze, è l'*idea* stessa. Così anche la formalità dell'universale può essere sottratta all'artificiosa fissazione della logica dell'intelletto e rientrare nell'immanenza, tutta vitale ed organica, in cui l'*idea* si manifesta come *figura* che, in quanto

¹⁰² Cfr. BN 92; ted. 478.

¹⁰³ Si tratta di un'articolazione che, secondo Bourgeois, è "determinazione dell'assoluto e cioè differenziazione-configurazione- della totalità" ed insieme "determinazione dell'assoluto", ovvero "totalità *differente* dalle altre nel seno della differenziazione, configurazione o manifestazione totale della totalità assoluta", insomma un prodromo di ciò che sarà in seguito strutturato come "enciclopedia del sapere assoluto", Bourgeois (1986a), p. 581.

condizionata e limitata, è appunto *potenza*. Questa, come fenomeno dell'assoluto, esige l'alterità su cui esercitarsi e con cui misurarsi ed è altresì *possibilità* di essere diversamente da come si presenta; se fosse *positivizzata*, ovvero se fosse astratta e fissata, il principio perderebbe la *propria verità e vita* e la sua affermazione sarebbe una violenza (*Gewalt*): un *sovrapporsi alla natura di altre potenze* come dominio sulle parti e tra le parti, nel cui scontro il *particolare* si arrocca fino a diventare *privato*. Ciò che, come si vedrà, rappresenta per Hegel il sostrato speculativo della crisi dell'Impero tedesco.

Tutto ciò confluisce nella collocazione della potenza nel quadro dell'etico: "*L'assoluta chiara unità dell'eticità è assoluta e vivente per il fatto che né una singola potenza, né il sussistere delle potenze in generale possono essere fissi, ma che essa, così come eternamente le estende, altrettanto assolutamente le riunisce e le sopprime, e gioisce di se stessa in una unità e chiarezza non sviluppata, e in relazione alle potenze, sicura della sua vita interiore, e indivisibile, ora reca danno all'una per mezzo dell'altra, ora passa totalmente nell'una e annienta le altre, così come, in generale, da questo movimento ugualmente si ritira nella assoluta quiete, in cui tutte sono soppresse. Invece siamo in presenza della malattia e dell'inizio della morte ogni qualvolta una parte organizza se stessa e si sottrae al dominio del tutto, [in quanto] attraverso tale individualizzazione essa lo influenza negativamente o anche lo costringe ad organizzarsi soltanto per questa potenza — come quando la vitalità, che ubbidisce al tutto, delle viscere si forma in animali propri o il fegato si costituisce come organo dominante e costringe l'intera organizzazione alla sua funzione. Così può accadere nell'universale sistema dell'eticità, che, per esempio, il principio e il sistema del diritto civile, che concerne il possesso e la proprietà, di tanto si immerge in se stesso e nella vastità in cui si perde, da prendere se stesso per una totalità che sarebbe in sé incondizionata e assoluta. È già stata più sopra determinata la negatività interiore di questa potenza anche secondo il suo contenuto, che è il finito sussistente, e il riflesso della indifferenza, che è in esso possibile, può altrettanto poco essere preso per qualcosa di assoluto. Così come altrettanto poco il sistema stesso dell'acquisto e del possesso, la ricchezza di un popolo, e, in questo sistema, di nuovo, una singola potenza sia essa l'agricoltura o le manifatture e le fabbriche, o il commercio, possono essere costituiti a [potenze] incondizionate*"¹⁰⁴.

La ricomprensione nell'indifferenza non ammette perciò la *fissità* di una *singola potenza, né in generale del consistere delle potenze* e le assoggetta ad un continuo moto di *espansione* e *contrazione*. Facendo ciò, aggiunge Hegel, l'eticità *gode di se stessa in unità e chiarezza prive di sviluppo*. Vale la pena di indugiare su questa frase. L'autore ha fatto riferimento alla *chiarezza* anche nel precedente articolo del *Giornale critico* sull'*Essenza della critica filosofica*, allorché, esaminando la *coscienza* che non riesce a superare la *soggettività* o *limitatezza*, scrive che essa "non si è innalzata alla chiarezza della libera intuizione" e resta perciò impaniata in "forme" che le impediscono di "aprire una breccia verso la pura assenza di forma"¹⁰⁵. Quest'ultima espressione permette già di comprendere perché in BN si parli di una *chiarezza non sviluppata*, che a questo punto sembra interpretabile come l'unità che supera e toglie l'apparente articolazione delle *forme*

¹⁰⁴ BN 90 s; ted. 476.

¹⁰⁵ WPK 119 s.

intellettuali. Anche il saggio sullo scetticismo, attraverso la polemica con Tiedemann (che giudica il *Parmenide* platonico “un nebuloso cumulo di assai oscuri sofismi”), sottolinea la distanza di Hegel da una cartesiana “chiarezza dei concetti che l’intelletto ed un modo di pensare puramente finito, credendo di poterla ricavare dall’esperienza, assegna alle scienze moderne della fisica ecc.”¹⁰⁶. In BN non si tratta dunque di un *godimento* fermo all’immediatezza delle pulsioni sensibili, né di uno stadio in cui sia semplicemente posta la correlazione tra implicito ed esplicito, ma esattamente del superamento di quest’ultima, in un’unità che è *Gestalt* (unità vivente) e non *Form* (unità riflessiva e meccanica) e che è ricomprensione senza residuo delle parti, solo in quanto si costituisca nell’atto dell’intuizione.

Perciò l’unità dell’etico è *sicura della propria vita interiore e indivisibile* e, come un organismo, plasticamente privilegia, sopprime o ricompono le determinatezze, ma sempre a vantaggio dell’intero e mai della parte e *si ritrae* in una *quiete assoluta* in cui sono *tolte*, la quale riformula quanto appena descritto nell’*unità e chiarezza prive di sviluppo*. Al contrario, il prevalere di parte e forma, di una potenza come singolarità egemone e prevaricatrice, è *patologia* e snaturamento della determinatezza, che pretenderebbe di stare nell’intero (anzi di stare *per* l’intero), affermando solo sé: *inizio della morte* attraverso l’*isolamento* che *inficia l’intero* ed il suo *dominio*, costringendolo addirittura ad *organizzarsi* in base ad una simile *potenza*¹⁰⁷.

Patologia dello Stato è ad esempio la prevalenza del *diritto civile* (*bürgerliches Recht*), quand’esso non sia solo un elemento dell’intero giuridico, in cui coesistono anche le *potenze* del diritto pubblico, dell’amministrativo, del penale; il caso è significativamente scelto da Hegel, poiché il prevalere di una simile prospettiva riassume l’affermazione della singolarità del mondo borghese: parte-settore del diritto, che dovrebbe tutelare e garantire la parte-individuo del corpo sociale, ma che *assolutizza* le *potenze* del *possesso* e della *proprietà* e *si prende per una totalità in sé incondizionata ed assoluta*¹⁰⁸.

Trattando il diritto civile sulla scorta delle precedenti argomentazioni di BN¹⁰⁹, Hegel ne ricorda l’*interna negatività* anche *secondo il contenuto*, che è il *finito sussistente*. Com’è già emerso, detta negatività consiste nella stabilizzazione dei particolari del *bürgerliches Recht*, che esprime pulsioni e bisogni in *forma* astratta ed *universale*: il *sistema dell’economia politica, dell’universale e reciproca dipendenza*, che è *nella negatività e nell’infinitezza* del reciproco annullamento di bisogno e soddisfacimento, di domanda ed offerta¹¹⁰. È tutto questo che il popolo, totalità etica positiva, da un lato riconosce, ma dall’altro mantiene nel *sentimento della sua interiore nullità*. Al cospetto

¹⁰⁶ VSP 78 s; ted. 207 s.

¹⁰⁷ La metafora del corpo malato dell’Impero, come conseguenza dell’affermazione degli interessi particolari e privatistici dei ceti e dei principi territoriali, compare anche nella *Verfassung Deutschlands*, cfr. VD 73 ss; ted. 101 ss (anno 1801). Sull’argomento, anche se con particolare riferimento alla *Naturphilosophie* della maturità hegeliana, cfr. von Engelhardt (1986), p. 135 e Id. (1987).

¹⁰⁸ Sul sistema del bisogno e sul “perpetuo ondeggiare” (*ein beständig auf und niedersteigendes Wogen*) delle azioni reciproche dei singoli, cfr. SdS 240 ss; ted. 350 s.

¹⁰⁹ Cfr. BN 61 ss; ted. 449 ss.

¹¹⁰ Cfr. BN 62 s; ted. 450 s.

della negatività assoluta dell'etico, della libertà che con la morte si eleva sulle determinazioni-costrizioni¹¹¹, un simile *stare* del finito nell'astrazione dell'universale è un *riflesso dell'indifferenza*, ma resta tale proprio a causa dell'equiparazione degli opposti, resi formalmente uguali da un intervento estrinseco, che li snatura e li rende insignificanti, quali unità di conto monetariamente fungibili nello scambio; come si leggeva in un passo precedente: *a causa del sussistere della realtà nell'opposizione, in questa potenza la realtà assoluta dell'eticità si limita ad una manifestazione superficiale*¹¹². Il riflesso è quindi *possibile*; ma, poiché si realizza nella specularità degli opposti, li presuppone e dunque non è ancora la "pulsazione dell'intero sistema"¹¹³ e non può *essere preso per qualcosa di assoluto*.

Ne consegue che non si può trattare da *incondizionati* né la disciplina giuridica, né il *sistema dell'acquisto e del possesso* e che, in generale, in questo *sistema della ricchezza di un popolo* non si può rendere egemone nessuna *singola potenza* (*agricoltura, manifattura o commercio*); ciascuna potrebbe infatti ricadere, come a sé stante, nella negatività e nell'infinita che portano al *disordine* ed allo squilibrio delle crescenti *disuguaglianze*¹¹⁴.

Lo scenario che ne deriverebbe, descritto in SdS con toni apocalittici, somiglia molto al mondo contemporaneo, civilizzato e globale, non immune dalla presunzione di essere cosmopolitico: "Il singolo mostruosamente ricco diventa una forza [...] subentra la bestialità del disprezzo di tutto ciò che è alto. Ciò che è privo di saggezza, puramente universale, la massa della ricchezza, è l'in sé. E l'assoluto legame del popolo [*das absolute Band des Volks*], l'etico è scomparso ed il popolo dissolto"¹¹⁵.

Hegel e la 'positive Rechtswissenschaft'

Hegel ha già fatto riferimento alla "scienza positiva del diritto" introducendo BN, nel contesto di una più diffusa critica a quanto è stato sopra descritto come deriva specialistica del sapere scientifico, sostenendo che questo "*si tiene [...] fuori della filosofia e [...], rinunciando spontaneamente ad essa, crede di potersi sottrarre alla sua critica, ma, al tempo stesso, afferma [...] di avere anche una esistenza assoluta e una autentica realtà*"¹¹⁶. Quest'attenzione, ribadita nei capoversi poc'anzi esaminati, merita un supplemento di esame, poiché l'autore 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 storica¹¹⁷.

¹¹¹ Cfr. BN 57 ss; ted. 447 ss.

¹¹² BN 64; ted. 451.

¹¹³ BN 79; ted. 467.

¹¹⁴ BN 62 s; ted. 451.

¹¹⁵ SdS 245; ted. 354.

¹¹⁶ BN 27; ted. 421.

¹¹⁷ Schröder (2001), pp. 189 ss.

Considerata l'importanza di questo passaggio, è utile indugiare su alcuni suoi aspetti che, senza pretesa di esaustività, possono meglio illustrare il contesto in cui Hegel avanza le sue proposte ed evidenziare la profonda intelligenza con cui egli afferra la portata cruciale del dibattito in corso e tenta di inserirlo in un più vasto progetto di rifondazione filosofica del sapere. Se dunque le considerazioni di Feuerbach nella proloquio del 1804 servono da cornice e da bilancio rispetto a quanto avviene negli anni della pubblicazione di BN, occorre fare un passo indietro e cercare di cogliere la genesi di quanto è stato letto in precedenza.

Una fondamentale premessa risale alla metà del XVII secolo, allorché, sulla scia delle guerre di religione, si afferma un "concetto dualistico del diritto" che risulta determinante per l'intera modernità; sul piano politico e giuridico diviene infatti strategico il perseguimento della massima neutralità della legge rispetto ai valori dell'etica materiale, allo scopo di rendere possibile la coesistenza di diverse confessioni. In tal modo nell'area tedesca si apre concretamente la via alla tesi hobbesiana secondo cui la legge (*lex*, *Gesetz*) è prodotto dell'autorità sovrana e non di una verità superiore ed immanente¹¹⁸ e si consolida la distinzione, ormai comunemente accettata nell'età hegeliana, tra il diritto positivo in quanto *posto* dal potere¹¹⁹ e la razionalità di quello naturale che, come fonte sussidiaria, fornisce un criterio regolativo di valutazione ed integrazione del primo¹²⁰.

In seguito a tale ripartizione di ambiti e competenze si afferma nel *Naturrecht* un'istanza sistematica tendente ad un pieno e conseguente sviluppo, che passa attraverso un approccio meramente espositivo ed estrinseco rispetto ai contenuti, ispirato al pensiero di Wolff, per giungere ad una loro connessione sistematica, che risulta essenziale per la fondazione razionale del carattere scientifico, seguendo la strada indicata dalla filosofia kantiana¹²¹.

Intorno alla metà del XVIII secolo, nell'orizzonte di tale diritto naturale sussidiario ed integrativo, i giuristi wolffiani devono scontare i limiti della loro stessa impostazione esteriore e non oggettiva. Infatti la citata prevalenza dell'orientamento classificatorio-espositivo (e fondamentalmente didattico) li fa porre in secondo piano l'istanza di una vera e propria fondazione epistemica e finisce per riverberarsi negativamente anche sull'altro versante: il problema della *scienza positiva* del diritto viene sostanzialmente eluso, così come a monte viene trascurato quello di una sua *scienza filosofica*¹²².

¹¹⁸ Cfr. Hobbes (2001/1651), pp. 429-471.

¹¹⁹ Per citare, a solo titolo di esempio, un autore noto ad Hegel, basti pensare a quanto sostiene Krug: "Il diritto positivo [...] è l'insieme dei diritti e dei doveri vigenti in rapporto alle società civili o Stati, in quanto tali diritti e doveri siano determinati o vengano concepiti dall'autorità umana", Krug (1797), p. 120.

¹²⁰ Sul "concetto dualistico di diritto" e sul complesso di tali considerazioni, cfr. Schröder (2001), pp. 97-117 e pp. 173 ss.

¹²¹ Cfr. Schröder (1979), pp. 131 ss.

¹²² Esempio, a riguardo, è la posizione di Dabelow, allievo del wolffiano Nettelbladt, che sul finire del XVIII secolo dapprima scrive nella sua *Introduzione alla scienza positiva del diritto*: "Le regole o norme contenute dal diritto positivo [...] possono essere tali che il diritto naturale già le conosce, oppure tali che non possono essere conosciute in base ad esso", Dabelow (1793), p. 4. Ma poi aggiunge: "Il diritto positivo non può mai stare in un'assoluta contraddizione con le verità del diritto naturale [...], perché il diritto positivo

Si instaura una circolarità viziosa, per cui l'ordine vigente fornisce alla teoria il presupposto tacito delle sue stesse dimostrazioni, facendo un principio di ciò che invece dovrebbe essere sottoposto a prova e finendo per legittimare lo *status quo*¹²³. Sul piano strettamente metodologico giuristi come Nettelblat o Darjes utilizzano questo approccio; da un lato sfruttano l'organizzazione piramidale del sapere per *dimostrare* il diritto positivo vigente a partire dai suoi concetti e principi generali; dall'altro favoriscono il sottaciuto e surrettizio rientro del primo tra i secondi, fornendo la rappresentazione di un diritto naturale che si va progressivamente relativizzando, ma a prezzo di un suo radicale e tutt'altro che previsto depotenziamento a beneficio delle componenti materiali e contingenti¹²⁴.

Le questioni sollevate dall'insoddisfacente delimitazione degli ambiti disciplinari giungono al punto di rottura sul finire del '700, quando si cerca di porre fine alla sovrapposizione tra filosofia e *Naturrecht* tradizionale, che da un lato è ormai screditato dalla predetta relativizzazione storica dei contenuti, la quale ne mette in crisi il potere normativo e lo rende "inattendibile come teoria materiale del diritto"; e dall'altro viene attaccato dal formalismo kantiano, che assesta un colpo definitivo alla sua "etica materiale"¹²⁵ e ne recide così i residui legami con il diritto positivo, già messi a dura prova dalla concezione dualistica introdotta nel Seicento. In tal modo Kant, *volente o nolente*, pone le premesse per la definitiva emancipazione di questo secondo ambito¹²⁶.

Com'è stato osservato, sono numerose e differenti le teorie in cui si articola la scienza positiva del diritto e quasi sempre esse recano la profonda impronta del criticismo¹²⁷; solo per citare autori certamente o almeno verosimilmente noti ad Hegel nel

è possibile solo attraverso il diritto naturale", *ivi*, p. 5. Su Dabelow, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1898), pp. 441 s; Stühler (1978), pp. 76-9; Wieacker (1980), p. 490.

¹²³ Cfr. Stühler (1978), p. 64 e p. 68 s; per un esame dettagliato del pensiero dei giuristi riconducibili a tale orientamento, cfr. *ivi*, pp. 70-113. Sul pensiero giuridico wolffiano, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1898), pp. 198-206 e, in particolare, sulla circolarità del metodo, *ivi*, p. 199 s. Sulla scuola wolffiana, cfr. *ivi*, pp. 272-314.

¹²⁴ Cfr. Wieacker (1980), pp. 485-91. Ancora su Darjes e Nettelblat, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1898), p. 284 s e pp. 288-99.

¹²⁵ Wieacker (1972), pp. 355 s.

¹²⁶ In merito, cfr. Negri (1962), p. 142. Secondo Villey "la dottrina kantiana consegna i giuristi all'impero delle leggi positive, senza restrizioni né condizioni". Kant, prosegue l'autore, "largheggia nell'affidare al legislatore il compito di forgiare il contenuto del diritto: il *diritto perentorio* è costruito dalla *volontà*", Villey (1962), p. 61 e p. 67. Del medesimo avviso è Cerroni, che definisce Kant il fondatore piuttosto che il precursore del giuspositivismo e dell'intera scienza giuridica moderna, cfr. Cerroni (1962), pp. 120 ss. Anche secondo Cesarini Sforza nella filosofia kantiana il rapporto tra diritto soggettivo e diritto oggettivo, che esprime la volontà dello Stato attraverso le norme, deve essere risolto a favore del secondo, cfr. Cesarini Sforza (1964), pp. 665 ss.

¹²⁷ Recenti esami sfruttano il ruolo preminente assunto dall'epistemologia kantiana in quest'epoca di passaggio, richiamando la partizione fornita dai *Principi metafisici della scienza della natura*, secondo cui la "dottrina della natura" può essere distinta in: 1) "*dottrina storica*" (che riguarda "fatti naturali ordinati sistematicamente" e comprende la "*descrizione della natura* come sistema classificatorio di tali fatti secondo somiglianze, e *storia della natura* come esposizione sistematica di essi in differenti tempi e luoghi") e 2) "*scienza della natura*", in cui la connessione è sistematica ovvero razionale ed è declinata "*in senso proprio*" (che "tratta del suo oggetto esclusivamente secondo principi a priori") ed "*improprio*" ("secondo leggi em-

periodo jenese, si potrebbero fare i nomi di Reinhold, Krug, Hufeland, Thibaut, Hugo ed il menzionato Anselm Feuerbach¹²⁸. Nella composizione di questa pur breve lista si può già rintracciare la divisione tra lo schieramento dei filosofi e quello dei giuristi positivi, tra i fautori del diritto naturale e quelli delle leggi vigenti. Una divisione che ha una rilevanza strategica negli anni '90 del XVIII secolo anche sulla scorta della Rivoluzione francese, la quale pone sostanziali sollecitazioni (tanto all'interno dei propri progetti costituzionali, quanto presso gli altri popoli) a coloro che tentino di valutare la legittimità dell'autorità in carica e delle norme da essa promulgate, ricorrendo ad un criterio 'metapositivo'.

È uno degli aspetti su cui si sofferma Reinhold, figura di spicco della filosofia jenese, che dedica al rapporto tra diritto positivo e naturale due *Apologie*, pubblicate nel 1791 sul *Teutscher Merkur*¹²⁹ e confluite l'anno successivo nel secondo volume delle *Lettere sulla filosofia kantiana*¹³⁰. Si tratta di un autore che, a quanto pare, è noto

piriche"). Poiché Kant ritiene che "ogni dottrina, se deve essere un sistema, cioè una totalità di conoscenze ordinata secondo principi, si chiama scienza" e poiché "la connessione di questo molteplice, per meritare il nome di scienza della natura, «deve» avvenire secondo la ragione" -cfr. Kant (2003/1786), pp. 95 ss; ted. AA, IV, 467 s-, diverso è il grado di scientificità da riconoscere a tali realizzazioni; in base alla *Critica della ragion pura*, nel primo dei casi elencati si ha una *cognitio ex datis*, proveniente "dall'esterno" che va dunque distinta dal secondo caso, che è *cognitio ex principiis*, cfr. Kant (2004/1787), p. 1173; ted. AA, III, 540 s. Come anticipato, quest'ultima va distinta in propria ed impropria, se rispettivamente: 2.1) come avviene per la matematica e la fisica, è dotata di una "certezza apodittica" ovvero "se in questo sistema il collegamento della conoscenza consiste in una concatenazione di principi e conseguenze, esso può dirsi anche scienza razionale" -cfr. Kant (2003/1786), p. 97; ted. AA, IV, 468- e "presuppone la metafisica della natura" -cfr. *ivi*, p. 101; ted. AA, IV, 469; oppure 2.2) se, come nel caso della "chimica", "i suoi fondamenti o principi sono [...] soltanto empirici [...] e se le leggi, secondo cui i fatti dati vengono spiegati dalla ragione, sono soltanto leggi empiriche", cfr. *ivi*, p. 97; ted. AA, IV, 468. Utilizzando tali classificazioni, Schröder formula diverse ipotesi sullo statuto epistemologico della scienza positiva del diritto, portando ad esempio posizioni sul diritto positivo come quelle del citato Krug (che lo ritiene privo di qualsiasi valenza scientifico sistematica), quelle di Hugo (che riduce il sistema ad una mera applicazione estrinseca al materiale positivo), quelle di Feuerbach (che è vicino alla forma scientifica impropria, sopra esemplificata dalla chimica) ed infine quelle di Zachariä (sostenitore di un approccio propriamente ed apoditticamente scientifico al diritto positivo), cfr. Schröder (1979), pp. 147-55. Successivamente Rohls riprende le analisi di Schröder allo scopo di contestualizzare la trattazione della scienza del diritto positivo da parte di Hufeland, che pare assimilato (pur se in presenza di specifiche differenze) alla posizione di Hugo, cfr. Rohls (2004), pp. 135 ss.

¹²⁸ È interessante che proprio i due autori con cui si apre la lista siano duramente criticati da Hegel in una lettera dell'agosto 1801 indirizzata a Mehmel, l'editore della *Erlanger Literaturzeitung*, nella quale si legge: "Reinhold, Boutewerk, Krug ecc. sono tutta gente di un unico taglio; ognuno di loro qualifica di originalità la propria forma di ragionamento insignificante e particolarmente casuale, e si comporta come se fosse realmente un filosofo; il perno attorno al quale dobbiamo senza dubbio ruotare è l'affermazione che questi signori non hanno alcuna filosofia", *Hegel a Mehmel*, Jena 26-8-1801, BrI 165; ted. 63. Un giudizio confermato anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove a costoro si aggiungono Fries e Schulze, caratterizzati anch'essi da "un'estrema grettezza, atteggiata a grandezza", VGPh, III,2, p. 342; ted. XV, 553.

¹²⁹ Cfr. K.L. Reinhold, "Ehrenrettung des Naturrechts", in *Der neue Teutsche Merkur*, 4. Stück (April 1791), pp. 337-82 e Id., "Ehrenrettung des positiven Rechtes", in *Der neue Teutsche Merkur*, 9. Stück (September 1791), pp. 3-40 e pp. 278-311.

¹³⁰ Sul tema della Rivoluzione francese, cfr. Reinhold (1792), pp. 38 ss e cfr. *ivi*, p. 5 e p. 111. Le due *Erhenrettungen* confluiscono rispettivamente nelle lettere Seconda e Terza (con una forte revisione di quest'ultima rispetto alla trattazione dell'anno precedente) e nelle lettere Quarta e Quinta (con una consistente rivisita-

ad Hegel fin dagli anni di Tubinga proprio grazie alla lettura del *Merkur*¹³¹ e con il quale, in questa fase, occorrerà limitare il confronto al tema del diritto, senza tuttavia dimenticarne il fondamentale influsso per una buona parte del periodo jenesse, allorché verrà richiamato, in modo più o meno esplicito, in opere che vanno dalla *Differenza* a *Fede e sapere*¹³². Se non è possibile stabilire un nesso diretto tra BN e le citate opere di Reinhold, la presenza di locuzioni simili o identiche (basti pensare anche alla *positive Rechtswissenschaft* che ricorre nei titoli della Quarta e Quinta lettera)¹³³, testimonia almeno il continuo riemergere di nodi problematici che caratterizzano la discussione significativamente aperta a cavallo tra Sette ed Ottocento.

Com'è stato osservato, per tutto l'ultimo decennio del '700 il *Naturrecht*, che trae origine dalla suggestione kantiana di un diritto razionale, occupa un ruolo decisivo anche nell'attività accademica di Reinhold¹³⁴ e questo impegno costante ne conferma il partecipe interesse rispetto al dibattito tra i citati schieramenti filosofico e giuridico, al quale prende parte nel contesto dell'elaborazione della propria *filosofia elementare*¹³⁵. Egli non tralascia di sottolineare la colpevole disunione del 'partito' filosofico, sempre più segnato dalle polemiche ed incapace di una ricerca sul diritto naturale, che giunga a stabilirne un principio fondamentale e condivisibile¹³⁶, ciò che può avvenire grazie al contributo del criticismo¹³⁷. In queste pagine Reinhold fa altresì riferimento ai problemi relativi alla mancata definizione del "concetto del proprio oggetto" da parte della "trattazione scientifica del diritto positivo" (*wissenschaftliche Behandlung des positiven Rechts*), per la quale risulta indispensabile anche la tematizzazione delle "fonti", del "contenuto", dell' "ambito" e, soprattutto, della "differenza" e della "connessione del proprio oggetto con il diritto naturale", alla ricerca di un "termine medio, grazie a cui la filosofia si congiunga con la scienza positiva del diritto [*positive Rechtswissenschaft*]"¹³⁸.

Nel primo volume delle *Lettere* Reinhold individua il "primo principio" del diritto naturale nella "possibilità morale", che prevale sulla mera fattualità dell' "esistenza politica" della legge, a cui troppo spesso si richiamano gli stessi giuristi¹³⁹. L'ispirazione kantiana di tale operazione e l'implicito distacco dalla prospettiva wolffiana conduco-

zione della parte centrale di quest'ultima). Giudicando il tentativo di Reinhold una rilettura banalizzante e sopravvalutata del criticismo, De Ruggiero scrive che "il solo lato apprezzabile di esse [*scil. delle Lettere*] è che tendono a portare l'apologetica kantiana sul terreno della moralità, dove l'efficacia mediatrice del Criticismo, tra i due poli opposti dell'anarchia libertaria della rivoluzione francese e il legalismo dispotico dei reazionari, ha una più grande evidenza e un pregio di attualità", De Ruggiero (1972), VIII, p. 172.

¹³¹ Cfr. Glockner (1958/1940), p. 16.

¹³² In merito, cfr. Klemmt (1958), pp. 581-8; Valenza (1999), pp. 106 ss, p. 131, pp. 204 ss.

¹³³ Cfr. Reinhold (1792), p. XIV, p. 98 e p. 136.

¹³⁴ Cfr. Bondeli (2006), pp. 244 ss.

¹³⁵ Cfr. Reinhold (1792), pp. 131 ss. Su tale fase, cfr. K.L. Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, 2 B.de, Jena 1790-4; in merito, cfr. Durante (1943), pp. 19-41 e, più diffusamente, Klemmt (1958); Pupi (1972), pp. 284-391 e Lazzari (2004).

¹³⁶ Cfr. Reinhold (1792), pp. 39 ss e pp. 98 ss.

¹³⁷ Cfr. Reinhold (1792), pp. 126 ss.

¹³⁸ Reinhold (1792), p. 127.

¹³⁹ Cfr. Reinhold (1790), p. 59 s.

no l'autore a due ordini di critiche che, in maniera più o meno diretta, toccano temi ed autori centrali della scienza giuridica coeva. Sulla scorta di quanto appena letto, nel secondo volume delle *Lettere* egli scrive infatti che “da tanto tempo la scienza positiva del diritto [*positive Rechtskunde*] è stata arricchita con uno sterminato materiale da un'accurata elaborazione e con l'utilizzo delle sue fonti ausiliarie storiche” e non tralascia neppure un affondo contro la superficialità dell'*Enciclopedia della giurisprudenza*, priva di una coerente tematizzazione dei suoi presupposti scientifici¹⁴⁰.

In altri termini, come si legge in un passo precedente: “La rivendicazione del carattere di legittimità di un fatto o principalmente di una legge positiva fu determinata in modo sempre più esclusivo come storica, nel tentativo di attribuire tutto all'esperienza ed alla storia e nulla alla filosofia. Così quasi tutto ciò che era politicamente reale fu dichiarato moralmente possibile e cioè legittimo”¹⁴¹. La circostanza è piuttosto interessante, se si pensa che da un lato, nell'alveo del pensiero wolffiano, matura il fortunato progetto di *Enciclopedia* di Schott (1772), la cui partizione fondamentale avviene distinguendo tra il diritto naturale di origine divina e quello positivo ed umano¹⁴² e che, dall'altro, proprio nell'alveo dell'orientamento storico-pragmatico della scuola di Gottinga, vengono alla luce le *Encyclopedie* di Pütter (1767)¹⁴³ e di Reitemeier (1785)¹⁴⁴ e che nel 1792 esce l'*Enciclopedia* giuridica di Hugo. Quest'ultima apre l'imponente piano del *Manuale di un corso civilistico* ed è il punto d'avvio di una ricerca che si attira molte accuse (tra cui quelle dello stesso Hegel) di legittimare lo *status quo* e di perpetuare una condizione di ingiustizia a partire dalla sua semplice, fattuale affermazione¹⁴⁵. Su un secondo versante, infine, la razionalità kantiana porta Reinhold a negare anche il principio della garanzia del perfezionamento dell'uomo, posto da Wolff alla base del diritto naturale; un principio che, a dispetto del dichiarato favore per il criticismo, viene adottato anche da Hufeland, un altro degli autori poc'anzi ricordati e collega di Reinhold a Jena¹⁴⁶ ed egli stesso successivamente autore di un'*Enciclopedia*¹⁴⁷.

La composizione della diatriba tra gli opposti fronti non può prescindere per Reinhold dalla menzionata tematizzazione del concetto del diritto naturale e da quella preventiva del diritto, inteso come concetto morale. Questo viene elaborato a partire dalla distinzione tra due impulsi (*Trieb*): uno etico e disinteressato (*uneigennützig*) e l'altro naturale, sensibile ed egoistico (*eigennützig*). Se “un concetto più determinato di *dirit-*

¹⁴⁰ Cfr. Reinhold (1792), p. 127 s.

¹⁴¹ Reinhold (1792), p. 118.

¹⁴² Schott (1772), p. 9. Su Schott, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1898), p. 481 s e Stühler (1978), pp. 70-4.

¹⁴³ Cfr. J.S. Pütter, *Neuer Versuch einer Juristischen Encyclopädie und Methodologie*, Vandenhoeck, Göttingen 1767.

¹⁴⁴ Cfr. J.F. Reitemeier, *Encyclopädie und Geschichte der Rechte in Deutschland*, Dieterich, Göttingen 1785. Su Pütter e Reitemeier, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1898), pp. 331-53 e pp. 498-501 e Stühler (1978), pp. 114-27.

¹⁴⁵ Cfr. Marini (1969), pp. 7 ss. Sull'impianto metodologico delle enciclopedie del XVIII secolo, con particolare attenzione a Nettelbladt, Pütter e Schott, cfr. Schröder (1979), pp. 110 ss.

¹⁴⁶ Cfr. Hufeland (1785), p. 243. Sulla distinzione rispetto ad Hufeland, cfr. Bondeli (2006), p. 246.

¹⁴⁷ Cfr. Hufeland (1796).

to e giustizia [...] si può derivare dall'impulso disinteressato e dalla sua relazione con l'egoistico"¹⁴⁸, la suddetta "relazione" non può che risiedere (come recita la precedente versione del testo fornita dall'*Apologia del diritto positivo*) nella "limitazione del secondo a vantaggio del primo"¹⁴⁹.

Reinhold deriva da ciò i concetti di "dovere", come necessaria limitazione dell'egoismo da parte dell'impulso disinteressato, e quello di "diritto in senso lato" o "morale", in base alla *possibilità* che la volontà umana sia determinata dalla legge pratica¹⁵⁰. Rispetto a ciò il "diritto in senso stretto" dev'essere considerato come "ciò che per la volontà non è possibilità unica [*scil.* dovere], non è necessario, ma semplicemente possibile [...]. Questa libertà illimitata di un'azione volontaria mediante la legge morale, azione che non contraddice quest'ultima, ma nemmeno ne deriva e che di conseguenza non è né vietata, né ordinata, ma lasciata all'arbitrio, è semplicemente *permessa*"¹⁵¹.

Su tale libertà poggia infine il "diritto naturale" come "diritto di coazione esterno in senso stretto", poiché questa "è resa possibile da una coazione illegittima e dunque da un fatto esterno", mentre nel "diritto di coazione interno" questa è "ordinata e vietata in un caso specifico dal dovere di coscienza"¹⁵².

Reinhold può così tentare di ricompattare le file del partito filosofico, scagliandosi contro un "positivo" che egli trova come retaggio storico o come promulgazione del "diritto del più forte"¹⁵³, ponendo una premessa rilevante (per quanto difforme nel compimento) rispetto alla *trattazione scientifica* del *Naturrecht* proposta da Hegel e riconducendo il concetto di diritto (e dunque la sua manifestazione positiva e la sua scienza presso i giuristi) ad una tematizzazione filosofica, che deve costituire un terreno condiviso ed un fondamento per tutti, passando per il riconoscimento della "comune origine della giustizia" tra diritto naturale e positivo e dell'impossibilità che questa sia esclusa dall'orizzonte del primo¹⁵⁴.

Perciò, sostiene l'autore: "Non solo nella morale, ma anche nel diritto naturale il diritto non significa affatto una facoltà fisica o una libertà naturale della volontà; parimenti nella *scienza positiva del diritto* esso non è affatto ciò che è possibile in base a leggi positive, ciò su cui non è basata alcuna pena. Esso non è nemmeno la libertà, garantita alla volontà da semplici leggi coattive. Diritto naturale e positivo sono parimenti (in quanto specie del genere diritto) una facoltà morale determinata dalle sole leggi

¹⁴⁸ Cfr. Reinhold (1792), p. 137 s.

¹⁴⁹ Reinhold (1791), p. 285.

¹⁵⁰ Cfr. Reinhold (1792), 192 s. Successivamente Reinhold parla di "diritto" come "possibilità di un volontario soddisfacimento dell'impulso egoistico, determinata dalla legge dell'impulso disinteressato", *ivi*, p. 197. Nella citata *Ehrenrettung* Reinhold parla anche di "diritto in generale", inteso come "semplice possibilità della limitazione dell'impulso egoistico, fondata nella legge di quello disinteressato", Reinhold (1791), p. 285. In merito, cfr. Negri (1962), p. 142 s; Pupi (1972), p. 422-31 e Lazzari (2004), pp. 206-16.

¹⁵¹ Reinhold (1792), p. 198. In merito, cfr. Bondeli (2006), pp. 247 ss.

¹⁵² Cfr. Reinhold (1792), p. 214 ss. In merito all'emergere della distinzione tra volontà e ragion pratica nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione delle *Apologie* ed alle sue ripercussioni nella fondazione di morale e diritto, cfr. Lazzari (2004), pp. 187 ss.

¹⁵³ Cfr. Reinhold (1792), p. 41.

¹⁵⁴ Cfr. Reinhold (1792), p. 142.

della ragion pratica, libertà morale della volontà”. È così che nell’ “interdipendenza tra morale, diritto naturale e positivo”¹⁵⁵ il secondo, com’è stato scritto di recente, diviene “mediatore” tra i due estremi¹⁵⁶.

In realtà è proprio sulla riuscita di tale mediazione che occorre soffermarsi. Infatti il diritto naturale concerne l’esercizio della “coazione”¹⁵⁷ che è esterna (sia essa “fisica” o “psichica”) ed è tale proprio in quanto “non è fondata sulla legge dell’impulso disinteressato”, ed è una “limitazione della libertà, che non avviene per mezzo della libertà stessa, ovvero grazie alla legge pratica”¹⁵⁸. Va rammentato che tale “diritto di coazione”¹⁵⁹ è “esterno” quando questa è “resa possibile da una coazione illegittima e cioè da un fatto esterno”¹⁶⁰.

In tale quadro il compito del diritto positivo viene così illustrato da Reinhold: “Il diritto naturale comprende tutti i diritti coattivi senza eccezione, nella misura in cui essi sono ricompresi nella sanzione della legge etica indipendente dalla forza fisica della società. Il diritto positivo comprende questi stessi diritti e doveri, in quanto abbiano ottenuto anche una sanzione esterna mediante leggi positive, determinata dalla suddetta forza. Ogni diritto positivo ha, in quanto sia giusto, una doppia sanzione: mediante una è appunto giusto, mediante l’altra è positivo; mediante una è naturale e fondato nella forza originaria della natura umana, mediante l’altra è artificiale e commisurato alla debolezza di tale natura”¹⁶¹.

Una simile fondazione dell’uso legittimo della forza (e la stessa possibilità di una *scienza positiva* che se ne occupi) appare solo problematicamente riferibile alla morale, se da un lato, come si è appena visto, esso è esplicitamente basato su componenti egoistiche e perciò sensibili e se, dall’altro, resta *doveroso* ma inattuato, qualora non intervenga l’autorità con le sue norme¹⁶². Sullo sfondo di una simile ed insuperata separazione di piani, le pagine di BN pongono in questione il senso di una libertà morale proposta come incondizionata e tuttavia confinata al foro interno e per giunta assoggettabile mediante la coazione, ovvero subordinata all’impulso sensibile (in parti-

¹⁵⁵ Reinhold (1792), p. 148, corsivo mio.

¹⁵⁶ Cfr. Bondeli (2006), p. 250.

¹⁵⁷ “Il diritto naturale si limita al diritto che può essere esercitato o alla lesione che può essere impedita mediante la coazione”, Reinhold (1792), p. 71 e p. 217.

¹⁵⁸ Reinhold (1792), p. 212. La coazione è precedentemente definita come “limitazione del soddisfacimento arbitrario dell’impulso egoistico, la quale non è fondata nella legge dell’impulso disinteressato e non è in contraddizione con essa”, *ivi*, p. 211. Sulla distinzione tra “dovere” e “coazione”, ovvero tra “necessità morale” e “fisica”, ovvero sulla contrapposizione tra le due differenti accezioni di “necessità” sottese ai concetti di “natura” e “dovere”, cfr. *ivi*, p. 150.

¹⁵⁹ “Possibilità, determinata dalla legge etica, di impedire una coazione illegittima con una coazione”, Reinhold (1792), p. 213.

¹⁶⁰ Reinhold (1792), p. 214.

¹⁶¹ Reinhold (1792), p. 156. In merito, cfr. Goretti (1922), p. 40 s.

¹⁶² Negri, che rileva una scissione tra i due piani, frutto dell’impostazione formalistica, osserva opportunamente: “Se dall’antinomia si vuole uscire, due sono le vie possibili a questo punto: o sviluppare coerentemente la sistematicità idealistica, fino a comprendere in essa la stessa coazione; oppure cancellare lo sviluppo sistematico del principio elementare, restaurare la prospettiva critica e modellare conseguentemente la forma sulla materia, considerare la forma come riproduzione e traccia dell’empiria”, Negri (1962), p. 145.

colare per quanto concerne il reo). In altri termini Hegel si domanda se tale dinamica oppositiva possa in realtà andare oltre la semplice positività e ciò comporta l'altro deciso affondo contro una prospettiva ancora kantiana e formalistica, che alla positività stessa, arretrando nel mondo dei criteri regolativi e delle pietre di paragone, lascia completamente libero il campo: la fondazione di una *scienza positiva del diritto* è una faccenda ancora del tutto aperta.

Anche Krug, che non è un giurista¹⁶³, è senz'altro presente ad Hegel il quale, dopo aver dato un preliminare e pungente annuncio dell'uscita del *Progetto di un nuovo Organon della filosofia*¹⁶⁴ sulla *Erlanger Litteratur-Zeitung*¹⁶⁵, se ne occupa sulle pagine del *Giornale critico della filosofia* sia nel citato saggio sullo scetticismo¹⁶⁶, sia direttamente e più estesamente nell'articolo *Come l'intelletto comune prende la filosofia*¹⁶⁷. Va sottolineato che la trattazione della *scienza positiva del diritto* è affrontata da Krug nel contesto di una più ampia disamina delle *scienze positive*, proposta nel secondo volume del *Saggio di un'enciclopedia sistematica delle scienze* (1797)¹⁶⁸, un'opera che non viene citata da Hegel, ma che soggiace senza dubbio a quel medesimo "sincretismo disorganico" che egli rimprovera all'*Organon*¹⁶⁹.

Fin dall'*Enciclopedia* in Krug sembra emergere con più evidenza che negli altri scrittori ciò che ad Hegel appare un'acritica separazione tra sapere del *positivo* (ovvero quello che si occupa dei prodotti dell'*arbitrio* umano o divino)¹⁷⁰ e sapere filosofico, basata sull'asistematicità del primo e dunque sul suo carattere impropriamente scientifico¹⁷¹. Se le prescrizioni umane e divine prendono rispettivamente corpo nel *diritto* e nella *religione* e se le scienze che se ne occupano sono *giurisprudenza* e *teologia positive*¹⁷², in rapporto al primo ambito il *Naturrecht* rimane la pietra di paragone della validità delle leggi¹⁷³, ma occorre sottolineare come in tale prospettiva la contingenza

¹⁶³ Per un quadro complessivo del pensiero e delle opere dell'autore, cfr. Kemper (1988).

¹⁶⁴ Cfr. W. T. Krug, *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß*, Erbstein, Meissen 1801.

¹⁶⁵ Cfr. Anzeigenblatt Nr. 22, in *Erlanger Litteratur-Zeitung*, (1802) 4. Juni, colonna n. 169.

¹⁶⁶ Skep 89; ted. 214.

¹⁶⁷ WMP 174-187. Sul rapporto con Krug (letto attraverso il problema della realtà contingente), cfr. Henrich (1981).

¹⁶⁸ Cfr. Krug (1797), pp. 116-242; sul diritto, in particolare, cfr. *ivi*, pp. 125-201.

¹⁶⁹ GW IV, 112.

¹⁷⁰ "Ciò che in rapporto alla sua verità ed alla sua validità viene concepito come dipendente da un qualche arbitrio, si dice positivo", cfr. Krug (1797), p. 116; in merito, cfr. Id. (1796), p. 3.

¹⁷¹ "Una scienza del positivo, quale che ne sia la tipologia, non è per sua natura una *scienza* nel senso stretto del termine, ovvero non è un intero della conoscenza, il cui contenuto ed ambito possano una buona volta essere rappresentati in un sistema in sé compiuto", cfr. Krug (1797), p. 121. Sulla distinzione tra conoscenza storica o per dati (*aus Daten*) e razionale per principi (*aus Prinzipien*) di derivazione kantiana, cfr. Id. (1796), p. 4.

¹⁷² Cfr. Krug (1797), p. 120 e Id. (1796), p. 16.

¹⁷³ "Se in ogni positivo l'arbitrio [...] è concepito come principio *costitutivo*, rispetto a quello la ragione (umana) può fare un uso semplicemente *regolativo* dei suoi principi indipendenti da ogni arbitrio; in altri termini il positivo, come tale, non si lascia *derivare* dall'elemento naturale o razionale, ma tuttavia non può contraddirli, poiché questo è universale e necessario e quindi una volontà che contraddicesse la ragione non sarebbe riconosciuta valida da un essere razionale", Krug (1797), p. 120 s. Si legge ancora: "Il diritto positivo consiste propriamente nell'applicare in modo specifico a circostanze empiriche e contingenti delle società

dell'arbitrio umano e la molteplicità delle variabili empiriche determinino la predetta, insuperabile ambiguità della *scienza positiva del diritto*. Se infatti questa “è in generale [...] il massimo grado possibile della rappresentazione e dello sviluppo sistematici dei diritti e doveri particolari determinati da un arbitrio finalizzato”¹⁷⁴, possiede tale caratteristica come una forma fundamentalmente estrinseca, giustapposta alla caoticità dei suoi contenuti e l'autore deve ammettere che “non può propriamente mai essere o diventare una scienza”¹⁷⁵.

Anche quando si occupa delle scienze storiche¹⁷⁶, il cui percorso a partire da Montesquieu si intreccia significativamente con la scienza giuridica, Krug è costretto a riconoscere che queste, in quanto *aggregati*, partecipano dell'irrazionalità delle positive, compresa quella del diritto: tutte condividono il destino di non poter mai acquisire l'intima e razionale connessione della vera scienza e, nel migliore dei casi, sono sottoposte ad un progressivo e mai completo avvicinamento ad essa, che ne elabora incessantemente gli oggetti¹⁷⁷.

Ma è proprio attraverso il sapere storico che l'impianto di una *scienza positiva del diritto* riceve un diverso e ben più robusto contributo dalla scuola di Gottinga, a cui si riconduce direttamente l'opera di Hugo e, in forma più mediata ed attenuata, quella di Hufeland: due altri autori senz'altro noti ad Hegel. Già nel caposcuola Pütter la storia, anziché essere una semplice parte come in Krug, diviene la base dell'intero edificio della scienza giuridica, che in essa trova un orizzonte di chiarezza e non un fondo oscuro su cui gettar luce. Ciò avviene nel segno di un “sistema *pragmatico* poggiate su strutture genetiche reali e non su concetti più o meno astratti”¹⁷⁸, evidenziando il decisivo influsso dell'empirismo anglosassone e del pensiero di Montesquieu, quest'ultimo particolarmente presente nell'opera di un altro eminente giurista come il citato Reitemeier. Il succedersi degli eventi non è più considerato come il luogo di una positività meramente decettiva ed eslege; al contrario è dotato di dinamiche peculiari, fondamentali per l'elaborazione della conoscenza. In merito è interessante leggere quanto scritto da Stühler: “Al posto di un semplice sistematizzare entrano in gioco l'empiria

civili i principi giuridici universali che la ragione di per sé riconosce come validi e che, di conseguenza, sono trattati nel diritto naturale puro [...] ed applicato [...]. Ciò vale nella misura in cui quell'applicazione è pensata come dipendente dall'arbitrio umano [...]”, *ivi*, p. 125.

¹⁷⁴ Krug (1797), p. 126.

¹⁷⁵ “Poiché in generale il diritto positivo non è determinato in modo necessario né dalle leggi della ragione, né da quelle dell'esperienza, ma per sua natura è determinabile dal caso e dall'arbitrio, quindi proprio nel materiale è continuamente esposto a mutamenti contingenti ed arbitrari, allora a nessuna teoria di esso tracciata in base a principi razionali puri (formali e materiali) può spettare una forma solida e stabile. Quindi la giurisprudenza positiva non può propriamente mai essere o diventare una scienza, ma semplicemente e progressivamente può approssimare la scienza come un aggregato più chiaro, regolare e solido”, Krug (1797), p. 128.

¹⁷⁶ Cfr. Krug (1796), pp. 46 ss.

¹⁷⁷ “Le scienze *positive* condividono il destino di quelle *storiche* o della *storia* in generale [...] in quanto essa, per sua natura, è allo stesso modo un mero *aggregato* che, attraverso una protratta elaborazione, può ottenere via via più chiarezza, regolarità e connessione, ma non potrà mai diventare *scienza* poiché l'intero della conoscenza storica cresce in ogni momento”, cfr. Krug (1797), p. 122.

¹⁷⁸ Cfr. Marino (1975), pp. 250 ss.

e la storia, trascurate dalla corrente giusnaturalistica e sistematica [*scil.* dai wolffiani]. La scuola giuridica di Gottinga si contraddistingue per la critica allo stato della scienza giuridica alla fine del XVIII secolo, per l'introduzione della teoria pragmatica della storia nella storia del diritto e per il tentativo di giungere all'autonomia della *scienza positiva del diritto* e di intendere quest'ultima nello stesso tempo come una scienza filosofica e storica¹⁷⁹.

Il tentativo esperito dai gottinghesi consiste in un duplice movimento, che da un lato mira all'emancipazione dalla scienza filosofica del diritto wolffiana, intesa come un giusnaturalismo dimostrativo e matematizzante, e dall'altro trasporta la filosofia stessa all'interno dell'apparato critico e metodologico del diritto positivo, facendo di essa una scienza ausiliaria.

Tale orientamento segna anche il percorso di Hufeland che, oltre ad essere il noto condirettore della jenesa *Allgemeine Literatur-Zeitung*¹⁸⁰, annovera tra gli assidui frequentatori del proprio salotto il teologo ed orientalista Paulus¹⁸¹, dal quale Hegel è coinvolto nell'edizione delle opere di Spinoza¹⁸². Uditore di Pütter a Gottinga tra il 1783 ed il 1784, l'anno successivo Hufeland passa a Jena e completa il proprio percorso formativo in campo filosofico e giuridico, divenendo in seguito docente dell'ateneo e maestro di Anselm Feuerbach¹⁸³. È proprio a Jena che, dopo un iniziale e cospicuo impegno sul versante del diritto naturale¹⁸⁴, nel 1792 Hufeland apre una fase di decisivo impegno sul fronte della *scienza positiva del diritto* con il primo volume dei *Contributi per la rettifica e l'estensione delle scienze positive del diritto*; un'opera che evidenzia anche la necessità per l'autore di acquisire un profilo scientifico più decisamente giuridico, considerate le numerose critiche all'approccio troppo filosofico che ne permea le lezioni¹⁸⁵.

Introducendo questo scritto, egli rivendica la necessità che la scienza giuridica partecipi di un più ampio e radicale processo di revisione dei principi e dei metodi ed individua un punto di partenza nel "diritto privato tedesco"¹⁸⁶. Come si evince dalla successiva *Giustificazione della mia suddivisione dell'intera dottrina giuridica positiva tedesca* (pubblicata nel 1801 nel secondo volume dei *Contributi*), per Hufeland il metodo della scienza positiva e sistematica è induttivo¹⁸⁷ e deve produrre l'intero sapere giuridico a partire dal diritto positivo: "Ogni sezione della dottrina positiva del diritto [*Rechtsgelahrtheit*] dev'essere proprio per sua natura positiva, derivata unicamente dalla

¹⁷⁹ Stühler (1978), p. 114, corsivo mio.

¹⁸⁰ Cfr. Rohls (2004), pp. 13 ss.

¹⁸¹ Cfr. Rohls (2004), p. 56.

¹⁸² Cfr. GW V, 513-6 e cfr. *Editorischer Bericht*, *ivi*, pp. 720-9. Inoltre, cfr. Lucas (1983).

¹⁸³ Sulla 'biografia intellettuale' di Hufeland, con particolare riguardo ai temi della presente ricerca, cfr. Rohls (2004), pp. 17-81.

¹⁸⁴ Cfr. Rohls (2004), pp. 18-51.

¹⁸⁵ Cfr. Rohls (2004), p. 56 s e p. 107.

¹⁸⁶ Hufeland (1792), p. 2 s e p. 6.

¹⁸⁷ "Cominciai con il più piccolo dettaglio, ripercorsi ogni singola dottrina, cercai di ricondurre ogni singolo principio valido nella prospettiva che gli è propria e da questa elaborazione del singolare mi si produssero progressivamente un collegamento, una visione di insieme e una completa connessione", Hufeland (1801), p. 44.

scienza positiva del diritto [*Rechtswissenschaft*]. La ragione della necessaria rifondazione epistemologica, introdotta dieci anni prima, viene esplicitata nel modo seguente, deplorando la superficialità del comune modo di procedere: “Si introdusse nell’elaborazione un sistema già bello e fatto: ora lo si prendeva in prestito da un sistema giuridico già elaborato, ora dal modo di rappresentarlo di un qualche popolo, ora (ed è la cosa peggiore) qualcuno si era fatto da solo un sistema per così dire *a priori*, a cui il diritto positivo dato *a posteriori* (per lo più arbitrariamente determinato) doveva piegarsi e adattarsi”¹⁸⁸.

Non potendo proseguire in questa sede in un esame più dettagliato del tema, è opportuno limitarsi ad alcuni aspetti utili alla contestualizzazione del testo hegeliano. Da un lato il problema dello statuto epistemologico della scienza positiva del diritto si conferma centrale per l’opera di Hufeland. Non a caso, infatti, nella *Giustificazione* egli avverte il bisogno di riprendere e tematizzare argomentazioni sinteticamente e specificamente affrontate in libri precedenti come la *Conoscenza scientifica e metodologia della dottrina giuridica* (1797); inoltre successivamente torna sull’argomento nelle *Istituzioni dell’intero diritto positivo: ovvero Enciclopedia sistematica di tutti i concetti universali e dei principi incontestabili di tutti i diritti vigenti in Germania* (1803)¹⁸⁹. Dall’altro lato, considerata l’importanza del personaggio, è assai verosimile che a Jena (dove resta fino al 1803) le sue tesi non restino prive di ripercussioni; è significativo che nel 1804 anche l’allievo Anselm Feuerbach le affronti nella citata prolusione *Su filosofia ed empiria nella loro relazione alla scienza positiva del diritto*, letta per la chiamata a professore a Landshut¹⁹⁰. Inoltre i riferimenti di Hufeland a giuristi come Dabelow, Reitemeier, Hugo e Thibaut¹⁹¹, costituiscono ben più che un indizio del rilievo e della diffusione ormai raggiunti dal dibattito tedesco sulla scienza giuridica positiva. Si può quindi individuare nella stessa Jena un centro di irradiazione della discussione¹⁹² e si può verosimilmente presumere che ciò non sfugga all’attenzione di Hegel, che potrebbe averne fatto un diretto termine di confronto per la sua rilettura del diritto naturale.

Del resto occorre notare come il congedo accademico di Hufeland dalle lezioni sul *Naturrecht* nel 1801-2¹⁹³ non costituisca affatto una rinuncia ad esso come orizzonte fondativo e preminente sul diritto positivo¹⁹⁴. L’aspetto rilevante è anzi che egli ne opera una progressiva sovrapposizione ad un diritto civile (*bürgerliches Recht*)¹⁹⁵ fortemente segnato da un’interpretazione di orientamento liberale e smithiano e che

¹⁸⁸ Hufeland (1801), p. 43.

¹⁸⁹ Le due opere citate sono rispettivamente: G. Hufeland, *Abriß der Wissenschaftskunde und Methodologie der Rechtsgelehrsamkeit, Akademische Buchhandlung*, Jena 1797 e Id. *Institutionen des gesammten positiven Rechts: Oder systematische Encyclopädie der Sämtlichen allgemeinen Begriffe und Unstreitigen Grundsätze aller in Deutschland geltenden Rechte*, Akademische Buchhandlung, Jena 1798.

¹⁹⁰ Cfr. Feuerbach (1993/1804). In merito, cfr. Cattaneo (1970), pp. 535 ss.

¹⁹¹ Cfr. Hufeland (1801), pp. 33 ss e p. 38.

¹⁹² Cfr. Pupi (1972), p. 423.

¹⁹³ Cfr. Rohls (2004), p. 50 s.

¹⁹⁴ Cfr. Hufeland (1797), pp. 13 ss; inoltre, cfr. Rohls (2004), p. 148 e p. 151.

¹⁹⁵ “Lo Stato deve limitarsi ad impedire che chiunque sia privato di quanto la natura l’ha provvisto o di ciò che egli, con i proprio sforzi, si è procacciato in rapporto all’effettiva formazione o ai mezzi ad essa ne-

funge da diritto naturale applicato¹⁹⁶. Attraverso questa “nuova e necessaria scienza”, sostiene l’autore già nel 1785, “sarà visibilmente colmata la distanza tra diritto naturale e positivo ed il primo sarà avvicinato allo Stato ed elaborato per esso, per quanto è possibile farlo in base a principi puramente razionali, senza riguardo a sperimentazioni empiriche”¹⁹⁷. Scriverà successivamente Hufeland: “Nessuno Stato e nessun potere legislativo producono il contenuto del diritto civile, per quanto anche di recente ci si sia baloccati con questi meri concetti -con un danno che è stato riparato con una carta difficoltà-. Quelli non lo creano, ma lo trovano già presente [...]. Se il diritto civile non derivasse dall’essenza dell’uomo, se dipendesse semplicemente dall’arbitrio del legislatore, non si potrebbe affatto ammettere un modello per la giurisprudenza”¹⁹⁸.

In un simile contesto, d’altra parte, la riduzione della filosofia a scienza ausiliaria di quella giuridica¹⁹⁹ ed il crescente interesse per l’unità sistematica di un diritto positivo che, seppur da emendare e correggere, resta indipendente da quello naturale²⁰⁰, sembrano alternativamente unire e spezzare nello specialismo l’unità del sapere. Se questa è infatti garantita dalla filosofia come “scienza dei principi primi di ogni nostro sapere”, secondo la prospettiva critica hegeliana è perduta nel momento stesso in cui viene ricondotta da Hufeland ad una concezione enciclopedica (*allgemeinene Wissenschaftskunde*)²⁰¹, all’interno della quale la filosofia stessa è ridotta a mero strumento e dunque costretta a riconoscere un’unità che le viene meramente presupposta.

Tra gli autori citati da Hufeland compare anche il giurista gottinghese Hugo²⁰², con cui Hegel polemizzerà nelle pagine dei *Lineamenti*²⁰³ e che può essere annoverato tra i destinatari degli accenti polemicici di BN²⁰⁴. Occorre ribadire che se si considerassero

cessari; e deve altresì impedire che chiunque sia disturbato o ostacolato nell’avanzamento di quest’ultima”, Hufeland (1791), p. 23 s.

¹⁹⁶ In merito, cfr. Rohls (2004), pp. 128 ss e p. 146.

¹⁹⁷ Hufeland (1785), p. 289 s.

¹⁹⁸ Cfr. Hufeland (1815), p. 34 s.

¹⁹⁹ Cfr. Hufeland (1797), pp. 25 ss.

²⁰⁰ Cfr. Rohls (2004), p. 140.

²⁰¹ Hufeland (1797), p. 25.

²⁰² Su Hugo e sul pragmatismo di Gottinga, segnato da forti influssi degli empiristi inglesi, oltre che della cultura francese, cfr. Stintzing, Landsberg (1978/1910), pp. 3-49. Per un efficace quadro dello sviluppo che conduce dal diritto naturale alla scuola storica del diritto, cfr. Marini (1978), pp. 11-71; in particolare su Hugo, cfr. *ivi*, pp. 35-43. In generale su Gottinga, cfr. Marino (1975) e, sempre su Hugo, cfr. *ivi*, pp. 222-32.

²⁰³ Cfr. GPhR 21-27; ted. 34-42.

²⁰⁴ Scrive Marini: “La *Philosophie des Rechts* di Hegel, nel 1821, colpirà con il suo pesante sarcasmo, in una affine accusa di mentalità empirica e di mancanza del vero concetto speculativo, la dottrina politica di Fries e la dottrina giuridica di Hugo; ripetendo e rendendo esplicito, per quest’ultimo, l’attacco alla maniera empirica di trattare il diritto naturale lanciato con l’articolo del 1803, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. E certamente in Hugo si trattava di maniera empirica di trattare il diritto naturale; empirica era la sua filosofia, condizionata dal suo empirismo era la sua interpretazione del pensiero kantiano”, Marini (1969), p. 133. Successivamente Marini ribadisce che a proposito della “trattazione empirica” Hegel “nel 1803 [...] non poteva non pensare a Hugo, che aveva già da tempo pubblicato il *Lehrbuch des Naturrechts*”, Marini (1978), p. 144. In termini non dissimili, ma meno propensa a collocare Hugo tra i cosiddetti empiristi, Valori sostiene: “La problematica del rapporto tra filosofia del diritto e scienza positiva del diritto, anche se non con esplicito riferimento a Hugo, era già presente e

il diritto vigente e la prassi giuridica come esclusivi destinatari della critica hegeliana, si trascurerebbe che in BN è piuttosto in discussione la riflessione teorica su di essi, il sapere che ne è *scienza*²⁰⁵. Solo da questo punto di vista si può tener fede all'impianto epistemologico del saggio; e per farlo è necessario cogliere anche nel fondamentale empirismo di Hugo²⁰⁶ le premesse di una radicalizzazione che sfocia nel positivismo giuridico ed è capace di ridurre la filosofia ad un sapere meramente ausiliario²⁰⁷.

Duro critico di ogni apriorismo, icasticamente individuato nella scuola wolffiana²⁰⁸, Hugo ritiene che alla filosofia, considerata come "metafisica", resti solo la funzione di "censura ed apologetica del diritto positivo"²⁰⁹, tipica di una teoria del diritto²¹⁰. Non è possibile andare oltre, poiché "il risultato di ogni *metafisica* non può essere altro che: è possibile tutto ciò che la ragione insegna come reale. Quindi deve poter essere diritto positivo tutto ciò che è diritto positivo"²¹¹. Ciò ridimensiona indubbiamente

ampiamente sviluppata nel saggio jenesè", Valori (1984), p. 17. E prosegue l'autrice: "Fra quanto Hegel sostiene nello scritto jenesè [...] e ciò che sostiene nelle *Grundlinien*, ossia nella matura espressione quella sua filosofia del diritto, c'è continuità. In quello la filosofia lascia il campo libero alle scienze positive finché si disinteressa dei loro oggetti, altrimenti esse le sono subordinate. Nelle *Grundlinien* la filosofia e le scienze giuridiche positive possono coesistere nella diversità di oggetti e di metodo, ferma restando la subordinazione al responso dell'indagine filosofica quando questa dimostri la irrazionalità intrinseca di un precetto o di un istituto", *ivi*, p. 75.

²⁰⁵ Sull'elaborazione del concetto di *Jurisprudenz* nella scienza giuridica tedesca (segnata dalla distinzione interna tra pratica ed obiettiva), che tra XVIII e XIX viene superato nel segno di una vera e propria *Rechtswissenschaft*, cfr. Schröder (1979), p. 130 s.

²⁰⁶ Il metodo del suo maestro gottinghese Pütter ed il ruolo che egli riconosce alla valenza euristica dell'ipotesi ed alla generalizzazione induttiva, descrivono un approccio ancora coerente con l'empirismo e congruente con la stessa filosofia dell'esperienza del filosofo popolare Feder, cfr. Blühdorn (1971), pp. 132 ss.

²⁰⁷ Nelle citate *Lezioni* Schelling nota che "in modo particolare i giuristi kantiani hanno cominciato ad usare diligentemente questa filosofia al servizio della loro scienza [*Magd ihrer Sciencz*]", VMS 164; ted. 315.

²⁰⁸ "Una nota caratteristica della scuola di Wolff è che, per rendere meglio utilizzabile il diritto naturale, in esso non espone semplicemente la metafisica del diritto, i più remoti fondamenti di tutti i diritti e doveri, ma ascrive al diritto naturale definizioni di tutti i negozi giuridici in cui ci imbattiamo, definizioni che sono tratte dal diritto positivo e nelle quali si trovano già i semi di tutte le definizioni positive. Perciò i wolffiani traggono nuovamente da tali definizioni ciò che è stato posto in esse. In questo modo non c'è assolutamente nulla di positivo che non possa trovare il proprio posto nel diritto naturale", Hugo (1797), p. 39. Ciò che ne consegue è che "qualunque errore in campo giuridico viene semplicemente radicato più profondamente, se si crede che lo si possa dimostrare a priori", *ivi*, p. 40. Sulla critica di Hugo alla chiusura sistemática del diritto naturale wolffiano, cfr. Hugo (1799a), p. 8; inoltre, cfr. Stühler (1978), p. 135 e Valori (1984), pp. 41 ss.

²⁰⁹ Si legge sempre nell'*Introduzione* di Hugo: "La filosofia del diritto è in parte la metafisica sulla mera possibilità (censura ed apologetica del diritto positivo secondo i principi della ragione pura), in parte politica sull'opportunità di una norma giuridica (valutazione dell'utilità tecnica e pragmatica in base a dati empirici dell'antropologia giuridica)", Hugo (1799a), p. 15. Ancora sulla metafisica come "censura", cfr. Hugo (1799b), p. 52 s.

²¹⁰ Introducendo il primo volume del *Manuale di un corso di diritto civile*, Hugo si sofferma dapprima sul diritto, e scrive: "Che la giurisprudenza sia una scienza delle leggi è troppo poco oppure troppo, se in questo caso non si prende la parola *leggi* proprio come sinonimo di proposizioni del diritto positivo", Hugo (1799a), p. 7. Ed aggiunge: "Lo studio del diritto positivo è tanto più necessario, in quanto riposa sui fatti", *ivi*, p. 10. Sull'acriticità di una simile teoria del diritto, su cui converrà indugiare nelle pagine successive del presente lavoro, cfr. Stühler (1978), p. 144.

²¹¹ Hugo (1799b), p. 55.

la portata dell'espressione "filosofia del diritto positivo", la quale è definita dal giurista "conoscenza razionale in base a concetti di ciò che può essere (giuridicamente) di diritto [(*juristisch*) *Rechtens*]"²¹².

Si determina una differenza a prima vista poco significativa, ma piuttosto importante per comprendere la posizione hegeliana sui *diversi modi di trattare il diritto*, che si tratti di quello *naturale* o del *positivo*; infatti la sottrazione alla filosofia di ogni istanza fondativa del sapere e la sua relegazione a teoria di controllo, completamente interna alla scienza giuridica, distinguono tale positività dallo stesso *empirismo*, che è ancora una filosofia, la quale nasce dai fatti e resta il quadro fondamentale per la loro interpretazione. Se l'approccio di Hugo matura in un ambiente profondamente segnato dall'empirismo e se deve necessariamente conservarne la logica in funzione ermeneutica, sembra porre in secondo piano la componente predittiva e prescrittiva, dedicandosi piuttosto al valore del pregresso, alla forza indiscutibile del dato da giustificare²¹³, destituendo di fondamento la questione di un diritto naturale superiore al positivo.

Benché non sia possibile affrontare la questione dei rapporti di Hugo con la filosofia kantiana, è opportuno aggiungere alcune considerazioni per comprendere meglio l'argomento in esame. È significativo che nel *Manuale di diritto naturale come di una filosofia del diritto positivo* egli si soffermi sull'importanza epocale di Kant nella storia del diritto naturale, ma che non nomini la *Metafisica dei costumi*, che pure è già pubblicata e dev'esser gli senz'altro nota²¹⁴. Anche se parla del ruolo fondamentale del lato pratico della ragione, Hugo si arresta in buona sostanza alla *Critica della ragion pura*²¹⁵. Egli spezza la consequenzialità della fondazione kantiana del diritto e tenta una propria via dopo averne decontestualizzato e svuotato di senso le premesse, concentrandosi sul versante teoretico e formale del criticismo²¹⁶. Non sembra nutrire alcun dubbio sulla praticabilità del proprio intento²¹⁷.

In tale prospettiva Kant sembra non solo fornire una risposta anticipata, ma addirittura infliggere un colpo durissimo alle scelte di Hugo in un passo che merita di essere letto per intero: "Cos'è il diritto? [*Was ist Recht?*] Questa domanda potrebbe mettere

²¹² Hugo (1799b), p. 51.

²¹³ Su questa base sono valutate e criticate, ad esempio, sia la schiavitù, sia la poligamia, cfr. Hugo (1799b), pp. 150 ss, p. 193 s. In merito, cfr. Marini (1969), pp. 145 ss e Stühler (1978), pp. 140 ss, che afferma: "La filosofia del diritto positivo conduce quindi ad una teoria acritica di una scienza del diritto positiva ed empirica. Gustav Hugo è con questo il padre del positivismo giuridico", *ivi*, p. 144.

²¹⁴ Cfr. Hugo (1799b), pp. 36-42.

²¹⁵ Cfr. Hugo (1799b), p. 40 s.

²¹⁶ Cfr. Valori (1984), p. 35 s. Sui rapporti di Hugo con il criticismo, cfr. Negri (1962), pp. 362 ss; Marini (1969), pp. 115 ss; Viehweg (1969), pp. 85 ss; Stintzing, Landsberg (1978/1910), pp. 37 ss; Stühler (1978), p. 145 s e Valori (1984), pp. 31 ss. Per una valutazione complessiva del rapporto tra lo Hugo giurista e *filosofo*, con un bilancio che mira a sottolineare positivamente un'autonoma reinterpretazione del modello kantiano, cfr. Diesselhorst (1987). Scrive Marino: "Se il punto di partenza era Kant, le conclusioni [...] andavano ben oltre i limiti del razionalismo giuridico kantiano. In un certo senso Hugo utilizzava il Kant epistemologo contro il Kant filosofo del diritto", Marino (1968), p. 289.

²¹⁷ Marini, che parla addirittura di "spregiudicatezza filosofica" e di una "sapienza divenuta insensibile" rispetto ai tempi, scrive: "La sua critica, pianamente empirica, talora non era pienamente consapevole della gravità speculativa dei temi affrontati", Marini (1969), p. 81 s; inoltre cfr. *ivi*, p. 110.

il *giurista* che non volesse cadere in una tautologia o che, per non dare una soluzione generale, volesse rinviare alle leggi di un paese qualsiasi in un qualsiasi tempo, nello stesso imbarazzo in cui cadrebbe il logico alla famosa domanda: *che cos'è la verità?* Che cosa sia di diritto (*quid sit iuris*), vale a dire ciò che dicono o hanno detto le leggi in un certo luogo ed in un certo tempo, egli lo può certo indicare. Ma se ciò che queste leggi volevano sia anche giusto e sia il criterio universale mediante il quale si può conoscere in generale il giusto e l'ingiusto (*iustum et iniustum*), tutto questo gli resta del tutto oscuro, se non lascia perdere per qualche tempo quei principi empirici e non si mette in cerca delle fonti di quei giudizi nella semplice ragione (sebbene a tal fine quelle leggi gli possano servire come utile filo conduttore), per raggiungere il fondamento di una possibile legislazione positiva. Una dottrina del diritto solamente empirica è (come la testa di legno della favola di Fedro) una testa che può anche essere bella, ma che disgraziatamente è senza cervello²¹⁸.

Hugo, al contrario, presupposto che diritto sia quello positivo e vigente, passa direttamente alla questione “cos'è legittimo?” (*was ist Rechtens*), che attribuisce come lo stesso Kant alla “dogmatica giuridica”; poi a quella “come è divenuto legittimo?” (*wie ist es Rechtens geworden*), a cui risponde la storia; ed infine a quella “è razionale che sia così?” (*ist es vernünftig daß es so sei*), a cui rispondono la metafisica, nel senso riferito di censura ed apologetica, e la politica che sonda pragmaticamente l'opportunità delle norme vigenti²¹⁹. Si è verificata una completa dislocazione della filosofia, che è altresì una radicale destituzione sia della sua originarietà²²⁰, sia del ruolo del diritto naturale che ne viene posto a tema²²¹.

Mentre in Kant è medesimo il contenuto del *Naturrecht* (o diritto privato) e del diritto civile (o pubblico), che a differenza del primo è stato promulgato²²², Hugo riduce il *Naturrecht* al semplice nome di una riflessione sul diritto²²³; ne fa un sinonimo del più neutro “filosofia del diritto positivo” secondo la citata definizione di “conoscenza razionale per concetti”, che è “forma” per un “contenuto” empiricamente dato

²¹⁸ Kant (2006/1797), pp. 59 ss; ted. AA, VI, 229 s. Scrive ancora Kant nella *Metafisica dei costumi*: “L'insieme delle leggi che permettono una legislazione esterna costituisce la *dottrina del diritto (ius)*. Se una tale legislazione esiste di fatto, allora essa costituisce una dottrina del *diritto positivo* e l'esperto di diritto o giurista (*iurisconsultus*), si chiama *giurisperito (iurisperitus)* se conosce le leggi esterne anche esternamente, vale a dire nella loro applicazione ai casi che si verificano nell'esperienza. In questo caso la dottrina può dar luogo alla *giurisprudenza (iurisprudentia)*, mentre in assenza di quelle due condizioni, si ha soltanto la *scienza del diritto (iurisscientia)*. Va chiamata in quest'ultimo modo la conoscenza *sistematica* della dottrina del diritto naturale (*iuris naturae*), sebbene il giurista esperto in questo campo debba fornire i principi immutabili validi per ogni legislazione positiva”, *ivi*, p. 59; ted. AA, VI, 229.

²¹⁹ Cfr. Hugo (1799a), p. 15. Per un commento, cfr. Marini (1969), pp. 162 ss. Su metafisica e politica, inoltre, cfr. Hugo (1799b), p. 55 e p. 58.

²²⁰ Cfr. Blühdorn (1973), p. 5.

²²¹ “Hugo legittima il diritto positivo come l'unico diritto vigente e nega la possibilità di un diritto naturale”, Stühler (1978), p. 143; inoltre, ma con giudizio meno severo, cfr. Wieacker (1980), p. 48 s.

²²² Cfr. Kant (2006/1797), p. 77 e p. 87; ted. AA, VI, 237 e 242.

²²³ “Il nome *diritto naturale* si usa per il semplice motivo che è ormai da tempo abituale per la parte filosofica della giurisprudenza ed anche perché tutto ciò che c'è di vero nel diritto naturale usuale dev'essere presente anche qui”, Hugo (1799b), p. 58.

dall'esperienza e dalla storia²²⁴. Se *Naturrecht* è per Kant diritto provvisorio ma non perentorio²²⁵, il cui contenuto resta tuttavia invariato nell'ideale passaggio da natura a civiltà²²⁶, per Hugo non esiste diritto anteriore alla formazione statale e quindi considera tale solo ciò che Kant qualifica come pubblico e perentorio. Il diritto positivo è l'unico possibile e nasce dai fatti; quindi è del tutto inutile l'idea del contratto sociale e con esso di qualunque condizione *originaria*, preesistente allo Stato²²⁷. Se è così, manca in Hugo proprio la necessità del passaggio tra un prima ed un dopo, tra natura e Stato, attraverso cui Hegel critica invece il contrattualismo ed i giusnaturalisti empirici; egli merita dunque di essere assimilato alla *scienza positiva del diritto*.

Di questa si è già occupato anche Thibaut, quando (nel 1802) approda all'Università di Jena dove rimarrà fino al 1806: l'anno del passaggio ad Heidelberg. Se, com'è noto, Hegel si schiera al suo fianco nella polemica sulla codificazione iniziata nel 1814 con Savigny²²⁸ e se i loro rapporti si rinsaldano a partire dal 1817 (con la chiamata di Hegel ad Heidelberg), d'altra parte la stretta consuetudine di "vecchi amici" è attestata da Rosenkranz subito dopo il periodo jense²²⁹. Thibaut potrebbe dunque costituire un ulteriore canale di accesso, pur se indiretto, per la meditazione hegeliana sulla *scienza positiva del diritto*.

Nella sua *Enciclopedia giuridica e metodologia* (1797) egli definisce "diritto positivo in senso ampio ogni regola riconosciuta come valida, la quale non sia affatto entrata in vigore o divenuta obbligatoria per mezzo della ragione o non lo sia semplicemente attraverso questa sola, ma mediante un atto dell'arbitrio"²³⁰. Ne consegue che "se si parla di una *scienza del diritto positivo*, si intende in senso stretto solo le autentiche leggi positive, cioè quelle regole che sono in vigore nello Stato, e la cui forza obbligatoria non si estende ad un caso particolare, ma a tutti quelli simili ed uguali"²³¹. Pertanto, prosegue l'autore, "la condizione della *scienza positiva del diritto* dipende in gran parte dalla natura delle fonti, da cui scaturisce il diritto"²³². Un rilievo assai significativo e preoccupante, se si guarda all'estrema confusione dell'ordinamento imperiale e degli ordinamenti statali della Germania²³³.

D'altra parte la *Rechtswissenschaft* consta per Thibaut oltre che del *diritto positivo* anche di quello *naturale*, i cui rapporti sono così descritti: "Dal momento che è pen-

²²⁴ Cfr. Hugo (1799b), p. 51 s. In merito, cfr. Blühdorn (1973), p. 382; Valori (1984), p. 37.

²²⁵ Cfr. Kant (2006/1797), p. 131 s; ted. AA, VI, 263 s.

²²⁶ Cfr. Kant (2006/1797), p. 239; ted. AA, VI, 315.

²²⁷ "La realtà del diritto positivo si basa su fatti e per nulla su contratti reciproci di tutti i membri (come si dice di solito), da cui deriva la volontà comune (leggi fondamentali) [...], infatti un simile contratto non è possibile [...] ed è del tutto superfluo per dimostrare la validità del diritto positivo ed i doveri dei governi", Hugo (1799a), p. 5 s.

²²⁸ Sulla polemica, cfr. Marini (1978), pp. 91 ss e Id. (1982). Sulla posizione di Hegel, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 337 ss.

²²⁹ Cfr. Rosenkranz (1974/1844), p. 242, p. 313 e p. 317 e Althaus (1993), p. 144 e p. 245.

²³⁰ Thibaut (1797), p. 43.

²³¹ Thibaut (1797), p. 44, corsivo mio e cfr. *ivi*, p. 10.

²³² Thibaut (1797), p. 46, corsivo mio.

²³³ Cfr. Thibaut (1797), pp. 46 ss.

sabile una sola verità ed una sola ragione, il valore di ogni diritto positivo dev'essere deciso davanti al tribunale della ragione". Inoltre "il diritto naturale si estende tanto quanto il positivo"²³⁴ ed essi sono distinti e "coordinati"²³⁵ come parti della scienza del diritto²³⁶. Il *Naturrecht* esplica dunque, in chiara polemica con le posizioni di Hugo, una funzione fondamentale nel porre in questione l'edificio di certezze costruito dai giuristi positivi²³⁷, evidenziando da un lato una più stretta derivazione da Kant (alle cui lezioni Thibaut assiste nel 1793), ma dall'altro delineando un quadro in cui tale ispirazione appare più generica che frutto di un confronto tematico²³⁸. Quanto l'istanza pragmatica e positiva influisca ancora su Thibaut traspare dal modo in cui egli descrive proprio il diritto naturale del suo tempo; pur se presentato con l'immagine di un *tribunale*, di sapore prettamente kantiano, esso versa infatti in una "triste condizione"²³⁹ e addirittura "non c'è ancora come scienza"²⁴⁰.

La linea di ricerca di Thibaut si svolge dunque lungo due direttrici. Come si legge nel primo volume dei *Saggi su singole parti della teoria del diritto* (1798), se da un lato "ora più che mai ci si dovrebbe sforzare di rendere la forma del diritto positivo indipendente dai concetti naturali"²⁴¹, dall'altro l'autore è ben consapevole sia della difficoltà di una simile operazione, sia della predetta necessità di conservare il *Naturrecht* come metro di paragone. Si è in presenza di una profonda crisi della filosofia, evidenziata dall' "irritante situazione" in cui è caduta la sua propaggine più nobile ed avanzata: il criticismo. Come già riconosciuto da Reinhold, i suoi esponenti sono impegnati a contendersi la patente di autenticità, lanciandosi in "premature applicazioni di principi appena scoperti" e prestando il fianco alla più agguerrita fazione dei "giuristi storici" che, armati del senso comune, si appellano alla pretesa evidenza dei fatti²⁴², cercando di gettare scompiglio tra le file degli avversari²⁴³. Tuttavia questo appello al senso comune manca, per Thibaut, di una vera presa sulla stessa realtà e finisce per rigettare tutte quelle evidenze che non corrispondono alle sue abitudini e certezze precostituite²⁴⁴; è a questo punto che esso, con l'aiuto della filosofia, dovrebbe riconoscere la propria debolezza rispetto al compito imposto dalla scienza (e dunque dalla scienza del diritto)²⁴⁵.

²³⁴ Thibaut (1797), p. 9.

²³⁵ Thibaut (1797), p. 10.

²³⁶ Cfr. Thibaut (1797), p. 7.

²³⁷ "Il diritto naturale è la sola scienza in cui qualcosa viene ragionato e sviluppato dalla natura della cosa; è la sola scienza che in qualche misura può fungere da contrappeso alla tendenza tanto naturale quanto dannosa dei giuristi a lasciarsi distogliere completamente dalla ricerca sul giusto e l'ingiusto dalla certezza e perentorietà delle leggi positive", Thibaut (1797), p. 242. In merito, cfr. Stühler (1978), p. 182 e pp. 185 ss.

²³⁸ Cfr. Marini (1978), p. 31.

²³⁹ Thibaut (1797), p. 341.

²⁴⁰ Thibaut (1797), p. 18. In merito, cfr. Stühler (1978), p. 179.

²⁴¹ Thibaut (1798), p. 205.

²⁴² Cfr. Thibaut (1798), pp. 126 ss.

²⁴³ Cfr. Thibaut (1798), p. 159.

²⁴⁴ Cfr. Thibaut (1798), pp. 156 ss.

²⁴⁵ "Il sano intelletto è inestimabile per la vita comune, ma se misconosce la propria debolezza, oltrepassa i propri limiti", Thibaut (1798), p. 157.

Su questa difficile linea di demarcazione si gioca per l'autore la partita tra: gli "assiomatici" e deduttivi (che impongono concetti astratti alla realtà)²⁴⁶, il "giurista storico" (con una punta critica su Hugo)²⁴⁷ ed il "giurista storico filosofico"²⁴⁸. Quest'ultimo deve fare in modo che il "sano intelletto" sia riconosciuto come il fondamentale sostrato che solo la filosofia può illustrare e valorizzare²⁴⁹ e parimenti egli deve evitare il circolo vizioso dell'astrazione²⁵⁰. La via più corretta appare quella di un metodo che è ipotetico ed induttivo: "Si pone una proposizione fondamentale come ipotesi e si deve accordare una priorità a tale proposizione la quale, in mancanza di impedimenti, è la più razionale in caso di pari possibilità"²⁵¹. Un metodo il cui procedere è necessario al "giurista storico filosofico"²⁵², ma soprattutto consente di non rinunciare all'idea che sia possibile elaborare un "sistema compiuto del diritto naturale"²⁵³.

Solo se filosofia e storia vanno "a braccetto"²⁵⁴ è possibile realizzare l'auspicata distinzione: "La filosofia è indispensabile e [...] la *scienza positiva del diritto* può esser rappresentata compiutamente in tutte le sue ramificazioni se lo spirito storico si lega fraternamente con quello filosofico in vista di tale scopo"²⁵⁵. Lungo questa via il giurista descritto da Thibaut sarà in grado non solo di elaborare un diritto naturale, ma anche di servirsene in maniera non subordinata e legittimante rispetto alla positività del dato storico (così come egli rimprovera ad Hugo) e sarà in grado di "preparare una futura legislazione universale"²⁵⁶.

Rispetto all'unità hegeliana, che è scientifica in quanto filosofica, se Thibaut deplora la mancanza di una filosofia come "sistema di verità oggettive"²⁵⁷, resta legato come gli autori citati ad una sua funzione ausiliaria e metodologica, che emerge come filo conduttore delle sue pagine appena rammentate, allorché ne tematizza l' "influsso [...] sull'interpretazione del diritto positivo"²⁵⁸. La proposta di Hegel consiste nel negare una simile estraneità del filosofare al proprio oggetto, la quale è la premessa di una sua banalizzazione teorica e metodologica, di una riduzione ad ausilio dell'interpretazione. Individuata come *scienza dei principi primi di ogni nostro sapere*, secondo la riportata

²⁴⁶ Cfr. Thibaut (1798), p. 148 s.

²⁴⁷ Cfr. Thibaut (1798), pp. 128 ss.

²⁴⁸ Cfr. Thibaut (1798), p. 141 s e p. 159.

²⁴⁹ Cfr. Thibaut (1798), p. 139 e p. 170.

²⁵⁰ In termini simili a quanto Hegel imputerà al formalismo, scrive Thibaut: "Si resta chiusi in un circolo perpetuo, quando si deducono determinazioni particolari da proposizioni fondamentali e, per comprendere i principi delle proposizioni, si cerca una scappatoia nei principi di quelle parti che sono state dedotte", Thibaut (1798), p. 151.

²⁵¹ Thibaut (1798), p. 154.

²⁵² Cfr. Thibaut (1798), p. 150 e p. 173.

²⁵³ Cfr. Thibaut (1798), p. 135.

²⁵⁴ Cfr. Thibaut (1798), p. 142 e p. 174.

²⁵⁵ Thibaut (1798), p. 131, corsivo mio.

²⁵⁶ Thibaut (1798), p. 167.

²⁵⁷ "Non c'è alcuna filosofia come sistema di verità oggettive: abbiamo solo opinioni, fede, congetture", Thibaut (1798), p. 127.

²⁵⁸ Thibaut (1798), p. 124.

espressione di Hufeland, per Hegel la filosofia non può essere sapere del principio, senza essere insieme principio nell'atto di sapere se stesso.

Nella separazione, in cui essa viene posta dai giuristi considerati, non può che darsi una *scienza positiva del diritto* (così come una positività degli altri saperi comunemente professati) come alterità che continuamente si cerca di riassorbire in un contesto epistemologico unitario, ma che sfugge proprio in virtù della sua presupposta indipendenza. In questo senso, nel quadro del pensiero hegeliano, il lamentato carattere opinativo della scienza non può che esserne la peculiarità insuperabile, poiché come sapere *dell'altro* è costitutivamente subordinata ad esso ed alla sua immediata ed irriflessa constatazione come dato positivo.

Simili problemi emergono con forza particolare nella trattazione della *scienza positiva del diritto* in Anselm Feuerbach; convergendo con gli interessi penalistici dell'autore, essa porta alla luce i punti nevralgici di un approccio che, nella prospettiva hegeliana, mostra tutti i suoi limiti allorché rimane fermo ai temi della dissuasione e dell'eventuale repressione, supportando una dinamica di impulsi e costrizioni, che rischiano di ridurre l'uomo a semplice parte di un più ampio meccanismo. È significativo che ad attestare un esplicito contatto con Hegel siano proprio i riferimenti di BN alla *coazione psicologica*, già esaminata e che in questo frangente è usata come punto d'avvio per sviluppare un diverso ordine di considerazioni.

Dato che Feuerbach lascia Jena per Kiel nel 1802 e passa a Landshut nel 1804²⁵⁹, non solo (per evidenti motivi cronologici) le argomentazioni espresse nel saggio di quell'anno *Su filosofia ed empiria*, ma le stesse fasi della sua più diretta gestazione appaiono ormai lontane dalla sfera d'azione di Hegel e suggeriscono di cercare più indietro un'eventuale intersezione tra i due autori²⁶⁰. Questa potrebbe essere individuata nella già ricordata *Revisione dei principi e dei concetti fondamentali del diritto penale positivo*, un'opera pubblicata in due volumi tra 1799 ed il 1800 e considerata fondamentale tanto per lo sviluppo scientifico di Feuerbach, quanto per l'intero progresso della scienza penalistica tedesca²⁶¹.

Per affrontare adeguatamente la trattazione dell'argomento, occorre almeno rammentare che quest'ultimo (prescindendo in questa sede dalla successiva apertura ad un prospettiva empirista)²⁶² muove dal confronto con il pensiero kantiano verso l'elaborazione di una ancor più netta separazione tra diritto e morale; fin dal 1796 ciò avviene in primo luogo mediante una riflessione sul carattere scientifico del diritto naturale, i cui principi debbono essere distinti dalla legge etica (*Sittengesetz*)²⁶³, pur restando ineducibili dalla positività stabilita dall'arbitrio del legislatore²⁶⁴. È un punto cruciale, su cui

²⁵⁹ Cfr. Wolf (1951), p. 544 s.

²⁶⁰ Su tali rapporti, sebbene riferiti genericamente alla consuetudine tra gli intellettuali jenesi, cfr. Haney (1993), p. 294 s.

²⁶¹ Cfr. Cattaneo (1970), p. 296.

²⁶² Cfr. Wolf (1951), p. 544.

²⁶³ Cfr. Feuerbach (1963/1796), p. XI.

²⁶⁴ "Il diritto naturale è la scienza dei diritti che non sono presenti grazie allo Stato", Feuerbach (1963/1796), p. 30.

Feuerbach comincia a prendere le distanze dalle due figure che ne hanno segnato tanto la prima carriera filosofia e quella, successiva, di giurista: Reinhold e Hufeland²⁶⁵.

Per Feuerbach il *Naturrecht* presenta diritti conoscibili in base alla pura ragione²⁶⁶, che con un'elaborata distinzione sono posti non come correlato del dovere morale ma come spettanza dell'individuo da una facoltà denominata "ragione pratico-giuridica"²⁶⁷. Feuerbach compie un passo che non è limitato alla predetta divisione tra le due scienze considerate, ma finisce per individuare un ambito peculiare e separato per la scienza del diritto (*Rechtswissenschaft*), che si articola da un lato nella pura razionalità del *Naturrecht*²⁶⁸ e dall'altro nella "dottrina positiva del diritto" (*positive Rechtslehre*) o "scienza positiva del diritto", la quale si occupa "dei diritti determinati dalla volontà comune di una determinata società civile"²⁶⁹.

Sempre nel corso del periodo jeneso, e dunque in una fase che per contiguità spazio-temporale potrebbe essere nota ad Hegel, nella *Revisione* Feuerbach riprende ed approfondisce la distinzione tra diritto e morale, tematizzandone le ripercussioni nell'ambito della teoria penale²⁷⁰ e tracciando una direttrice fondamentale del processo di complessivo affrancamento della scienza giuridica che, com'è stato osservato, nella prolusione *Su filosofia ed empiria* lo condurrà alle soglie del positivismo²⁷¹. È in una prospettiva penalistica che, nella *Revisione*, Feuerbach torna a parlare anche di "scienza positiva del diritto", che "ha da esporre il diritto formale", ribadendo la necessità che lo stesso "diritto penale" conservi la propria indipendenza da quello "naturale", il cui "codice [...] è sussidiario del positivo". Perciò rispetto al diritto naturale, di cui si occupa il "filosofo", il "giurista" è "semplicemente *al disotto* delle leggi e non *al di sopra* di esse ed ha loro e nient'altro come principio per la determinazione delle norme giuridiche"²⁷².

Nel quadro del più ampio scopo di ristabilire la preminenza della legge e di limitare la discrezionalità del giudice²⁷³, è confermata la separazione del diritto da questioni morali (ciò che implica anche la considerazione di temi come l'espiazione o la cor-

²⁶⁵ "Contro i propri maestri Reinhold e Hufeland e, con ciò, contemporaneamente contro Kant, egli sostiene che il diritto non può nemmeno essere dedotto dalla legge morale. Reinhold ed Hufeland avevano infatti sostenuto con una certa consonanza (e questo era il punto di vista allora diffuso nella letteratura sul diritto naturale) che il diritto è ciò che è possibile ed è fondato dalla libertà per mezzo della legge morale", Haney (1993), p. 300.

²⁶⁶ "Il diritto naturale è la scienza dei diritti dell'uomo dati dalla ragione e da questa riconosciuti", Feuerbach (1963/1796), p. 31. Poco dopo egli parla di una "scienza razionale, che non deriva i suoi principi dall'esperienza, ma li deduce da puri principi a priori", *ivi*, p. 42 e cfr. *ivi*, p. 242.

²⁶⁷ "La ragion pratica come facoltà attiva e *positivamente* determinante, non è quella che semplicemente attribuisce doveri, ma possiede anche una facoltà positiva e determinante, che attribuisce diritti. La ragione, in quanto vicino alla funzione che dà doveri ne possiede anche una che attribuisce diritti, la chiameremo in futuro *ragione pratico-giuridica* e questa funzione la *facoltà giuridica* o funzione giuridica della ragione", Feuerbach (1963/1796), p. 244.

²⁶⁸ Cfr. Feuerbach (1963/1796), p. 29.

²⁶⁹ Feuerbach (1963/1796), p. 39 s.

²⁷⁰ Cfr. Feuerbach (1800), pp. 118 ss.

²⁷¹ Cfr. Wolf (1951), p. 547 ss e p. 554; Stühler (1978), p. 206..

²⁷² Cfr. Feuerbach (1966/1799), pp. 179 ss.

²⁷³ Cfr. Feuerbach (1800), pp. 1-4. In merito, cfr. von Bar (1974/1882), p. 248.

reazione del reo)²⁷⁴; ma, tralasciando aspetti più specifici della teoria preventiva della pena di Feuerbach, occorre rilevare che, posta la distinzione tra “giustizia” ed “eticità” (significativa anche lessicalmente per le scelte di BN)²⁷⁵, il presupposto dell’azione penale e della coazione in essa implicita è il mantenimento della legalità²⁷⁶, che ha luogo grazie alla minaccia contenuta nella legge, secondo cui la pena seguirà necessariamente al reato perpetrato²⁷⁷.

L’instaurazione di una sorta di nesso causale tra crimine e repressione²⁷⁸, basato sulla predetta necessità, è stata anche considerata come l’aspetto preminente della proposta di Feuerbach, tale da porre in secondo piano la stessa funzione dissuasoria della pena minacciata e da autorizzare la definizione di “teoria della legge positiva”²⁷⁹, intesa come vera premessa per una concezione della giustizia penale del moderno Stato di diritto²⁸⁰. Nella visione di Feuerbach l’ineluttabilità del nesso si lega ad una teoria dell’imputazione²⁸¹ che elide la citata libertà morale e lega la deterrenza (fondata sul criterio formale della norma) alla sensibilità dei moventi delle azioni umane²⁸².

Ciò finisce per instaurare una dinamica tra forze contrarie²⁸³ che lo stesso Hegel, nelle pagine di BN dedicate alla tragedia nell’etico, rilegge attraverso la suggestione classica dell’areopago, il tribunale cittadino che egli usa per rappresentare la fine dell’antico e la nascita della legge e della giustizia della *polis*²⁸⁴, secondo una prospettiva critica in cui la *scienza positiva del diritto* (secondo la stessa immagine fornita da Feuerbach) ed il nascente Stato di diritto restano irretiti in quella stessa separazione tra diritto e morale, di cui fanno il loro punto di forza. Pur senza disconoscere la funzione

²⁷⁴ Cfr. Feuerbach (1800), pp. 133 ss.

²⁷⁵ “Giustizia [*Gerechtigkeit*] ed eticità [*Sittlichkeit*], quella oggetto della dottrina giuridica e questa della dottrina dell’etica, sono concetti del tutto differenti”, Feuerbach (1800), p. 108.

²⁷⁶ “La realtà delle leggi giuridiche non dipende da quella di una libertà (interna), ma dalla possibilità della coazione per il mantenimento della libertà giuridica [...] una condizione in cui tutti sono tutelati rispetto agli altri mediante la forza fisica: uno Stato”, Feuerbach (1800), p. 111. In tal senso si può rinviare alla differenza posta dall’autore tra “pena morale” e “giuridica”, cfr. Id. (1799), pp. 24 ss.

²⁷⁷ “I reati sono impediti allorché ogni cittadino sa che ad essi seguirà un male maggiore rispetto a quello che deriva dalla mancata soddisfazione del bisogno dell’azione (come oggetto del desiderio)”, Feuerbach (1799), p. 45 s e cfr. *ivi*, pp. 47 ss. La “legge penale” si legge successivamente, “è una dichiarazione categorica (ovvero incondizionata e valida di per se stessa) della necessità giuridica del collegamento tra un male fisico ed un’azione che infrange il diritto”, Feuerbach (1799), p. 146 s.

²⁷⁸ Cfr. Feuerbach (1799), p. 55 e cfr. Wolf (1951), p. 553 s.

²⁷⁹ “La teoria di Feuerbach è chiamata teoria della coazione psicologica, della dissuasione mediante la minaccia della legge [...] ma forse la si potrebbe indicare ancora e più giustamente come teoria della legge positiva [...]. Questo è il vero cardine della sua teoria; la dissuasione gioca un ruolo subordinato”, von Bar (1974/1882), p. 249.

²⁸⁰ Cfr. Radbruch (1957), p. 225.

²⁸¹ In particolare, cfr. Feuerbach (1966/1799), pp. 150-164.

²⁸² Cfr. Feuerbach (1800), pp. 43 ss; dati i rapporti intercorsi tra Reinhold e Feuerbach è interessante rilevare, come è stato solo rapidamente accennato, che una teoria della coazione e dei cenni alla sua natura empirica, che è “tanto “fisica” quanto “psicologica”, sono già presenti nelle pagine dei *Briefe*, cfr. Reinhold (1792), p. 212.

²⁸³ Cfr. Cattaneo (1970), p. 478.

²⁸⁴ BN 72 s; ted. 458 s.

dell'indefettibile dinamica oppositiva della repressione del crimine, Hegel individua in ciò un processo di decontestualizzazione della parte rispetto all'intero (nello specialismo scientifico, così come nell'individualismo illuminista e borghese), che determina la perdita di senso di ciò che si isola e che può essere ricompreso solo attraverso la restaurata preminenza della filosofia, la quale è altresì, secondo una potente suggestione aristotelica, preminenza dello stesso intero²⁸⁵.

²⁸⁵ Cfr. Dierksmeier (2002), p. 160 s.

Organismo politico e centro monarchico

La maestà assoluta della totalità etica

Dedicandosi all'esperienza come principio della scienza positiva, Hegel ha messo in luce l'ambiguità di ciò che in essa appare immediato ed evidente. Al vaglio della critica filosofica il dato rivela ben altro che immediatezza, dimostrandosi invece carico della teoria inconsapevole e mal digerita del *sano intelletto umano* e ricadendo così nella sfera dell'opinare. Mancando l'adeguata consapevolezza, che solo la vera filosofia può garantire, la predetta ambiguità viene sciolta con un atto d'imperio dal sapere comune, che si attiene alla propria certezza, sottraendola a discussione e prescindendo da tutto il resto. In tal modo, si leggeva nelle righe del precedente capoverso, avviene che una *parte o potenza si sottrae al dominio del tutto e lo costringe ad organizzarsi in funzione di sé*. E ciò può accadere (anzi, ad Hegel sembra già accaduto) anche *nell'universale sistema dell'etico*, quando *ad esempio il sistema del diritto civile, che concerne il possesso e la proprietà*, si impone come *una totalità incondizionata e assoluta* e dà forma all'intero popolo. Ma si tratta, come l'autore si accinge a mostrare, di un rischio da cui non è immune neppure il *diritto naturale*, per la parte in cui esso è schiavo dell'ordinario modo di rappresentare le cose.

Hegel risale in tal modo alla legittimazione del potere sovrano proposta dal contrattualismo, giudicando questo modello una soluzione posticcia dell'antinomia uno-molti; tutt'altro che superata, questa si rivela infatti il presupposto decisivo per retrocedere la sfera pubblica da manifestazione dell'intero etico a terreno di conquista e di reciproca sopraffazione per gli interessi privati: *“Ma ancora di più una singola potenza diviene positiva allorché essa e il suo principio dimenticano a tal punto la loro condizionatezza da violare [il diritto] delle altre e sottometterle a sé. Come il principio della meccanica si è introdotto a forza nella chimica e nella scienza della natura, e [il principio] della chimica a sua volta si è introdotto a forza, in modo del tutto particolare, in quest'ultima, altrettanto è accaduto nella filosofia dell'[elemento] etico, a diverse epoche, con principi diversi. Ma, in epoca recente, nell'economia privata del diritto naturale, questa esteriore giustizia, l'infinitesimezza [cioè] riflessa nel finito sussistente e, perciò, formale, che costituisce il principio del diritto civile, si è guadagnata una sovranità particolare sul diritto statale e sul diritto delle genti. La forma di un siffatto rapporto subordinato, quale è il contratto, si è introdotta a forza nell'assoluta maestà della totalità etica; e, per esempio, per quanto riguarda la monarchia, l'assoluta universalità del punto centrale e l'essere-uno del particolare in esso sono stati concepiti ora, secondo il contratto di procura, come un rapporto di un superiore funzionario dello Stato con l'astrazione dello Stato, ora, secondo il comune rapporto del contratto in generale, come oggetto di due parti determinate, di cui ciascuna ha bisogno dell'altra, come un rapporto di prestazione reciproca, ed attraverso siffatti rapporti, che sono interamente*

*nel finito, l'idea e l'assoluta maestà sono state immediatamente soppresse; come pure è in sé contraddittorio, se [avviene che], per il diritto delle genti, il rapporto di popoli assolutamente indipendenti e liberi, che sono totalità etiche, debba essere determinato secondo il rapporto del contratto civile – contratto che è rivolto immediatamente alla singolarità e alla dipendenza dei soggetti*¹.

Quando le scienze procedono alla *positivizzazione* della singola *potenza*, ne trascurano la natura *condizionata*, ovvero il carattere relazionale; eretto a *principio*, un simile *in*-condizionato accampa un'autonomia fittizia, un mero isolamento, che si esplica nella pretesa di *assoggettare* altre potenze. Così facendo, ciascuna di esse sconfinava nell'altrui giurisdizione e sovrappone il proprio modello a saperi diversi, snaturando sé e questi ultimi. In proposito Hegel cita i casi della *meccanica* rispetto alla *chimica* ed alla *scienza naturale* e della stessa *chimica* rispetto a quest'ultima².

Anche la *filosofia dell'etico* (lo si è visto esaminando il rapporto con la *morale*) ha subito un'analogia *intrusione*, perpetrata universalizzando surrettiziamente la determinatezza particolare nella *forma*, intesa come *infinitezza riflessa nel sussistere del finito*. Come già sostenuto per Kant e Fichte, egli ribadisce in questa sede che la fissazione di un simile criterio definisce una *giustizia esteriore* o *esterna*, che si basa sulla struttura riflessiva delle finitezze e si realizza tramite un'identità *relativa* e formale, precostituita dalla superiorità dell'universale nei modi appena ricordati³. In ciò sono riconosciuti i presupposti di un *diritto civile* (*bürgerliches Recht*), la cui radice individualista e borghese, considerata negli *equilibri interni* del *diritto naturale*, si perpetua e moltiplica lungo le direttrici del diritto di proprietà, secondo un paradigma che (basti pensare al citato Kant)⁴ si estende fino al diritto pubblico ed a quello dei popoli (*Staats- und Völkerrecht*), divenendo un vero nucleo generativo del pensiero giuridico moderno.

Le conseguenze di una simile impostazione, che Hegel conferma anche nelle opere della maturità, sono indagate a partire dalla fondazione dello Stato, individuando nel contrattualismo giusnaturale il classico esempio di ipostatizzazione della *potenza* del diritto civile e borghese, il quale fa della parte-individuo il presupposto della formazione dell'intero-Stato⁵ ed è in palese contrasto con la preminenza aristotelica del tutto, posta dall'autore alla base della propria speculazione; perciò egli parla criticamente della *forma di una relazione subordinata* (*untergeordnetes Verhältniß*) che si *intromette nella maestà assoluta della totalità etica*. Attraverso la parte, la *subordinazione* entra nel cuore

¹ BN 91; ted. 476 s.

² Riflettendo sull'impianto sistematico di BN, Kimmerle sottolinea appunto come lo sconfinamento dei principi del sapere meccanico e riflessivo trovi nella fondazione contrattualista del potere (oggetto dei successivi capoversi) un'esemplificazione in ambito politico, cfr. Kimmerle (1982), p. 214 s.

³ Per la critica al concetto di giustizia che procede dall'assolutizzazione delle finitezze nell'identità formale del diritto e che quindi non è mai autenticamente capace di affrontare il caso concreto, che viene immediatamente sussunto nell'identità formale ed universale delle leggi, cfr. BN 64 ss; ted. 451 s e le osservazioni precedentemente fatte a commento del testo.

⁴ Scrive Bobbio: "Kant eleva a concetto fondamentale dell'esperienza giuridica il concetto del possesso", Bobbio (1969), p. 156.

⁵ Cfr. Schnädelbach (1987), pp. 117 ss e Id. (2000), p. 59 s.

del *dominio* o, meglio, lo rivela come forma inautentica, strumento di un'estrinseca composizione che inficia la totalità inorganica e la riduce a meccanica sommatória⁶.

La negatività, in quanto forma relazionale che rispecchia e universalizza il singolo, innerva e contamina l'unità assoluta dell'etico come popolo e ciò impedisce che nel diritto *pulsi* l'indifferenza dell'assoluto. L'ineliminabile positività della sua *figura*⁷, che dovrebbe essere superata nella negazione delle determinatezze, retrocede ad un loro riflesso, al risultato dell'astrazione in base al presupposto delle loro differenze, cristallizzandosi nella contraddizione tra parte e tutto. La vera e concreta unità è sostituita con il prodotto di *un'attività finita protratta all'infinito*, di una procedura che presuppone il finito ed è *positivizzazione*, artificio come arbitrario tentativo di costruire l'assoluto stesso.

Tali considerazioni sono applicate al principio di governo, ovvero alla legittimazione del potere ed alla forma che esso assume nell'esercizio delle proprie funzioni, allorché la predetta contraddizione si manifesta nel circolarità tra singolo e sovrano. Hegel affronta così le ripercussioni del contrattualismo sulla *monarchia* come *universalità assoluta del punto centrale e l'essere uno del particolare in esso*⁸.

In modo laconico Hegel indica due soluzioni nel *contratto di mandato* (*Bevollmächtigungsvertrag*) e nel *contratto ordinario* (*gemeiner Vertrag*), trattati sullo sfondo di una logica comune. Dalla prima tipologia emerge la questione di una *rappresentanza* che da istituto privatistico (*Vertretung*) assume progressivamente una valenza giuspubblicistica e politica (*Repräsentation*), indicando il conferimento del potere sovrano al principe⁹.

La seconda tipologia appare in realtà come la struttura basilare, descritta come *una faccenda tra due contraenti, ciascuno dei quali ha bisogno dell'altro*; probabilmente Hegel vede in questa *relazione di prestazioni reciproche* il nucleo generativo che, declinato dapprima nella forma paritaria e fiduciaria dell'investitura del principe (caratteristica del mondo feudale), si estende ai successivi modelli teorici di legittimazione dell'autorità¹⁰.

⁶ Riassumendo la critica hegeliana, Costa parla di "equivoco del contrattualismo" che "riduce la sostanza etica al minimo comun denominatore di una somma di arbitri individuali", Costa (2000), p. 440.

⁷ Sul mutamento intervenuto nel pensiero hegeliano a proposito del concetto di positività, a partire da una decisa avversione a Berna, fino alla necessità di una sua ricomprensione nel sistema dell'eticità, cfr. Hočevar (1968), pp. 115 ss.

⁸ Sulla critica di Hegel al "circolo logico" tra singolo e sovrano, che nel contrattualismo sono "estremi conseguenti e insieme contraddittori di una stessa costruzione", cfr. Duso (1998), p. 338. Sul permanere di tale approccio all'istituto privatistico del contratto come strumento di legittimazione dell'autorità, cfr. GPhR 74; ted. 157

⁹ Soffermandosi sulla distinzione tra la rappresentanza cetuale e quella politica moderna *del popolo*, Hintze individua esplicitamente nella seconda la struttura del mandato come "negozio giuridico", laddove nella prima "si tratta di regola di una rappresentanza sulla base di una concezione tradizionale del diritto o anche di un precetto giuridico [...] senza che i rappresentanti abbiano espresso, in proposito, alcuna volontà" Hintze (1980), p. 222.

¹⁰ In merito osserva Hintze: "Il contratto feudale è un contratto di *status*, una sintesi di relazione di *status* e di relazione di contratto: è un contratto orientato ad una ben determinata relazione tipica di *status*. Questa relazione di *status* è, nel diritto germanico, quella di un uomo libero, il cui *status*, attraverso la volontaria subordinazione ad un capo guerriero - che si cura anche del suo mantenimento- non viene sminuito, ma se

Lungo questo percorso, segnato dall'autore tramite l'istituto del contratto di mandato, avviene l'intersezione con la logica dell'individualismo giusnaturalista, dalla quale emerge l'esigenza di un'unificazione teoricamente astratta e praticamente coattiva di singolarità irriducibili e confliggenti, ricorrendo ad un dominio che, con Hobbes, pone le basi dello Stato moderno¹¹. Mentre Althusius, nell'area tedesca, tenta una suggestiva e peculiare composizione teorica fra la struttura tradizionale cetuale, legata al modello *identitario* della rappresentanza¹² e la moderna valenza politica del contratto¹³, nell'orizzonte culturale dell'assolutismo la riduzione del peso politico dei ceti apre la via ad una *repraesentatio monarchica*, in cui proprio "la rappresentanza su mandato acquista un nuovo significato corrente: quello cioè dell'incarnazione personale di un'unità politica, che tende via via a specificarsi come unità nazionale"¹⁴.

Hegel comprende le implicazioni strategiche di tale svolta. Come si vedrà, da un lato accoglie ma reinterpreta in modo significativo questa incarnazione, deprivandola della base teorica della rappresentanza moderna e riportandola nell'intero etico del quale è riflesso e che manifesta ma non riassorbe in sé; dall'altro, perché ciò avvenga, egli recupera la tradizionale articolazione in ceti, che sembra atta a garantire la concretezza del tessuto sociale differenziato da rappresentare, sottraendolo al presupposto teorico hobbesiano dell'informe e caotica molteplicità di individui virtualmente uguali¹⁵.

All'interno della caratterizzazione hegeliana del *contratto di procura*, si può rintracciare altresì una lenta e tutt'altro che lineare trasformazione dei concetti di servizio e di funzione che, dalle più antiche implicazioni di natura personale, passano ad una concezione più strettamente tecnica e ad uno statuto giuridicamente definito, rispetto

mai aumentato ulteriormente, in particolare se il capo è principe o re", Hintze (1980), p. 123. Sulla diffusa interpretazione dei rapporti tra signore e sudditi, basata su un'obbligazione di tipo fiduciario, si esprime criticamente Kersting, secondo cui il *pactum* non possiede alcun potere fondativo ed è in realtà un modello esplicativo ed espositivo di un ordine giuridico semplicemente recepito dalle parti sotto forma di diritto consuetudinario, cfr. Kersting (2004), pp. 907 ss.

¹¹ Cfr. Biral (1998), Piccinini (1999) e Kersting (2004), p. 918 ss.

¹² A monte del citato passaggio dall'istituto privatistico a quello giuspubblicistico si trova appunto la rappresentanza *identitaria*, praticata all'interno del sistema feudale e cetuale e basata sul principio della *pars pro toto*, dell'*identità* della parte con il tutto, in modo che l'articolazione delle corporazioni medievali (e poi dei ceti) sia considerata non solo espressione, ma vivente incarnazione della realtà dell'intero corpo sociale, sviluppando un modello organico, cfr. Hofmann (2007), pp. 252 ss e pp. 415 ss.

¹³ Sul piano civile Altusio (designando una duplice forma di rappresentanza) parla un doppio *patto civile*: quello con cui i singoli si uniscono formando una *repubblica*; ed il mandato (*contractum mandati*) con cui gli *ottimati* o *efori*, che a loro volta rappresentano la "*personam totius regni*" secondo la matrice identitaria, conferiscono il potere politico ad un *magistrato supremo*, cfr. Althusius (1996/1602), p. 26 e p. 31 e, più distesamente, si veda il capitolo XIX, della *Politica*, intitolato *De regni, sive universalis imperii, commissione*, cfr. Althusius (1961/1614), pp. 323-80. In merito, cfr. Duso (1996), p. 96; Duso (1999b), pp. 86-89; Hofmann (1986) e Hofmann (2007), p. 431 e p. 443.

¹⁴ Hofmann (2007), p. 456. Sullo sfondo di una comune esigenza di concentrare il potere, Bodin è più attento all'esercizio della sovranità, mentre Altusio ne accentua il limite intrinseco, soffermandosi sul diritto che la regola (*jus maiestatis*); resta tuttavia il dato che entrambi riconoscono e descrivono il processo di *autonomizzazione* della comunità statale, che subentra all'idea di un impero come superiore ed universale unità confessionale e giuridica, cfr. Wyduckel (1984), pp. 129 ss.

¹⁵ Cfr. Duso (2003), pp. 109 ss.

ai quali sono decisivi il giusnaturalismo e l'illuminismo¹⁶. Nel quadro della predetta *autonomizzazione* del concetto di Stato e della definizione in senso moderno della sovranità, il funzionario (così riqualificato) passa da servitore del principe (*Fürstendiener*) a servitore dello Stato (*Staatsdiener*), seguendo una parabola esemplificata dal processo di codificazione prussiano, conclusosi con l'*Allgemeines Landrecht* sul finire del XVIII secolo. Ciò fa sì che anche l'attività del principe possa a sua volta essere intesa nei termini di un servizio reso allo Stato; se un elemento personale resta ancora nel motto di Federico il Grande, che chiede ai sudditi di *lavorare per il re di Prussia*, d'altra parte è lo stesso sovrano a fornire l'indicazione della decisiva svolta in atto, allorché proclama se stesso come il *primo servitore del suo Stato*¹⁷.

Alla luce di tutto ciò, si può supporre che Hegel ripercorra criticamente l'accidentato tratto che dal tradizionale sistema antagonista o duale (segnato dalla polarità insopprimibile ed ancipite tra monarca e corpi sociali) conduce all'idea *unica* del mandato (*Bevollmächtigungsvertrag*) ed alla sua declinazione assolutista. Egli si trova al cospetto della *forma* di uno Stato, che non è più organica presenza della *maiestas* come *popolo* e che celebra la tautologia del sovrano, il quale arriva a rappresentarsi come *servitore* (o *funzionario*, per quanto si è visto) di se stesso. Con le parole di BN: *relazione tra il supremo funzionario pubblico e l'astrazione dello Stato*.

Nel contratto Hegel denuncia un'*estraneità* tra uno e molti che diventa non solo relazionalmente ineliminabile, ma addirittura fondante per il potere sovrano, che da *Macht* si svela e degenera in *Gewalt*, come si è accennato nell'unificazione astratta del binomio uno-molti mediante il rapporto eteronomo di dominio¹⁸. Esempio è in proposito la citata soluzione hobbesiana che, privilegiando il patto di assoggettamento, affronta tale estraneità in un modo al tempo stesso conseguente ed hegelianamente inadeguato. Si crea infatti una spaccatura tra la *forma* politica, imperniata sul monopolio del potere nel sovrano, e l'*informità* eslege della condizione di natura, da cui è possibile uscire solo con un'arbitraria elevazione della realtà empirica del domino a principio universale. Al *popolo* è negata ogni consistenza al di fuori dell'artificio teorico del mandato *idealmente* conferito e ne viene destituita di fondamento la pretesa di agire come soggetto politico dotato di una propria, autonoma realtà: senza il sovrano esso non esiste affatto¹⁹.

Tuttavia le argomentazioni hegeliane non ricadono per questo in un'irrealistica opposizione all'autorità; al contrario lo smascheramento dell'apparato ideologico contrattualista (come mostra anche il più tardo confronto con Rousseau)²⁰ mette in luce una visione realistica delle dinamiche del potere e la necessità di riportarle alla loro concreta

¹⁶ Cfr. Willoweit (1983), p. 347 s.

¹⁷ Cfr. Jeserich (1983), p. 306.

¹⁸ Cfr. Duso (2003), p. 111.

¹⁹ Su tali argomentazioni, cfr. Goldschmidt (1964), pp. 53 ss; Duso (2003), pp. 77 ss.

²⁰ Cfr. GPHR 196 s; ted. 400. Méthais ritiene che Hegel abbia frainteso Rousseau, non valutando adeguatamente il fatto che quest'ultimo vedrebbe nel contratto l'unica alternativa ad una teleologia naturale la quale ha ormai esaurito il suo corso e mostrerebbe proprio che *lo smarrimento della volontà generale non fa sussistere altro che relazioni tra parti* cfr. Méthais (1974), p. 128 s; p. 141.

storicità²¹, non celando la *Gewalt* nella *Macht* con una legittimazione *una tantum*, ma riconoscendo la prima come quel *presupposto*, quell'*inizio* che dev'essere affrontato, ricompreso e superato ed anche come l'ineliminabile esito della *positività*, in cui il potere è sempre sul punto di cristallizzarsi²². Se ne trova un esempio nelle pagine della *Costituzione della Germania*²³, dove Hegel tratta la necessità della forza unificatrice di un Teseo, sotto cui si raccolgono i *disiecta membra* dell'Impero²⁴.

Le considerazioni qui espone confermano la continuità tra l'orizzonte politico e la speculazione, non solo all'interno del primo periodo jeneso ma anche rispetto a quello seguente, in cui è posta a tema la distinzione tra la ragione come *principio* e ciò che ad essa appartiene solo come fenomeno dell'assoluto e che dunque si lega, come *inizio*, alla serie temporale degli eventi nei quali lo spirito si dispiega²⁵. Si tratta di un legame che appare assai ben formulato in un passo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dove la mera fattualità della forza da un lato è riconosciuta come ineliminabile strumento, ma dall'altro è ricollocata ed inverata in una sfera superiore: "La lotta per il riconoscimento e la sottomissione [*Unterwerfung*] ad un signore è il *fenomeno*, dal quale è sorta la convivenza degli uomini ed hanno avuto inizio gli *Stati*. La forza [*Gewalt*], che di tale fenomeno è il fondamento, non per questo è fondamento del *diritto*, sebbene sia momento *necessario* e *giustificato* [*das notwendige und berechtigte Moment*] nel passaggio dallo *stato* dell'autocoscienza immersa nel desiderio e nell'individualità, allo stato dell'autocoscienza universale. Si tratta del *cominciamento* [*Anfang*] esteriore e *fenomenico* degli *Stati*, non del loro *principio sostanziale* [*substantielles Prinzip*]"²⁶. Nei termini di BN: una *potenza* la cui *positività* dev'essere smascherata e riconosciuta *condizionata*, evitandone lo sconfinamento e la sovrapposizione ad altre.

Perciò Hegel conclude in BN che le *relazioni contrattuali, totalmente legate alla sfera del finito* e già qualificate come *subordinate, distruggono immediatamente l'idea della maestà assoluta*, non potendo dare ragione di un'unità etica che, per usare un'espressione ormai nota, appartiene alla *superiorità dello spirito sulla natura*²⁷ ed è quella dell'intero rispetto alle parti, della *totalità etica del popolo* che, per tali ragioni, gode di *autonomia*

²¹ "L'estremo opposto del pensiero di cogliere lo Stato nella conoscenza come qualcosa di irrazionale per sé, è di prendere l'*esteriorità* dell'apparenza, dell'accidentalità della necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc. non come momenti dello sviluppo storico, ma come *sostanza* dello Stato", GPhR 197; ted. 401.

²² In merito, cfr. Duso (1998), p. 337.

²³ Su VD, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 117 ss; Rossi (1976), pp. 302-16; Carcagni (1983) 117-169; Dilthey (1986), pp. 185-99.

²⁴ Cfr. VD 131; ted. 157 (anno 1801).

²⁵ GPhR 196; ted. 400.

²⁶ Enz III 276; ted. 223. La citazione conferma una continuità nelle linee di sviluppo precocemente individuate e poste da Hegel alla base della successiva speculazione. È senza dubbio interessante il richiamo alla lotta per il riconoscimento di PhG e se una trattazione analitica dell'argomento eccede i limiti del presente scritto, tuttavia non si può fare a meno di sottolinearne la presenza nel processo di formazione della compagine sociale nelle opere della maturità, GPhR 154; ted. 340. Sull'importanza del plesso della lotta per il riconoscimento rispetto all'intera teoria hegeliana dello Stato e del contratto sociale, cfr. Goldschmidt (1964).

²⁷ BN 79; ted. 464.

e libertà assolute. Non è quindi neppure possibile estendere la *potenza del contratto civile*, basata sulla *singolarità* e la *dipendenza dei soggetti*, alla stessa regolamentazione dei legami tra le *totalità etiche* nella cui indifferenza essi sono tolti.

Anticontrattualismo hegeliano e romanticismo politico

La critica al contrattualismo è il punto in cui convergono e da cui nuovamente si irradiano alcune delle principali direttrici che legano Hegel al pensiero politico coevo. In questa sede non è proponibile una valutazione ad ampio spettro di fenomeni complessi come la teoria giusnaturale del contratto o i rapporti dell'autore con il cosiddetto "romanticismo politico", tema suggestivo e a sua volta altrettanto ricco di sfaccettature²⁸; tuttavia è possibile formulare alcune ipotesi di lettura, che consentano di collocare la posizione hegeliana sullo spartiacque tra la cultura politica dell'illuminismo e quella romantica²⁹, con la quale (a ridosso delle prime riflessioni di Friedrich Schlegel e di Novalis e con un po' di anticipo su Adam Müller) condivide alcuni tratti fondamentali.

Alle annotazioni sul contratto sociale Hegel premette la tematizzazione dell'organismo in densissime righe sulla filosofia della natura³⁰, cercando di approfondire ed esplicitare le basi teoriche di una polemica che, accanto ai romantici, conduce contro il razionalismo illuminista³¹. Polemica che colpisce in primo luogo il meccanicismo e ricostruisce la forma Stato sulla base di un organicismo cetuale³² che ha il proprio

²⁸ È quasi d'obbligo un cenno alla polemica interpretazione di Schmitt, che definisce il romanticismo politico un "occasionalismo soggettivizzato", radicato nella soggettività moderna cartesiana ed improntato ad una fondamentale dialogica-dialettica tutta borghese e inconcludente, estranea all'orizzonte politico della decisione ed esposta all'asservimento alla "potenza più prossima e più forte", cfr. Schmitt (1981/1919), p. 22. Non è qui possibile dare conto dell'imponente letteratura sull'argomento; per un quadro complessivo, cfr. Baxa (1931) e Droz (1966) e, per una raccolta antologica di testi, cfr. Baxa (1924); per un efficace, primo orientamento sulla valutazione in lingua italiana e, addirittura, sulla stessa possibilità di definire il "romanticismo politico", cfr. Cardinale (1983); Faber (1983); Scheuner (1983) e Bovero (1983). Con particolare riferimento ad Hegel, cfr. Legros (1980).

²⁹ Scrive Cesa: "A voler tentare una definizione del romanticismo politico, si deve partire dal rapporto individuo-intero. Uno degli atteggiamenti mentali più fissi dei romantici delle varie epoche e sfumature è lo sforzo di sostituire un rapporto sociale 'meccanico', cioè ispirato a criteri meramente funzionali, con uno 'organico' nel quale individui e gruppi esprimano il loro carattere pur cooperando, anzi, proprio perché cooperando con gli altri. I romantici non accettano la distinzione, elaborata nel periodo dell'assolutismo, ma poi ripresa anche dal primo liberalismo, tra pubblico e privato; e non accettano, neanche, un rapporto di mera subordinazione, perché esso è sia 'atomistico' che dispotico", Cesa (2004), p. 960.

³⁰ Cfr. BN 77-9; ted. 462-4.

³¹ Cfr. Wolff (1984), p. 149. Nel saggio (che si segnala come un più ampio tentativo di valutare l'organicismo di Hegel attraverso l'apprezzamento che ne dà Marx) Wolff esamina le strutture logico-speculative attraverso cui la concezione hegeliana si definisce nelle opere mature e pone in rilievo la costante della critica alle teorie del contratto, che si sviluppa a partire dal concetto di autofinalità dell'organismo; esso supera infatti le finalità singole e parziali, la cui composizione meramente sommativa nel contrattualismo dà vita per Hegel ad un'unità soggetta alla loro contingenza, cfr. *ivi*, p. 162 e p. 175.

³² Sull'organicismo romantico e le sue implicazioni giuridico-politiche, cfr. Droz (1966), pp. 44 ss.

baricentro nel monarca, la cui esemplare autorevolezza deve sostituirsi all'astratto razionalismo dei principi di governo³³. In modo analogo Hegel critica il meccanicismo ed organicamente personifica, come si vedrà, il corpo politico nella figura del re, facendone il luogo naturale di una convergenza tra monarchia e repubblica e muovendosi in direzione dell'identità tra governanti e governati.

Pur non restando indifferente al fascino della letteratura, Hegel non giunge a parlare, come fa Novalis in *Polline*, di "Stato molto spirituale" (*sehr geistvoller Staat*) e "poetico" (*poëtisch*) quale realizzazione della felice unità³⁴; predilige un approccio storico-istituzionale nell'affrontare temi già presentati dallo stesso Novalis in un testo esemplare dell'organicismo politico romantico: *Fede e amore ovvero Il Re e la Regina* (1796)³⁵. Senza pretesa di esaustività si può provare a rammentare alcuni luoghi dell'opera, a conferma della spiccata capacità hegeliana di mantenersi in continuo dialogo con la cultura del proprio tempo. L'"amministrazione meccanica", osserva Novalis, può anche giovare alla "salute fisica dello Stato", ma a lungo andare lo manda "in rovina"; poiché consiste nel "legare ciascuno allo Stato attraverso l'interesse", si basa sull'"accettazione formale del comune egoismo come principio", cadendo in una tragica contraddizione con la "natura di ogni istituzione statale", dato che "il puro egoismo sembra essere assolutamente incommensurabile, non riducibile a sistema". A tale degenerazione va contrapposto "il vero repubblicanesimo, la partecipazione generale allo Stato nel suo complesso, l'intimo contatto ed armonia di tutti i suoi membri"³⁶; un repubblicanesimo che Novalis individua nella monarchia, scrivendo che "il re non può sussistere senza la repubblica, e la repubblica senza il re; entrambi sono indivisibili come anima e corpo". "Filisteo" è invece chi ripone la salvezza dello Stato "solo nella nuova maniera francese" ed intende "anche la repubblica soltanto nella forma rappresentativa"³⁷. L'autentica unione è garantita dalle caratteristiche del monarca, che è "puro principio vitale dell'unità dello Stato" e fonda questa prerogativa sul fatto che "l'uomo è un'espressione spirituale abbreviata e più bella di quanto non lo sia un insieme", simbolicamente esprimendo un'unità ed una sovranità mistiche superiori. Perciò una monarchia, basata sull'"accettazione libera di un uomo ideale", è da giudicare un "sistema puro in quanto è connessa ad un centro assoluto; ad un essere che appartiene all'umanità e non allo Stato. Il re è un uomo elevato a destino terreno"³⁸. Parole che paiono riecheggiare nelle pagine hegeliane sul Teseo salvatore dell'Impero.

Passando attraverso il rapporto tra repubblicanesimo e monarchia, si tocca un altro tema forte delle meditazioni hegeliane, presente in un'opera contemporanea a quella di Novalis e parte dell'ampio dibattito suscitato dalla *Pace perpetua* kantiana: il *Saggio sul*

³³ Cfr. Scheuner (1983), pp. 84 ss; sulla ripresa della costituzione cetuale in Schlegel e Müller, cfr. Birtsch (1983), pp. 60 ss.

³⁴ Novalis (1993), I, p. 416; ted. SCH II, 468 (1798). Sull'autore, cfr. Mittner (1964), pp. 769-79.

³⁵ Per l'enucleazione di tali caratteri, cfr. Mori (1989), p. 11. Per una valutazione complessiva del romanticismo politico di Novalis, cfr. Baxa (1931), pp. 74-98 e, più brevemente, Droz (1966), p. 48 s.

³⁶ Novalis (1993), I, p. 437 s; ted. SCH II, 494 ss.

³⁷ Novalis (1993), I, p. 433; ted. SCH II, 490 s.

³⁸ Novalis (1993), I, p. 430 s; ted. SCH II, 488 s.

repubblicanesimo di Friedrich Schlegel³⁹. Nello scritto del 1796, sulla scia dell'esperienza rivoluzionaria, l'autore pone la questione centrale della rappresentanza come elemento costitutivo del repubblicanesimo e definisce "la volontà generale" come "condizione necessaria di quest'ultimo". Tuttavia il "solco infinito" che divide singolare ed universale impone un "salto mortale", attraverso cui il "volere empirico" dev'essere considerato come "surrogato del volere assoluto pensato a priori". La scissione (*Kluft*) tra singolare ed universale e la consapevolezza del "salto mortale" esprimono sia la coscienza di una discrasia tra i due piani, sia la fondamentale insoddisfazione verso la soluzione tentata per il suo superamento; Hegel si concentra su questo "solco" fin dalle prime opere jenesi, consapevole che se esso attraversa irrimediabilmente la logica dell'intelletto, le sue ricadute (come si vede nella *Differenza*) debbono essere indagate anche all'interno del diritto e della politica. Che le difficoltà della fondazione dicotomica intellettualista riemergano continuamente è provato, suo malgrado, dallo stesso Schlegel; egli ribadisce che "la volontà della maggioranza deve valere come surrogato della volontà generale" e che "il repubblicanesimo è necessariamente democratico"⁴⁰ e tuttavia sente il bisogno di richiamarsi ad una concezione dell'universalità del volere su base qualitativa, avendo già ben presente che "l'oclocrazia è il dispotismo della maggioranza sulla minoranza"⁴¹. Dunque un esito rispetto al quale la legge dei numeri non sembra fornire garanzie e che potrebbe addirittura essere iscritto, come gene tutt'altro che recessivo, nel patrimonio genetico di questa. Nelle successive critiche di Schlegel al radicalismo democratico e maggioritario è individuabile una presa di coscienza di tali difficoltà; infatti sulle pagine dell'*Athenaeum*, nei due o tre anni successivi, si fa strada un concetto di cultura quale "sommo bene e solo utile"⁴² che fa da base al repubblicanesimo⁴³ e lascia chiaramente intendere che la partecipazione democratica non è indispensabile alla sua realizzazione: "La costituzione [*Verfassung*] sia repubblicana: col che sarà sempre permesso che alcune parti siano attive e altre passive"⁴⁴. Si tratta di un repubblicanesimo che per Schlegel trova i propri equilibri nel tessuto vivente ed organico della società e si ricusa all'intellettualistica rigidità della positività costituzionale. È nel 1799 che, sfruttando l'icastica forza del frammento, l'autore bolla la "costituzione come lato ri-

³⁹ Per un quadro di insieme del suddetto dibattito e per un'ampia raccolta dei testi, cfr. Dietze, Dietze (1989). Su Friedrich Schlegel ed il fratello August Wilhelm, animatori della scena jenesi e figure eminenti del romanticismo tedesco, cfr. Mittner (1964), pp. 779-805 e Droz (1966), pp. 50-65; ancora su Jena, cfr. Kohlschmidt (1979), pp. 61-98 e Ueding (1988), pp. 98-135.

⁴⁰ KA VII, pp. 16 ss.

⁴¹ KA VII, p. 19. Sul repubblicanesimo democratico di Schlegel, cfr. Baxa (1931), pp. 28-37; in particolare, sulle ambiguità sottolineate, cfr. *ivi*, p. 33.

⁴² Schlegel (1998), p. 96; ted. KA II, p. 259.

⁴³ "La perfetta repubblica dovrebbe essere non solo democratica, ma nel contempo anche aristocratica e monarchica; nei limiti della legislazione della libertà e dell'uguaglianza il colto dovrebbe prevalere e guidare l'incolto e tutto dovrebbe organizzarsi in una totalità assoluta", Schlegel (1998), p.51; ted. KA II, p. 198 (frammento 214).

⁴⁴ Schlegel (1998), p. 44; ted. KA II, 183 (frammento 118). Lo stesso Novalis afferma nei frammenti di *Polline*, che Schlegel ben conosce, che "Dove decide la maggioranza- la forza domina sulla forma", Novalis (1993), I, p. 414; ted. SCH II, 466. In merito, cfr. Birtsch (1983), p. 55.

dicolo della rivoluzione francese⁴⁵, confermando ciò che la teoresi hegeliana matura negli stessi anni, volgendosi contro la tirannia degli universali, contro i rischi di una cristallizzazione del senso dell'agire comune in un dettato costituzionale⁴⁶.

Ma un ideale dialogo tra Hegel e Schlegel si stabilisce anche sotto due altri punti importanti, che approfondiscono la riflessione sulla società per ceti (correlato istituzionale dell'organismo naturale) e sul rapporto tra Stato e religione. Per quanto concerne il primo aspetto, a differenza di quanto si vedrà per Müller, l'organicismo cetuale di Hegel è accomunato a quello di Schlegel dal rifiuto del contrattualismo, che quest'ultimo formula nelle *Lezioni di filosofia* del 1804-5⁴⁷. Il contratto si basa sulla pariteticità delle relazioni, anche di forza, tra le controparti ed in ultima analisi la sua vera garanzia presuppone il potere dello Stato⁴⁸, che fonda la propria organica fattualità sulla legittimazione data dalla fiducia dei consociati⁴⁹. Traendo le conseguenze da tali premesse, Schlegel scrive: "Solo nella costituzione cetuale è contenuta un'autentica, eticamente fondata limitazione del potere del re. Qualunque altro artificioso tentativo di realizzare ciò, avrà sempre e solo un successo momentaneo ed incerto. La strana forma di una monarchia costituzionale, come è stata costruita negli ultimi tempi, è già in sé e per sé riprovevole. Lo Stato non dev'essere fondato sul contratto, qualcosa di così elevato e magnifico non dev'essere fondato su qualcosa di così inferiore ed imperfetto ed infine il contratto esige una garanzia che in rapporto al potere dello Stato non può aver luogo"⁵⁰.

Prima di affrontare il secondo aspetto, il rapporto tra Stato e religione, è opportuno rammentare che nel novembre 1799 irrompe sulla scena culturale jenese *Cristianità ovvero l'Europa* di Novalis, testo paradigmatico di una tendenza che guarda al Medioevo ed alla Chiesa cattolica come modelli ispiratori di una rigenerazione dell'Europa⁵¹; oltre a risvegliare la vena satirica di Schelling (che assiste alla lettura e scrive sulle opere di Novalis la *Professione di fede epicurea di Heinz Widersposten*) l'opportunità della pubblicazione sull'*Athenaeum* è dibattuta dagli Schlegel, suoi condirettori, ed alla fine viene bloccata dal veto di Goethe (l'opera sarà stampata nel 1826)⁵². Nella ricostruzione storica fornita da Novalis, che vede il principio dell'unità nell' "antica fede cattolica" quale

⁴⁵ "Die Constitution ist die lächerliche Seite d[er] franz[ösische]n Revol[ution]", KA XVIII, p. 243 (frammento 602).

⁴⁶ Sui mutamenti del pensiero di Schlegel in questa fase, cfr. Baxa (1931), pp. 64-74.

⁴⁷ Descrivendo l'evoluzione del pensiero politico di Schlegel nelle *Lezioni*, Baxa scrive: "Fondamentalmente le teorie qui esposte si collegano alle idee contenute nei frammenti dell'*Athenaeum*; dei principi rivoluzionari giovanili di un tempo, come li conoscemmo nel *Repubblicanesimo*, non ci sono più tracce", Baxa (1931), p. 131.

⁴⁸ Cfr. KA XIII, pp. 112 ss

⁴⁹ Cfr. KA XIII, p. 122.

⁵⁰ KA XIII, p. 158 s. Sullo *Ständestaat*, cfr. Baxa (1931), pp. 138-140.

⁵¹ In termini generali Costa parla di "recupero del medioevo organico" da parte del romanticismo politico, Costa (2000), p. 399.

⁵² Sulla vicenda e naturalmente sull'opera, cfr. Mittner (1964), p. 775 s; sull'*Athenaeum*, cfr. *ivi*, p. 796 e Hocks, Schmidt (1975), pp. 110-114; in generale sulle riviste del classicismo weimariano e del protoromanticismo, cfr. *ivi*, pp. 101 ss.

“vera religione”⁵³, il cammino di dissoluzione dell’unità medievale ha luogo mediante una separazione tra religione e cultura che attraverso il protestantesimo e la divisione confessionale tra gli Stati⁵⁴ è giunta fino all’illuminismo⁵⁵. Questo giudizio viene reso ancor più netto dalla concisione degli aforismi di *Polline*, dove Novalis porta a termine il proprio affondo, associando Protestantesimo e democrazia e lasciando emergere un’indocilità della libertà protestante, che lo stesso Hegel non manca di riconoscere: “La vera democrazia è il Protestantesimo- uno stato di natura politico, come il Protestantesimo in senso stretto -uno stato di natura religioso”⁵⁶.

Tornando a Schlegel, il suo interesse per il mondo medievale risale senza dubbio al periodo jenese ed ai contatti con Novalis e si approfondisce e struttura nel corso dei primissimi anni del nuovo secolo, anche grazie allo stimolo delle ricerche storiche del fratello August, orientate ad un recupero della tradizione medievale e ad una ripresa del modello di un Sacro Impero germanico; stimoli che nel pensiero di Friedrich prendono la forma di una “teoria completa dello Stato romantico”⁵⁷. Una simile visione affiora in maniera evidente nei *Lessings Gedanken und Meinungen* del 1804, in cui il “modo di pensare protestante” (*protestantische Denkart*), che “dalla sfera della religione è penetrato nel mondo civile [*bürgerliche Welt*]” è considerato tale che la critica iperattività, in cui esso estremizza i caratteri di ogni “attività libera”, lo conduce al punto che “mina se stesso fino all’autoannientamento” (*sich selber bis zur Selbstvernichtung untergräbt*); per questo è necessario un “ritorno all’elemento primitivo e positivo”, ad un “originario” che Schlegel vede in un cristianesimo degli albori, che non è “né cattolico, né protestante nell’odierno senso del termine”⁵⁸.

In questa sede non mi occuperò della successiva evoluzione del pensiero di Friedrich Schlegel, del suo avvicinamento all’orizzonte politico dell’Austria e del sempre più aperto richiamo ai valori medievali, fino alla conversione al cattolicesimo nel 1808⁵⁹. Vorrei soffermarmi sulla proposta ‘intermedia’, emersa dal saggio su Lessing del 1804, utilizzandola come base di confronto con le tesi che Hegel elabora tra Francoforte e Jena e che presentano interessanti analogie con essa. Come testimonia Rosenkranz, riferendo sulla cosiddetta *Vorlesung über Naturrecht*, Hegel critica tanto il cattolicesimo quanto il protestantesimo; quest’ultimo ha “versato il colore dell’universalità sulla natura patriotticamente consacrata” ed “ha impresso sulla religione l’intero carattere della soggettività nordica”, in cui la tragicità del dolore, del sacrificio e della conciliazione si

⁵³ Novalis (1993), II, p. 608; ted. SCH III, 523 s.

⁵⁴ “Irreligiosamente la religione fu chiusa entro i confini di Stato e con ciò fu posta la base di un progressivo affossamento dell’interesse religioso cosmopolitico”, Novalis (1993), II, p. 596; ted. SCH III, 511 s.

⁵⁵ Cfr. Novalis (1993), II, pp. 600 ss; ted. SCH III, 515 ss. Sull’importanza dello scritto di Novalis, osserva Baxa: “Il saggio *Cristianesimo e l’Europa* (1799) è un punto di svolta nella scienza romantica dello Stato. Ad esso si ricollega l’intero romanticismo cattolico”, Baxa (1931), p. 62.

⁵⁶ Cfr. Novalis (1993), I, p. 414; ted. SCH II, 468.

⁵⁷ Cfr. Droz (1966), pp. 53 ss.

⁵⁸ KA III, p. 89. Su tale recupero del cristianesimo, cfr. Birtsch (1983), p. 58 s. Sul saggio su Lessing e la denuncia del “protestantesimo politico” come elemento di rottura dell’unità del mondo occidentale, cfr. Droz (1966), p. 57.

⁵⁹ Cfr. Droz (1966), pp. 62 ss.

stemperano in un “infinito anelare” e nella sua ulteriore anestetizzazione attraverso “il pensare e sapere della conciliazione”. Da ciò nasce una “conciliazione empirica con la realtà dell’essere ed un immediato, indisturbato affondare nella meschinità dell’esistenza empirica e della quotidiana necessità”. È per questo che Hegel cerca una “terza forma di religione” che nasca dal cristianesimo attraverso la mediazione della filosofia ed attraverso la viva, concreta esperienza del dolore e della conciliazione recuperi il popolo alla sua *divinità*⁶⁰. D’altra parte, rispetto alla temperie romantica, Hegel non punta su un recupero di origini comunque e meramente poste nell’unità religiosa; nella *Costituzione della Germania*, dove il legame civile è confermato come necessario rimedio, Hegel coglie la necessità di confrontarsi con la storia, accettando sia la scissione sia lo Stato (e la positività che in esso si manifesta) come prodotti di una medesima logica ed ineludibili termini di confronto: “Sarebbe puerile e sciocco avere nostalgia di una tale condizione [*scil.* quella dell’originaria libertà tedesca] come se fosse la sola naturale e stimare che la condizione nella quale dominano le leggi non sia necessaria, anzi sia uno stato di illibertà”⁶¹. In ultima analisi si è prodotta una svolta che il “mito politico” e “religioso” possono e devono contribuire al plasmare, a ricostruire dall’interno, ma che non può essere cancellata⁶².

Considerata l’esemplarità degli *Elementi dell’arte politica* (1809) rispetto alle posizioni del romanticismo politico⁶³, vorrei riservare la conclusione di questo breve esame ad alcuni punti comuni alle riflessioni di Hegel e Müller. Poiché recenti studi hanno tematizzato con cura il rapporto tra gli autori⁶⁴, mi limiterò a trattare alcuni aspetti, sfruttando il predetto valore esemplare dell’opera per ricondurre ad unità quanto è stato detto. Rispetto a Novalis e F. Schlegel, ispirati da suggestioni eminentemente letterarie, Müller sostiene la fondazione dell’ordine monarchico corporativo con un’esplicita ricerca dell’unità di impianto e di coerenza tematica⁶⁵, riversando negli *Elementi* la prospettiva teoretica organicista elaborata fin dal 1804 nella *Dottrina dell’opposizione (Lehre vom Gegensatz)*⁶⁶.

⁶⁰ ÜN 464.

⁶¹ VD2 5; ted. 8 (anno 1801).

⁶² Sul riconoscimento del ruolo dello Stato nella *Verfassung* e sul progressivo spostamento, rispetto all’orizzonte della *polis*, verso un peso maggiore dell’individuo e della realtà istituzionale moderna, cfr. Becchi (1993), p. 273 s.

⁶³ “Il trattato politico più importante che sia uscito dalla penna di un romantico”, Cesa (1975), p. 816.

⁶⁴ Cfr. Becchi (1993). Sulle affinità tra alcune posizioni bernesi di Hegel e le più tarde tesi di Müller sulla monarchia repubblicana, cfr. Legros (1980), p. 243.

⁶⁵ Cfr. Scheuner (1983), p. 85. Marino scrive che Müller “si servì generosamente del materiale sperso qua e là nella pubblicistica del tempo [...] però fece qualcosa di più interessante: unificò questo confuso materiale in una concezione politica unitaria, creò insomma un sistema dialettico [...] che doveva servire da efficace *alibi* ideologico alla causa della contro-rivoluzione”, Marino (1968), p. 279.

⁶⁶ Cfr. Baxa (1929), pp. 12 ss e Marino (1976), p. 779. Sui limiti di un percorso scientifico che di fatto si arresta alle elaborazioni del 1804, cfr. Baxa (1929), p. 9; sul punto si sofferma anche Kohlschmidt, secondo cui “di un vero e proprio sviluppo di Müller dopo la *Lehre vom Gegensatz* non si può parlare”, Kohlschmidt (1979), p. 472; su Müller, in generale, cfr. *ivi*, pp. 468-73.

La tesi che “il repubblicanesimo e la monarchia non sono altro che i due elementi ugualmente necessari di ogni buona costituzione”⁶⁷ viene introdotta da Müller a partire dall’assunto che “una legge imperfetta ma vivente è [...] migliore di una legge coerente e fatta ad arte, ma morta. Perciò il grande pregio di tutte le costituzioni monarchiche sta nel fatto che in esse la legge non viene soltanto applicata meccanicamente, ma rappresentata realmente da una persona”⁶⁸. Restando all’interno di un confronto con la figura del medico, che deve sanare un corpo malato, Müller fa riferimento anche alle *leggi organiche* o *senatoconsulti* della vicina Francia, dotati di valore costituzionale, ed osserva: “Quando si parla di queste leggi e *costituzioni* organiche e del loro miglioramento, l’importante è solo che non ci si discosti dall’accezione medica del termine! Nel corso naturale delle cose questo rapporto si sviluppa nel modo migliore e più armonico consentito dai tempi e dalle circostanze. L’arte può apportare miglioramenti, ma non può certo riuscire a trasformare ciò che è stato prodotto dalla natura nel suo corso o a sostituirlo con qualcosa di escogitato secondo le leggi dell’intelletto, così come è impossibile che l’arte del medico riesca a ridare a un malato una nuova costituzione [...] ricavandola dalle comuni concezioni dell’essenza di un corpo umano sano”⁶⁹.

L’organicismo dell’autore nasce da un radicamento storico-sociale per il quale “lo Stato non è una mera istituzione artificiale, né una delle migliaia di invenzioni per il vantaggio della vita civile, ma è la totalità di questa stessa vita”⁷⁰, un’ “unione [delle attività umane] in un tutto vivente”⁷¹; perciò “non è possibile concepire l’uomo al di fuori dello Stato”⁷². Ciò determina una netta differenza rispetto all’impostazione del giusnaturalismo, la cui funzione viene criticamente invertita, anzi destituita di fondamento e ridotta, da archetipo, a mero artificio concettuale: “La chimera del diritto naturale, che quindici o vent’anni or sono agitava tutti i grandi ingegni d’Europa, è venuta al mondo solo perché l’idea di Stato non era mai stata compresa in maniera sufficientemente grandiosa ed entusiastica”⁷³. Le conseguenze di tale confutazione ricadono direttamente sul concetto di contratto sociale, la cui radice privatistica viene denunciata ed assimilata ad un “istituto di assicurazione”⁷⁴ o ad un “contratto di affit-

⁶⁷ Müller (1989), p. 122; ted. Müller (1922), I, p. 180. Sulla concordanza con le tesi di Novalis, cfr. Marino (1968), pp. 309 ss.

⁶⁸ Müller (1989), p. 119; ted. Müller (1922), I, p. 175.

⁶⁹ Müller (1989), p. 122 s; ted. Müller (1922), I, p. 181.

⁷⁰ Müller (1989), p. 45; ted. Müller (1922), I, p. 29. Herder, un autore che appartiene all’orizzonte concettuale di Müller, pone la natura sociale dell’uomo come un *primum* e scrive nelle sue *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*: “Lo stato naturale dell’uomo è lo stato di società, perché in questo stato l’uomo nasce e viene educato, a questo stato lo conduce l’istinto che si desta nel fiore della giovinezza, e i più dolci nomi dell’umanità, padre, figlio, fratello, sorella, amato, tutore, sono legami di diritto naturale, che si realizzano nello stato di quella società umana originaria”, Herder (1971/1784-1791), p. 234.

⁷¹ Müller (1989), p. 57; ted. Müller (1922), I, p. 48.

⁷² Müller (1989), p. 45; ted. Müller (1922), I, p. 29. Sull’organicismo statale di Müller, cfr. Baxa (1929), pp. 73 ss e Marino (1968), p. 310 s. Sulla presenza di analoghe posizioni nello Hegel di VD, cfr. Legros (1980), pp. 248 ss.

⁷³ Müller (1989), p. 52; ted. Müller (1922), I, p. 40.

⁷⁴ Müller (1989), p. 50; ted. Müller (1922), I, p. 37.

to” (*Pacht-Contract*) da Müller, che ne recupera solo la radice vitalistica di un patto che si rinnova *con e attraverso* la vita statale come plesso originario di relazioni umane in continuo rinnovamento⁷⁵.

Quindi va rigettato il “grave errore” della giusnaturalistica ed “infelice dottrina, secondo cui l’uomo può entrare ed uscire a suo piacere dallo Stato come da una casa attraverso una porta sempre aperta”; è questo il presupposto dell’artificio e del macchinismo statale, espresso in “forma rozza, breve e popolare, dal cavaliere von Schlözer”⁷⁶. L’attività ed il fermento vitalistico, in una visione fortemente legata alle dinamiche conflittuali ed alla guerra, sono riassunti da Müller nella “forma autentica e vivente” dello Stato come “regno in perpetuo movimento di tutte le idee”⁷⁷; e la stessa legge viene innervata da tale conflittualità: “La parola *patto* è un ottimo termine, anche migliore di legge, poiché in esso è già implicito il pensiero del conflitto e in sostanza il suo significato è: *legge nel conflitto*. E poiché il patto, cioè la pace nel conflitto, è il pensiero fondamentale contenuto in ogni singola legge, a ragione si è posta l’idea del (e non di un) patto fondamentale come condizione di ogni associazione statale”⁷⁸.

Müller conserva quell’accezione dualistica del patto che matura storicamente nel rapporto fiduciario feudale e che si estende agli accordi che regolano il sistema dei ceti: un nesso che attraversa la vita dei consociati *sincronicamente* (“rispetto per la parola che i contemporanei si davano reciprocamente”) e *diacronicamente* (“rispetto altrettanto profondo per la parola, la legge che gli avi avevano trasmesso ai loro discendenti”) e per questo è “duplice obbligo di egual valore”⁷⁹. I moderni, al contrario, fanno del contratto un ‘punto zero’, affrancandosi dalla storia e recidendo le radici di un corpo sociale, separandolo addirittura da se stesso. Ed un ‘punto zero’, in tale quadro, diviene ogni relazione così come lo stesso presente⁸⁰.

Hegel, lo si è visto in BN, sembra rigettare tanto la versione tradizionale del patto, quanto quella del giusnaturalismo moderno, ritenendo che in nessuno dei due casi,

⁷⁵ Müller (1989), p. 103; ted. Müller (1922), I, p. 147. Sul non completo rifiuto del contrattualismo, cfr. Becchi (1993), p. 252 s.

⁷⁶ Müller (1989), p. 50 s; ted. Müller (1922), I, p. 38. Per il rapporto di Müller e Schlözer, sullo sfondo della Georgia Augusta di Göttingen, cfr. Marino (1968), pp. 281 ss, dove si legge: “L’accusa principale era che, sebbene Schlözer avesse avvertito senza mezzi termini la rivoluzione francese, in realtà i presupposti del suo pensiero politico erano gli stessi dei rivoluzionari”, *ivi*, p. 284; inoltre, cfr. Marino (1975), pp. 60-63.

⁷⁷ Müller (1989), p. 56; ted. Müller (1922), I, p. 46.

⁷⁸ Müller (1989), p. 98; ted. Müller (1922), I, p. 132.

⁷⁹ Müller (1989), p. 63; ted. Müller (1922), I, p. 60.

⁸⁰ “Noi facciamo stipulare i nostri contratti sociali solo tra contemporanei, senza comprendere e riconoscere, anzi addirittura infrangendo, quelli tra generazioni successive. Infine -e ciò è accaduto ai nostri giorni- una generazione, quella attuale, è giunta a rinnegare totalmente e sotto ogni aspetto tutte le generazioni passate e tutti quelli che hanno precedentemente vissuto sul suo medesimo territorio”, Müller (1989), p. 63; ted. Müller (1922), I, p. 60 s. Nettissima è la differenza rispetto al Kant di *Che cos’è l’illuminismo?*, il quale condanna l’impegno preso da un’epoca che voglia vincolare se stessa e le successive agli *statuti*, a danno del progresso della ragione, cfr. Kant (1995/1784), p. 145; AA, VIII, p. 39; così come evidente è lo scostamento da Paine, che attacca la tirannia di coloro che *governano dalla tomba*, disponendo per chi verrà, cfr. Paine (1978), p. 121 s. In merito, cfr. Accarino (1999), pp. 76 ss.

come insegna la storia costituzionale della Germania, sia possibile evitare la riduzione privatistica delle relazioni giuridiche di diritto pubblico e l'atomizzazione dell'intero statale come sua fine. Tuttavia, se non si vuole ridurre il rifiuto hegeliano ad una scelta che irrealisticamente (e addirittura astoricamente) trascura i fondamenti del sistema cetuale a cui si richiama, è più opportuno considerare le sue osservazioni polemiche come un ammonimento a non trasportare la relazione fiduciaria, che si radica nel *continuum* storico, nell'ambito dell'artificio politico, reinterpreandola attraverso l'ottica intellettualistica dei moderni.

Nello Stato di Müller la socialità tende al limite della conflittualità sostenibile, oltre la quale c'è l'aperto scontro con altre forme vitali-Stati, che possiedono una propria e distinta unità organica⁸¹, la quale accresce la percezione di sé e l'interna coesione attraverso il "movimento" della guerra⁸². L'unità interna è basata sulla struttura cetuale, la fisiologia del corpo statale che è forma vivente ed è organizzata in base alle differenze *naturali* degli *Stände*. La stessa legge, come composizione mai definitiva di interessi differenti⁸³, presuppone questo intreccio di rapporti e cioè la "vera opposizione" (*wahrer Gegensatz*), "fonte" da cui "sgorgano" (*fliessen*) tanto la "divisione" (*Theilung*), quanto l'"unità"⁸⁴; per questo Müller colloca "ogni diritto pubblico" nelle "relazioni cetuali" (*Ständeverhältnisse*) intese come sua "sede"⁸⁵ e giudica duramente il proprio tempo, sostenendo che, in base ad una logica astratta e univocamente separatrice, "ogni artificio costituzionale [*Constitutions-Künstelei*] dei nostri giorni non è altro che il tentativo perennemente vano, di trovare un surrogato delle relazioni cetuali medievali [*Ständeverhältnisse des Mittelalters*]"⁸⁶.

Ancora una volta, in linea con gli autori considerati, l'intera proposta di Müller (anch'egli convertitosi al cattolicesimo)⁸⁷ si basa sul recupero del Medioevo e della Chie-

⁸¹ "La natura spinge continuamente ogni singolo Stato a riconoscersi nell'idea, cioè a farsi valere in quanto ente dotato di vita e di movimento, a confrontarsi e a misurarsi costantemente con gli altri stati", Müller (1989), p. 68; ted. Müller (1922), I, p. 76.

⁸² Cfr. Müller (1989), p. 70 s; ted. Müller (1922), I, pp. 79 ss. Sul nesso tra la polarità organicista e la guerra, cfr. Schlanger (1967), p. 447. Va notato come rispetto alla *Dottrina dell'opposizione* l'autrice rilevi un differente significato della polarità, che in quest'opera "non aveva alcun valore conflittuale. Piuttosto che l'opposizione e la lotta, piuttosto che il combattimento di due realtà o di due principi, ciascuno dei quali vuole prevalere sull'altro, essa significava la relazione reciproca di un positivo e di un negativo, scambiabili all'infinito", *ivi*, p. 457. Su questa linea, cfr. Id. (1995), p. 210 e Marino (1968), p. 305. Ancora sull'organicismo come quadro teorico in cui, tra Hegel e Müller si sviluppa il pensiero della guerra, cfr. Mori (1999), p. 234 s.

⁸³ Cfr. Müller (1989), p. 67 s; ted. Müller (1922), I, p. 67 s.

⁸⁴ Müller (1922), I, p. 190.

⁸⁵ Müller (1922), I, p. 189.

⁸⁶ Müller (1922), I, p. 190.

⁸⁷ Scrive Baxa: "Un anno dopo la pubblicazione della *Dottrina dell'opposizione*, in occasione di una viaggio a Vienna, Müller si convertì al cattolicesimo (30 aprile 1805). Tralasciando le immediate circostanze della sua biografia, il passo può essere inteso solo come una conseguenza logica della sua filosofia: insoddisfatto del mondo dell'eterna opposizione, che egli stesso aveva scoperto, cercò un punto fermo presso cui trovare requie, e lo trovò nella Chiesa [...]. A partire da quel momento tutto il suo pensiero filosofico assunse un'esplicita connotazione religiosa", Baxa (1929), p. 14.

sa, che forniscono le coordinate in cui ricollocare le “differenze di ceto” (*Ständesunterschiede*), da far rinascere “in una forma molto più pura” (*viel reinere Gestalt*) una volta che siano stati superati l’ “amara lezione” (*bittere Schule*) dei nuovi tempi e le “grette speranze private” dei contemporanei”. Müller annuncia una “grande, nazionale, civile e cristiana era del mondo”, in cui dovrà venir meno “qualunque altra, inutile e meschina divisione dei poteri [*Theilung der Macht*]” che caratterizza il “comune ordine politico”; ciò che occorre sono infatti “l’unità della Chiesa e dello Stato [...] e la grande e semplice divisione delle persone nei ceti (clero, nobiltà, borghesia) e delle cose nella proprietà corporativa, familiare e privata. È questo lo schema eterno [*das ewige Schema*] della costituzione politica vera [*wahre Staatsverfassung*], garanzia della durata e del potere; in essa c’è la libertà autentica [*echte Freiheit*] e la legge vivente [*lebendiges Gesetz*]”⁸⁸.

Se la questione dei contatti tra Müller ed Hegel a partire ad un primo abboccamento jenese nel 1804 appare piuttosto complessa ed incerta; e se, d’altra parte, recenti interpretazioni hanno puntato più sulle valenze politiche del rapporto e sull’accentuarsi delle differenze tra le loro concezioni mature fino all’aperta divergenza⁸⁹, il tema indagato nel presente lavoro ed i limiti cronologici da esso indicati consentono di concentrare l’attenzione su un aspetto particolare. È infatti possibile rilevare un’analogia tra la distinzione hegeliana di *intuizione* e *concetto* (la prima intesa come vero universale e momento dell’unità del sapere ed il secondo come il particolare e la scissione riflessiva) utilizzata in SdS⁹⁰, e quella che Müller (con implicazioni tanto ovvie, quanto importanti sul versante politico) propone negli *Elementi* tra idea e concetto e che deriva dalla polarità come principio base della *Dottrina dell’opposizione* del 1804⁹¹; un’opera in cui Müller pone apertamente Schelling tra le matrici del proprio pensiero, traendo ampie ed esplicite suggestioni dalla sua filosofia della natura⁹². Negli *Elementi*, parlando dello Stato vivente, Müller scrive: “Le

⁸⁸ Müller (1922), I, p. 300 s.

⁸⁹ Cfr. Becchi (1993). Sui primi rapporti risalenti al periodo jenese, cfr. *ivi*, p. 264.

⁹⁰ L’intero corpo organico dell’eticità viene sviluppato da Hegel in questo manoscritto (con un chiaro riferimento al metodo schellinghiano delle potenze) mediante la reciproca sussunzione, intesa come continuo ed alternato prevalere del momento della scissione concettuale e riflessiva o di quello dell’unità intuitiva; del resto quest’ultima non è limitabile alla semplice apprensione sensibile, ma è riflesso di un’istanza superiore, speculativa, che si rispecchia in essa recuperandone la finitezza, correlata ed opposta a quella del concetto, e riportando entrambi (come intuizione intellettuale) nell’unità dell’assoluto, cfr. Schnädelbach (2000), pp. 76-81; Schmidt (2007), pp. 99-107.

⁹¹ In merito, cfr. Baxa (1929), pp. 9 ss.

⁹² Müller annovera Schelling tra gli autori di scritti “geniali” che, nel campo della scienza della natura hanno seguito la via aperta da Goethe e ne riconosce l’importanza per aver concepito la filosofia come storia dell’autocoscienza –cfr. Müller (1967), p. 205 s-, spingendosi ad annoverarlo (accanto a Novalis, Schlegel, Fichte e Schleiermacher) tra gli “eroi della rivoluzione scientifica” tedesca (cfr. *ivi*, p. 230) e fondatore, con Kant, di una filosofia *dinamica* che si contrappone a quella *atomistica* facente capo a Newton e Leibniz, cfr. *ivi*, p. 252. Sull’entusiasmo di Müller per la filosofia schellinghiana, testimoniato anche attraverso l’epistolario, cfr. Marino (1968), p. 305. La Schlanger sottolinea la pessima rilettura della polarità schellinghiana, in base alla pretesa di riformularla in assenza del fondamento speculativo dell’identità assoluta. In tale quadro tutto si riduce ad un mero formalismo, in cui l’opposizione, perennemente irrisolta, si ripropone come un’astratta ed inconcludente giustapposizione di nozioni, cfr. Schlanger (1967), pp. 450. Aggiunge l’autrice: “Se si

forme rigide e fissate una volta per tutte, come quelle messe in circolazione e offerte a buon mercato dalle comuni scienze dello stato, della vita e dell'uomo, vengono da noi chiamate concetti. Ma dello stato non esiste alcun concetto [...]. Se il pensiero che abbiamo concepito di quell'oggetto sublime si espande, se si muove e cresce il suo oggetto, allora non lo chiamiamo *concetto* di quella cosa, ma *idea* della cosa, dello stato, della vita"⁹³. Indubbiamente Müller esprime l'esigenza del superamento di una logica astratta e separatrice: la stessa che lo Hegel della *Differenza* ha denunciato diversi anni prima e che si ricollega alla critica schellinghiana del pensiero che "si limita all'analisi di concetti morti ed astratti", tipico di chi "vive di concetti e gioca con essi" e "la cui facoltà intuitiva [*Anschauungsvermögen*] è morta da tempo sotto i colpi della memoria e della morta speculazione"⁹⁴. Resta d'altra parte l'impressione che l'applicazione estrinseca dei principi, mutuati dalle predette filosofie nella forma di idea e concetto, non garantisca a Müller un adeguato raccordo tra l'osservazione storico-empirica e la sua teoria politica⁹⁵. Nata dall'esigenza di fondare una dottrina organica dello Stato, la polarità dei due elementi retrocede proprio in una meccanica e macchinosa operazione, volta a giustificare la preminenza di un intero che, nonostante tutto, non sembra affatto scosso e vivificato dall'antitesi; al contrario, quanto più questa incessantemente viene individuata e riproposta, tanto più tradisce il suo essere scenicamente preordinata alla riaffermazione di equilibri precostituiti⁹⁶.

Se ora si riconsidera la polarità hegeliana tra *intuizione* e *concetto*, è interessante cogliere in essa elementi di una fortissima tensione problematica, assente in Müller. Infat-

considera il suo breve saggio pensando ai contemporanei lavori di Schelling (che nel 1804 ha redatto -ma non pubblicato- il suo *Sistema generale della filosofia e della filosofia della natura in particolare*) e di Hegel, che all'epoca lavora da due anni al suo sistema jeneso, è possibile individuare lo scacco di Müller", *ivi*, p. 454.

⁹³ Müller (1989), p. 38; ted. Müller (1922), I, 20. Commentando il passo in questione, ed accennando alle assonanze con la filosofia di Schelling, oltre che agli interessati commenti di Gentz, Baxa sottolinea che "la filosofia del romanticismo non è una filosofia del concetto, ma una filosofia della vita. Essa prende sempre l'avvio dalla vita, dalla realtà, dalla concretezza e sempre torna alla vita", *ivi*, II, 293.

⁹⁴ F.W.J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797*, in SW I, 1, 353. Va sottolineato l'ampio risalto assegnato da Schelling all'intuizione nell'VIII dei coevi *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, opera a quanto pare letta da Hegel a Berna e lodata, come risulta indirettamente da una lettera indirizzatagli da Schelling il 20/6/1796, cfr. BrI 133; ted. 37. Va altresì ricordata la trattazione che Schelling nel *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798) riserva al concetto come "qualcosa di fisso e di inerte", un "immutabile" inteso come delimitazione di "una certa sfera" entro cui viene trattata la mutevolezza dei fenomeni naturali, SW I, 2, 516. È interessante rilevare, in rapporto ad Hegel, che tali scritti sono coevi alla *Neue Deduktion des Naturrechts* e, in rapporto alle assonanze con gli *Elemente* di Müller, non è priva di rilievo la circostanza che i primi due scritti sono ripubblicati da Schelling proprio nel 1809, allorché egli tiene il ciclo di lezioni che confluisce nell'opera.

⁹⁵ Cfr. Schlanger (1967), p. 463.

⁹⁶ Scrive Marino: "Qui manca evidentemente ogni traccia della dialettica del negativo in senso hegeliano; manca ogni traccia di *Aufhebung* che è sì conservazione, ma conservazione in un superamento irreversibile: dinamismo dialettico che politicamente può anche essere pensato come una rivoluzione. Non c'è dialettica del negativo, perché il negativo di fatto è scomparso, risolvendosi in un positivo generico che abbraccia indifferente i momenti dell'antitesi. In questo modo il padrone rimane padrone e il servo rimane servo", Marino (1968), 315.

ti la loro reciproca sussunzione, che viene ricompresa e superata nell'intero dell'eticità etica assoluta, sembra ancora posta sotto l'ipoteca di un'unità precostituita, egemone rispetto all'individuo-finito che finisce per inghiottire: ciò determina un residuo di artificiosità e retorica che esige una diversa strategia argomentativa. Nelle meditazioni successive ciò spinge Hegel a farsi carico della questione dell'autonomia del soggetto⁹⁷ e ad affrontare un radicale ripensamento dell'ontologia sostanzialista del primo periodo jenese, ancora visibile nei progetti di sistema del 1803/4, laddove lo "Spirito assoluto di un popolo" (*absoluter Geist eines Volkes*) è "assoluta, semplice, vivente ed unica sostanza" e la "coscienza assoluta è un esser-tolto delle coscienze in quanto singole"⁹⁸. Le ripercussioni sul *Selbst* spingono il filosofo nella direzione di una filosofia della soggettività, in cui sia superata la staticità dell'essere spinoziano; e ciò avviene con un parallelo confronto ed una presa di distanze dalla soluzione schellinghiana dell'identità assoluta e dell'intuizione intellettuale⁹⁹.

In altri termini, laddove Müller si arresta, giudicando concluso il problema della fondazione del diritto e della politica, proprio da quel punto Hegel matura la convinzione della necessità di una svolta e di una resa dei conti con Schelling, resa esplicita nella *Fenomenologia*. Diviene allora comprensibile la predetta distanza nelle opere della maturità, allorché l'evoluzione della speculazione hegeliana recide ogni possibile consonanza con l'organicismo romantico e con la forma politica che esso assume in Müller e concepisce "l'autonomia delle parti come un elemento di cui lo Stato moderno non può fare a meno"¹⁰⁰.

Una piramide di pietre tonde

Nel precedente e densissimo passo di BN Hegel espone *entimematicamente* il risultato di una lunga meditazione sulla natura del potere politico e sulla sua forma; meditazione che si è svolta attraverso gli scritti francofortesi sulle vicende del Waadtland e sulle istituzioni del Württemberg¹⁰¹ e che, con le pagine della *Costituzione della Germania*, giunge alle soglie del periodo jenese, coprendone addirittura le prime fasi. Questi lavori sono occasione per ripensare i ceti e la loro funzione, trasformandoli da forma istituzionale storicamente positivizzata ed ormai logora¹⁰² in vero plesso concettuale,

⁹⁷ Sull'argomento, con singolare efficacia, cfr. D'Abbiere (1991), pp. 34 ss.

⁹⁸ FSJ 51 s; ted. 314 s.

⁹⁹ Sul passaggio descritto, cfr. Düsing (2004).

¹⁰⁰ Becchi (1993), p. 323.

¹⁰¹ Sui due scritti, tra le numerose esposizioni ed a solo titolo orientativo, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 63-78, Rossi (1976), pp. 192-201; Carcagni (1983), 53-60, pp. 71-87; Lucas (1983b); Dilthey (1986), pp. 182-85; Dickey (1987), pp. 113-137. Per un'ulteriore, puntuale contestualizzazione storico-politica dei due scritti, cfr. Cesa (1976), pp. 15-23. Sul sistema dei ceti territoriali nel Württemberg, cfr. Conrad (1966), pp. 334-38.

¹⁰² Circa l'impatto esercitato sul filosofo dalla crisi del Württemberg, Maier osserva che "nel valutare lo scritto sulla costituzione bisognerà pensare non tanto all'influenza che Hegel esercitò sul suo tempo [...] quanto all'influenza degli eventi contemporanei su Hegel". Egli, prosegue Maier, è "un giovane tedesco legato per

mediante cui strutturare una comunità che non sia fondata dall'artificio del *patto*, ma rappresenti l'unità storica e vivente di un corpo sociale. Questa articolazione autentica non prevede un rapporto di mutua esclusione tra popolo e sovrano; al contrario entrambi devono essere pensati unitariamente in una codeterminazione, che per Hegel è impensabile all'orizzonte del contrattualismo moderno.

Da un lato, in BN e SdS il suo intento principale appare quello di rivisitare il modello partecipativo della *polis*, la cui *bella unità* etica viene screziata ed in certa misura deformata, cercando di integrarne la struttura gentilizia e la compattezza con i ceti, che invece sono legati al regime di privilegio patrimoniale e funzionale e si sono affermati come antagonisti rispetto al detentore del potere¹⁰³.

Dall'altro occorre notare che se in BN e SdS l'autore ragiona e scrive in termini di *popolo*¹⁰⁴ e se in BN nomina significativamente lo Stato in connessione con il sostantivo "astratto" (*Abstraktum*)¹⁰⁵, proprio negli stessi anni lo scritto sulla *Costituzione*, con lo sconcolato rilievo che "la Germania non è più uno Stato"¹⁰⁶, testimonia la presa di coscienza che esso è divenuto la struttura portante degli equilibri politici moderni¹⁰⁷.

Considerando unitamente i due aspetti, per quanto concerne il primo non si può trascurare il radicale mutamento avvenuto rispetto all'*Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* del 1796/97, dove si legge che "non c'è nessun'idea di Stato, perché lo Stato è un qualcosa di meccanico e non c'è un'idea di macchina"¹⁰⁸. Inoltre, per quanto riguarda il secondo aspetto, nella *Costituzione* confluisce la citata lettura cetuale ed organicista del corpo sociale, che fa da base per la critica all'unilaterale deduttivismo dell'intelletto, che in Francia e Prussia riduce lo Stato ad una macchina¹⁰⁹. Insomma,

origine familiare e per svolgimento spirituale allo stato territoriale", il Württemberg, che, nel segno della tradizione, conserva una maggiore affinità con l'Impero più che con la Prussia, cfr. Maier (1979), p. 107.

¹⁰³ Sulla distinzione tra la matrice parentale dell'antica organizzazione politica (priva della dualità che è alla base della rappresentanza) ed il regime cetuale-feudale franco germanico, in cui la componente gentilizia "non gioca in generale più alcun ruolo", cfr. Hintze (1980), p. 125 s.

¹⁰⁴ Sull'accezione prettamente politico-civile del termine hegeliano, distinta da quella naturalistica e "quasi-biologica" dei romantici, cfr. Schnädelbach (2000), p. 43.

¹⁰⁵ Cfr. BN 91; ted. 47.

¹⁰⁶ VD 12; ted. 161 (anno 1802/03).

¹⁰⁷ Brann legge questa svolta in senso realistico sullo sfondo del rapporto di Hegel con la filosofia di Rousseau; in sintesi VD segnerebbe la preminenza del Rousseau della *volonté générale* e della centralità dei rapporti di forza, mentre nelle meditazioni precedenti il costante termine di riferimento sarebbe stato l'altro versante del pensiero del ginevrino, quello del contratto sociale che in termini giusnaturalistici pone come scopo centrale dello Stato la tutela dei diritti dell'individuo, cfr. Brann (1926), pp. 121-32.

¹⁰⁸ ÄS 234. Sull'attribuzione dello scritto ad Hegel, cfr. Pöggeler (1984).

¹⁰⁹ VD 30 ss; ted. ted. 174 ss (anno 1802/03). Cfr. Duso (1989), pp. 48 ss; Schnädelbach (2000), p. 31; Costa (2000), pp. 424 ss. In un contributo ormai classico, Kaufmann, muovendo dal presupposto del carattere organico dello stato moderno, ne individua le radici teoriche nella speculazione che Hegel e l'idealismo tedesco conducono a partire dalle meditazioni kantiane della *Critica del Giudizio*, contrapponendosi all'approccio meccanicista della cultura filosofica e politica precedente, cfr. Kaufmann (2009), pp. 7-16; in merito, cfr. Castrucci (2003), pp. 567-84 e Sandri (2009), pp. 48-60. Soffermandosi sulla citata matrice kantiana dell'organicismo e sulle sue implicazioni politiche –cfr. Kant (1793/1790), p. 343-6; ted. AA, V, 372-6-, Wolff sottolinea che mentre tale modello in Kant resta legato ad un uso analogico rispetto all'organismo naturale (collocandosi all'interno del giudizio riflettente come mero principio conoscitivo per inferire

tra un'irrecuperabile classicità ed un'ineluttabile ed insoddisfacente modernità, Hegel sembra aver trovato nei ceti (*Stände*) la mediazione auspicata¹¹⁰.

Ciò da cui Hegel è attratto è la loro peculiare natura rappresentativa; tuttavia nella fase dell'assolutismo essi paiono aver perso definitivamente il ruolo di rappresentanti dell'interesse generale e, con ciò, la tradizionale identificazione con il territorio espressa dal motto "*Die Stände sind das Land*", attestandosi su rivendicazioni esplicitamente corporative¹¹¹. Ed è proprio a tale identità perduta che, nelle opere su Waadtland e Württemberg¹¹², Hegel si ispira per denunciare l'attuale, caparbio particolarismo degli *Stände*¹¹³, nel tentativo di far rivivere l'originaria *libertà tedesca* e di recuperare con essa un'autentica rappresentanza *repubblicana* non priva di suggestioni classiche¹¹⁴, che neppure le recenti esperienze francesi hanno saputo esprimere¹¹⁵.

Non è possibile affrontare il tema delle simpatie politiche di Hegel nel passaggio tra Berna e Francoforte¹¹⁶ e le obiezioni circa il suo atteggiamento ambiguo, indeciso nel sostenere i *diritti universali dell'uomo* ed il *diritto razionale*¹¹⁷; ma non si può neppure

l'unità della natura attraverso lo scopo) in Hegel viene privato di qualsiasi valenza analogica o metaforica ed è un principio costitutivo della realtà, cfr. Wolff (1984), pp. 171 ss.

¹¹⁰ Cfr. Costa (2000), p. 444 s.

¹¹¹ Cfr. Oestreich (1969), p. 288. Sulla tradizionale identificazione tra Corporazione degli *Stände* e *Landschaft* e sui suoi presupposti culturali, cfr. Bussi (1971), pp. 191 ss.

¹¹² In proposito Avineri sostiene che "il Württemberg era per tradizione il solo *Land* tedesco che potesse vantare una forte Dieta moderatrice del potere ducale e partecipe attivamente dell'attività di governo. Lo si chiamava talvolta l'Inghilterra della Germania", ciò che rende ben comprensibile la posizione critica assunta da Hegel nel denunciare la degenerazione egoistica di tale sistema sul finire del XVIII secolo, cfr. Avineri (1973), p. 48.

¹¹³ Cfr. Wü 321-4; ted. 268-273 e VeB 333-8; ted. 255-67. Per Ritter, che giudica la rivoluzione un principio immanente alla filosofia politica hegeliana, gli scritti in questione contengono un rifiuto dell'atteggiamento *iperconservatore* e restauratore dei ceti, arroccati sui privilegi tradizionali e restii ad accettare il moderno principio di libertà, introdotto dalla rivoluzione, cfr. Ritter (1977), p. 37. Secondo Hočevar in tali opere prende corpo più decisamente il favore per un concetto di Stato liberale di diritto, dotato di istituzioni rappresentative, proseguendo la presa di distanze dal principio rivoluzionario, avvenuta già a Berna dal 1795, cfr. Hočevar (1968), pp. 106-47.

¹¹⁴ Sul rapporto con l'illuminismo e le teorie politiche ad esso legate, scrive Legros: "È vero che il repubblicanesimo del giovane Hegel -quello che attribuisce alla città greca- si fonda su un'idea di autonomia e su un'esigenza morale. Ma va sottolineato che l'autonomia e l'idea morale per cui egli si entusiasma non s'accordano affatto con l'autonomia e l'ideale morale a cui si rifanno l'illuminismo, Kant o Fichte o, ancora, Rousseau". In altri termini, tenendo presente il richiamo alla *polis*, se di autonomia si può parlare, si deve pensare a "quella di un Io interamente integrato in una totalità (la Città)", Legros (1980), p. 241 s.

¹¹⁵ Duso dubita della simpatia dello Hegel di Berna per il modello rappresentativo francese del 1791 e ritiene che il filosofo abbia interpretato la rivoluzione con la lente della *polis*, riconducendo l'agire politico immediato della prima alla prassi politica partecipativa della seconda e mettendo in secondo piano la circostanza che i principi del '91 aprono la via allo Stato moderno. In tale contesto non sarebbe decisiva neppure la distinzione tra repubblica e monarchia, se non nel senso che la monarchia criticata è quella in cui, contro lo spirito repubblicano, tutti sono ridotti a sudditi, cfr. Duso (1991), pp. 258 ss.

¹¹⁶ Sulla continuità in senso repubblicano e "liberal-radical" tra il periodo di Berna e quello di Francoforte, cfr. Rossi (1976), p. 108, p. 195. e p. 199 s. Sul giacobinismo, cfr. Lukács (1975), pp. 32 ss; Carcagni (1983), p. 83.

¹¹⁷ Secondo Haym, a cui si deve la trasmissione di parte del testo sul Württemberg, in esso lo "zelo riformista, così come il pathos oratorio" hegeliani "si tramutano nella rassegnazione dell'ignoranza ed in perplessità teorica", Haym (1857), p. 67. Sulla tendenza al compromesso rispetto alla rischiosa concessione del voto

trascurare che buona parte di questa irrisolutezza può essere spiegata (pur se non giustificata) proprio con il prevalente interesse dell'autore per lo spirito della rappresentanza cetuale, piuttosto che per la lettera della sua attualizzazione.

Se, com'è stato scritto, “il senso profondo della rappresentanza in Hegel non è che un *soggetto* sia rappresentato da un altro e per un altro (la giustificazione comune), ma di permettere a questo *soggetto* di diventare presente a se stesso e per se stesso, di diventare un soggetto politico”, per lui resta imprescindibile il riferimento a quel tessuto di corpi sociali intermedi, dai ceti alle corporazioni, il cui rappresentare implica un processo di “integrazione politica della diversità sociale”, sottratta alla forza normalizzatrice della rappresentanza moderna¹¹⁸. E la faticosa e tutt'altro che lineare delineazione di questo progetto è ancora visibile e spinosamente aperta nelle pagine di BN.

Il dato rilevante è che già prima di Jena la natura dualistica della struttura dei ceti (legata ai poli del signore e dei corpi sociali) si rivela per Hegel un fattore ancipite, il quale può andare verso la predetta degenerazione, ma può anche essere opportunità e condizione per ricostruire l'autentica unità del *popolo*, fornendo addirittura uno sfondo che integra e, se necessario, corregge e supera il moderno contrattualismo giusnaturalista ed il sistema rappresentativo dei principi francesi del 1791¹¹⁹.

Del resto anche nei lavori successivi a quelli su Waadtland e Württemberg non scompaiono le preoccupazioni hegeliane su tale persistente ambiguità. Le riserve sul *contratto*, contenute nel passo citato di BN, investono infatti anche la sua forma fiduciaria di derivazione feudale, conservata nell'istituto cetuale delle *Wahlkapitulationen* imperiali; benché i reciproci obblighi di fedeltà e soccorso tra sovrano e sudditi, in esse riaffermati, non si leghino in questo caso alla moderna fondazione del potere politico, ma alla sua limitazione nel quadro preesistente dei diritti consuetudinari¹²⁰, all'autore

ad un popolo immaturo, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 75 ss; Cesa (1976), pp. 18 ss. Habermas accusa Hegel di aver depotenziato il valore *pratico* e *rivoluzionario* della *teoria*, intaccandone il rapporto dialettico con la realtà. Dallo scritto sul Waadtland emergerebbe una posizione convenzionale della *filosofia-teoria* come mero ammonimento sui maldestri tentativi politici; in quello sul Württemberg e nella *Verfassung* essa sarebbe *propedeutica* di una prassi volta al mutamento, circoscrivendo però l'impulso ai detentori del potere: costoro dovranno essere consapevoli che sarà il destino a compiere *obiettivamente* ciò di cui *soggettivamente* vorranno farsi carico. Si profila già la posizione dei maturi *Lineamenti*: la filosofia arriva tardi e spiega, perdendo ogni potenziale critico, cfr. Habermas (1971), pp. 136 ss e pp. 156 ss.

¹¹⁸ Kervégan (2001), p. 333 e p. 335.

¹¹⁹ Cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 66 e p. 74 e Hočevar (1968), p. 139. Sull'importanza storica del modello rappresentativo rivoluzionario, con particolare riferimento al '91, cfr. Duso (2003), pp. 55 ss.

¹²⁰ Cfr. Gough (1986), pp. 41-75, cfr. Kersting (2004), pp. 907-18 e Margiotta (2000), p. 141 s. Conrad segnala la continuità tra *Wahlkapitulationen* e le *Wahlversprechen* dei signori medievali; si tratta di atti unilateralmente e formalmente compiuti dagli imperatori eletti (o appunto dagli stessi signori), mediante i quali si impegnavano davanti ai ceti imperiali al mantenimento dei privilegi e decretavano la nullità di ogni provvedimento o atto di governo, che andasse contro quanto stabilito. Occorre sottolineare che, al di là della forma unilaterale dell'iniziativa sovrana, il contenuto di *Wahlkapitulationen* e *Wahlversprechen* aveva una natura pattizia ed era appunto il prodotto della contrattazione in un sistema dualistico; la forma ufficiale dell'impegno assolveva anche la funzione di esplicito riconoscimento del ruolo e della dignità dei ceti, cfr. Conrad (1966), pp. 71 ss.

non ne sfugge la progressiva declinazione in senso privatistico, che è alla base del declino dell'Impero¹²¹.

Da qui il senso dell'integrazione con il modello classico, che riporta in auge quel sentimento dell'unità, la cui mancanza sta sgretolando la stessa forma politica tradizionale.

A cavallo tra Francoforte e Jena i manoscritti della *Costituzione della Germania* approfondiscono la meditazione sul sistema dei ceti, ribadendone da un lato la deriva privatistica e contrattuale come *vulnus* per l'unità dello Stato, dall'altro cercando di sussumerli in una rivisitazione delle prospettive organicista e monarchica, alla quale non è affatto estranea la considerazione delle libertà civili del soggetto, portato non più trascurabile della più recente storia¹²².

Su questo sfondo occorre valutare se una simile analisi di Hegel rientri nell'orizzonte dello Stato di diritto e della monarchia limitata¹²³ o se invece, prendendo le distanze dal loro paradigma fondativo e deduttivo giusnaturale, non vada ben oltre il diffuso tentativo "dall'alto" (in atto tra '700 ed '800) di inquadrare "le nuove tensioni sociali all'interno del vecchio assetto istituzionale" e di *omogeneizzare* "le nuove classi con i vecchi ceti, con il risultato di occultare le contraddizioni"¹²⁴. Considerata la stretta contiguità cronologica tra le pagine della *Costituzione* e BN, è utile affrontarle come il banco di prova in cui maturano i nuclei concettuali e le opzioni teoriche confluente nel saggio jenese e come lo scenario che consente una migliore comprensione della serrata sintesi speculativa in esso proposta.

Poiché di *libertà tedesca* si già parlato in precedenza, è possibile partire da questa per ricostruire la diagnosi di Hegel circa il *deficit* di rappresentanza (o meglio di partecipazione) che affligge il proprio tempo. Egli procede ad una ricognizione dell'antropologia giuridica tedesca, muovendo dall'"istinto di libertà", che nel tempo si è consolidato in una "caparbieta" irriducibile, arroccandosi negli "interessi particolari" e rendendo impossibile la formazione di "un popolo che si sottometta ad un potere statale accettato da tutti". Delle antiche "nazioni" i Tedeschi hanno infatti mantenuto nel loro "diritto pubblico" la "libertà" e una partecipazione "diretta" al "potere supremo", non ancora "mediata" dalle leggi; del resto "tra tutti i popoli europei la suprema potestà statale era un potere spettante a tutti, e del quale a ciascuno toccava una sorta

¹²¹ Osserva Hintze: "Dove vige il feudalesimo senza limiti, come nell'antico impero germanico, si verifica facilmente una disgregazione più o meno definitiva dell'unione statale, peraltro già non solida", Hintze (1980), p. 131. Sulla "mescolanza" tra diritto privato e pubblico come fattore di criticità, che prelude al processo di razionalizzazione dello Stato moderno, cfr. *ivi*, p. 223.

¹²² Cfr. Costa (2000), p. 426.

¹²³ In tale direzione, cfr. Hočevár (1968), p. 148 e p. 154 s. Conducendo un esame dell'argomento nell'intero spettro dell'opera hegeliana, Cesa parla di un passaggio dalle "simpatie per il cesarismo dei primi dieci anni del secolo" al sostegno alla "monarchia costituzionale" e poi, negli ultimi anni di vita, alla "monarchia limitata" e valuta ciò non come oscillazione o "tradimento" delle posizioni iniziali, ma piuttosto come "dichiarazione degli errori nel modello liberal-costituzionale" e "tentativo di evitare che la bancarotta di tale modello portasse con sé anche la libertà civile", Cesa (1982), p. 205.

¹²⁴ Cfr. Fioravanti (1979), p. 61. Sulla peculiarità del tentativo hegeliano, legata alla citata critica al deduttivismo giusnaturale, cfr. Duso (1989), p. 50.

di quota, libera e personale”. Tuttavia gli abitanti della Germania, prosegue Hegel, “non hanno voluto convertire questa quota libera, personale, ed ispirata dall’arbitrio, in quella partecipazione, libera ma non ispirata dall’arbitrio, che consiste nell’universalità e nella forza delle leggi, ma hanno edificato il loro ultimo ordinamento esclusivamente sulla base di quell’ordinamento caratterizzato dall’arbitrio non antilegale [*gesetzwidrig*], ma extralegale [*gesetzlos*]”. Il presente è la “diretta continuazione di quell’ordinamento, nel quale la nazione, pur senza essere uno Stato, costituiva un popolo”; ma se nell’ “epoca dell’antica libertà germanica il singolo, nella sua vita e nel suo fare, era isolato”, nondimeno “si sentiva unito all’Intero attraverso i costumi, la religione, un vivente, invisibile spirito ed alcuni, pochi, grandi interessi”. Ormai è proprio questo legame invisibile che sembra smarrito e che, nell’inevitabile destino moderno della proprietà e dell’universale garanzia del diritto, dev’essere recuperato ed irreggimentato, per ridare nuova linfa a leggi ed istituzioni ridotte alla vuota gabbia di uno Stato macchina. Uno Stato che in Germania non è neppure riuscito a formarsi veramente ed a garantire almeno un’unità estrinseca.

Hegel spiega così questo fallimento: “Sotto la spinta di quest’operare ispirato solo dalla propria volontà, si formarono cerchie di potere sovrapposte [...] senza alcun riguardo ad un universale, e subendo appena la limitazione di ciò, che si chiama potere statale; quest’ultimo, infatti, non esisteva quasi a contrastare i singoli”. Il radicarsi di tali cerchie in una “proprietà esclusiva” ha inficiato e pregiudicato l’ “universale potestà dello Stato”¹²⁵, realizzando una *scellerata* commistione di privato e pubblico¹²⁶. Si può senz’altro individuare in tale passaggio la sclerotizzazione degli *iura et libertates*, costitutivi del regime di privilegio della società cetuale e corporativa¹²⁷, e la premessa della predetta chiusura particolaristica dei ceti nell’età dell’assolutismo.

Poiché nel progetto hegeliano le leggi che innervano la struttura della comunità politica dovrebbero regolarla organicamente, senza essere frutto di una positivizzazione eteronoma dell’universale-formale, si tratta allora di trovare un punto medio tra la condizione del passato, allorché a costituire il legame con l’intero erano le *Sitten*, e la presente, in cui si riconoscono solo “la separazione e la mentalità calcolatrice, sulle quali riposa il nostro ordine legalitario [*Gesetzzustand*]”¹²⁸.

Dunque il mantenimento dell’arbitrio *gesetzlos* del tedesco ha richiesto un *Gesetzzustand*: legge per tutelare la mancanza di legge. Che si tratti di paradosso ma non di contraddizione deriva proprio da quella scissione di piani tra pubblico e privato o, da diversa angolazione, tra moralità e legalità, che per Hegel ne rende possibile, benché assurda, la compresenza; una situazione che egli intende superare tramite la ricomprensione in un unico orizzonte di senso, rendendo così il paradosso una contraddizione da togliere.

¹²⁵ VD 16 s; ted. 58 ss (anno 1801).

¹²⁶ Stolleis sottolinea come tale distinzione divenga epistemologicamente e politicamente decisiva soprattutto con la crescita della *società* borghese e la rivendicazione della tutela dei suoi interessi, cfr. Stolleis (1992), p. 51.

¹²⁷ Su tale derivazione dal mondo feudale, cfr. Hintze (1980), pp. 102 ss e p. 221 s.

¹²⁸ VD 17; ted. 59 (anno 1801).

In linea con quanto si è letto in BN, denunciando la natura meramente formale dell'Impero Hegel critica anche la radice privatistica delle relazioni *interstatali*, considerate un riflesso di quelle *intrastatali*; esse si sono costruite e consolidate in mancanza di un'autorità sovrana capace di conservare l'unità dei *Länder*: "Il rapporto di diritto pubblico e gli obblighi che esso implica, non è determinato sulla base di leggi vere e proprie, valide per tutti; anzi, secondo il modello del diritto civile, la relazione di ogni corpo verso l'Intero è qualche cosa di particolare, nella forma di una proprietà. In questo modo la natura dell'autorità statale viene modificata in maniera essenziale"¹²⁹.

La Germania è perciò perennemente scissa in "associazioni" e "coalizioni" istituite per gli scopi ed a tutela degli interessi più vari: "Ciò che l'Impero germanico fa in proprio nome è sempre un operare non dell'Intero [*das Ganze*], ma di un'associazione [*Association*] più o meno larga". "Associazione" che ne comprende o addirittura ne affianca altre, puntando tuttavia su obblighi i quali, per garantire le mire particolari ed evitare la preponderanza di alcuni, finiscono per inficiare la natura stessa di ogni vincolo: tanto di quelli costruiti al bisogno, quanto dell'Impero stesso. In altri termini "quei rapporti fanno sì che gli alleati siano separati, che essi siano non associati". Si formano così delle compagini "simili ad un mucchio di pietre tonde che si uniscono per formare una piramide, ma che, perfettamente tonde, devono restare tali, senza incastrarsi". Per questo motivo l'edificio "non regge al minimo urto". Dunque la Germania è solo un'"esigenza", ma non un fatto, "uno Stato in teoria e non nella realtà"¹³⁰.

I rilievi hegeliani descrivono una situazione in cui la valenza *prescrittiva* delle leggi sembra passare in secondo piano, superata da un ordine apparente, il quale è piuttosto inteso a *descrivere* e legittimare privilegi acquisiti: "I principi del diritto pubblico tedesco non si possono ricavare dal concetto generale di Stato, o dal concetto di un determinato ordinamento politico (monarchia ecc.) - e il diritto costituzionale tedesco non è una scienza che riposi su principi, ma un registro dei più svariati diritti pubblici acquisiti secondo i modi del diritto privato"¹³¹.

È un punto fondamentale. Non si tratta solo del rilevamento del carattere ibrido o addirittura vacante della forma di governo, in cui riecheggiano le valutazioni di Pufendorf sull'Impero come "irregolare aliquod corpus et monstro simile", una confederazione come via di mezzo tra monarchia e federazione di Stati¹³²; in questo frangente si delinea già la critica di BN ad un'epistemologia giuridica empirista, che trova la sua

¹²⁹ VD 55; ted. 194 (anno 1802/3).

¹³⁰ VD 53 s; ted. 193 (anno 1802/03).

¹³¹ VD 18; ted. 61 (anno 1801). Nell'antitesi tra diritto pubblico e privato (e nella preminenza che Hegel accorda al primo) risiede il nucleo generativo della polemica con la scuola storica, denunciata come approccio meramente descrittivo di una serie di eventi, in cui la perdita di razionalità è confermata dalla centralità del diritto privato rispetto al pubblico ed all'intero, cfr. Fioravanti (1979), pp. 58 ss; ancora su tale polemica, con particolare riguardo ai *Lineamenti*, cfr. Marini (1977).

¹³² Pufendorf (1994/1667), p. 198. In merito alle diverse interpretazioni sulla natura dell'Impero, cfr. Conrad (1966), pp. 113-18; su Pufendorf e Pütter cfr. Stolleis (2008), pp. 358-61 e pp. 405-11; a quest'opera, più in generale, si rinvia per il Capitolo VII: "Halle, Gottinga e il tramonto della pubblicistica dell'Impero", pp. 383-436.

massima espressione nell'approccio storico e statistico degli studiosi di Gottinga e di Tubinga¹³³ e, in generale, ad una *publicistica imperiale* che sembra arenata in un "pacato positivismo", il quale mantiene l'antica struttura e, "se non ignora completamente i segnali politici di tempesta, cerca di reagire con circospezione"¹³⁴.

Per Hegel, al contrario, quello dell'Impero attuale è il tempo della scissione, l'epoca di un corpo politico che non riesce più nemmeno ad essere concepito nell'unità della ragione ed è segnato dalla proliferazione di leggi che nulla hanno a che fare con l'intero, poiché "il diritto pubblico tedesco è una raccolta di diritti privati"¹³⁵. Da tale separazione, come recita la *Differenza*, nasce il bisogno di una filosofia che in BN è ricercata e proposta nel *diritto naturale* come scienza autentica del diritto, pensata come intero o intero pensante.

A fronte di una simile metastasi politica, illustrando ciò che in BN verrà indicato come *l'universalità assoluta del punto centrale e l'essere uno del particolare in esso*, Hegel sostiene che "lo Stato esige un centro universale, un monarca e corpi rappresentativi, in cui trovino un principio unitario i diversi poteri, la politica estera, le forze armate, i mezzi finanziari richiesti per tutto ciò: un centro che per esercitare la direzione abbia anche la potenza necessaria per far rispettare se stesso e le sue decisioni e per mantenere dipendenti da sé le singole parti". Ciò tocca in maniera esplicita l'annosa questione degli equilibri politici ed istituzionali non solo tra gli organi dei *Länder*, ma anche al livello superiore del *Reich*, in quanto, prosegue l'autore, "il diritto garantisce ai ceti un'indipendenza quasi totale, anzi si dica pure totale"¹³⁶.

A tale degenerazione Hegel cerca di ovviare con una *Gestalt* in cui siano compresenti il potere decisionale monarchico e l'autonomia dei ceti stessi, riassumendo nel primo il lato del fenomeno dell'assoluto in cui l'uno prevale sul molto e l'assoluto stesso vive nel finito¹³⁷. Proprio nella particolarizzazione di questa forma organica, come rammentano le pagine di SdS su governo e governo assoluto, si attua un movimento vitale che culmina nel vertice della monarchia, anziché irretirla nella forma finita del contrasto; perciò essa "è affatto sollevata dall'opposizione e nulla vi è in lei contro cui qualcosa potrebbe porsi come particolare contro particolare"¹³⁸.

Poiché tali considerazioni pongono in luce elementi comuni tra la speculazione hegeliana e il cosiddetto "principio monarchico", un asse portante della *Verfassungsgeschichte* tedesca dell'Ottocento, prima di affrontare questo rapporto è opportuno indugiare ancora nell'esame dei testi.

La fase di elaborazione che precede il periodo jenese segna per Hegel la definitiva accettazione del potere sovrano del monarca, sciolto da ogni derivazione contrattua-

¹³³ Cfr. Maier (1973), p. 155. Sul carattere storico-genetico della *Reichs-Publicistik*, cfr. Otmar, Hammerstein (2004), p. 477.

¹³⁴ Cfr. Stolleis (1992), p. 53.

¹³⁵ VD ted. 60 (anno 1801), trad. mia.

¹³⁶ VD 19; ted. 62 (anno 1801).

¹³⁷ Sul tentativo hegeliano, cfr. Cesa (1982), p. 188 s.

¹³⁸ SdS 233; ted. 345.

le¹³⁹, e l'abbandono delle posizioni espresse in anni precedenti, sotto l'influsso della lettura di Forster e sulla scorta degli eventi e delle teorie francesi¹⁴⁰. Hegel giudica ora casuale (*dem Zufall angehört*) ed "indifferente" (*gleichgültig*) rispetto all'unità necessaria "il modo con cui il potere statale, nel suo insieme, giunge ad esistenza in un punto unificatore supremo" e cioè la circostanza "che a detenere il potere sia uno solo o molti, che l'uno o i molti ascendano a questa maestà per nascita o per elezione"¹⁴¹; tuttavia non mette mai in dubbio l'articolazione monarchica e cetuale (che nella terza parte in SdS è dichiarata capace di un superamento in atto del finito e della sua opposizione)¹⁴² e riserva solo un campo di variazione alla forma *accidentale* dell'interazione tra questi due nuclei, ferma restando la preminenza del principe¹⁴³.

È come se, con un passo ulteriore rispetto alla tradizione, la predetta struttura concettuale della rappresentazione *identitaria* (la cetuale *pars pro toto* del corpo politico comune) fosse portata alle estreme conseguenze, estendendola all'individualità organica e vivente del monarca, in linea con l'argomento che, nella precedente digressione naturalistica di BN, ha collocato l'eticità del singolo all'apice del sistema vivente come sua consapevole ricomprensione in unità e pulsante manifestazione¹⁴⁴.

L'esigenza di una concentrazione del potere è il correlato istituzionale o *staatsrechtlich* del *bisogno* di superare la *scissione*; concentrazione che viene tanto più ricercata, quanto più profondo è il solco tra le parti dell'Impero e che appare dialetticamente tanto più conseguente, quanto più la loro dispersione è esplorata dall'autore fino al limite del disfacimento. Ma se una soluzione è rintracciata dagli attori politici nell'unità amministrativa dello Stato moderno, in cui sfociano le propensioni assolutiste dei *Länder*¹⁴⁵, questa dovrà per Hegel essere ripensata e sottratta ad un meccanicismo tutto illuminista, che in ultima analisi non solo non rimuove le cause profonde della crisi,

¹³⁹ Sul mutamento di paradigma, descritto come una vera e propria "svolta", cfr. Hočevar (1968), p. 148.

¹⁴⁰ Tra il 1794 ed il 1795, contestualmente alla ripresa della filosofia kantiana, Hegel critica l'idea trascendentale di Dio come *ens realissimum*, ipostatica creazione della ragion teoretica (FS 305; ted. 195) ed utilizza questa base speculativa in campo politico, distinguendo (in termini kantiani) tra *idea* ed *ideale* nella prospettiva di una critica alla monarchia: "In una repubblica è per un'idea che si vive, nelle monarchie sempre per i singoli; in queste ultima gli uomini possono anche essere senza un'idea, purché si creino un'idea singola, un ideale; in una repubblica, insomma, un'idea come deve essere, nella monarchia un ideale che è quello che è e che raramente gli uomini si foggiano da sé", FS 315; ted. 203. In altra sede, a cui mi permetto di rinviare, ho utilizzato tale rilievo hegeliano per mostrare come lo stesso concetto kantiano della sovranità finisca per cadere, con la figura del monarca, all'interno della fallacia teoretica che pure il filosofo denuncia nell' "ideale trascendentale" -Kant (2004/1787), pp. 841 ss; AA, III, 388 ss-, ipostatizzando e riducendo nella singolarità del monarca l'intera vita dello Stato, che invece il filosofo stesso vorrebbe basata sulla forza regolativa dell'idea e sulla potenza della pietra di paragone della razionalità delle leggi, cfr. Sabbatini (2007), pp. 80 ss.

¹⁴¹ VD 24; ted. 167 (anno 1802/03).

¹⁴² "La monarchia è la rappresentazione dell'assoluta realtà dell'eticità in un individuo", SdS 255; ted. 361.

¹⁴³ VD 83; ted. 111 (anno 1801). Rosenzweig non nutre alcun dubbio sulla preminenza del modello monarchico nell'intero periodo jenesse, cfr. Rosenzweig (1976/1920), pp. 115 ss; su tale forma istituzionale, cfr. Rossi (1976), pp. 302 ss.

¹⁴⁴ Cfr. BN 79; ted. 464-7.

¹⁴⁵ Cfr. Möller (2000), pp. 299 ss.

ma sembra aggravarla ed il cui intellettualismo, come si è visto, ha addirittura spinto l'autore del *Systemprogramm* a negare l'esistenza dell' "idea di Stato" e ad invocarne il superamento¹⁴⁶.

Hegel individua due ordini di presupposti per la genesi dello Stato moderno: da un lato l'estensione, che impedisce la diretta partecipazione degli "uomini liberi" alle "questioni politiche generali"¹⁴⁷; dall'altro le mutate condizioni sociali e le diverse finalità perseguite sia dalla "parte numericamente preponderante degli uomini liberi (il ceto borghese in senso proprio [...] costretto a guardare esclusivamente al suo bisogno e al suo guadagno)" sia dal ceto che comincia ad occuparsi esclusivamente dell'amministrazione dello Stato. In altri termini, "quando [...] gli affari della nazione divennero via via più estranei ad ogni singolo individuo, la cura di essi si venne sempre più concentrando in un solo centro, costituito dal monarca e dai membri delle diete, cioè da una parte del popolo, la quale o compare personalmente [*für sich selbst persönlich mitspricht*], come la nobiltà ed il clero, ovvero, come terzo stato, rappresenta [*ein Representant*] il resto della popolazione". Collocati anch'essi nel *Mittelpunkt*, ai ceti è però riservata la funzione di coadiuvare l'attività del sovrano: "Le diete partecipano [*haben Theil*] all'attività legislativa, e forniscono i mezzi economici che il potere riceve", mentre "il monarca dirige gli affari nazionali, soprattutto per ciò che concerne i rapporti esterni con gli altri Stati; egli è il centro della potestà statale [*Mittelpunkt der Staatsmacht*], il centro da cui promana tutto ciò che esige una costrizione legale. Nelle sue mani è quindi l'uso legale della forza"¹⁴⁸.

Tale complesso è definito da Hegel un "sistema della rappresentanza" (*System der Repräsentation*): la "terza figura universale dello spirito del mondo", che segue al dispotismo orientale ed alla repubblica romana ed è forma intermedia tra le due. Attraverso un breve *excursus* il predetto sistema è ricondotto nell'alveo della *libertà tedesca* che, dalle "selve della Germania", si espande e conquista altri popoli e "dà forma al resto del mondo, privo di consistenza", costruendo l' "ordinamento feudale"¹⁴⁹.

¹⁴⁶ ÄS 234. In merito, cfr. Ruggiu (2009), pp. 38 ss.

¹⁴⁷ "Data l'estensione degli Stati odierni è del tutto irrealizzabile l'ideale per il quale ogni uomo libero debba avere parte alle deliberazioni ed alle decisioni sulle questioni politiche generali. Il potere statale deve concentrarsi in un punto, sia per l'esecuzione, che spetta al governo, sia per la decisione relativa. Se questo centro è sicuro di per se stesso per l'ossequio dei popoli, e la sua stabilità è consacrata nella persona del monarca, scelto secondo una legge di natura e il diritto di nascita, allora un potere statale può, senza timore e gelosia, affidare ai sistemi e ai corpi subordinati, nell'ambito delle leggi, di regolare e mantenere gran parte dei rapporti generantisi nella società", VD 29 s; ted. 173 (anno 1802/03).

¹⁴⁸ VD 83; ted. 110 s (anno 1801).

¹⁴⁹ In proposito è possibile pensare ad un'ulteriore eco della lettura di Montesquieu, che nello *Spirito delle leggi* si richiama alla *Germania* di Tacito per ricondurre la costituzione inglese a "questo bel sistema [...] trovato nei boschi", Montesquieu (2004/1748), p. 319; in merito, cfr. Hintze (1980), p. 109 e Derathé (2004), p. 582 s. Ricostruendo lo sviluppo del sistema attuale, Bussi rileva che "l'idea di una *Volksvertretung* [...] è una naturale prosecuzione di quello spirito repubblicano delle stirpi germaniche [...] che sta al fondo delle attività delle antiche *Volks- und Landesversammlungen* dai tempi dei Franchi fino alle *Rittertagen*", Bussi (1971), p. 201 s. Sulla continuità intravista da Hegel in VD tra rappresentanza feudale e moderna, cfr. Duso (2003), p. 113.

Si tratta di una struttura in cui il signore assomma le “qualità contraddittorie di essere uomo libero e vassallo”, nel primo caso trattando con i suoi pari e nel secondo ricevendo territori e “sudditi” dal sovrano, che ha “liberamente” contribuito a scegliere, ponendolo “alla propria testa”. Poiché il feudo non appartiene alla “persona del principe” ma all’ “Impero”, il vassallo ne gode come suo “possesso” ereditario e gode di un’ “autorità” che “non è dipendente dall’arbitrio del principe, ma costituisce una proprietà legale”. In base a tale “prerogativa” egli “partecipa alle deliberazioni che riguardano tutto l’Impero”, assommando due caratteri: “vale come persona e come rappresentante [*der persönliche und der representative Charakter*]: nel secondo egli rappresenta [*stellt... vor*] il suo territorio, ne è l’uomo, colui che è alla testa dei suoi interessi, che si identifica personalmente con esso”¹⁵⁰.

Hegel affronta con una brevità quasi entimematica il passaggio dal sistema feudale a quello cetuale, accomunandoli sotto una medesima logica, che fa convergere l’ “Intero” verso un “centro permanente e solido” attraverso la mediazione della “rappresentanza”¹⁵¹. È un quadro che contribuisce a sottolineare gli elementi di continuità tra le due fasi, pur rischiando di porre in secondo piano la complessa evoluzione politica ed istituzionale, che vede i ceti costituirsi come formazioni sociali e politiche, le quali raccolgono fasce relativamente omogenee di interessi e sono *reattive* e *resistenti* rispetto ai consolidati e ristretti nuclei di privilegio feudale¹⁵². Il sistema rappresentativo degli *Stände* viene posto dall’autore al culmine di questo sviluppo e distinto tra “sudditi” (*Unterthanen*) e “cittadini” (*Bürger*). Prende ad esempio il “ceto borghese” (*Bürgerstand*), nato da “singoli uomini liberi” che, pur non entrando a far parte della nobiltà, si sono uniti in “borghi” ed hanno

¹⁵⁰ VD 83 s; ted. 111 s (anno 1801), con lievi ritocchi nella traduzione. In merito, Rossi scrive che “Nel vassallo si fond[ono] il carattere personale e quello rappresentativo (nel quale ultimo egli ‘è personalmente uno con il paese’)”, Rossi, (1976), I, p. 310 s. Su tale figura e sulla sua funzione nel plesso della rappresentanza, cfr. Duso (1998), p. 360 s. Sulla progressiva trasformazione del potere feudale nella *Landeshoheit* o sovranità in senso moderno, particolarmente visibile nel XVIII secolo, cfr. Bussi (1959), pp. 342 ss.

¹⁵¹ “L’istituzione dell’ordinamento feudale, cioè in quelli che sono oggi i territori [*Länder*] dello Stato, si è avuta con la trasformazione degli uomini liberi in signori; in esso nessuno ha più una propria volontà su ogni problema della nazione, ma tutti obbediscono ad un Intero che essi stessi hanno fondato, e alle sue parti e ramificazioni (uno Stato e le leggi), ad un centro permanente e solido con il quale ciascuno ha un rapporto mediato, che sorge attraverso la rappresentanza”, VD 87; ted. 115 (anno 1801).

¹⁵² La tesi della continuità tra regime feudale, cetuale e statale moderno, che percorre le pagine hegeliane, può essere esaminata sulla base delle ricerche di Hintze che, se non destituiscono la ricostruzione di Hegel, pongono alcune necessarie distinzioni e servono ad illustrare le scelte del filosofo. Se c’è infatti una contiguità tra i due modelli (feudale e cetuale), tuttavia essi non possono essere identificati, né allineati in una successione quasi automatica, dato che tale evoluzione avviene solo in Occidente. Il feudalesimo ha un ruolo ambivalente, poiché (dissolvendo l’unione dei sudditi del regno) rende possibile l’affermazione dei principi territoriali, favorendone l’azione di “addomesticamento della nobiltà”; il regime dei ceti si forma *reattivamente* rispetto a tale accentramento principesco, allorché i nuclei di potere feudale cercano di preservare i privilegi acquisiti, cfr. Hintze (1980), pp. 103 ss, p. 136 e p. 231. Per l’autore resta comunque confermata, in linea con l’ipotesi hegeliana, la filiazione del sistema rappresentativo moderno dall’originario nucleo feudale: “Dal primitivo diritto di resistenza con i suoi rozzi criteri repressivi si svilupparono i raffinati metodi preventivi di una partecipazione dei ceti alla legislazione [...]. In tal modo sorse, nei suoi diversi tipi, il sistema rappresentativo per ceti. Esso è la forma primitiva del moderno sistema costituzionale, che ha poi conquistato gradualmente l’intero mondo civile e che culmina oggi nel parlamentarismo”, *ivi*, p. 136.

ottenuto la “rappresentanza” (*Representation*), mentre i “sudditi non sono rappresentati in quanto tali nello Stato di tutti i tedeschi [*allgemeiner Staat*]; lo sono, invece, attraverso i loro principi, e, d’altra parte, nell’ambito dello Stato particolare [*besonderer Staat*] che costituiscono, sono rappresentati nei confronti dei loro principi”¹⁵³. Tuttavia nel momento stesso in cui cerca di tracciare una linea di sviluppo che dal vassallo conduce al principe territoriale, Hegel individua in quest’ultimo una discontinuità, capace di mandare in pezzi l’intero; è infatti a livello dei *Länder* che si produce lo iato in quello che, ai suoi occhi, appare come un processo osmotico tra feudi ed Impero: i principi trasformano in diritto esclusivo ciò che per i vassalli è un “dovere” verso le circoscrizioni e le persone che sono loro affidati¹⁵⁴.

La rappresentanza resta tuttavia il punto di sutura tra l’antico ed il moderno e l’unica possibilità per uscire dalle strettoie dello Stato macchina e dal suo dominio; addirittura “è così profondamente intessuta con l’essenza dell’ordinamento feudale, e con le modificazioni che esso ebbe per il sorgere di un ceto borghese, che si può ben definire una stupidissima fantasia l’idea che essa sia una scoperta dei nostri tempi. Tutti gli Stati moderni sussistono [*bestehen*] per opera sua, e solo la sua degenerazione, cioè la perdita della sua vera essenza, ha distrutto la costituzione [*Verfassung*] della Francia -ma non la Francia come Stato”¹⁵⁵.

Si tratta di una conclusione su cui è opportuno indugiare; se infatti lo Stato moderno deve tutto al principio rappresentativo, la sua *perdita d’essenza* dovrebbe produrre il crollo dello Stato e non solo della sua costituzione; ma la Francia, come Stato, continua ad esistere. Dunque la critica di Hegel punta su un altro aspetto e cioè sulla fine di un elemento vitale, la *Verfassung*, a cui subentra un’unione del tutto estrinseca e positiva, cristallizzata nella *Constitution*, a cui occorre ridare linfa. Ciò può essere confermato da quanto egli scrive sui singoli *Länder*, dopo aver deplorato la “dissoluzione statale” dell’Impero in una condizione di “anarchia”: “Le parti di essa si sono a loro volta costituite in Stati, che conservano l’apparenza di unione non tanto per un antico legame che continui a sussistere, quanto per il ricordo di esso”¹⁵⁶.

L’autore si trova al cospetto di una degenerazione ormai conclamata, iniziata nel 1648 con la Pace della Westfalia, la quale ha riconosciuto ai principi territoriali uno *ius territorii et superioritatis* che costoro cercano progressivamente di consolidare e rendere *sovano*, sottraendosi all’autorità imperiale. È una fase che subisce una drammatica accelerazione con la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, passando attra-

¹⁵³ VD 85; ted. 112 (anno 1801). Sullo sfondo del discorso hegeliano si trova la distinzione tra ceti territoriali ed imperiali, così definiti a seconda che siedano presso la dieta del singolo principato o territorio (*Landtag*) o quella dell’Impero (*Reichstag*), cfr. Conrad (1966), pp. 206-33 e pp. 238-51; Bussi (1971), pp. 170 ss.

¹⁵⁴ Proprio in virtù del fatto che i feudi non appartengono alla persona del principe, ma all’Impero, “il collegamento del singolo con l’intero popolo assume la forma del dovere”, VD 84; ted. 112 (anno 1801). Su tale legame, nella prospettiva storica delle istituzioni imperiali, cfr. Bussi (1971), p. 195 s.

¹⁵⁵ VD 87; ted. 115 (anno 1801).

¹⁵⁶ VD 12; ted. 161 (anno 1802/03). In proposito si può qui richiamare ciò che scriverà molto più tardi: “Un cattivo Stato è uno Stato che semplicemente esiste: anche un corpo malato esiste, ma non ha verace realtà [*wahrhafte Realität*]”, GPhR 363; ted. 429.

verso l'*Alto decreto della deputazione imperiale (Reichsdeputationshauptschluss)* del 1803, che determina la secolarizzazione dei principati ecclesiastici ed il loro assorbimento da parte dei domini laici, ed attraverso la successiva fondazione della Confederazione del Reno¹⁵⁷ e che si compie, a pochissimi anni di distanza dalla stesura della *Costituzione della Germania*, con la dissoluzione dell'Impero tedesco (1806)¹⁵⁸.

Lo Stato moderno ha battuto altre vie rispetto alla rappresentanza dell'ordinamento feudale e l'*impossibile* Stato germanico si è sfaldato in una miriade di corpi malati, i *Länder*, retti *non rappresentativamente* da sistemi monarchici che ne hanno impedito un'articolazione organica e repubblicana. Hegel deve *metabolizzare* questo esito, che giunge con inesorabile coerenza a farne abortire il progetto imperiale¹⁵⁹. Se tale rinuncia va collocata opportunamente sullo sfondo della Pace di Lunéville del 1801 (con la cessione della riva sinistra del Reno alla Francia napoleonica)¹⁶⁰ e del citato riassetto dei territori tedeschi del 1803 (che causa anche la soppressione di numerosissimi Stati e città libere), occorre rilevare il grado di consapevolezza con cui Hegel affronta simili eventi nelle pagine del manoscritto¹⁶¹, quasi che ne tracciasse

¹⁵⁷ Cfr. Stolleis (1992), pp. 40 ss. Sull'alto decreto (fortemente sostenuto da Napoleone), cfr. Conrad (1966), pp. 58 ss. Osserva Möller: "Eliminò i principati ecclesiastici e la posizione della chiesa cattolica come chiesa imperiale, fece perdere il ruolo autonomo al maggior numero di ceti minori direttamente soggetti all'impero [...]. L'assetto federale del potere, caratteristico dell'impero, si trasformò in un particolarismo egemonizzato dalla Francia", Möller (2000), p. 680. Sulla Confederazione del Reno, cfr. *ivi*, pp. 688 ss.

¹⁵⁸ Sul contesto storico e giuridico in cui maturano le circostanze qui rammentate, cfr. Conrad (1966), p. 231 e Schilling (1990), pp. 154 ss. Sull'affermazione delle statualità sovrane e monarchiche come strumento che Napoleone usa per minare la compagine imperiale ed in particolare sull'assolutismo in funzione anti-cetuale, cfr. Meisner (1995/1913), p. 162.

¹⁵⁹ Sulle caratteristiche dell'ordinamento feudale, sulla possibilità di applicare il concetto di Stato a tale forma costituzionale e sugli orientamenti politici e storiografici circa i rapporti tra "Stato feudale" e "Stato moderno", cfr. Brunner (2000), pp. 75-116. Rispetto alle indagini hegeliane è rilevante che Brunner consideri lo "Stato per ceti" come "post-feudale", una vera e propria cesura o "passo decisivo verso lo Stato moderno". La distinzione dallo "Stato feudale" come "Stato per associazione di persone" non è da ricondursi all'"apparire dei corpi rappresentativi per ceti" (che troverebbero già delle consistenti anticipazioni in assemblee, diete e placiti dell'antichità), ma alla formazione di "un potere di istanze giurisdizionali che fosse effettivamente coercitivo e funzionasse in continuazione. A tal fine v'era bisogno dello Stato territoriale ed istituzionale, cioè di una organizzazione giudiziaria ed amministrativa stabile. Essa appare come amministrazione centrale del re o del principe, ma anche come organizzazione amministrativa locale", *ivi*, p. 205. Il nesso che Hegel (e a quanto pare lo stesso Huntze) individua già tra feudalesimo e modernità è spostato in avanti e fatto iniziare da Brunner con i ceti: "Chiunque indaghi intorno ai fondamenti storici della moderna vita costituzionale deve prestare attenzione non solo all'amministrazione burocratica, ma anche alla costituzione parlamentare. E quest'ultima ha come presupposto lo Stato per ceti", *ivi*, p. 112 e, più diffusamente, cfr. *ivi*, pp. 201-16.

¹⁶⁰ "La pace di Lunéville, infine, ha tolto alla Germania non solo molti diritti di sovranità in Italia, ma le ha strappato anche tutta la riva sinistra del Reno, ha già di per se stessa ridotto il numero dei principi ed ha creato la premessa sia di un'ulteriore riduzione dei corpi dell'impero, che dell'aumento della minaccia rappresentata, sia per l'Impero che per unità più piccole, da alcune parti di esso", VD 53, 192 (anno 1802/03).

¹⁶¹ In rapporto alle ripercussioni di tali eventi sul pensiero hegeliano, nel quale determinano una vera e propria conclusione di un'esperienza, cfr. Cesa (1976), p. 28 e p. 33 s; Tomba (2003), pp. 193 ss. Inoltre (anche in rapporto alla datazione del manoscritto) cfr. Dilthey (1986), p. 185 s. Jamme considera l'influsso delle citate vicende sul distacco di Hegel e del cenacolo francofortese dall'espansionismo militare della Francia rivoluzionaria, cfr. Jamme (1983), p. 198, pp. 201 ss, p. 230 s e p. 348. Un'interessante ricostruzione di

fino in fondo la parabola, ne individuasse i limiti e ne prendesse congedo, piuttosto che abbandonarli semplicemente¹⁶².

Perciò, se tali drammatici sviluppi finiscono per rendere impraticabile l'idea federativa imperiale, facendone decadere i presupposti¹⁶³, d'altra parte i passi considerati testimoniano che l'esito è tutt'altro che inatteso, ma che la diagnosi non esaurisce il problema: a Jena Hegel deve intraprendere una revisione dei fondamenti giuridico-politici necessari nel nuovo scenario, affrontando le contraddizioni individuate, ma troppo spesso lasciate aperte nella *Costituzione*¹⁶⁴.

Religione e corpo politico

Nella *Costituzione della Germania* la *positività*, oggetto delle prime meditazioni hegeliane, manifesta concretamente tutta la sua dirompente portata storico-politica. Volgendo lo sguardo al proprio tempo, l'autore registra una distanza notevole e preoccupante rispetto alla condizione dell' "antica libertà germanica", che su "costumi, religione, vivente invisibile spirito ed alcuni pochi, grandi interessi" fondava l'appartenenza all'intero di un "singolo isolato"¹⁶⁵.

Nel coevo *System Fragment* (1800) tale unione è descritta come l' "elevazione dell'uomo [...] da vita finita a vita infinita", come l' "unificazione più completa nella religione" che caratterizza i "popoli felici". La loro è una vita "lacerata e scissa il meno possibile", ben diversa da quella dei "popoli infelici" come i moderni, dediti senza riserve a rivendicare e tutelare la propria indipendenza e completamente riassorbiti nella loro particolarità. Dimentichi del senso dell'intero, questi sono pronti a creare un solco tra finito ed infinito, indifferentemente innalzando l'io ed abbassando il

tale scenario politico è fornita da Rameil, che ne esamina le ripercussioni sul pensiero del cosiddetto circolo di Francoforte-Homburg, in cui si legano le vicende di Hegel, Hölderlin e Sinclair e nel quale maturano le pagine della prima redazione di VD, cfr. Rameil (1983).

¹⁶² Sullo sfondo di Lunéville e delle sue conseguenze politiche, Bodei valuta lo scritto in maniera positiva, parlando di "novità ed originalità", che consisterebbero nell'abbandono del piano meramente giuridico della critica del *Reich* di Pufendorf e Voltaire e nell'equilibrio con cui Hegel si sarebbe astenuto dalla veemenza di un *pamphlet*. Correndo sul difficile crinale tra le due posizioni descritte, egli avrebbe proceduto a rivalutare il ruolo dell'intellettuale e della filosofia, ponendoli in un raccordo strutturale con la funzione del Teseo, realizzatore di tali suggestioni, e del ceto nobiliare-militare, inteso come fascia sociale garante di una funzione organizzativa. Dopo l'azzeramento storico e politico prodotto dalla Pace di Lunéville, per Bodei Hegel cerca dunque di formulare un progetto volto a superare l'astratto isolamento dell'intellettuale e la passività della massa, nella concreta eticità del popolo, progetto che egli delinea più dettagliatamente in SdS, cfr. Bodei (1962b), pp. 241 ss.

¹⁶³ VD 115 s; ted. 143 s (anno 1801).

¹⁶⁴ Rossi critica le posizioni dello scritto, sostenendo che Hegel non sia andato oltre le ambiguità presenti nello scritto sul Württemberg, cercando di conciliare la "rivoluzione *borghese*" con il sistema cetuale che questa ha abolito, cfr. Rossi (1976), p. 315 s.

¹⁶⁵ Cfr. VD 17; ted. 59 (anno 1801).

mondo, oppure lasciandosi schiacciare da una trascendenza inarrivabile; comunque vada, “l’opposizione resta: finito assoluto contro infinito assoluto”¹⁶⁶.

L’*antica libertà* del “singolo isolato” richiama alla mente l’arbitrio *privo di leggi* (*gesetzlos*) di cui si è parlato poc’anzi e mostra come il subentrare del nesso artificiale, visibile e cogente (positivo) della *condizione giuridica* (*Gesetzzustand*) non sia capace di sostituire quel *vivente, invisibile spirito* che anima costumi e religione e che, solo, può portare la viva unità.

La stessa religione è ormai profondamente intrisa di una *legalità*¹⁶⁷ che la riduce a semplice *forma* e vuoto contenitore di individualità; il *singolo isolato*, ‘monade’ ormai priva di ‘armonia prestabilita’, trova in essa il presupposto della propria affermazione sociale come “borghese”¹⁶⁸. È la fine del “mito politico” vista attraverso quella dei “miti religiosi”, cancellati da “autorità religiose e civili” ormai completamente secolarizzate¹⁶⁹.

Letta dalla *Costituzione* nelle maglie più crude e prosaiche della positività, la religione passa da principio a strumento della scissione: “Invece di separarsi dallo Stato in grazia della propria divisione in più chiese, essa ha trasferito questa divisione nello Stato, ha contribuito in modo decisivo a togliere lo Stato, e si è talmente intrecciata con ciò che viene chiamato costituzione da essere condizione dei diritti politici”¹⁷⁰. Si tratta di una prospettiva di notevole impatto, che mostra come il cosiddetto rifacimento del 1800 della *Positività della religione cristiana* riapra nuclei problematici che si propagano ben oltre i limiti di questo scritto¹⁷¹.

¹⁶⁶ SyF 474, 478 s; ted. 347, 350 s. In particolare scrive Hegel: “È puramente accidentale quale lato scelga la coscienza dell’uomo, quello di temere un Dio che, infinito oltre il cielo dei cieli, eccelso oltre ogni unione e partecipazione, si libra onnipotente sopra ogni natura, oppure quello di porsi come puro io al di sopra del ruinare di questo nostro corpo e dei soli splendenti, al di sopra delle miriadi dei corpi celesti e dei sistemi solari”, *ivi*, 479; ted. 351.

¹⁶⁷ Perciò, se essa è “la radice che ha determinato il rapporto tra le singole parti della Germania e l’Intero”, ora va trattata come “ciò che ha maggiormente contribuito a lacerare il vincolo statale e a dare una forma legale a questo lacerare”, VD 70; ted. 98 (anno 1801).

¹⁶⁸ “Lo spirito borghese, che cresceva in prestigio e in peso politico, aveva bisogno di una sorta di legittimazione interiore ed esteriore. Il carattere tedesco si gettò nel più intimo dell’uomo, nella religione e nella coscienza, consolidò, di qui, l’individualistico spezzarsi: e la separazione esteriore, degli stati, apparve come una mera conseguenza di tutto ciò” VD 68; ted. 96 (anno 1801).

¹⁶⁹ Per il testo, che Nohl colloca tra le aggiunte del 1795-6 alla *Positività della religione cristiana*, cfr. STG 305 s; ted. 215 s (Sg1 513 s; ted. 359 s). Il *mito* è unità viva ed operante, che deve tuttavia essere portata alla consapevolezza; come *figura* rinvia oltre se stesso e nella negazione del finito contiene anche la propria. In un percorso che inizia con l’*Ältestes Programm*, Hegel ammonisce che occorre una “religione che parla ai sensi” (*sinnliche Religion*), intesa come “mitologia al servizio delle idee” o “mitologia della ragione”, nella quale le idee siano rese “estetiche” o, appunto, “mitologiche”, che ricostruisca l’unità tra il popolo ed i suoi “saggi” e “preti” (*Weise, Priester*); in altri termini: “la mitologia deve diventare filosofica ed il popolo razionale e la filosofia deve diventare mitologica, per rendere sensibili [*sinnlich*] i filosofi”, cfr. AS 235 s. Sulla continuità tra le posizioni sostenute in tale scritto ed il concetto ed il ruolo della religione nella sistematica dei primi anni jenesi, cfr. Trede (1973); sulla necessità di una “nuova mitologia”, che si attua attraverso l’eticità di una religione popolare come tema che matura a Francoforte attraverso il contatto con Hölderlin, cfr. Düsing (1977), p. 33. Sul ruolo politico della hegeliana mitologia della ragione, cfr. Ruggiu (2009), pp. 29 ss.

¹⁷⁰ VD 68; ted. 96 (anno 1801). Sull’effetto disgregatore della religione nell’Impero tedesco, descritto attraverso le pagine di VD, cfr. Bienenstock (1992), p. 78; Biasutti (2008), p. 89.

¹⁷¹ Cfr. Rossi (1976), p. 321; Carcagni (1983), p. 141.

Si delinea una peculiare intersezione di temi e l'opportunità di tracciare un percorso che dalle cosiddette opere *teologiche* giovanili risale fino alla jenesa maestà del corpo politico e che nella tappa intermedia della *Costituzione* e del *Frammento* fornisce un partecipe e preoccupato affresco, in cui convergono politica e speculazione e da cui si diramano le direttrici della successiva ricerca.

Un esempio della predetta continuità è fornito dalle pagine raccolte da Nohl in *Religione popolare e cristianesimo* (collocabili nei primi anni '90), dove il punto di rottura è individuato nell'intreccio sempre più inestricabile tra le citate istituzioni ecclesiastiche e civili¹⁷². Da un lato c'è la "religione popolare", che "produce e nutre le grandi disposizioni d'animo e procede di pari passo con la libertà", rievocando la grazia e la viva partecipazione del culto greco; dall'altro la "nostra religione, che vuole educare gli uomini a cittadini del cielo" e li rende estranei tra loro¹⁷³. La prima corrisponde alla "religione soggettiva" e "vivente", che "si estrinseca in sentimenti ed azioni"; la seconda alla "religione oggettiva" o *fides quae creditur*, il "capitale morto" di libri e paragrafi di un credo teologicamente asservito all'intelletto¹⁷⁴. Solo la *religione popolare e soggettiva* è in grado di diventare autenticamente "pubblica" e cioè di contribuire con la sua dottrina all' "elevazione e nobilitazione dello Spirito di una nazione"¹⁷⁵, mentre quella *oggettiva* è "meccanica" come il cristianesimo, a cui l'autore (commentando Gibbon) assegna un ruolo primario nella decadenza di un altro Impero, quello romano¹⁷⁶. Quella imboccata dai Tedeschi è una via analoga alla seconda.

Nella *Costituzione* Hegel riparte da questo punto, riconoscendo nella religione un termine di confronto ineludibile per chi volesse seguire la vicenda di un *popolo* fino a ritrovare le istituzioni dello Stato moderno¹⁷⁷. Non si può trascurare che, a partire dai conflitti del XVI secolo, essa ha rotto l'unità del corpo sociale, ponendo le condizioni per la sua distinzione dal sovrano ed ha così operato da volano nel superamento della tradizionale rappresentanza identitaria¹⁷⁸. Come nota lo stesso Hegel, essa ha interagito con la formazione delle "diete territoriali", grazie a cui anche i *Länder* si articolano in strutture cetuali che complicano e reduplicano quella superiore dell'Impero, rendendo più manifesta "la distinzione tra la personalità del principe e il suo essere rappresentante di un territorio"¹⁷⁹.

¹⁷² Cfr. VoCh 67 ss; ted. 38 ss (Sg1 211 ss; ted. 123 ss) e cfr. Hočevár (1968), pp. 54 ss.

¹⁷³ VoCh 58; ted. 27 (Sg1 197; ted. 111).

¹⁷⁴ VoCh 34 ss; ted. 6 ss (Sg1 173 ss; ted. 87 ss).

¹⁷⁵ VoCh 33; ted. 5 (Sg1 171 s; ted. 86).

¹⁷⁶ Sg1, 313; ted. 201.

¹⁷⁷ Su tale ruolo della religione cfr. Maier (1973), p. 165.

¹⁷⁸ "In origine, quando nelle diete si deliberava e si decideva, a votare erano i principi, nella pienezza della loro personalità [*volle Persönlichkeit der Fürsten*]; godevano del diritto di voto solo se comparivano di persona [*in Person erschienen*] e il principe di territori diversi, non costituenti un unico Stato, aveva un solo voto. Non apparivano come cose diverse la persona del principe ed il suo territorio, la personalità e la qualità di rappresentante [*Eigenschaft der Representation*] di un territorio", VD 72; ted. 100 (anno 1801).

¹⁷⁹ "Questa distinzione tra la personalità del principe e il suo essere rappresentante di un territorio divenne più manifesta, e tanto più chiara, anche nel quadro dell'intero stato tedesco, solo quando, all'interno del territorio, la separazione fra la persona del principe ed i suoi sudditi venne stabilita attraverso le diete terri-

Ciò che ora interessa l'autore è soprattutto la descrizione di uno scenario, nel quale appare invertita la prospettiva dei suoi primi scritti. Attraverso la Riforma la religione, più che essere sussunta nello stato civile, opera come fattore che lo permea, lo plasma e in buona misura ne determina le sorti; se, come si è appena visto, essa diventa *condizione dei diritti pubblici*, si ripercuote sul godimento e l'esercizio di quelli "civili" (*Bürgerrechte*) in ciascun territorio. Le chiese territoriali fanno di essi il dispositivo di un esercizio intollerante del potere e a volte le confessioni soccombenti ottengono solo per "grazia" (*Gnade*) dei sovrani il riconoscimento di ciò che gli è negato *di diritto*¹⁸⁰.

La logica interna e 'perversa' nello sgretolamento dell'Impero consiste nel fatto che la fine della sua unità politica e confessionale è giunta al culmine di un processo endogeno e non esogeno¹⁸¹; dunque essa non ha tanto prodotto, quanto piuttosto manifestato un vuoto che nessuno era capace di colmare. Se la Pace di Augusta (1555) riconosce al principe lo *ius reformandi* (più noto come principio del *cuius regio, eius religio*), d'altra parte la diversità delle confessioni diviene lo strumento attraverso il quale egli cerca di "sottrarsi alla sovranità dell'Impero" e di consolidare il potere, trovando "il migliore alleato nella coscienza dei sudditi"¹⁸².

A questo punto la religione opera a pieno titolo nella sfera temporale e si compie la parabola della positivizzazione. Nel contempo lo *ius reformandi* perde progressivamente la sua cogenza in virtù di considerazioni pragmatiche, che portano al predetto, graduale scollamento tra personalità del principe e territorio¹⁸³.

toriali", VD 72 s; ted. 100 (anno 1801). Si legge poco dopo: "La religione ha indotto a cogliere questa distinzione, dopo la quale altre ne sono venute alla luce; territori diversi, che sono finiti sotto un solo principe, hanno trasmesso al principe i loro singoli voti, e anche qui non è più come una volta, quando chi reggeva più principati aveva un solo voto, o più principi, tra i quali un principato fosse stato diviso, avevano un voto per ciascuno. Il principio è ormai diventato quello dell'unità dell'individuo, e cioè non la personalità, ma la sua qualità di essere rappresentante [*Representant*]", VD 73; ted. 101 (anno 1801). Sulla 'stratigrafia' dei ceti tra Impero e territori, cfr. Hofmann (2007), p. 415 ss.

¹⁸⁰ Cfr. VD 69 s; ted. 97 (anno 1801).

¹⁸¹ Cfr. Carcagni (1983), p. 142.

¹⁸² Cfr. VD 70; ted. 98 (anno 1801).

¹⁸³ Com'è noto, la Pace della Westfalia recepisce i presupposti forniti dalla Pace augustana del 1555 e riconosce al principe lo *ius reformandi* o *Religionsbann* (il potere di imporre ai sudditi la religione che scelga di abbracciare: *cuius regio, eius religio*), considerato come una derivazione diretta della sovranità territoriale; d'altra parte il 1624 è fissato come "anno normativo", ovvero come *terminus ante quem* restino confermate sia le acquisizioni di beni ecclesiastici da parte dei protestanti, sia le confessioni scelte dai fedeli, riconoscendo altresì agli eterodossi il diritto ad emigrare e stabilendo il principio della tolleranza e quello della parità di diritti tra le confessioni, richiamandosi anche ad una distinzione tra *exercitium publicum* e *privatum* del culto, cfr. Conrad (1966), p. 30 s e pp. 91 ss. Va inoltre ricordato che l'articolo VII dell'accordo concluso tra Imperatore, ceti dell'Impero e Svezia (lo *Instrumentum Pacis Caesareo-Suevicum Osnabrugis anno 1648*, uno dei due trattati di cui si compone la Pace della Westfalia), con un'evidente preoccupazione per la stabilità degli assetti sociali e patrimoniali del *Land*, stabilisce un limite al predetto *ius reformandi* proprio nel caso di conversione del principe territoriale o del suo casato, lasciando ai sudditi la facoltà di mantenere il proprio credo, cfr. *Instrumentum Pacis Caesareo-Suevicum Osnabrugis anno 1648*. (2004), p. 30 s; in merito cfr. Conrad (1966), p. 178 s.

Il processo in atto è ben visibile anche nell'istituto della *itio in partes*¹⁸⁴, con cui nelle assemblee imperiali “si è legittimata la separazione della minoranza dalla maggioranza in ogni questione politica, anche se questa non ha nulla a che vedere con la religione”. In tal modo, nota Hegel, “un partito religioso può paralizzare l'attività dello Stato” in questioni decisive come la guerra, la difesa comune, le imposte. Tuttavia, prosegue l'autore, perfino il potenziale dirompente di tale procedura è vanificato, disinnescato *a priori* dall'assenza di un contesto unitario. Piuttosto che minacciare il collasso, essa non fa altro che renderlo conclamato¹⁸⁵.

Attraversando le più disparate ed apparentemente opposte vicissitudini¹⁸⁶, “la religione ha completamente dilacerato [*zerrissen*] lo Stato, ma così facendo ha pure dato, paradossalmente, la vaga idea di alcuni punti basilari sui quali uno Stato può fondarsi. Poiché il suo scindersi ha gettato la separazione tra gli uomini, nella loro essenza più intima, e però doveva pur restare un elemento unificatore, questo non poté far altro che tenerli uniti, in modo esteriore, su cose esteriori come la guerra ecc.: un vincolo che è il principio degli Stati moderni”¹⁸⁷.

Da qui potrebbe dunque partire una nuova fase, della quale Hegel intravede i rischi, ma valuta anche le opportunità, perché se nel diritto pubblico imperiale, sancito dalle paci religiose¹⁸⁸, l'unità appena nata sembra già persa e se l'indipendenza di Stato e Chiesa appare contraddetta da diritti politici differenti in base al prevalere di una confessione, questa discrasia pone il problema di pensare un nuovo tipo di unità, riconoscendo il fatto della pluralità di fedi¹⁸⁹. E ciò vale non solo a livello imperiale, ma anche (Hegel definisce la questione addirittura “più importante”) a quello dei singoli *Länder* e dei loro principi, dove la separazione tra le confessioni ha posto il citato problema della rappresentanza politica alle basi delle nascenti compagini statali, allentan-

¹⁸⁴ L'istituto della *itio in partes* prevede che in materia religiosa (e in tutti i casi in cui si tema una prevaricazione) il *Reichstag* si scinda nel *Corpus evangelicorum* ed in quello *Catholicorum*, che prendono separatamente le loro decisioni, per poi riunirsi nuovamente e cercare una *amicabilis compositio* della questione, cfr. Conrad (1966), p. 30 s, pp. 91 ss e pp. 158 ss.

¹⁸⁵ “Occorre considerare la Germania come uno stato già dissolto nelle sue parti; e quelle, di queste ultime, che non si sottomettono alla maggioranza dell'Intero, vanno considerate stati indipendenti, sussistenti per propria forza; la loro separazione, se non consente di giungere ad una decisione comune, non ha come conseguenza il dissolversi di ogni vincolo sociale, né comporta sempre guerre intestine”, VD 70 s; ted. 98 s (anno 1801).

¹⁸⁶ “Nell'ambito delle sfere assegnate da tale destino, politica, religione, bisogno, virtù, poteri, ragione, astuzia e tutte quelle potenze che muovono il genere umano conducono, dall'ampio campo di battaglia che è loro consentito, il loro gioco violento e apparentemente disordinato”, VD 67; ted. 95 (anno 1801).

¹⁸⁷ Cfr. VD 71; ted. 99 (anno 1801).

¹⁸⁸ Cfr. Schilling (1997), pp. 274 ss e p. 402 s.

¹⁸⁹ “Proprio perché le parti più importanti del diritto si sono intrecciate nella scissione religiosa, con lo Stato si sono intrecciate due religioni, col che ogni diritto politico [*politisches Recht*] è stato reso dipendente da due, o più esattamente tre religioni [*scil.* cattolica, luterana, riformata]; ciò, a prima vista, contravviene al principio dell'indipendenza dello stato dalla chiesa e della possibilità di uno stato che prescindendo dalle differenze confessionali -ma in realtà si è riconosciuto, così, che ci sono diverse religioni e che pure la Germania debba essere un solo Stato”, VD 71; ted. 99 (anno 1801).

do il legame diretto, personale, tra principe e territorio¹⁹⁰. A tal punto che le fedeltà delle due parti, in deroga allo *ius reformandi*, cominciano a seguire percorsi divergenti¹⁹¹. Ciò significa che “rispetto all’Impero germanico venne fatta valere anche la religione del territorio, che venne considerata più importante della personalità del principe, per cui questi compare alla dieta dell’impero non come individuo, ma come rappresentante [*Representant*]¹⁹²”.

Rischi ed opportunità, si è detto. Le analisi della *Costituzione della Germania* suggeriscono l’idea che per la riassunzione del potere monarchico nella forma organica di BN e di SdS sia dialetticamente necessaria la divaricazione tra sovrano e corpo sociale, divaricazione la cui apertura è stata esaminata nel moderno concetto di rappresentanza, affrontato sia attraverso la metodica elaborazione nel mandato contrattualista, sia nell’esame delle specifiche condizioni socio-culturali che in Germania ne sono il terreno di attecchimento. Ma se questo approdo rappresenta l’esito coerente, inevitabile della logica della riflessione, sembra altresì che nel costante riferimento al rapporto tra ceti e sovrano Hegel tenti il complesso recupero di una valenza del *repraesentare*, che caratterizza l’uso alto medievale delle costituzioni imperiali e che percorre la stessa impostazione organicista della *repraesentatio identitatis* corporativa e cetuale, indicando nel primo caso una “presentificazione reale ed effettiva” e nel secondo “il substrato personale e la sua integrazione”¹⁹³. In altri termini, più che una vicarietà, si tratta di una vera e concreta manifestazione, un prendere forma e vita del popolo in cui la rappresentanza diviene sinonimo della sua “partecipazione (*Mitwirkung*) [...] agli affari dello Stato”¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Cfr. VD 72; ted. 100 (anno 1801).

¹⁹¹ Hegel si riferisce dapprima alla conversione al cattolicesimo del principe del Palatinato (*Pfalzneuburg*), la quale comportò, nella Dieta e nei tribunali imperiali, il passaggio del suo voto e quindi del *Land* (comunque radicato nella fede evangelica) al partito dei cattolici. Successivamente considera le conversioni dell’elettore di Sassonia e dei principi di Assia e Württemberg, che non diedero luogo ad alcuno spostamento di voti da uno schieramento confessionale all’altro, cfr. VD 72; ted. 100. Sull’appartenenza al ceto imperiale (come nel caso del principe del Palatinato) quale diritto personale, che si trasforma con la Pace della Westfalia in un diritto personale-reale (legato al dominio sul territorio come condizione per la titolarità della partecipazione e del voto presso il *Reichstag*), cfr. Conrad (1966), p. 92 s. Un influsso non trascurabile sulle posizioni hegeliane va colto nella separazione confessionale avvenuta nel Württemberg dal 1733, con la salita al trono del Duca cattolico Carlo Alessandro, la quale determina un particolare intreccio politico-religioso tra le ambizioni assolutiste del principato e la base luterana e pietista di territorio-ceti, cfr. Dickey (1987), p. 34 s e pp. 115 ss.

¹⁹² VD 73; ted. 101.

¹⁹³ Cfr. Hofmann (2007), pp. 122 ss e pp. 254 ss. Sulla natura della rappresentanza cetuale, Bussi scrive che “I *Landstände* non formano una *Volksvertretung* nel senso che ogni suddito dà il voto per l’elezione dei membri della stessa, non danno vita, cioè, ad una rappresentanza popolare *diretta*, ma [...] rappresentano *indirettamente* il popolo, nello stesso modo con il quale un capo di casa rappresenta e difende indirettamente gli interessi dei suoi, quando difende e tutela gli interessi della sua famiglia”, Bussi (1971), p. 181 s. Un carattere, quello indiretto, che tuttavia non influisce sulla sostanziale continuità tra l’interesse di rappresentante e rappresentato: “Appare dalle carte che innumerevoli negoziati e manifestazioni dei *Landstände* non solo hanno dato a dividere che essi si ritenevano chiamati a presentarsi per tutelare gli interessi di *tutto* il paese, ma hanno indicato se stessi come rappresentanti di tutto il popolo”, *ivi*, p. 187.

¹⁹⁴ Duso (1989), p. 53.

Partecipazione dei ceti e 'principio monarchico'

L'instabilità causata dalle lotte confessionali mostra che la politica esige ormai una fondazione ed un ambito peculiari in vista di un ordine certo, tecnicamente determinabile e basato su leggi proprie; la conseguenza di tali eventi è una svolta per cui non si tratta più del prevalere di una fede, ma del suo utilizzo e del suo superamento come presupposto del potere¹⁹⁵. Ad Hegel non sfugge la criticità di tale passaggio; essa viene colta nei citati esiti contraddittori di una rappresentanza che a livello dei territori, con lo *ius reformandi*, pone al centro la fede stessa, ma contemporaneamente la riduce a mero luogo di scelte pragmatiche ed a strumento di scontro politico.

A fronte di ciò, nel tentativo di puntare sulla libertà tedesca e sul principio rappresentativo di origine feudale, l'autore mantiene la ferma opposizione all'individualismo astratto ed illuminista e cerca di collocare nella prima coppia le fondamenta della storia dell'ordinamento per ceti dell'Impero e, insieme, per pensare quest'ultimo nei termini di una statualità moderna.

D'altra parte, cercando di fornire una pur fondata lettura *continuista* tra antico e nuovo¹⁹⁶, egli dà una valutazione quantomeno ingenerosa di giusnaturalismo ed *Aufklärung*, che paiono ridotti ad una sorta di epifenomeno dell'egoismo umano. Ciò a dispetto del loro contributo storicamente decisivo al processo di secolarizzazione che, con la Pace della Westfalia (soprattutto in base al Trattato di Osnabrück), modifica e spesso supera la *Verfassung* patriarcale e religiosa dei *Länder* e conduce proprio a quell'accentramento del potere, in cui Hegel riconosce il fuoco prospettico del concetto di Stato, intorno a cui lavora nella *Costituzione*.

Per la comprensione del quadro tedesco, e di conseguenza delle posizioni hegeliane, occorre tener presente che se alla Guerra dei Trent'anni seguono una ricostruzione ed una concentrazione del potere monarchico secondo il modello assolutista, ciò avviene in modo diverso rispetto alla Francia, sia perché il mutamento non investe la completezza dell'Impero, sia perché nei territori interessati le componenti cetuali costituiscono-

¹⁹⁵ Cfr. Schiera (2004b), p. 1075 s; sul tema, in rapporto alla linea politica della Restaurazione, cfr. Schulze (1990), p. 220 s.

¹⁹⁶ Sugli elementi di continuità che legano la moderna rappresentanza parlamentare a quella medievale e feudale, passando per il sistema dei ceti, cfr. Bosl (1977), Vierhaus (1977) che, nelle trasformazioni sociali e nelle pur differenti storie istituzionali tra i *Länder* tedeschi settentrionali e meridionali, pongono in evidenza il ruolo della *Mitwirkung* cetuale come potere che collabora all'attività legislativa e delimita l'attività di governo, pur non possedendo l'iniziativa politica. Mitterauer si sofferma sulla graduale trasformazione che, a partire dal Medioevo, avviene nella parte meridionale dell'Impero germanico, allorché la partecipazione alle adunanze imperiali e territoriali perde progressivamente il carattere personale e singolare attraverso un processo in cui si consolidano ed in parte trasformano forme di delega tradizionalmente motivate da difficoltà materiali come distanza ed onerosità degli spostamenti, da procure per la sostituzione all'interno di un medesimo gruppo familiare (a partire dall'età feudale) o dallo stesso ampliamento dei gruppi di interesse, che rendono necessaria la presenza di rappresentanti delle diverse categorie, cfr. Mitterauer (1977), pp. 32 ss. In particolare, osserva l'autore: "L'istituto del *procurator* appare soprattutto di grande importanza per lo sviluppo dei diritti di rappresentanza nella nobiltà. Solo un passo separava la rappresentanza singolare, quella di più membri del medesimo ceto e quella dei gruppi", *ivi*, p. 35.

no un elemento così radicato, da renderne impossibile l'esautorazione e da esigerne piuttosto il riconoscimento ed il coinvolgimento¹⁹⁷.

Nondimeno sarebbe impossibile sottostimare le decisive ripercussioni sulla scena politica tedesca e la drammatica accelerazione della sua crisi, prodotte dagli eventi francesi tra XVIII e XIX secolo. Se, dietro l'urto dell'avanzata napoleonica, "la statualità oscilla fino al 1803-06 in una vera e propria condizione di sospensione tra Impero, monarchi e privilegi di ceto"¹⁹⁸, i cambiamenti più visibili maturano proprio sulla scia di avvenimenti che appartengono a questo lasso temporale, come l'Alto decreto della deputazione imperiale (che secolarizza e sancisce il consolidamento delle sovranità territoriali) e la *Pace di Pressburgo* (1805); con quest'ultima Napoleone impone il passo decisivo verso la dissoluzione dell'Impero, conferendo la piena sovranità a Baviera, Baden e Württemberg ed aprendo la strada alla Confederazione del Reno (1806-13), che al dissolto Impero sostituisce un'unione di Stati paritariamente sovrani, ma di fatto succubi e mezzi del dominio francese¹⁹⁹.

Sebbene in questa sede non sia possibile protrarre l'esame della storia tedesca fino al Congresso di Vienna, è opportuno toccarne almeno alcuni aspetti che, pur essendo posteriori agli scritti qui considerati, presentano lo svolgimento di alcune linee di tendenza ben presenti ad Hegel negli anni di Francoforte e Jena e che possono contribuire ad una migliore valutazione del rapporto tra monarchia e ceti.

Un primo punto riguarda la Confederazione germanica (*Deutscher Bund*), che nel 1815 nasce dal Congresso e che, oltre a recuperare i confini dell'Impero dopo la Pace di Westfalia (ad eccezione delle Fiandre), da un lato riconosce come un dato di fatto acquisito la sovranità dei membri, ma dall'altro ne determina una decisa limitazione, impedendo loro di uscire dalla lega e di allearsi contro di essa o contro altri aderenti²⁰⁰. In tale contesto è di estremo rilievo l'articolo 13 degli Atti della Confederazione che, all'intervento sul versante esterno, ne associa uno su quello interno della struttura istituzionale degli Stati, prevedendo che abbiano una costituzione per ceti territoriali e cercando in tal modo di arginare il movimento centrifugo delle sovranità assolute dei *Länder*.

Come sul versante *interstatale*, anche su quello *intrastatale* il tentativo di controllare e comprimere queste ultime non riesce però ad ottenere risultati significativi, soprattutto per le divergenze tra Austria e Prussia; ci si adegua ad una soluzione di compromesso tutt'altro che lineare, la quale, a seconda dei casi, non esautora le trasformazioni assolutiste avviate, non impedisce una declinazione in senso liberale delle

¹⁹⁷ Cfr. Möller (2000), pp. 326 ss e Vierhaus (1977), p. 192 ss. In ogni caso Kaufmann intravede una svolta nella statualità tedesca (tra XIV e XVI secolo avviata ad uno sviluppo parallelo a quello anglosassone), prodotta dalle lotte tra Chiesa e Luterani (entrambi interessati ad una unificazione del potere) e dall'influsso del giusnaturalismo francese; in particolare quest'ultimo sarebbe fortemente visibile nelle conseguenze della Pace di Westfalia, cfr. Kaufmann (1960/1906), p. 24.

¹⁹⁸ Möller (2000), p. 328.

¹⁹⁹ Sul pur decisivo riconoscimento della sovranità degli Stati, posta sotto l'ingombrante tutela di Napoleone, cfr. Ehrle (1979), pp. 229 ss.

²⁰⁰ Sul *Deutscher Bund* come "ordine all'ombra della reazione", cfr. Lutz (1992), pp. 11 ss e pp. 44 ss.

stesse *landständische Verfassungen* ed infine riconosce il peso conservato dalle strutture tradizionali, di fatto integrandole e potenziandole con una costituzionalizzazione, che garantisce loro la partecipazione all'attività legislativa, la limitazione dell'attività del governo (pur se in mancanza dell'iniziativa politica) e ne conferma l'importanza come leva finanziaria per le casse dello Stato²⁰¹.

La *Costituzione della Germania* evidenzia l'indubbia capacità di Hegel nell'interpretare il proprio tempo, nell'individuare le linee evolutive e nel rispecchiarne le disscrasie. Alla luce di quanto è stato appena osservato, non è infatti inutile rammentare i passi, in cui egli (intorno al 1801) sostiene che *le diete partecipano all'attività legislativa e forniscono i mezzi economici al governo* e che *al monarca spetta l'attività dell'esecutivo e della politica estera, come punto centrale del potere statale (Mittelpunkt der Staatsmacht) e titolare unico dell'uso legale della forza*²⁰².

Gli eventi ricordati ed il testo hegeliano mettono in primo piano i fattori che compongono il quadro teorico del cosiddetto "principio monarchico", tema assai discusso nella *Verfassungsgeschichte* tedesca del XIX secolo e sancito dall'art. 57 degli Atti conclusivi del Congresso di Vienna (1820): "L'intero potere dello Stato deve restare riunito nel capo dello Stato e una costituzione cetuale territoriale può legare il sovrano alla collaborazione dei ceti solo nell'esercizio di determinati diritti". Pur riprendendo nel complesso l'attribuzione di sovranità ai principi territoriali, già affermata negli atti della Confederazione del Reno, la successiva formulazione viennese rivela un'assai significativa impostazione compromissoria (già evidenziata dagli Atti della Confederazione Germanica), i cui nodi problematici più scoperti affiorano nel riconoscimento della *Mitwirkung* degli *Stände* nell'*esercizio di determinati diritti*, di cui non si indicano né l'estensione, né la portata²⁰³.

Lo scenario rivela una forte complessità, poiché sotto la superficie degli enunciati, come in parte si è visto, è all'opera una sorta di 'tettonica' degli interessi e dei loro supporti teorici, tutti coinvolti in un'estenuante lotta per il potere.

²⁰¹ Sul complesso di tali eventi, cfr. Möller (2000), pp. 687 ss e pp. 776 ss e Schulze (1990), p. 204 ss. In particolare sull'art. 13 dei *Deutsche Bundesakte*, cfr. Vierhaus (1977), pp. 177 ss. Sul riferimento al suddetto articolo 13 da parte di Hegel nella recensione agli *Atti dell'assemblea degli stati del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, in una fase in cui (nel 1817) la forma imperiale appare ormai tramontata a favore dello Stato moderno, cfr. Cesaroni (2006), pp. 57 ss.

²⁰² VD 83; ted. 110 s (anno 1801).

²⁰³ Cfr. Ehrle (1979), pp. 234 ss (a cui si rinvia anche per la storia dell'espressione a partire dai suoi primi affioramenti nelle *Lezioni di filosofia* Friedrich Schlegel); Hofmann (2007), pp. 505 ss. Sullo sfondo dell'individuazione di un precedente nei *Rheinbundsakte* si trova un complesso dibattito tra coloro che sostengono un'autonoma elaborazione del principio monarchico in Germania e coloro che lo pongono come diretta conseguenza della Costituzione francese ottrita da Luigi XVIII nel 1814. Sulla 'via tedesca', oltre al citato Ehrle, cfr. Meisner (1995/1913), p. 160 s e pp. 202 ss; sulla dipendenza dal modello francese, cfr. Kaufmann (1960/1906), p. 35 s (a cui polemicamente si riferisce lo stesso Meisner), che giudica criticamente tale innesto, negando ad esso il ruolo di premessa per la fondazione dello Stato moderno tedesco e della monarchia costituzionale, che per l'autore, sulla scorta di Gierke, poggia invece su un'autoctona tradizione organicista, cfr. *ivi*, p. 10 e p. 30 s. Per una valutazione del dibattito (nel quadro di un'attenta analisi del principio nella classica e più tarda formulazione di Stahl), cfr. De Pascale (1984), p. 421; per una lettura critica della ricostruzione di Kaufmann, cfr. Castrucci (2003), pp. 551 ss e p. 562 ss.

Nell'assolutismo la monarchia ha attraversato una complessa fase di trasformazione, superando il tradizionale fondamento spirituale e l'investitura per grazia divina ed abbandonando la concezione privatistica e patrimoniale del dominio su territorio e persone (*Land und Leute*)²⁰⁴; ciò fino a considerare il sovrano *illuminato* come organo dello Stato e quest'ultimo (al riparo tanto dalle pretese eccessive della corona, quanto da quelle democratiche) come una *persona giuridica* indipendente, superiore ai detentori dell'autorità e dotata di uno statuto concettuale autonomo nel diritto costituzionale. Benché il sovrano resti l'unico titolare dei *diritti di maestà*, ora il loro esercizio, almeno in linea di principio, è limitato dagli scopi fissati dallo Stato, supportati dall'epistemologia giusnaturalista dell'*Aufklärung*²⁰⁵; il contratto sociale e la distinzione tra diritto naturale e civile contribuiscono a determinare le spettanze dell'individuo, considerate precedenti ed indipendenti rispetto all'autorità statale²⁰⁶. Si delinea così una forma di limitazione del potere che, almeno sul piano teorico, è professata come alternativa a quella del dualismo cetuale e fondata su basi individualistiche ed universalistiche e della quale (nonostante il difficile affrancamento dai retaggi tradizionali)²⁰⁷, sono conseguenze la stessa progressiva laicizzazione e l'affermarsi della tolleranza religiosa²⁰⁸.

Dopo la complessa fase aperta dalla Rivoluzione e conclusasi con la sconfitta di Napoleone, il concetto di sovranità supportato dal Congresso viennese punta su un modello che resta segnato da un'impostazione tradizionale o legittimista, pur mostrando che l'istanza di una sovranità autonoma e concentrata in senso moderno è un legato ormai ineludibile dell'esperienza della Confederazione del Reno²⁰⁹. Perciò il *principio monarchico* è posto in Germania lungo lo strettissimo crinale che da un lato segna una diffidenza verso il dualismo espresso dai ceti (ma anche verso le più moderne forme di legittimazione che, tramite il ricorso alla sovranità del popolo, hanno aperto la strada a movimenti di ispirazione democratica) e dall'altro riconosce nelle tradizionali forme di collaborazione tra principe e ceti un potente fattore stabilizzante²¹⁰.

²⁰⁴ Cfr. Conze (2004a), p. 175.

²⁰⁵ È nota la posizione di Hintze che intravede nell'assolutismo illuminato, la premessa del "governo monarchico-costituzionale" contrapposto al "parlamentare" ed inteso come "sistema tipicamente prussiano", Hintze (1980), p. 27.

²⁰⁶ Cfr. Brunner (2000), pp. 188 ss; Stolleis (1992), pp. 106 ss. Una trasformazione in cui è decisivo l'influsso del diritto naturale e dell'*Aufklärung*, che se non provocano uno stravolgimento completo dell'impianto e degli equilibri istituzionali nell'assolutismo illuminato, introducono tuttavia il riferimento a principi come il bene comune dei sudditi e dei cittadini che, anche a livello ideologico, portano il sovrano (come accade in Prussia ed in Austria) a presentarsi come primo servitore dello Stato, cfr. Haverkate (2004), pp. 71-73. Occorre inoltre sottolineare, con Wyduckel, come tra XVIII e XIX secolo lo stesso concetto di *pubblico* passi dalla valenza *istituzionale* delle prerogative di un'autorità superiore al significato (reso esplicito da Kant) di un diritto *legittimato* dal consenso dei cittadini, cfr. Wyduckel (1982), pp. 211 ss.

²⁰⁷ Sui limiti pratici di tale operazione riflette Koselleck che, prendendo a modello il *Codice generale* prussiano, lo colloca in un più vasto panorama fatto di una "peculiare miscela di arida razionalità e tradizione cetuale" e parla perciò del codice come di un "Giano a due facce", cfr. Koselleck (1988), p. 23 s.

²⁰⁸ Cfr. Conrad (1966), p. 175 e p. 234. Sulla natura di tale, nuova limitazione, cfr. Möller (2000), p. 345.

²⁰⁹ Cfr. Ehrle (1979), pp. 235 ss.

²¹⁰ Cfr. Brandt (1968), pp. 47 ss; Ehrle (1979), pp. 255 ss e Schulze (1990), p. 223.

In questa prospettiva non si può trascurare che, nell'esperienza tedesca, l'autolimitazione del potere sovrano affermata dal suddetto principio (malgrado indubbe analogie nell'enunciazione dei principi e nella positività dei documenti costituzionali)²¹¹ potrebbe andare incontro ad una differente declinazione rispetto alla Francia ed alla carta ottriata da Luigi XVIII nel 1814. Ciò in virtù della menzionata peculiarità dei ceti tedeschi, che hanno mantenuto un peso sociale e politico preponderante, se paragonati ai francesi. Una condizione che, a cavallo tra XVIII e XIX secolo, ha contribuito a limitare la forza di penetrazione degli ideali rivoluzionari e l'attecchimento del tentativo napoleonico e che viene riconosciuta nello stesso intento viennese di sussumere gli *Stände* nella sfera d'azione del monarca²¹².

Con una valutazione ad ampio raggio, Brunner connette esplicitamente le posizioni di Hegel al principio monarchico, parlando di "realizzazione dell'idea morale"²¹³. È una posizione che poggia su validi argomenti, ma che invita ad un supplemento di indagine, almeno per quanto concerne le opere ed il lasso temporale qui considerati²¹⁴; infatti rispetto a questo intervallo sembra più corretta la tesi che la presenza di alcune analogie non consentirebbe un *appiattimento* della proposta di Hegel sulla linea teorica del citato principio²¹⁵. E ciò per una caratteristica che lo stesso Brunner riscontra ancora nella maturità hegeliana, ricordando che nei *Lineamenti* i ceti costituiscono piuttosto un sistema della partecipazione che della rappresentanza²¹⁶, lasciando implicitamente riemergere il radicamento hegeliano nel modello vitale ed organico. È infatti nel pieno ed originale dispiegamento di quest'ultimo che Kaufmann, più opportunamente, individua tanto la cifra del pensiero di Hegel e dell'idealismo post-kantiano quanto la fallacia del principio monarchico, considerandolo un estrinseco e contraddittorio innesto della tradizione francese nella *Verfassungsgeschichte* tedesca: intrusione del meccanicismo nell'organicismo, con un compromesso che lascia irrisolta l'incongruenza di una scissione tra la *sostanza* del potere (concentrato nel monarca) ed il suo esercizio, rimesso alla cooperazione con i corpi parlamentari²¹⁷.

²¹¹ Kirsch istituisce confronto tra la costituzione francese del 1814 e quelle di Baviera, Baden e Württemberg (1818-19), caratterizzandole come *costituzionalismi monarchici con preminenza del re* e riconoscendo un ruolo essenziale alla carta francese, anche per la più tarda storia costituzionale tedesca, sia della Prussia (1850), sia dell'Impero (1871), cfr. Kirsch (1999), pp. 322 ss.

²¹² Cfr. Meisner (1995/1913), p. 2 e pp. 160 ss; Ehrle (1979), p. 266 s. Osserva Lacchè: "Se la *Charte* delimita bene [...] l'ideologia dell'*octroy* e la teoria della monarchia limitata, l'esperienza delle costituzioni 'ottriata' tedesche rivela fondamenti [...] che solo in parte possono essere spiegati con il ricorso al modello transalpino", Lacchè (2009), p. 236.

²¹³ Cfr. Brunner (2000), p. 195.

²¹⁴ Per quanto concerne il periodo successivo, cfr. Cesa (1982), pp. 193 ss; Bourgeois (1992); Preterossi (1992), pp. 79 ss. Rispetto ai primi due, in particolare, va segnalata la posizione critica di Becchi che (basandosi sulle *lezioni* di filosofia del diritto) non ne accetta la lettura della politica hegeliana, condotta sulla centralità del monarca, cfr. Becchi (1988-1989), pp. 260 ss e Id. (1990), pp. 152 ss.

²¹⁵ Cfr. Duso (1989), p. 47.

²¹⁶ Cfr. Brunner (2000), p. 100; su tale osservazione, cfr. Duso (1989), p. 52.

²¹⁷ Cfr. Kaufmann (2009), p. 14 s.

Ammesso dunque che tra Francoforte e Jena Hegel cerca di “far convergere il potere decisionale di una monarchia assoluta con l’autonomia dei corpi territoriali”²¹⁸ ed in virtù di quanto appena rammentato sull’organicismo, si può infine far interagire la scelta monarchica dell’autore e la sua riproposizione del dualismo collaborativo su base feudale-cetuale, nella consapevolezza che egli tenta un radicale mutamento degli equilibri di potere e della connessa semantica della rappresentazione.

In primo luogo, se si accetta la tesi del realismo della teoria althusiana della doppia rappresentanza e la si considera come “un coerente schema teorico per la comprensione dell’esperienza politico-costituzionale del suo tempo”²¹⁹, essa consente di rilevare storicamente la compresenza di due modelli che interagiscono tanto nella *Verfassung* imperiale, quanto in quella territoriale: uno è quello corporativo e cetuale della città *repraesentatio identitatis*, che propone “una rappresentanza fondata sull’unità del corpo e non sulla distinzione fra due grandezze, una delle quali agisca in sostituzione dell’altra: la rappresentanza identitaria presuppone l’identità della parte con il tutto nel rispetto dell’organizzazione gerarchica delle parti che lo compongono”²²⁰. L’altro è il modello, anch’esso già citato, di una “rappresentanza su mandato” di tipo “presidenziale” o “tutelare”, in base a cui il sovrano o sommo magistrato, grazie ad un “patto di dominazione”, è “titolare della più alta e più completa delega di potere” in quanto è autorizzato “ad agire in favore o contro di terzi, così rimarcando la condizionatezza del diritto di comando”²²¹. Si tratta di una peculiarità che, fino alla fine dell’Impero tedesco, ed a dispetto della nascente statualità moderna, ne caratterizza il “vertice monarchico” e consente di definirlo un “impero elettivo” (*Wahlreich*)²²²; ma è altresì un aspetto che, in ultima analisi, ne determina la progressiva eclisse al cospetto della svolta assolutistica del potere territoriale²²³.

In secondo luogo, la predetta svolta teorico-politica dell’assolutismo territoriale implica un rafforzamento della logica del mandato e modifica radicalmente gli equilibri descritti da Althusius, con conseguenze sempre più visibili tra XVIII e XIX secolo. Come scrive Hofmann: “La *repraesentatio* monarchica per mandato ebbe a rafforzarsi, mantenendo da un lato, come base, l’antica dottrina della *translatio*, ma traendo pure sostegno sia dalla nuova idea del *contratto*, sia dalla soppressione di ogni correttivo cetuale [...]. Essa acquisì il significato della *presentificazione* o dell’incorporamento e suo oggetto divenne, di necessità, non più la corporazione, ma la persona dello Stato

²¹⁸ Cesa (1982), p. 188.

²¹⁹ Costa (1999), p. 94. Ancora sulla valenza non meramente teorica del pensiero di Althusius, ma espressiva della logica e della realtà della costituzione dell’Impero, cfr. Hofmann (2007), pp. 435-54.

²²⁰ Costa (1999), p. 27; sulla metafora del corpo nel pensiero medievale, che lo propone come “ordinamento gerarchico delle parti” e luogo di una “necessaria disuguaglianza collaborativa”, cfr. *ivi*, p. 12. In merito, più diffusamente, cfr. Hofmann (2007), pp. 253 ss.

²²¹ Cfr. Hofmann (2007), p. 443 e p. 455.

²²² Conrad (1966), p. 66.

²²³ Sulle complesse vicende politico-religiose che determinano il fallimento dei progetti imperiali di Carlo V (dalla monarchia universale alla federazione imperiale) fino all’esito della Dieta di Augusta (1555) di una divisione tra Impero come cornice o “tetto” prestatuale alla statualità moderna dei singoli *Länder*, cfr. Schilling (1997), p. 247 s, p. 267 e pp. 277 ss.

[...]. La rappresentanza su mandato acquista un nuovo significato corrente: quello cioè dell'incarnazione personale di un'unità politica, che tende via via a specificarsi come unità nazionale"²²⁴.

Hegel si trova dunque ad operare una difficile mediazione; la maturazione della logica assolutista, che si avvia agli esiti del predetto "principio monarchico", lo spinge ad una torsione del modello collaborativo e duale, quasi che tentasse di sussumere il *sommo magistrato* althusiano all'interno della *repraesentatio identitatis* e della sua forma *corpus-caput*²²⁵. Nel suo progetto il sovrano partecipa direttamente dell'articolazione gerarchica dell'ordine cetuale e viene meno anche l'esigenza di un mandato rappresentativo o presidenziale o della stessa fondazione contrattuale (tradizionale oppure giusnaturale)²²⁶, poiché il monarca è *organicamente* inserito nel plesso di una rappresentanza identitaria, quella degli *Stände* appunto, che è pur sempre "fondata su diritti di signoria e non su di una qualche specie di mandato"²²⁷.

Tale impianto impone da parte di Hegel una radicale riconsiderazione anche del concetto di rappresentanza affermatosi mediante la Rivoluzione francese e teorizzato da Sieyès²²⁸; concetto che, come si è visto nella critica al contrattualismo giusnaturalista, trova un presupposto ineliminabile nella contraddizione tra individuale ed universale e pretende di risolverlo mediante una coazione, che viene esercitata mediante l'*artificio* della sovranità²²⁹.

Le ormai note considerazioni sul *singolo come pulsazione dell'intero* e le meditazioni condotte a Jena sottolineano, com'è stato assai opportunamente notato, che alla necessità dei moderni di rappresentare gli individui con una *forma* politica, Hegel oppone l'autenticità di una *figura* in cui gli individui rappresentano già l'intero e la loro determinatezza è manifestazione o realizzazione di quest'ultimo²³⁰, in modo tale che "la rappresentanza è modalità della partecipazione dei singoli alla vita politica"²³¹.

L'avversione hegeliana per la logica del patto sociale e per la derivazione o fondazione civilistica del potere è dunque il frutto di una complessa strategia interpretativa delle dinamiche in atto, costruita attraverso l'incrocio di differenti piani di lettura: la critica all'individualismo illuminista (sia alle sue premesse teoriche, sia alle conseguenze in campo giuridico e politico) poggia sulla preminenza dell'intero come sistema dei ceti, che sul versante teorico è sostenuta da potenti suggestioni aristoteliche e platoniche e su quello storico-pratico da un'istanza di autenticità legata alla tradizione germa-

²²⁴ Hofmann (2007), p. 454 e p. 456. Sul ruolo decisivo della fondazione hobbesiana dell'assolutismo, cfr. *ivi*, pp. 464-76.

²²⁵ Sulla distinzione tra la rappresentanza del sommo magistrato (legata al contratto di mandato) e quella collegiale, in cui il popolo è incorporato, cfr. Duso (2003), p. 75.

²²⁶ Cfr. Cesa (1982), p. 188.

²²⁷ Hofmann (2007), p. 423.

²²⁸ Cfr. Duso (2003), pp. 55-68.

²²⁹ Cfr. Planty-Bonjour (1986), pp. 27 ss.

²³⁰ Cfr. Cesaroni (2006), p. 73; l'autore sviluppa tali considerazioni a proposito della matura teoria hegeliana della monarchia, considerando il principe come "punto di condensazione" di una razionalità che si esprime nella concretezza della *Verfassung* rispetto alla forma giuridica, cfr. *ivi*, p. 92.

²³¹ Duso (2006), p. 11.

nica e feudale, che Hegel fa risalire a monte della costituzione imperiale formata dalle guerre di religione²³². Risulta tuttavia problematico l'intento di indicare l'Impero come Stato o, ancora, di cercarne una rifondazione su base statale, laddove il suo carattere federativo sembra essere antitetico ad un simile progetto ed anzi cade sotto i colpi delle nascenti dinamiche dello Stato moderno²³³.

Ripensare l'unità del popolo

Le considerazioni svolte fino a questo punto consentono di affrontare le continuità e gli scostamenti tra la *Costituzione della Germania* e le opere che, insieme a BN, sono interamente riconducibili al periodo jenesi. Ad un primo sguardo il cammino della *Costituzione* si interrompe nel punto in cui la Pace di Lunéville ed il riassetto dei territori tedeschi gettano l'ombra del velleitarismo sulla proposta di un'unità dell'Impero su base statale. Di fatto nei successivi scritti hegeliani la pregiudiziale dell'Impero sembra cadere e si direbbe mutato lo stesso approccio dell'autore, tanto che Cesa parla di "iato profondo tra il filosofo della politica [*scil.* lo Hegel di SdS e di BN] ed il pubblicista [*scil.* come autore della *Costituzione*]", tra il primo che mira al superamento delle discrasie ed il secondo che le individua, ma le lascia essere²³⁴. Pertanto, aggiunge Cesa, la *Costituzione della Germania* rappresenta "più la conclusione di un'esperienza, che un'anticipazione dei temi del pensiero politico hegeliano della maturità"²³⁵.

Il rilevamento di una simile discontinuità nasce da argomentazioni molto forti ed a mio avviso condivisibili; credo tuttavia che, oltre all'indubbia suggestione dell'immagine dello "iato profondo", questa tesi introduca la necessità di indugiare su tale cesura tra *prima e dopo*, per comprendere in che modo le opere jenesi si rapportino alle contraddizioni portate alla luce nella *Costituzione* e cerchino di superarle, facendone quindi un punto di partenza.

Se indubbiamente lo stacco appare forte tra i due momenti, il tentativo jenesi di 'ricostruire sulle macerie' di Francoforte non costituisce né l'appendice di un ciclo ormai compiuto, né un semplice oltrepassamento di tale orizzonte, ma piuttosto un passaggio sofferto. La meditazione sulla monarchia ed il carattere repubblicano potrebbero comporsi in una visione che non esclude l'Impero in linea di principio, ma si occupa in primo luogo delle condizioni che sono venute meno rispetto al tradizionale funzionamento del sistema cetuale. Per Hegel quest'ultimo resta comunque legato al diritto pubblico imperiale e la sua tematizzazione jenesi all'interno di un *Volk* non costituisce necessariamente una pregiudiziale rispetto ad un quadro più ampio; se questo viene

²³² Sul valore costituzionale della Pace della Westfalia, cfr. Conrad (1966), p. 29.

²³³ Cfr. Conze (2004b), p. 487.

²³⁴ Cesa (1976), p. 24.

²³⁵ Cesa (1976), p. 28. In merito anche Tomba sostiene che VD "dopo aver attraversato e radicalizzato l'opposizione tra la forma giuridica del *Reich* e la *Wirklichkeit*, non poteva che interrompersi e rimanere impubblicata", Tomba (2003), p. 195.

tralasciato, non è esplicitamente sconfessato dall'autore, le cui considerazioni potrebbero anche costituire la base per un complessivo ripensamento degli equilibri e della forma istituzionale dell'Impero stesso. Più che ad un repentino e radicale mutamento di paradigma sul piano dell'epistemologia politica, si potrebbe pensare ad un differente approccio prospettico; se in base ad esso Hegel non muove più dall'*intero* imperiale, ma dalle *individualità* dei popoli, ciò non implica un abbandono dell'aristotelica preminenza del *tutto*, ma piuttosto un tentativo di recuperarla attraverso quelle *parti* che nella visione organicista ne sono *pulsazioni*.

È la stessa *vita organica* a consentire tale variazione di prospettiva, riaffermandosi come istanza di un'unità già operante nella scissione e la cui manifestazione è descritta nella *Differenza* sotto forma di bisogno²³⁶. Se la logica del vivente, che Hegel sta maturando, divenisse quella di uno Stato *aut* dell'Impero, egli cadrebbe nell'antitesi della riflessione e dell'intellettualismo. Pertanto, a fronte delle contraddizioni in cui si è arenata la *Costituzione*, egli potrebbe aver ritenuto necessaria una ripresa del progetto *dal basso* e cioè a partire da quei *Länder* tedeschi che hanno perso il senso dell'unità e della rappresentanza, senso che va ritrovato nelle radici cetuali della loro costituzione. A Jena la questione più pressante è esattamente far rinascere l'unità vivente e pulsante degli organismi statali, o meglio dei *popoli*, con un'accentuazione del civismo in cui il retaggio del giovane rivoluzionario si fonde e stempera con il culto dei classici. E, com'è stato accennato, per quanto Hegel non riproponga l'idea di una confederazione, potrebbe non averla accantonata del tutto, ma subordinata alla ricostruzione del tessuto sociale ed istituzionale dei *Länder*²³⁷.

Dunque partire *dal basso* potrebbe essere necessario per ricostruire la rappresentanza statale nei singoli corpi dell'Impero, in base al principio individuato nello spirito della costituzione cetuale; nella *Costituzione della Germania* solo questa (grazie alla "magnanimità" che distingue il nobile dal borghese) è infatti giudicata capace di garantire il "patto tra eguali", necessario a sostenere un' "associazione [*Association*], una

²³⁶ Nel sottolineare l'importanza del modello organico nel concetto hegeliano di vita e di quest'ultimo nell'interpretazione dei fenomeni sociali, D'Hondt parla addirittura di un'inversione del senso della metafora, per cui, in definitiva, "Hegel paragona con sempre maggior frequenza la vita organica alla vita spirituale, alla vita del concetto trasformata in concetto della vita [...] Il vivente funziona, si sviluppa e muore come uno Stato, una religione, una cultura che ne divengono i modelli esplicativi", D'Hondt (1986), p. 140.

²³⁷ Condivisibile il nesso tra BN, SdS e VD proposto da Tomba, il quale, valutando quest'ultimo manoscritto, afferma: "Sembra che molti dei problemi aperti con l'attraversamento critico della logica giusnaturalistica e di un modo di pensare la libertà del singolo come fondamento, trovino una prima provvisoria collocazione nello scritto [...] all'altezza di una complicazione del modo di intendere il rapporto tra l'intero e la libertà delle parti". Se appare altresì condivisibile la tesi che in VD la libertà degli stati territoriali "colloca la riflessione hegeliana ancora in una compagine imperiale e gli impedisce di cogliere pienamente lo scarto tra struttura feudale e Stato moderno" -Tomba (2003), p. 190-, non ne consegue che ad Hegel sia sfuggito del tutto il problema politico ed istituzionale di un federalismo, che deve affacciarsi alle soglie dello Stato moderno e che storicamente si è confermato come nucleo della statualità tedesca. Tale problema non è risolvibile se prima non si affronta la questione della china particolaristica dei singoli *Länder*, il cui *deficit* di repubblicanesimo mina l'intero proprio in virtù di quella comunità di principio e continuità di piani che lo stesso Tomba ha accortamente messo in evidenza.

vera e propria lega di Stati [*Staatenbund*] tedeschi²³⁸, per quanto essa possa restare una mera ipotesi²³⁹.

Nell'ambito dei possibili scenari di un'unità per la Germania, non è privo di interesse un accostamento tra le scelte di Hegel ed il progetto federalista kantiano della *Pace Perpetua*²⁴⁰. Rispetto all'universalismo di Kant, quella di Hegel non è una scelta semplicemente arcaizzante e regressiva. Nel panorama odierno è indubbia la maggiore attualità del legame federativo esplicitamente internazionale del primo²⁴¹; ma la scelta del secondo coglie comunque il cuore di un passaggio epocale e lo affronta sulla base di una statualità federale, fondata sul modello del *Bund*, che resta il filo conduttore della politica tedesca a partire dal XVI secolo e che nel 1815 vede addirittura una federazione succedere al vecchio Impero²⁴².

Un confronto analitico tra le posizioni dei due autori eccede i limiti di questo lavoro; tuttavia un cenno al tema della *monarchia universale* può essere utile a sottolineare la differenza dei loro intenti. Sotto tale profilo non è infatti da escludere un influsso della citata *Pace perpetua*, che pone nella "costituzione repubblicana" il "nucleo" generativo di una "federazione di liberi Stati"²⁴³, certamente come surrogato ma soprattutto come *antidoto* contro una "monarchia universale"²⁴⁴. Hegel nutre analoghe preoccupazioni

²³⁸ VD 115 s; ted. 143 s (anno 1801).

²³⁹ "Auspicare una confederazione non è certo un pensiero originale; ma ciò che rende interessante, in Hegel, questo schema è anzitutto il fatto che esso compare qui [*scil.* VD] per la prima ed unica volta e poi che esso si propone di conciliare la forza volta all'esterno del grande Stato con la vitalità interna, non burocratizzata, dei piccoli Stati; è in questi ultimi, e non nel primo, che si manifesta pienamente la libertà dei cittadini", Cesa (1976), p. 32.

²⁴⁰ Hoffmeister pone a confronto le posizioni dei due autori a partire dal *Völkerbund*. La ricognizione dei testi kantiani alla luce del concetto di guerra viene sintetizzata in tre aspetti "insoddisfacenti": a) l'ambiguità dell'ideale di lega dei popoli che muta più volte significato (da Stato federale sotto un potere centrale, a lega di Stati basata sulla sovranità, fino ad una conferenza basata su un contratto empiricamente e non più razionalmente fondato); b) l'oscillazione tra diversi punti di vista nel giudicare il medesimo oggetto (la guerra è una volta moralmente superiore alla pace, poi moralmente esecrabile, una volta fattore che favorisce la cultura, l'altra contraria ad essa ed alla fine non se ne coglie alcuna valutazione complessiva in rapporto allo Stato); c) il tentativo di evitare la guerra è insoddisfacente perché Kant non è capace di ricomporre la separazione tra *Sein* e *Sollen* che egli stesso ha determinato (come confermano le precedenti trattazioni del *Bund* e della guerra, affrontate sia dal punto di vista realistico ed empirico, sia da quello morale-ideale), cfr. Hoffmeister (1934), p. 32 s. Al contrario la posizione hegeliana è così descritta: "Hegel, il pensatore distaccato, indipendente da ogni risentimento, da ogni moralizzazione, da desideri e profezie, si rivolge alla stessa realtà, alla *comprensione di ciò che è* [...]. Ma ciò non va inteso come se Hegel non ritenesse le condizioni attuali bisognose di un miglioramento, come se egli trovasse tutto in un ordine completo e ne fosse completamente soddisfatto", *ivi*, p. 34. Nelle pagine successive l'autore ribadisce a più riprese, con particolare riferimento a VD, che Hegel non opera una giustificazione della condizione politica presente; la guerra, in tale quadro, non è solo il modo di condursi di uno Stato contro un altro, ma addirittura contro se stesso, in vista del miglioramento di una situazione che non è mai definitiva. Pertanto non si può parlare di una propensione bellicista, cfr. *ivi*, pp. 35 ss. Sulla funzione del conflitto come luogo della crisi e della ricostituzione dell'unità istituzionale del Reich tedesco in VD, cfr. Tomba (2003).

²⁴¹ In merito, cfr. Koselleck (2004), p. 638.

²⁴² Cfr. Koselleck (2004), p. 611.

²⁴³ Kant (1995/1795), p. 292, p. 297, p. 300; AA, VIII, 349, 354, 365.

²⁴⁴ Kant (1995/1795), p. 313 s; AA, VIII, 367 s. Nel valutare gli esiti della critica hegeliana al contrattualismo, con particolare riferimento alla sua negazione nel campo del diritto internazionale, Schnädelbach si

verso quest'ultima e nella *Costituzione*, a proposito del decaduto Impero, parla della rappresentanza come via alternativa al dispotismo orientale ed aggiunge che, nonostante l'esito particolaristico, la "*lotta per la libertà tedesca* in senso negativo significava l'opposizione alla monarchia universale, in senso positivo diventò l'acquisizione della piena autonomia delle membra"²⁴⁵.

Questa *libertà* ha due *anime*: quella autenticamente rappresentativa e quella *anarchica*, che sotto l'egida prussiana cerca di spaccare l'Impero²⁴⁶. È dunque la monarchia di Prussia, nel cui carattere rappresentativo in senso moderno e moderatamente riformista Kant ripone grandi attese, ad esprimere per Hegel l'affermarsi di una cultura individualista e distruttiva ed egli ritiene che proprio dalla reazione nei suoi confronti "il grande interesse del popolo verrà ricondotto alla sua fonte". Se Hegel sottolinea che ciò avviene "soltanto come esigenza che non ha ancora trovato soddisfazione mediante un'organizzazione statale adeguata"²⁴⁷, le sue parole consentono da un lato di rilevare un interesse preminente per il mantenimento della cornice unitaria dell'Impero, a cui Kant non fa riferimento, e dall'altro rinviano ad un modo assai diverso da quest'ultimo di declinare i concetti di monarchia e di rappresentanza²⁴⁸.

L'*organizzazione statale* cercata non può essere per Hegel che quella del "principio dello Stato tedesco originario, che dalla Germania si è esteso in tutta Europa: il principio della monarchia"²⁴⁹. Ritrovare per suo tramite il valore originario ed autentico della rappresentanza sembra dunque il problema fondamentale, poiché presso la Dieta imperiale questa è ormai presente solo come "forma", ma ne è svanita la "sostanza"; un valore che, attraverso e al di là della ricompattazione coattiva da parte di un Teseo, può rinascere solo dal recupero della rappresentatività nei *Länder*, dove invece i principi danno sfogo alle più spinte ambizioni egoistiche. Com'è stato rilevato in precedenza,

pronuncia a favore del valore regolativo dell'idea di Kant, rilevando che: a) Hegel esige un "prezzo troppo alto", divinizzando lo Stato e perdendo il ruolo di protagonista dell'uomo nel cercare la pace perpetua; b) da un lato considera *troppo poco* il contratto, riducendolo alla sfera privata, dall'altro attribuisce *troppo* ad una potenza etica trans-soggettiva come base del diritto; c) Hegel pone una ingiustificata discontinuità tra la nascita dello Stato e l'eventuale passaggio di questo alla comunità internazionale, cfr. Schnädelbach (1987), pp. 123 ss. Per una sintetica ma puntualissima analisi del progetto kantiano e dei suoi limiti, cfr. Bobbio (2003), pp. 7-29, in particolare pp. 10 ss.

²⁴⁵ VD 126; ted. 153 (anno 1801). Vanno comunque rilevate le oscillazioni hegeliane, che sono evidenti laddove l'autore si pronuncia a favore dell'Austria, sostenendo che "l'idea di una monarchia universale è sempre stata una parola vuota", VD 121; ted. 148 (anno 1801).

²⁴⁶ La prima passa attraverso il regime rappresentativo dei ceti e con essi "partecipa alle decisioni sugli affari più importanti, che riguardano l'universale"; ma non contribuisce più a determinare la "prestazione personale" dovuta al sovrano, bensì l'ammontare delle imposte, dato che ormai "il denaro racchiude in sé ogni altra influenza". Tale libertà è posta sotto l'egida della corte imperiale che è l'ultima istanza di giudizio a cui i ceti territoriali possono ricorrere nei confronti del proprio principe; la seconda libertà tedesca, disgregatrice, nasce invece dal tentato affrancamento del *Länder* dal sistema imperiale e finisce per esporre i ceti alle decisioni autocratiche dei principi, eliminando ogni controllo finanziario (e perciò politico) della corte imperiale, cfr. VD 123 s; ted. 149 s (anno 1801).

²⁴⁷ VD 126; ted. 152 s (anno 1801).

²⁴⁸ Sulle posizioni kantiane, cfr. Duso (2003), pp. 96-104. Per una lettura critica dell'impostazione kantiana, cfr. Sabbatini (2007), pp. 78 ss; Id. (2011).

²⁴⁹ VD 126; ted. 153 (anno 1801).

sembra che Hegel pensi ad una riproposizione del rapporto ceti-monarca su due differenti livelli, *Land* e *Reich*, che non devono contrapporsi ma integrarsi, riecheggiando una stratificazione di sapore althusiano che potrebbe derivargli, per via indiretta, dalla lettura di Pütter²⁵⁰.

È opportuno riflettere sulla prospettiva di ricostruzione dell'unità, avanzata dall'autore attraverso individualità empiriche come quella del citato Teseo: il "conquistatore" che con la "forza" (*Gewalt*) dovrebbe raccogliere in "una sola massa" il popolo tedesco, così come fecero "altri grandi uomini [...] che spezzarono i particolarismi e le singolarità". Se costui è l'antidoto contro la "follia della separazione, che consiste nell'uccidere e nel farsi uccidere, finché lo stato sia distrutto", d'altro canto l'autore riconosce che la "nazione tedesca" non è in grado di percorrere fino in fondo questo sviluppo autodistruttivo; resta però il fatto che "il particolare, il privilegio e la prerogativa sono penetrati così intimamente nella sua personalità, che il concetto e la consapevolezza della necessità sono troppo, troppo deboli per indurre direttamente all'azione"²⁵¹.

È indiscutibile che Hegel faccia appello alla forza come elemento destinale, parlando di "quella verità che sta nella potenza [*Macht*]" e che supera ogni "consapevole opera umana mossa dalla giustizia e da sogni fantastici"; ma d'altro canto è in nome del recupero della "più alta giustizia e verità" che ciò avviene²⁵², a patto che gli uomini acquisiscano l'"abitudine di cercare di conoscere la necessità e di pensarla"²⁵³, facendo trascorrere la *Gewalt* dell'azione di un Teseo alla *Macht* della verità, che va ricercata

²⁵⁰ Sulla presenza in Nettelblatt e Pütter di un sostrato althusiano, basato sul modello stratificato di consociazione che nel primo viene tradotto nel concetto di una *respublica composita* e di una *duplex potestas civilis*, cfr. Koselleck (2004), p. 632 s. Su Althusius cfr. Duso (2003), p. 75. Pütter è considerato una fonte privilegiata della concezione hegeliana dell'Impero -cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 119 s-, alla quale va tuttavia riconosciuta una certa libertà nella rielaborazione, cfr. Maier (1973), p. 155. Per ulteriori congetture sui riferimenti hegeliani, cfr. Haering (1963/1938), pp. 333-36; inoltre, sull'influsso di autori come Majer e Möser padre, cfr. Hočevár (1968), pp. 147 ss. Riassumendo le caratteristiche ed i contenuti fondamentali della vastissima opera di Pütter, Landsberg parla di una "costruzione fondamentale dell'Impero come uno Stato unitario [*Einheitsstaates*] composto da numerose entità statali e dotato di un vertice monarchico e di un diritto costituzionale dei ceti alla partecipazione al governo [*verfassungsmäßiges Mitregierungsrecht der Stände*]", Stintzing, Landsberg (1978/1898), p. 340. Ancora sulla forma dell'Impero nell'interpretazione di Pütter, cfr. Otmar, Hammerstein (2004), pp. 480 ss. Sulla 'stratigrafia' territori-Impero osserva Busi: "Fra la maestà del *Kayser* e quella del *Landesherr* non vi è altra differenza che la *Höchstigkeit* per via di che questi riconosce che quella dell'Imperatore è a lui superiore", Bussi (1959), p. 345.

²⁵¹ VD 131 s; ted. 157 (anno 1801).

²⁵² VD 79; ted. 107 (anno 1801).

²⁵³ VD 14; ted. 163 (anno 1802/03). In altre pagine, nel quadro di una rimeditazione del realismo politico di Machiavelli, Hegel sostiene che "una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con il più violento modo di procedere [*gewaltsamste Verfahren*]", VD 104; ted. 132 (anno 1801). È un destino della necessità che avrà sempre più spazio nell'evoluzione del pensiero hegeliano e rispetto al quale la filosofia ha il compito di attuarsi come riconoscimento, che molti anni dopo verrà descritto nei *Lineamenti* come apprendere il proprio tempo attraverso i pensieri e rappresentato nell'allegoria della "nottola di Minerva", cfr. GPhR 15 e 17; ted. 26 e 28. Scrive Hegel in quest'opera: "Venir fuori in determinazioni legali e istituzioni oggettive, prendendo l'avvio dal matrimonio e dall'agricoltura, è il diritto assoluto dell'idea, sia che la forma di questa sua realizzazione appaia come divina legislazione e azione benefica, o come violenza e ingiustizia; questo diritto è il *diritto degli eroi* alla fondazione degli Stati", *ivi* 269; ted. 507.

e portata alla vita in ciò che dapprima appare un inerte e prevaricante succedersi di eventi.

La questione su chi sia il modello del Teseo resta aperta. Si potrebbe pensare a Napoleone, ma ciò decreterebbe, implicitamente, la fine della soluzione germanica nell'atto stesso della sua ricerca²⁵⁴. In tal modo sarebbe confermata la tesi dell'*impasse* di Hegel al cospetto degli eventi, maturata nella ricerca di un impero per un popolo e per un'epoca che egli stesso giudica giunti al tramonto²⁵⁵. Qualora si cercasse invece di identificarlo con l'arciduca d'Asburgo²⁵⁶ e, più in generale, di sottolineare il favore di Hegel per l'Austria²⁵⁷, occorrerebbe ugualmente tener presente che il riconoscimento del particolarismo, dominante tra Stati grandi e piccoli²⁵⁸, spinge lo stesso autore ad affermare che "Austria e Prussia sono sullo stesso piano quanto alla pericolosità per i corpi statali tedeschi. Quel che una volta si chiamava libertà tedesca dovrebbe stare in guardia da entrambi"²⁵⁹.

Nel Teseo è più opportuno cercare altro: "esso è piuttosto l'incarnazione di un principio"²⁶⁰, il correlato storico-politico dell'unità che si sviluppa nel sapere speculativo, si espone nel sistema del sapere ma deve inverarsi nella *prassi*²⁶¹.

Lo sforzo hegeliano di oltrepassare l'individualità empirica nell'intero, per il quale essa lavora e si sacrifica, emerge con chiarezza dal frammento *Dass die Philosophie*, riconducibile ai manoscritti delle lezioni tenute tra il 1801 ed il 1802; in questo frangente Hegel si occupa della "disarmonia" tra il mondo "interiore" ed il mondo "esteriore" (*innere und äußere Welt*) e del compito di cui il "filosofo" si fa carico nel ricostruire tale scissione in una nuova "armonia", che il mondo stesso non è in grado di riconoscere. Ciò avviene attraverso il superamento di ciò che nella *Differenza* è individuato come *scissione*; affinché questa sia tolta, prosegue il frammento, è necessario attraversare dei "periodi di passaggio" (*Übergangs Perioden*) che sono anche designati come "epoche della filosofia" (*Epochen der Philosophie*), epoche nelle quali emergono "grandi uomini" (*grosse Menschen*) o "grandi spiriti" (*grosse Geister*) in grado di comprendere l'intero attraverso l'idealità dei suoi momenti. Per Hegel ciò implica che la filosofia assolva una funzione di stimolo e maturazione della consapevolezza, che deve prendere letteral-

²⁵⁴ Di diverso avviso è D'Hondt, secondo il quale le conquiste francesi contribuiscono positivamente all'unificazione della Germania, dissolvendo il Sacro romano germanico e riducendo considerevolmente il numero degli Stati tedeschi, D'Hondt (1986), p. 50.

²⁵⁵ Cfr. VD 87; ted. 115 (anno 1801).

²⁵⁶ Per l'identificazione di Teseo con Napoleone, cfr. Lukács (1975), p. 427 e Dilthey (1986), p. 197 s; contro tale identificazione, cfr. Pöggeler (1977) e D'Hondt (1986), p. 51. Per l'identificazione con l'arciduca Carlo d'Austria, cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 138 s. Haering, al contrario, ritiene che Hegel non intendesse identificare il Teseo con un "salvatore" storicamente definito, cfr. Haering (1963/1938), p. 329. Sulle diverse posizioni cfr. Cesa (1976), p. 33.

²⁵⁷ Cfr. VD 108-22; ted. 136-48 (anno 1801). Su tale posizione hegeliana, cfr. Pöggeler (1977).

²⁵⁸ VD 52; ted. 192 (anno 1802/03).

²⁵⁹ VD 122; ted. 148 (anno 1801).

²⁶⁰ Tomba (2003), p. 195; in termini analoghi, cfr. Avineri (1973), p. 75 s.

²⁶¹ Scrive Kozu: "La forza di un Teseo, cioè la forza dell'unione contro la scissione, corrisponde alla funzione della vera filosofia o metafisica", Kozu (1988), p. 127.

mente corpo in figure capaci di realizzare il mutamento necessario; poiché questo sarà “opera di un uomo” che “deve avere riconosciuto l’intero e con ciò essersi purificato da ogni limitatezza”, egli “deve essere formato alla scuola della filosofia”. La sua relazione con il mondo, che ha il compito di ricondurre all’unità ed all’armonia, viene così descritta: “Egli può guardare l’intera umanità del suo tempo come una materia di cui si appropria e con la quale la sua grande individualità costruisce il proprio corpo, una materia che, essa stessa vivente, forma gli organi che sostengono e danno vita a questa grande figura”. È un intreccio (*hineiflechten*) con cui l’individuo si consegna alla storia ed al suo “destino” e che viene esemplificato da Hegel attraverso la figura di Alessandro il Macedone, che compie il suo apprendistato filosofico di unificatore del mondo antico sotto la guida di Aristotele²⁶².

Nella pronunciata e, per molti versi, *inquietante* retorica della forza in Hegel²⁶³ si possono individuare due aspetti necessari a comprenderne l’idea dell’unità del corpo politico. In primo luogo questo vive e si ricostruisce costantemente attraverso la polarità tra *Gewalt* e *Recht*²⁶⁴, non è concepibile né l’indefinito perpetuarsi della prima, che ricadrebbe nel citato *uccidere e farsi uccidere, finché lo Stato sia distrutto*, né l’artificiosa fissazione del secondo, il quale diverrebbe (come si legge in BN) il *morto involucro* di una *positività* che soffoca l’eticità di un popolo²⁶⁵. D’altra parte se la loro relazione fosse intesa come un semplice avvicendamento di distinte epoche, ciò comporterebbe il pericolo (che pure non è estraneo allo stesso autore) di una legittimazione della forza attraverso il diritto. È invece della loro costante tensione e nel loro superamento che vive il corpo politico.

²⁶² *Dass die Philosophie*, GW, V, 269 ss. In merito cfr. Yorikawa (1996), p. 139 e p. 154.

²⁶³ Bodei si è occupato in più occasioni del ruolo degli intellettuali tedeschi nel quadro politico descritto da VD; a suo avviso il colpo di Stato del 18 brumaio e la lettura di Machiavelli hanno decisamente influito su Hegel, portandolo alla conclusione che “lo Stato tedesco non si potrà più realizzare con un incontro spontaneo, per quanto storicamente considerato necessario, fra intellettuali e masse, ma attraverso una *dittatura militare* ad opera di un Teseo e di una classe di cittadini soldati”, Bodei (1962a), p. 215 e cfr. Id. (1965). Il complesso di tali considerazioni viene successivamente ripreso dall’autore, in un percorso che muove dal frammento *Der immer sich vergrössende Widerspruch*, risalente al primo nucleo di manoscritti di VD, cfr. VD 9 ss; ted. 16 ss (anni 1799-1801). Benché l’incompletezza dello scritto non permetta di comprendere con sufficiente precisione i termini della proposta hegeliana, resta tuttavia la distinzione fra “la gran massa del popolo tedesco” e gli intellettuali, a cui spetterebbe il compito di superare la presente vita “sussistente” e “limitata” in un armonico quadro unitario, cfr. Bodei (1987), p. 16 s. Le successive vicende politiche e la conseguente disillusione di Hegel sembrano tuttavia determinarne una differente posizione, colta da Bodei in *Dass die Philosophie* ed in *Ist auf das Allgemeine* (GW, V, 365-9), che costituirebbero un fondamento speculativo alla via militare del Teseo. Una soluzione che Bodei commenta nel modo seguente: “Una nuova tutela, esercitata nel nome del *Weltgeist* (e non priva di aspetti inquietanti) sboccia da un progetto incompiuto di emancipazione collettiva”, Bodei (1987), p. 58.

²⁶⁴ Scrive Duso: “La *Gewalt* si mostra necessariamente implicata dal diritto a monte e a valle: cioè in quanto è essa a *produrre* sistemi di diritto e in quanto è necessaria perché lo stesso diritto posto sia fatto valere. Questo circolo di *Gewalt* e *Recht* resta non detto nel linguaggio formale del diritto, ma costituisce quella realtà vivente in cui il diritto stesso si produce: il suo riemergere è sconvolgente nei confronti della pretesa che il diritto ha di essere fondato e che in esso il singolo stesso ha di essere stabilmente protetto”, Duso (1998), p. 336.

²⁶⁵ BN 97 s; ted. 483.

Il secondo elemento che emerge dalle argomentazioni hegeliane è l'ineliminabile ricorso all'individualità di Teseo e del monarca, laddove nel passaggio dal primo al secondo, dalla prima evidenza della transizione a quella della stabilizzazione, occorre individuare il dispiegarsi di quel principio che per Hegel essi *incarnano*, con l'avvertenza che ciò è possibile solo nell'integrazione con il sistema dei ceti, fuori dalla quale questo e quelli rimarrebbero semplici parti: la *Gewalt* di un dominatore ed il *Recht* come semplice forma istituzionale di una comunità disfatta.

In uno dei manoscritti della *Costituzione* Hegel paragona la divisione della Germania a paesi come Francia, Inghilterra e Spagna, che hanno saputo "pacificare ed unificare quegli elementi che fermentavano nel loro seno e che minacciavano di distruggere lo Stato e giungere, attraverso quella libertà dell'ordinamento feudale che aveva loro indicato la Germania, a edificare un centro ispirato a leggi liberamente stabilite e che sapesse raccogliere tutte le forze". Dal punto di vista istituzionale l'autore riconosce che ciò è infine avvenuto mediante "la forma propriamente monarchica, o moderna forma repubblicana, che può trovar posto anche sotto il principio della monarchia limitata, quella, cioè, che si fonda sulle leggi"²⁶⁶ e descrive la monarchia stessa (dono all'Europa della statualità tedesca originaria) come "potere statale retto da un capo per la gestione degli affari di interesse generale e con la collaborazione [*Mitwirkung*] del popolo attraverso propri deputati [*Abgeordnete*]"²⁶⁷.

Tale affermazione trova il suo correlato speculativo nella tesi secondo cui "la monarchia è la rappresentazione [*Darstellung*] dell'assoluta realtà dell'eticità in un individuo" e "il monarca è l'identità del tutto, ma nella forma empirica"²⁶⁸. Egli riassume e concretizza l'agire politico, ma solo in quanto la *Mitwirkung* cetuale sia recuperata nella reale articolazione del corpo sociale, senza ricorrere all'arbitrarietà di un atto autocratico, né, all'opposto, al mandato, attraverso cui si costruisce la rappresentanza politica nel senso moderno e, per Hegel, intellettualistico.

Inoltre la religione, dopo la lunga ed oscura stagione della *positività* e della scissione da lei stessa causata, deve tornare per Hegel ad essere il substrato, l'*etere spirituale* che definisce l'appartenenza al popolo; essa deve stare "appresso al monarca" come "religione meramente etica", senza diventare una potenza che si affranca dalla fisiologia del

²⁶⁶ VD 100; ted. 128 s (anno 1801). Modifico leggermente la traduzione di Cesa, che scrive "forma che oggi si chiama repubblicana", e rendo *moderne republikanische Form* in termini letterali. In una nota al passo Cesa osserva che l'"oggi" non va riferito tanto alla *Pace perpetua* kantiana o al *Saggio sul concetto di repubblicanesimo* di Schlegel, ma piuttosto alla tesi russoviana per cui è "repubblica ogni Stato retto da leggi", Rousseau (1993/1762), p. 295. Rilevo tuttavia che il passo russoviano prosegue così: "[...] sotto qualsiasi forma d'amministrazione possa essere; perché solo allora l'interesse pubblico governa e la cosa pubblica è una realtà" e rilevo anche che, in nota, Rousseau fa un'osservazione che sembra ben presente a Kant nel distinguere tra autocrate e monarca: "Per essere legittimo, non occorre che il governo si confonda col sovrano, ma che ne sia il ministro: allora la monarchia stessa è repubblica", *ibid.* Pertanto se il legame con Rousseau è ben individuato da Cesa, d'altra parte l'intero passo pone in luce la centralità di Kant nell'interpretare il repubblicanesimo in forma monarchica.

²⁶⁷ VD 126; ted. 153 (anno 1801).

²⁶⁸ SdS 255; ted. 361.

corpo sociale²⁶⁹. Se la sua peculiarità, secondo la *Vorlesung über Naturrecht* riportata da Rosenkranz, è di essere mediazione che concretamente, socialmente opera in vista del togliimento della particolarità nell'intero²⁷⁰, allora "culto" è essenzialmente un "agire", che nel sacrificio evita l'inganno di un'elevazione del soggetto meramente pensata²⁷¹.

Alle suggestioni classiche di tale lettura Hegel unisce probabilmente l'attivismo sociale della *praxis pietatis* del luteranesimo württembergese, facendone affiorare anche il profilo critico nei confronti di quella borghesia emergente, che paga la propria sicurezza economica a prezzo della nullità politica²⁷².

La costituzione da forma a figura

La corporeità vivente nel monarca è capace di riprodurre, rappresentare appunto, il grande corpo organico dello Stato, nel quale ogni cetto assolve la funzione di agglomerare omogeneità, organi che si integrano nell'intero²⁷³. Il ricorso al termine *Darstellung* suggerisce un tentativo di sottrarre il *modus* della rappresentanza all'ambito dell'ar-

²⁶⁹ Osserva ancora Hegel: "Quanto più «il monarca» è empirico ed il popolo è barbarico, tanto più la religione ha potere e si costituisce con maggiore indipendenza". Sul versante opposto, ma nel quadro di una medesima fallacia riflessiva nell'opposizione uno-molti, si ha la democrazia come "rappresentazione [*Darstellung*] dell'assoluta realtà dell'eticità in tutti". Questa è una riassunzione completa di religione, natura ed eticità nel popolo empiricamente inteso e dunque una "conciliazione con il mondo"; si perviene così alla "religione naturale" che caratterizza l'arte omerica, "dove Giove e Giunone sono l'aria, Nettuno l'acqua" e che è "accessibile all'intelletto", identificando l'etico con il naturale, cfr. SdS 255 s; ted. 361. Sulla parallela trattazione di tali "dimensioni della ragione" nel religioso attraverso le sue forme storiche, cfr. ÜN 460 s.

²⁷⁰ "Togliimento [*Aufhebung*] della soggettività che non si riduce ad un suo mero annullamento [*kable Vernichtung*], ma è solo annullamento della sua individualità empirica e, mediante questo, una purificazione per l'assoluto godimento della propria essenza assoluta", ÜN 459.

²⁷¹ Riferisce ancora Rosenkranz: "Poiché la religione esclude da sé la scienza e l'arte, proprio in quanto è religione, essa è un operare [*Thun*] come loro completamento [*Ergänzung*], il culto [*Cultus*] che eleva la soggettività e la sua libertà al loro sommo godimento, in quanto, come servizio reso al divino, sacrifica al grande Spirito una parte della singolarità e attraverso tale dedizione libera il resto di ciò che le è proprio. Grazie alla realtà dell'annullamento della singolarità nel sacrificio, il soggetto si salva dall'unilateralità dell'inganno, secondo cui la propria elevazione sarebbe solo pensata [*im Gedanken*]", ÜN 460.

²⁷² Cfr. Dickey (1987), pp. 7 ss, p. 37 e p. 217.

²⁷³ "Questa falsa infinitezza [*scil.* l'astrattezza formale della legge] dev'essere rimossa in virtù dell'organicità della costituzione, come ciò che, in quanto organico, assolutamente comprende l'universale nel particolare. Il principio organico è la libertà che il governante sia anche il governato; poiché qui però il governo rimane contrapposto come universale alla collisione delle singolarità, allora quest'identità dev'essere posta innanzitutto in maniera tale che il medesimo cetto, la parità di condizioni [*Ebenbürtigkeit*], la costituzione in una cerchia più ristretta in vista di un intero, il dimorare sotto una medesima cittadinanza, costituiscano il vivente essere uno", SdS 252; ted. 358. Va rilevata l'ambiguità del termine *Ebenbürtigkeit*, che se nell'uso moderno indica un'uguaglianza di meriti e capacità, nell'uso antico indica una parità di rango che si connette alla nascita; in questo secondo caso la proposta hegeliana revocherebbe tutte le critiche ai privilegi ereditari dei ceti contenuta negli scritti sul Waadtland e sul Württemberg. Fin dallo scritto sul Waadtland Hočevár rileva una presa di distanze da Sieyès, che punta su un "terzo stato" come rappresentante dell'intera nazione; progressivamente, come mostra VD, Hegel riconduce la rappresentatività di tale *Stand* all'interno di un sistema dei ceti in cui esso rappresenta non il tutto, ma il "resto" del popolo, affiancandosi a nobiltà e clero, cfr. Hočevár (1968), p. 136 e p. 151. Per il testo hegeliano, cfr. VD 83; ted. 110 (anno 1801). In

tificio della volontà politica come *Repräsentation* o alla mera valenza psicologica ed all'inerte stare accanto, uno fuori dell'altro, che caratterizza la serialità intellettualistica e la separatezza della *Vorstellung*; sembra che nella predetta *Darstellung* "dell'assoluta realtà dell'etico" Hegel si muova già nel solco di un'immanenza concreta, che è autodifferenziazione o articolazione dell'intero come ricomprensione speculativa della differenza e del finito²⁷⁴.

Riprendendo le parole di SdS, "il popolo come totalità organica è l'assoluta indifferenza di tutte le determinatezze del pratico e dell'etico" ed è "assoluta vivente indifferenza; e nessuno di questi elementi costitutivi è un'astrazione, bensì una realtà"²⁷⁵. L'intero può allora essere descritto con la metafora di un Briareo, il gigante che ha "migliaia di occhi, di braccia ed altre membra di cui ciascuna è un individuo assoluto [...] in quanto l'individuo sussume in sé l'assoluta eticità ed essa appare in lui come sua individualità"²⁷⁶.

Se la mostruosità del gigante, figlio di Urano e di Gea, mira a conservare le unità vitali come organi, individualità assolute come partecipi dell'intero²⁷⁷, diversa è la *ratio* della più famosa metafora hobbesiana dello Stato: il Leviatano. Quest'ultimo è un mostro marino che nella rilettura di Hobbes (e nell'immagine che ne presenta l'opera omonima) sussume ed annulla in sé la miriade di individui di cui si compone. Il suo corpo non ha migliaia di occhi e di membra, ma tradisce una più profonda mostruosità, che consiste nella loro *reductio*, nell'astrazione di una *Gestalt* di sembianze umane, in cui sono contenute innumerevoli figure, ma nessuna agisce o vede se non in quanto lo facciano i due occhi e le due braccia del sovrano, che le contiene e ne domina il meccanico e, per Hegel, riflessivo stare una accanto all'altra²⁷⁸.

Benché in SdS le forme di Stato (democrazia, aristocrazia, monarchia) siano descritte come transitorie, come si è detto il favore per la concentrazione del modello organico nel monarca resta un punto costante²⁷⁹. Riprendendo Kant, Hegel pone l'at-

generale sulla resistenza dell'ordine cetuale tedesco alle idee di Sieyès, illustrata attraverso le memorie del contemporaneo tedesco von der Marwitz, cfr. Brunner (2000), pp. 79 ss.

²⁷⁴ Sul ruolo della *Darstellung* speculativa hegeliana come "concreta immanenza del concetto", autentico movimento come articolarsi del pensiero che toglie/conserva l'inerzia della *Vorstellung*, indagato a partire dagli scritti jenesi del 1803-4 fino alle opere della maturità, cfr. Rametta (1989).

²⁷⁵ SdS 205; ted. 327.

²⁷⁶ SdS 206; ted. 328.

²⁷⁷ In VD Hegel ribadisce la necessità di un "punto" in cui si concentrino sia "l'esecuzione che spetta al governo" sia "la decisione relativa" e ciò soprattutto in rapporto alle dimensioni degli Stati moderni, che rendono impossibile una diretta partecipazione dei singoli; ma tale centro che assicura l'unità stessa ha soprattutto una funzione di garante rispetto al libero esercizio dell'attività politica dei "corpi subordinati" a cui viene affidata la regolamentazione ed il mantenimento dei rapporti sociali, in modo che ogni cetto ed ogni insediamento cittadino possa "godere della libertà di fare e di eseguire direttamente ciò che ricade nel suo ambito", VD 29 s; ted. 173 (anno 1802/03).

²⁷⁸ Cfr. Souche-Dagues (1983), p. 29; Duso (2003), p. 80.

²⁷⁹ In merito all'affermazione hegeliana circa l'indifferenza tra le forme di Stato, cui corrisponde tuttavia la scelta della monarchia, scrive Rosenzweig: "La monarchia è veramente la forma di governo che pur provenendo dal primo stato sovrasta ogni stato sociale e legiferando mantiene e rinnova i rapporti reciproci dei ceti, subordinati tutti all'interno dello Stato. Per nascita è l'apice *naturale* dello Stato, *sanzionato in se*

tenzione sulla *forma regiminis* come “relazione del governo con i governati”²⁸⁰; questa va intesa alla luce dell’ “organicità della costituzione”, che sia capace di comprendere “assolutamente l’universale nel particolare”, ovvero poggi sul “principio organico” come “libertà che il governante sia anche il governato” e superi la “falsa infinitezza” della contrapposizione individuale-universale nelle “leggi civili”²⁸¹. È una libertà che si realizza e prende “forma”, allorché “la singola parte sia per sé spontaneamente nella sua determinatezza un sistema subordinato dell’intero”²⁸².

La pregiudiziale monarchica resta confermata, in analogia con la kantiana relazione inversa tra rappresentanza e numero di detentori del potere; una relazione che viene reinterpretata e rifondata sulla base della predetta corporeità umana, che pertiene allo Stato e si riassume, ora sì, nell’individualità del monarca, esprimendo quella “presenzialità assoluta” (*absolute Gegenwart*) o “forza dell’intuizione e della presenzialità”, che in BN è momento in cui l’intuizione, come “indifferenza delle determinatezze”, fa di esse “un tutto [*ein Ganzes*], non una fissazione di queste determinatezze in quanto separate e opposte, ma una raccolta e un’oggettivazione di esse [*ein Zusammenfassen und ein Objektivieren derselben*]”. La presenzialità non è perciò “separazione” di “realtà” e “possibilità”; combattendo contro la “ragione legislatrice” che si esprime nella “forma del concetto, dell’unità formale e dell’universalità”, Hegel pone le condizioni per una rappresentanza che è autentica unità ed è, soprattutto, presenza²⁸³.

I passi appena citati da BN consentono di rileggere la polemica contro la legislazione astratta e di comprendere il favore hegeliano per il *governo*, che in SdS è inteso come “vera costituzione” (*wahre Constitution*) e cioè presentifica la concreta attività dell’amministrare e realizza così il senso pieno della *Verfassung*²⁸⁴, quella che secondo la *Costituzione della Germania* è venuta meno allo Stato francese.

In piena sintonia con la figura platonica del *nocchiero*, le forti ascendenze classiche dell’*organismo* hegeliano²⁸⁵ ripropongono la tesi di una varietà cooperante, da comporre e guidare in base alle circostanze e non da dominare e regolamentare²⁸⁶. Alle soglie della

stesso e non prodotto, l’anima del dinamismo dell’intero”, Rosenzweig (1976/1920), p. 158 (in corsivo il testo hegeliano nella citazione dell’autore, SdS 234; ted. 346). Lo stesso Rosenzweig attribuisce la scarsa considerazione per il modello aristocratico alle esperienze bernesi, cfr. *ivi*, p. 157 s. Ancora sulla preferenza hegeliana per la monarchia, cfr. Cesa (1982), pp. 188 ss.

²⁸⁰ SdS 254; ted. 360.

²⁸¹ SdS 251 s; ted. 358.

²⁸² SdS 225; ted. 340.

²⁸³ BN 49; ted. 439 s.

²⁸⁴ SdS 224; ted. 340. Proprio in base a ciò Rosenzweig spiega il risolversi di Hegel a favore dell’uso del termine *Verfassung* rispetto a *Constitution*, Rosenzweig (1976/1920), p. 152 s.

²⁸⁵ In merito, cfr. Honneth (2002), p. 23; sulla matrice platonica dell’organico dell’olismo etico jeneso, cfr. Düsing (1984), p. 97.

²⁸⁶ Cfr. Biral (1997), pp. 175 ss e pp. 195 s; Id. (1999), pp. 319 ss; Meier (2000), p. 48 s. Veyne riprende l’immagine della “nave” platonica e sottolinea la differenza profonda di questo “militantismo”, in cui è l’intero a prevalere sul singolo; mentre nello Stato moderno sono pochi i marinai che guidano e decidono e molti i passeggeri, nel mondo greco “questo Stato era una strana imbarcazione, in cui non c’erano passeggeri: oltre al comandante (o piuttosto [...] il timoniere) essa non portava che uomini d’equipaggio. Quando

modernità, un tale anacronismo²⁸⁷ adombra certamente una revoca della separazione dei poteri, che rischia di confluire in quella formalista e dispotica del terrore giacobino; ma Hegel risale a monte della tendenza normalizzatrice della sovranità moderna, della sua legittimazione contrattualista e del governo come potere *esecutivo*²⁸⁸. Egli ritrova l'idea del *governo* che dal citato mondo classico è stata ripresa ed utilizzata in modo esemplare da Altusio e coniugata con la concretezza delle differenze, in cui si struttura la società per ceti: “Il principio del governo non è pensabile se non in rapporto ad una realtà che non dipende dalla volontà di chi governa né di chi è governato, alla differenza che connota i membri della società e ai punti di orientamento che permettono la decisione”²⁸⁹.

Sembra essere questa l'origine da cui trae senso e significato la stessa peculiarità del monarca di Hegel, il centro gravitazionale della vita di uno Stato come *popolo*.

Il problema che occupa l'autore è come l'idea possa vivere e manifestarsi nel corpo comune. In altri termini si tratta della possibilità di comprendere (*Zusammen-fassen*) l'intero politico con un atto che è già etimologicamente inscritto nel plesso unitario della costituzione (*Ver-fassung*). Perché ciò avvenga, è necessario che questa abbia una *figura* (*Gestalt*), la cui compiutezza è collocata dall'autore nel campo semantico dell'unità dell'organismo vivente ed è distinta dalla *forma* (*Form*), legata al dominio dell'astrazione in quanto *forma del concetto*. Il modo della comprensione, in questa fase, non è dunque per Hegel quello del *begreifen-Begriff*, che egli accusa ancora di intellettualismo e scissione; nei primi anni di Jena ritiene che solo la *purezza* dell'*intuizione* giunga all'*idealità* (*reine Anschauung und Idealität*), ovvero consenta il superamento del finito (come ideale) in un intero che lo comprenda e ne neghi la separazione. In tal modo ciò che è determinato “viene elevato, mediante la forza dell'intuizione [...] nell'unità e nella figura [*Gestalt*] di un oggetto e di un [essere] necessario che è per sé e mediante quest'unità immediata (che non pensa a sinistra e a destra a possibilità che l'unità formale porta con sé) viene mantenuto nella sua assoluta presenza”²⁹⁰.

Applicando tali conclusioni all'orizzonte universalistico e per Hegel (com'è ormai noto) formalistico ed astratto di una *Constitution* giusnaturale, qualunque governo sarebbe sempre contingente ed accidentale, sarebbe “pensato come qualcosa di universale ma non trovato universalmente” e perciò sarebbe inadeguato al cospetto della forma astratta dei suoi dettami, retrocedendo così nella “non eticità dell'impotenza” (*Unsittlichkeit der Ohnmacht*)²⁹¹.

Ma la questione può essere affrontata anche dal lato opposto. Nell'incongruenza fra le trasformazioni della *civitas* e l'indisponibilità, la fissità dei principi fondamentali che

Platone o Aristotele parlano della nave dello Stato, non menzionano che marinai. Chiunque appartenga alla barca è ritenuto partecipe della manovra”, Veyne (1982), p. 887.

²⁸⁷ Scrive Haym: “Scordandosi quasi completamente delle relazioni della vita dello Stato moderno, Hegel descrive uno Stato ideale che è tracciato non semplicemente secondo il modello platonico, ma quasi sul suo stampo”, Haym (1857), p. 166.

²⁸⁸ Cfr. Duso (1999a), pp. 40-3, pp. 56-61 e pp. 69 ss.

²⁸⁹ Duso (2003), p. 71.

²⁹⁰ BN 49; ted. 439 s.

²⁹¹ BN 49; ted. 440.

dovrebbero garantirla, nell'incapacità degli universali di rispondere alle istanze storicamente mutate del corpo sociale, il governo sperimenta a sua volta la natura relazionale e comparativa dei principi stessi ed è costretto a porne in discussione l'immutabilità: nasce così la *quérelle* sulla revisione costituzionale, che negli anni della giovinezza di Hegel occupa i teorici della rivoluzione²⁹².

La sua ripresa della *Verfassung* cetuale muove da tali aporie ed individua l'unica ed autentica radice dell'indisponibilità dei principi nel loro incarnarsi nella vita e nella storia dello stesso corpo sociale²⁹³; perciò, conclude l'autore ammonendo sui rischi della positività: "Un popolo non è vincolato alla sua parola, alla sua azione, al suo volere, poiché tutto ciò deriva dalla sua coscienza e dalla sua singolarità"²⁹⁴. In fondo, per Hegel *poco importa* che ci sia una *Constitution*, una positivizzazione dei principi, poiché essa non è altro che una determinatezza accanto ad altre, la quale, come queste, deve cercare la propria fondazione nel sentire condiviso della comunità²⁹⁵.

Nell'universale, che si pretende di *gettare fuori* del tempo e del mutamento, la storicità della ragione trova l'esatto opposto di quanto ci si prefiggeva: la *positività* di un atto d'arbitrio, un contingente cristallizzato nel momento stesso della sua nascita. Estraneo alle parti che dovrebbe congiungere, esso è inteso come *terzo* e garante della loro mediazione, ma (rammentando la critica al formalismo) è comunque parte e determinato anch'esso e perciò in lui non vive l'unità dell'intero. In base al quadro critico tracciato da Hegel, nell'ottica formale kantiana l'azione-oggetto (finito) esige una qualificazione da parte del soggetto (finito) che ricorre ad una regola (finita e surrettiziamente universale), di cui si pretende l'indipendenza dall'uno e dall'altro. Ciò decreta l'astrattezza dell'agente e di quel che fa, in quanto privi di un senso proprio e costretti a cercarlo in un esterno, che a sua volta è inficiato dai loro medesimi limiti.

Questo impianto critico, direttamente applicabile al modello kantiano della restituzione di un deposito, presenta altresì un'indiretta contro-argomentazione nei confronti del "contratto originario", che è "pietra di paragone"²⁹⁶ e cioè principio regolativo, atemporale ed universalizzante per valutare le leggi di uno Stato (comprese dunque le norme sulle obbligazioni contrattuali) le quali sono, a monte, espressione di una scelta

²⁹² Cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 155. Ancora, con particolare riferimento alla situazione francese ed a Condorcet, cfr. Colombo (1985) e Id. (1991); inoltre, nel quadro di una riflessione più generale sul pensiero costituzionale, cfr. Portinaro (1996), pp. 25 ss e Zagrebelsky (1996), pp. 46 ss.

²⁹³ Sull'indisponibilità del diritto territoriale, come istanza storica e sociale, superiore a signore e popolo e tale da mettere in discussione la stessa applicabilità del concetto di sovrano nell'ordine cetuale, cfr. Brunner (1983), p. 324; sulle radici medievali di tale sistema, cfr. *ivi*, pp. 187 ss.

²⁹⁴ SdS 234; ted. 346. Affrontando (con riferimento alla *Verfassungslehre* di Schmitt) la distinzione tra la *Verfassung* come descrizione del reale funzionamento di uno Stato e la *Konstitution* come carta che raccoglie un insieme di principi positivamente sanciti, Brunner riconduce quest'ultima alla progressiva limitazione dei poteri della monarchia operata dai borghesi, cfr. Brunner (2000), p. 7 s. In merito, con particolare riferimento alla sottesa distinzione tra costituzione formale e materiale, cfr. Castrucci (2003), pp. 547 ss.

²⁹⁵ Sull'argomento, considerato nella visione del romanticismo politico, cfr. Legros (1980), pp. 196 ss.

²⁹⁶ Kant (1995/1793), p. 262; AA, VIII, 297.

politica²⁹⁷. Ciò che è inaccettabile in base all'impianto hegeliano (almeno secondo quella che ne appare l'autointerpretazione) è il tentativo di Kant di operare la delegittimazione di un finito a beneficio di un altro, surrettiziamente elevato ad infinito. In altri termini "l'identità assoluta non sorge nel fenomeno", che deve eternamente il proprio senso ad un universale *da un lato* posto fuori del suo orizzonte, ma *dall'altro* frutto di un'astrazione che presuppone il finito stesso, se non vuole essere del tutto priva di contenuto²⁹⁸. Il "contratto originario" come pietra di paragone ribadisce l'impostazione dell'universalizzabilità della legge pratica, *anestetizzando* nella virtualità del consenso la reale partecipazione degli individui: il *come se* delle massime che diventano leggi, nel privato e nel pubblico²⁹⁹.

In ultima analisi tutti gli sforzi hegeliani si concentrano su un fronte che resterà costante fino ai *Lineamenti di filosofia del diritto* e che consiste nel tentativo di dare un *corpo sociale* all'astrazione del *corpo politico* contrattualista, recuperando con la rivisitazione del modello della *polis* una dimensione partecipativa³⁰⁰, che trova nel monarca "l'incarnazione vivente dello spirito del popolo", l'espressione di un principio che è "insieme trascendente e immanente: monarchia repubblicana"³⁰¹.

A tale scopo la costituzione statale è concepita da Hegel come organizzazione (*Verfassung*)³⁰² e non come un quadro normativo fondamentale (*Konstitution*), come

²⁹⁷ La "costituzione repubblicana" (*republikanische Verfassung*), scrive Kant nella *Pace perpetua*, è l'unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario, sul quale deve fondarsi la legislazione di ogni popolo", Kant (1995/1795), p. 292; AA, VIII, 351. In base al precedente saggio *Sopra il detto comune*, ciò può essere esplicitato come segue: "La costituzione civile è un rapporto di uomini liberi che [...] vivono sotto l'impero di leggi coattive" (*ivi*, p. 254; AA, VIII, 289) ed essa può essere fondata solo sulla base di un *contratto originario*, che non è un fatto, ma "una semplice idea della ragione, che ha indubbiamente la sua realtà (pratica)", consistente nell' "obbligare il legislatore a fare leggi come se dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se avesse dato il suo consenso a una tale volontà", *ivi*, p. 262; AA, VIII, 297.

²⁹⁸ "In tali sistemi della *Dottrina dei costumi* e del *Diritto naturale*, nella fissa e assoluta polarità della libertà e della necessità, non si può pensare ad alcuna sintesi né ad alcun punto di indifferenza; la trascendentalità va completamente perduta nel fenomeno e nella facoltà che lo coglie, l'intelletto; l'identità assoluta non si trova e non sorge nel fenomeno. L'opposizione rimane assolutamente fissata anche sotto il belletto del progresso infinito: essa non può veramente risolversi, per l'individuo, nel punto di indifferenza della bellezza del sentimento e dell'opera, né, per la comunità pienamente vivente degli individui, in una comunione", Diff 73; ted. 60.

²⁹⁹ Hegel parla in Diff di un "sistema dell'atomistica della filosofia pratica"; la sua unità, come in natura, si realizza attraverso una "legge che nel campo pratico si chiama diritto: un concetto della totalità che deve opporsi ad ogni azione [...] deve determinarla e quindi uccidere in essa il vivente, la vera identità". E commentando il kantiano *Fiat iustitia pereat mundus*, l'autore conclude: "il diritto deve realizzarsi, anche se a causa di ciò la fiducia, la gioia e l'amore e tutte le potenze di un'identità autenticamente etica fossero completamente estirpate", Diff 70; ted. 58.

³⁰⁰ Cfr. Hintze (1980), p. 125.

³⁰¹ Cfr. Legros (1980), pp. 206.

³⁰² Scriverà in seguito Hegel: "La costituzione politica è *per prima cosa*: l'organizzazione dello Stato e il processo della di lui vita organica *in relazione a se stesso*, nella quale esso differenzia i suoi momenti all'interno di se stesso e li dispiega al *sussistere*", GPhR 216; ted. 431. Tracciando una storia concettuale dello *Stand*, Oexler pone in luce fin dall'antichità classica l'intreccio fra tripartizione funzionale (clero, militari e contadini) e metafora corporea-organica; uno schema che, rafforzato dalla riflessione teologica sull'immutabilità della creazione, domina tra l'antichità ed il Medioevo, ma che tra X ed XI secolo, a causa dell'evoluzione sociale, subisce

un *ens rationis* dato artificialmente ad un popolo e prodotto sulla scorta del costituzionalismo moderno³⁰³. Una predilezione che, basandosi sul radicamento storico e sociale della forma istituzionale del ceto, segna la presa di distanze da ogni possibile degenerazione volontaristica nella statuizione della forma e dei limiti del potere³⁰⁴.

l'aggiunta della partizione funzionale del ceto mercantile. Nel complesso prende avvio una decisiva rilettura dell'intero ordine, in quanto il lavoro non è più necessariamente legato ad una condizione di asservimento, ma può essere inteso come attività di soggetti liberi (che si tratti di abitanti del borgo o di contadini). La preminenza della metafora corporea ed organica resta confermata nel tardo Medioevo e, a partire dal XIII secolo e culminando nel XV, schema funzionale e metafora si delineano come base concettuale della forma politica, legandosi al concetto di *Verfassung*, cfr. Oexler (2004). Tale condizione perdura nel suo complesso, come sostiene Conze, fino all'affermazione del giusnaturalismo, allorché “la costituzione politica [*politische Verfassung*] e l'ordine cetuale ad essa collegato apparvero nelle loro strutture fondamentali non più come fondati da Dio e perciò immutabili, ma dovettero basarsi su contratti che erano stati stretti nel presupposto stato di natura e potevano essere completamente mutati”, Conze (2004c), p. 211. Comparativamente si può dunque cogliere la distanza tra l'opzione teorica di Hegel e quelle dei suoi contemporanei.

³⁰³ “Voler dare ad un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale secondo il suo contenuto) *a priori*, questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*” e nell'aggiunta “una costituzione non è semplicemente un che di fatto: è il lavoro di secoli, l'idea e la coscienza del razionale, fino al punto in cui questo si è sviluppato in un popolo”, GPhR 221 s e 368; ted. 440. Ancora sul carattere organico della costituzione e sulla sua natura storicamente *diveniente*, a cui resta estraneo ogni astratta positivizzazione, cfr. *ivi*, p. 362; ted. 414 e p. 375; ted. 465. In merito scrive Bobbio: “Nulla vi è di più estraneo al pensiero politico di Hegel che l'ideale del costituzionalismo, cioè dello Stato limitato dal diritto, o più brevemente dello stato fondato sulla *rule of law* nel senso anglosassone dell'espressione”, Bobbio (1981), p. 71.

³⁰⁴ In linea con tale posizione Hegel, sottolineando come carattere fondamentale degli Stati dispotici la mera separazione tra principe e popolo, scriverà nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: “La costituzione [*Verfassung*] è essenzialmente un sistema della mediazione”, GPhR 377; ted. 472. Il termine *Verfassung*, mutuato dalla medicina, è utilizzato nella scienza politica tra l'antichità e l'epoca moderna per indicare la forma, l'organizzazione del corpo sociale in analogia con la complessione di un essere vivente, cfr. Mohnhaupt (1995), pp. 25 ss. Tale uso prevale nell'area tedesca, dove i pubblicisti conservatori guardano ai corpi politici della tradizione come fattori di stabilità, per anticipare e rendere superfluo ogni movimento rivoluzionario. A quest'uso si affianca ed in alcuni casi si contrappone quello di *Constitution*, che può essere intesa sia come legge emanata dall'imperatore oppure, con i giacobini, riferirsi alla realtà positiva della carta costituzionale. In questo caso designa un inizio artificiale, che fa da spartiacque tra passato e futuro contro ogni tentativo di giustificare e rinsaldare una realtà politica preesistente, cfr. Grimm (1995), pp. 100 ss e Zagrebelsky (1996), pp. 40 ss. Quest'ultimo, in particolare, si sofferma sulla “costituzione scritta di matrice giusnaturalistica”, individuandone due filiazioni principali, quella a carattere oggettivo, che considera la costituzione come un “atto di *ricognizione*” o *déclaration* e quella a carattere soggettivo, che “considera la costituzione un atto di imposizione”; in tal senso egli parla di una “rovesciabilità del giusnaturalismo: dall'oggettivismo della verità al soggettivismo della volontà”, *ivi*, p. 45. Sulla storicità della costituzione hegeliana rispetto alle “costituzioni rivoluzionarie, che “avevano messo in luce le difficoltà insite nel rapporto tra costituzione scritta e non scritta” ovvero sul problema dell'evoluzione del testo costituzionale in rapporto alle mutate esigenze sociali, cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 155 s.

Riconoscere la figura più bella

Contro la macchina del diritto pubblico

La preminenza ontologica dell'intero come popolo, la *vera ed assoluta eticità*, porta a termine ciò che Hegel, ricorrendo ad una complicata digressione naturalistica, ha descritto come *superiorità dello spirito sulla natura*: se quest'ultima "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 coscienza assoluta, è, nel ritorno dell'universo in se stesso, 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"¹. In breve, se la natura esprime in forma immediata ed inconsapevole il dispiegarsi dell'assoluto, perché questo si realizzi come spirito occorre ricomprendere in un intero tale molteplicità scissa, con un atto che non sia meramente *teoretico* o conoscitivo, ma che sia anche e soprattutto *pratico*; si deve superare l'estraneità ed il condizionamento delle leggi fenomeniche e degli impulsi sensibili a beneficio dell'intero stesso inteso come totalità etica o *popolo*, sacrificando tutto ciò che è particolare, determinato ed egoistico, se necessario a prezzo dell'esistenza individuale².

Superando la "coscienza empirica non etica" e fondata sulla mera "singolarità"³, "l'individuo si intuisce in ciascuno come in se stesso e perviene alla più alta obiettività soggettiva [*Subjektobjektivität*]"⁴. La distinzione tra "coscienza determinata" ed "assoluta" è così un "qualcosa di assolutamente superficiale ed ideale", inevitabile modo del conoscere umano che viene *tolto* nel riconoscersi del finito nell'assoluto⁵.

Tutto ciò viene icasticamente formulato in BN, sostenendo che *l'eticità del singolo è una pulsazione (Pulsschlag) dell'intero sistema ed è, essa stessa, l'intero sistema*⁶. Nell'identità, come togliersi dell'artificiosa e tiranna privatezza delle differenze che caratterizza il mon-

¹ BN 79; ted. 464.

² Ciò è ben visibile nell'interpretazione hegeliana della virtù civile del "coraggio" (*Tapferkeit*), in cui sono fatte convergere la *morte* del singolo (autentico togliersi della sua differenza, della pretesa di consistere ad ogni costo) e la *vita* del popolo: "È per il popolo che il singolo si espone al pericolo della morte, entrando in scena come singolo", SdS 208; ted. 329. Allo stesso modo si legge in BN: "L'essere uno con il popolo il singolo lo dimostra inequivocabilmente attraverso il rischio della morte", BN 61; ted. 449.

³ SdS 201; ted. 325.

⁴ SdS 201 s; ted. 325 s.

⁵ "L'eticità è determinata in modo che l'individuo vivente, come vita, sia uguale al concetto assoluto, che la sua coscienza empirica sia tutt'uno con l'assoluta e che questa stessa sia coscienza empirica, un'intuizione distinguibile da sé, ma in modo tale che questa distinzione sia un che di superficiale ed ideale e che l'essere soggetto nella realtà e nella distinzione sia un nulla", SdS 200; ted. 324.

⁶ BN 79; ted. 467.

do borghese⁷, la *pulsazione* riassume la preminenza dell'intero sulla parte, rinviando alla metafisica di Spinoza ed alla politica aristotelica come nuclei generativi dell'interpretazione del diritto naturale nei primi anni di Jena⁸ e confermando l'influsso dell'intuizione intellettuale schellinghiana, che viene integrata con la conoscenza del finito (reciproca sussunzione di intuizione e concetto) in un plesso unitario del sapere⁹.

In questo quadro l'identità classica tra legge naturale e legge etica serve ad Hegel a ricomporre la frattura tra individuo e comunità o, ancora, tra stato di natura e stato civile. Ma ciò non avviene attraverso la forma finita ed artificiale del contratto; piuttosto Hegel nega che si dia una soluzione di continuità tra i due estremi, natura e civiltà, e cerca di ripensarne la relazione. Rinunciare alla natura, infatti, significa rinunciare all'unità vitale immediata dell'organico e far emergere il singolo nel suo nudo isolamento, parte e non più organo, esponendolo ad una riunificazione che non è *autenticamente* naturale, ma è astratta e capace di riscriverne l'identità mediante l'artificio dell'astrazione formale¹⁰.

Come viene sottolineato nella *Differenza* a proposito del formalismo fichtiano, la retrocessione dell'*organo a parte* è il punto in cui l'intellettualismo del diritto naturale fa dell'uomo l'ingranaggio di una "macchina" e, atomisticamente, fa del "concetto" universale della "legge" lo strumento di "un dominio senza fine" (*ein endloses Beherrschen*) che, determinando, "deve uccidere [*tödten*] ciò che vive nell'azione, la vera identità"¹¹. Perciò l'individualismo viene accusato da Hegel di perpetrare un inganno, insinuando il tramonto della libertà, proprio laddove celebra l'autonomia.

⁷ "Quest'identità di tutti non è astratta, non è un'uguaglianza borghese, ma identità assoluta e intuita nella coscienza empirica, identità che si rappresenta nella coscienza della particolarità: l'universale, lo spirito, è in ciascuno e per ciascuno, pure in quanto esso sia un singolo", SdS 201 s; ted. 326.

⁸ Sull'importanza fondamentale della metafisica spinoziana nel "giovane" Hegel, cfr. Chierighin (1961), p. 99 ss e Chierighin (1980), pp. 96-108, con un'accentuazione, già rilevata nel presente lavoro, del pericolo di un "totale riassorbimento" hegeliano del singolo nell'eticità assoluta. Con specifico riferimento a BN, cfr. Bourgeois (1986a), p. 41 s, p. 528. Per una tematizzazione del rapporto con la metafisica spinoziana in una prospettiva più decisamente politico-giuridica, con l'enucleazione del parallelo riferimento a Aristotele, cfr. Iltig (2006), pp. 18-22 e Riedel (1969), pp. 42-55.

⁹ Henrich rileva che la matrice platonica e spinoziana della speculazione di Schelling lo conduce ad una sorta di eternizzazione della pluralità e del movimento, rappresentati come privi in sé di ogni tensione dinamica; Hegel supera tale impostazione, legando la differenza alla reciprocità del togliersi del finito: "La non identità dei differenti viene dislocata ed acuita fino all'incompatibilità", cfr. Henrich (2001), p. 152 e p. 156. Osserva Düsing: "All'inizio del periodo jenese Hegel pensa l'assoluto come sostanza, come unità dotata di una sussistenza propria, che non lascia nulla fuori di sé, che comprende tutto ed è infinta; unità che contiene in sé ogni finito e le sue contrapposizioni e che può essere conosciuta solo in una sintesi di conoscenza finita e intuizione intellettuale. E Schelling, nella sua prima filosofia dell'identità, concepisce parimenti l'assoluto come l'Unica sostanza, che è infinita", Düsing (2004), p. 188.

¹⁰ Cfr. Riedel (1969), p. 40 e p. 44, a cui si rinvia anche per i successivi riferimenti all'assoggettamento del singolo nell'artificio del diritto naturale moderno. Nel rilevare il carattere ancipite della logica del contratto sociale (qui esemplificata da Fichte), Duso sostiene che "non si può rivolgere a Hegel l'accusa di rappresentare il punto di vista opposto a quello individualistico, quello della dittatura dell'intero, in cui il singolo scompare, perché questa posizione è appunto semplicemente l'altro lato della concezione individualistica, ed esse sono entrambe da Hegel criticate", Duso (1998), p. 313.

¹¹ Diff 70; ted. 58.

Le implicazioni giuridiche e politiche di tale svolta sono espresse con incisività nelle prime battute di BN: *stato di natura, maestà e divinità dell'intero nella condizione giuridica*, in quanto siano astratte dall'eticità organica come prodotti della sua frantumazione, *sono le forme in cui vengono fissati come essenzialità i suoi momenti particolari e dispersi dell'eticità e proprio per questo sono stravolti, così come l'idea*. La maestà, trascinata fuori dall'unità dell'assoluto, è presupposto per l'asservimento dell'individuo, ridotto ad *essere uno assoggettabile (unterwürfiges Einssein)*¹².

Ed è in quest'ultima figura che va individuato il presupposto metodologico per ciò che nelle ultime pagine del saggio viene attaccato come un esercizio del potere poliziesco di controllo: *“In tal modo il diritto statale potrebbe esso stesso riferirsi come tale immediatamente al singolo e, in quanto una perfetta polizia, penetrare interamente l'essere del singolo e sopprimere così la libertà civile – la qual cosa costituirebbe il più duro dispotismo; così come [avviene con] Fichte che vuole vedere ogni agire ed essere del singolo in quanto tale sorvegliato, conosciuto e determinato dall'universale opposto a lui e dall'astrazione. Anche il principio morale potrebbe introdursi a forza nel sistema dell'assoluta eticità e volere, esso stesso, porsi alla testa sia del diritto pubblico che del diritto privato come anche del diritto delle genti – la qual cosa costituirebbe al tempo stesso una enorme debolezza e il più profondo dispotismo e la perdita totale di una organizzazione etica, giacché il principio morale, come il principio del diritto civile, è soltanto nel finito e nel singolo”*¹³.

Dopo il contratto, ed individuando una linea di continuità tra i due momenti, Hegel affronta il concetto di *polizia* (cioè il “complesso degli istituti creati dal principe, per realizzare il benessere dei sudditi”)¹⁴ e sottolinea come gli sviluppi pratico-teorici della più recente scienza politica non facciano che confermare ed accentuare la volontà di controllo e dominio in esso implicita, anziché limitarla; volontà che sorprendentemente (ma solo rispetto al sapere comune) attecchisce nel terreno preparato dall'individualismo meccanicista delle filosofie dell'intelletto. Il sistema poliziesco mette a nudo l'assenza o, nel migliore dei casi, l'inconsistenza di un insieme di garanzie, mediante cui delimitare l'intervento statale; addirittura le continue intromissioni nella sfera privata dei sudditi sono giustificate sotto il pretesto di *produrre e garantire* la loro felicità.

In assenza di leggi positive che congiungano e distinguano gli ambiti di azione pubblica e privata¹⁵, ciò assicura amplissimi margini all'azione dei governi, i quali assumono spesso tratti paternalistici¹⁶. E nel Settecento questa parabola si compie con la

¹² Cfr. BN 34; ted. 427.

¹³ BN 91; ted. 477.

¹⁴ Schiera (2004a), p. 1066. Volta alla “produzione e mantenimento del buon ordine”, essa individua un insieme di attività che, sotto tale denominazione, il potere vigente pone in essere nel governo dei sudditi a partire dal XV secolo, mirando sia alla loro protezione sia alla cura della cosiddetta *felicità*. Sorge una nutrita schiera di interpretazioni volte a legittimare l'intervento sovrano nella sfera individuale ed a giustificare le connesse strategie di assoggettamento e tale *corpus* di dottrine costituisce addirittura un settore disciplinare, a cui viene riconosciuto uno statuto autonomo sia sul piano scientifico sia su quello accademico: la *Polizei-wissenschaft*, cfr. Knemeyer (2004), p. 884 ss e Maier (1986), pp. 164 ss.

¹⁵ Cfr. Klippel (1976), p. 65 s.

¹⁶ Cfr. Bussi (1971), pp. 325 ss e Id. (2002), p. 335.

definitiva affermazione dell'*assolutismo*, nel cui orizzonte teorico viene curato anche un ampliamento della sfera dei doveri civici, con il quale si accresce il peso della sudditanza¹⁷. Ma Hegel cerca di evidenziare come sul finire del secolo, nell'età dei teorici dello Stato di diritto, tale tendenza possa riaffacciarsi in modo insidioso e 'rigorosamente perverso' anche in un autore come Fichte, che si è formato alla scuola del contrattualismo kantiano e della rivoluzione.

Tenuto conto dello sfondo su cui maturano le argomentazioni hegeliane, è interessante vedere come il formidabile processo di ristrutturazione istituzionale della Prussia, dove la *Polizey* confluisce nel modello *cameralista* (la peculiare versione del mercantilismo che porta alle estreme conseguenze le fasi del controllo e della programmazione economica)¹⁸, mostri per l'autore un'insospettata continuità con gli sviluppi dei moti rivoluzionari. Cogliendo in modo lucido i punti di contatto tra il nuovo e l'*ancien régime*, nella *Costituzione della Germania* egli associa e denuncia infatti i due meccanicismi della "repubblica francese" e di "un altro Stato, quello prussiano, che è organizzato allo stesso modo", nei quali la direzione dall'alto produce il medesimo risultato di "una vita noiosa ed arida"¹⁹.

Per meglio comprendere il riferimento a Fichte, occorre tener conto di alcune linee evolutive della *Polizeiwissenschaft*. Tra XVIII e XIX secolo la crescita della burocrazia porta ad un'*istituzionalizzazione* del concetto di polizia, che non si riferisce più, in modo generico, all'attività svolta a vari livelli da funzionari dello Stato, ma passa ad indicare specifici organi e figure che assolvono i compiti predetti; contemporaneamente la prassi amministrativa e la relativa pubblicistica mirano ad una ulteriore delimitazione e specializzazione di competenze²⁰, ponendo in secondo piano lo scopo del benessere e della *felicità* dei sudditi ed accrescendo l'attenzione per la sicurezza interna e soprattutto, dietro la spinta della società civile-borghese, riconoscendo il primato di scienze come l'economia politica ed il diritto pubblico²¹.

In tale contesto non può essere trascurato il contributo della filosofia kantiana e dei pensatori che ad essa si ispirano; infatti la loro critica all'eudemonismo fornisce da un

¹⁷ Come nota Wolzendorff, se nel Seicento si poteva ancora vantare un *diritto* alla protezione del principe, nel Settecento viene sancito il *dovere* di cooperare con lui. L'autore rileva che l'estensione del principio di subordinazione e della prevalenza dell'interesse pubblico sul privato sono una tappa importante (*in teoria ed in pratica*) nella nascita del moderno concetto di cittadinanza, cfr. Wolzendorff (1964), p. 51. Inoltre cfr. Bussi (1971), pp. 38 ss.

¹⁸ Sulla costruzione di una vera e propria "scienza di polizia" come "politica economica" nell'opera di Justi, maturata in rapporto all' "esperienza costituzionale prussiana", cfr. Schiera (1968), pp. 434-441 e, più di recente, per una valutazione complessiva, cfr. Id. (1980), pp. 400 ss e Id. (2004a), pp. 104 ss.

¹⁹ VD 34; ted. 177 (anno 1802/03).

²⁰ Sui caratteri di tale "scientifizzazione" e sui mutamenti nella "struttura amministrativa", cfr. Stolleis (2008), pp. 487-527.

²¹ Per una più ampia ricostruzione storiografica del concetto di *Polizey* con particolare riferimento all'evoluzione nel XIX secolo, che segna la rinuncia al *benessere* (*Wohlfahrt*) del suddito come scopo del governo e presupposto scientifico della disciplina, cfr. Maier (1986), pp. 190 ss. Sul contributo della cultura borghese e della consacrazione dei propri modelli e stili di vita nella sempre più netta distinzione tra Stato e società civile e sul conseguente delinarsi della seconda come sistema dotato di una propria consistenza economica, politica e giuridica, cfr. Riedel (2004a) e Id. (2004b), pp. 746 ss.

lato un supporto di formidabile rigore concettuale alla predetta, definitiva rimozione della felicità quale presupposto della scienza giuridica e dall'altro contribuisce alla rifondazione della dottrina giuspubblicistica della libertà e del diritto del cittadino²².

Queste tendenze determinano quindi una ridefinizione del quadro concettuale della polizia, ma non certo una sua eliminazione, com'è evidente nel pensiero di Fichte²³. Espulsa la felicità dallo spazio giuridico, Fichte individua i presupposti della *Polizey* nella *protezione* come componente fondamentale della teoria del “contratto di cittadinanza” (*Staatsbürgervertrag*)²⁴, che punta sul mantenimento del singolo e del corpo statale come “due parti del contratto”: “ciascuno contrae con l'intero statale” e questo “forma e conserva se stesso mediante i contratti con i singoli”. Si realizza una convergenza tra “volontà formale” di contrarre e “volontà materiale”, intesa come determinazione della sfera della proprietà-protezione e come prestazione di contributi al potere che fornisce appunto protezione²⁵.

Benché Fichte si richiami ad un modello organico²⁶, le obiezioni di Hegel sembrano proprio volte a sgretolare tale convinzione e sono sempre da ricondursi alla spiegazione della riflessività dell'unione fichtiana, in cui le due parti restano fundamentalmente estranee. È su questa base che Hegel individua la possibilità di cogliere nella *polizia*, definita da Fichte il “particolare vincolo d'unione tra potere esecutivo e sudditi”²⁷, l'ambito di una mera simulazione dell'unità organica autentica e (a causa dell'insoluta questione dell'estraneità tra intero e parte) il presupposto per tramutare in strumenti di dominio il “dovere di protezione”²⁸ ed il “diritto di vegliare sull'osservanza delle leggi”²⁹.

In questa cornice, rileva Hegel in BN, l'elevazione a *potenza* di un *singolo* principio esprime la condizione necessaria e sufficiente per un sistema di dominio, che può

²² Knemeyer (2004), p. 889.

²³ Fichte (1994/1796), pp. 253-63; ted. GA I,4, 84-93.

²⁴ Lo *Staatsbürgervertrag* si articola nel “contratto di proprietà” e nel “contratto di protezione”: il primo esplicita il carattere relazionale della fondazione del soggetto ed in particolare del soggetto giuridico – cfr. Fichte (1994/1796), pp. 169 ss; ted. GA I,4, 5 ss – e fornisce un'interpretazione della proprietà intesa come “tutti i diritti ad azioni libere nel mondo sensibile”, diritti che sono sanciti attraverso l'accordo, cfr. *ivi*, p. 172 ss; ted. GA I,4, 8 s; il secondo sviluppa la mutualità nei termini per cui al riconoscimento si aggiunge l'impegno a “proteggere la proprietà riconosciuta” sotto la condizione della mutualità dell'intervento. Ciò fa sì che il primo contratto abbia come oggetto l'“omissione” o astensione, il secondo la “prestazione positiva” volta alla tutela, cfr. *ivi*, p. 174 s; ted. GA I,4, 9 ss. I due contratti si fondono nella figura del “contratto di unione”, il quale pone in modo esplicito e necessario l'implicazione tra “i contratti dei singoli con i singoli” e “il fatto che tutti i singoli stipulano contratti con tutti i singoli come intero”: “il singolo diventa una parte di un intero organizzato e si fonde in unità con esso”. Ciò determina un “corpo di protezione” che rappresenta “solo una parte di ciò che appartiene ai singoli”: se fosse totale il contributo che il singolo dà allo Stato, non esisterebbe la porzione da tutelare, che è appunto residuale. Perciò in tale corpo “tutti sono compresi, ma soltanto in parte”, cfr. *ivi*, p. 180 s; ted. GA I,4, 15 s. Ed in base a ciò Fichte sostiene che “la sorveglianza dello stato giunge fin sulla porta [della casa] e da lì comincia la mia”, *ivi*, p. 212; ted. GA I,4, 45 e cfr. *ivi*, p. 257; ted. GA I,4, 88.

²⁵ Cfr. Fichte (1994/1796), p. 182; ted. GA I,4, 18.

²⁶ Cfr. Fichte (1994/1796), p. 185; ted. GA I,4, 20.

²⁷ Fichte (1994/1796), p. 254; ted. GA I,4, 85.

²⁸ Fichte (1994/1796), p. 254; ted. GA I,4, 85.

²⁹ Fichte (1994/1796), p. 260; ted. GA I,4, 91.

esercitarsi sul piano delle relazioni fenomeniche o giuridiche (che si tratti del *diritto pubblico*, del *privato* o di quello *delle genti*) proprio a partire da quella loro distinzione rispetto all'ambito morale, che è concepita da Kant e Fichte come strumento di garanzia del soggetto in quanto uomo ed in quanto cittadino.

La critica alla *morale* e la sua distinzione dall'*etica*, oggetto di esame in pagine precedenti, ha già posto in evidenza i rischi di un individualismo che si traduce in atomismo e rivela per Hegel una fondamentale *debolezza*, allorché la sua costituzione in compagine sociale non può essere che esteriore ed estranea e per questo apre la via ad una *dispotica* unificazione delle libertà esterne, ideologicamente giustificata dall'impossibilità che ciò possa incidere sulla sfera noumenica o interiore. Questa promozione della sfera privata, che è *nel finito e nel singolo*, determina pertanto la *perdita totale di un'organizzazione etica*.

Ponendo la questione nell'ambito di una più ampia considerazione epistemologica, Hegel non perde occasione di ribadire il ruolo centrale del sapere filosofico come istanza di controllo e consapevole ricostruzione dell'unità, che individua e denuncia il moltiplicarsi infinito delle parti: “*Come nella scienza un tale radicarsi e isolarsi di singoli principi e dei loro sistemi e il loro violare l'ambito di altri, sono impediti soltanto grazie alla filosofia, giacché [mentre] la parte non riconosce i suoi limiti ma deve avere piuttosto la tendenza a costituirsi come un tutto e un assoluto, la filosofia invece si trova nell'idea del tutto al di là delle parti e perciò tiene ciascuna nei suoi limiti come pure essa impedisce ugualmente, grazie all'altezza della idea stessa, che la parte nel suo suddividersi si moltiplichi continuamente nella indefnita piccolezza; altrettanto questa limitazione e idealizzazione delle potenze si esprime nella realtà come la storia della totalità etica, nella quale la filosofia, fissa nel suo assoluto equilibrio, oscilla nel tempo su e giù tra gli opposti; ed ora richiama il diritto statuale alla sua determinatezza attraverso una leggera preponderanza del diritto civile, ora provoca, attraverso la preponderanza di quello, rotture e strappi in questo, e così, in parte, rivivifica, per un certo tempo, ciascun sistema in generale mediante una immanenza più vigorosa [in esso], in parte, ricorda a tutti [i sistemi] nella loro separazione, la loro temporalità e dipendenza – così come anche essa distrugge il propagarsi esuberante della loro estensione e la loro autorganizzazione per il fatto che essa confonde questi sistemi, nei singoli momenti, tutti di un colpo e li rappresenta raccolti in se stessa e, rinati dall'unità, con il ricordo di questa dipendenza e col sentimento della loro debolezza, qualora essi vogliano essere per sé, di nuovo li lascia uscir fuori*”³⁰.

Il compito della filosofia, *sapere* che costruisce l'unità sistematica dei *saperi*, consiste nella *critica* in quanto si occupa della loro validità, recuperando e reinterpretando la fondamentale istanza kantiana di un *lavoro sul limite*. Hegel riprende le meditazioni della *Differenza*, assegnando alla filosofia lo stesso compito che nel saggio del 1801 è attribuito alla ragione “come assoluto negare e contemporaneamente come forza che pone la totalità opposta, oggettiva e soggettiva” e che “in una sola volta innalza l'intelletto sopra se stesso, lo sospinge verso un intero del suo stesso genere e lo induce a

³⁰ BN 92; ted. 477 s.

produrre una totalità oggettiva”. Si esplicita qui il significato del *portare la riflessione oltre se stessa*, che è “direzione verso la totalità della necessità [...] partecipazione e segreta efficacia della ragione”. In altri termini, proprio laddove riconosce le aporie della riflessione, la ragione-filosofia dissolve il *modo* del loro essere parti nell’intelletto, dissolve la loro pretesa separatezza, ma non le parti stesse. Nella filosofia esse non sono più ciò che il sapere intellettuale voleva che fossero: “Se l’intelletto fissa questi opposti, il finito e l’infinito, in modo che entrambi debbano sussistere nello stesso tempo come reciprocamente opposti, esso si distrugge. L’opposizione del finito e dell’infinito significa infatti che in quanto l’uno è posto, l’altro è tolto. Riconoscendo tale fatto, la ragione ha tolto l’intelletto stesso; il suo porre appare ad essa un non-porre, i suoi prodotti negazioni”. Rendere “sconfinato” (*grenzenlos*) l’intelletto significa esattamente un negare che colpisce la predetta separatezza dei termini: “La ragione, unificandoli entrambi, li annienta entrambi, dacché essi sono solo in quanto non sono unificati”. Dunque Hegel non mira affatto all’indifferente come indeterminato, ma ad una determinazione che è lo stare della parte nell’intero: “In questa unificazione sussistono ad un tempo entrambi; l’opposto, infatti, e dunque il limitato, è così riferito all’assoluto. L’opposto però non sussiste per sé, ma solo in quanto è posto nell’assoluto, cioè come identità”³¹. Ciò vale anche per la ragione-filosofia, che non potrebbe essere opposta all’intelletto senza riprodurre la medesima struttura riflessiva-oppositiva: “Se viene posta in un’opposizione, diviene qualcosa di simile all’intelletto e la sua infinità diviene soggettiva”³².

Si determina così il ruolo del sapere filosofico e razionale come l’unità stessa dei saperi finiti: “Solo in quanto la riflessione è in rapporto all’assoluto, è ragione e la sua azione è sapere”. Per questo Hegel sostiene che “mediante questo rapporto scompare l’opera della ragione”, riprendendo l’argomento della sua segreta efficacia; se la ragione *comparisse* e cioè se producesse un sapere accanto agli altri, decadrebbe ad un finito, posto nella finita relazione con gli elementi di una conoscenza intellettuale. Occorre dunque dire che “solo il rapporto sussiste ed è l’unica realtà della conoscenza”, ovvero la filosofia si riassume completamente nella mediazione come atto del negare la finitezza e così determinarla; si può dunque ritenere che essa è inoggettivabile, non perché sia un sapere privo di contenuto, ma in quanto è irriducibile alle proprie manifestazioni finite, alle scienze che ricomprende e media come loro unità operante ovvero immanente, in quanto non è l’obiettivo chimerico da raggiungere con un procedere *in infinitum* ma, come si è già letto, *assoluta presenzialità*. Il suo compito, che non si esaurisce, consiste perciò nel porre in relazione e cioè limitare e, in tal modo, negare la fissità del limite; viene così confutato il modo astratto in cui l’intelletto, che pretende di porre limiti propri, in realtà li rimuove surrettiziamente, perché assolutizza le parti e le rende indeterminate o illimitate. Contro il senso comune, rendere “sconfinato” (*grenzenlos*) l’intelletto significa esattamente ritrovare l’autenticità del limite, che è relazione; e significa quindi ricostruire un sistema delle conoscenze, la cui finitezza può

³¹ Diff 18 s; ted. 17 s.

³² Diff 20; ted. 18.

essere compresa solo come organizzazione: “L’assoluto, poiché nel filosofare viene prodotto dalla riflessione per la coscienza, diviene con ciò una totalità oggettiva, un intero del sapere, un’organizzazione di conoscenze. In tale organizzazione ogni parte è ad un tempo il tutto, poiché la parte sussiste in rapporto all’assoluto. In quanto parte, che ha fuori di sé le altre, è un limitato e limitato solo a mezzo degli altri; isolata come limitazione, essa è imperfetta, non ha senso e significato che mediante la sua connessione col tutto. Non si può quindi parlare di concetti singoli per sé, di singole conoscenze come di un sapere”³³.

A ridosso della pubblicazione di BN, l’istanza critica di tale unità diviene conclamata nel saggio *Sull’essenza della critica filosofica in generale*, con cui si apre il *Giornale critico della filosofia*. L’unità della ragione, che è per Hegel intrinsecamente critica, risiede nell’ “idea” come criterio (*Maßstab*) di giudizio “tratto dall’eterno, immutabile archetipo [*Urbild*] della cosa stessa”; la critica è “sussunzione sotto l’idea” ed è tanto più filosofica e dunque scientifica, quanto più, avvicinandosi a quest’ultima, la sua individualità si distingue dalla soggettività e dalla limitatezza. Perciò “che la filosofia sia e possa essere solo una, dipende dall’essere una della ragione [...]. La ragione, trattata assolutamente ed in quanto nella conoscenza di sé diviene oggetto a se stessa (e quindi filosofia), è nuovamente una sola e medesima cosa e di conseguenza è assolutamente l’uguale”³⁴.

Fin da questo momento per Hegel è chiaro che la relativizzazione dei saperi finiti non investe la filosofia, che si delinea sempre più come atto e sempre meno come fatto. Nell’epistemologia organicista dell’autore essa può essere detta *oltre* (*über*) solo metaforicamente; come la vita non è un *altrove* rispetto al vivente, così la filosofia è lo stesso costruirsi dell’intero dei saperi e la sua *saldezza* non consiste in una fissità immota, ma nella plasticità del *Ganzes*³⁵.

In esso lo stare accanto delle parti-saperi non è solo *sincronia*, ma anche *diacronia*, posizione del limite tra realtà la cui finitezza, come l’essere una fuori dell’altra, è anche *temporalità e dipendenza*; insomma tempo e spazio sono tutt’uno con l’essere parte. Quindi il predetto organizzarsi delle conoscenze, il loro porsi nell’assoluto, è tale che in esse la ragione si ritrova valutando la propria oggettività attraverso una *limitazione ed idealizzazione delle potenze* e descrivendo così la *storia della totalità etica*.

³³ Diff 21; ted. 19.

³⁴ WPK 117 ss.

³⁵ Nel passaggio tra XVIII e XIX secolo, Schröder pone in luce la connessione tra scienza giuridica e concetto di sistema, individuato dal criticismo kantiano come requisito fondamentale del sapere scientifico; con la mediazione dell’organicismo romantico e grazie al superamento idealista della scissione tra soggetto ed oggetto, il sistema perde la valenza trascendentale di un ordine che è necessario ed è immanente al sapere, ma non alla struttura intrinseca dell’oggetto. L’idea di organismo come struttura immanente tanto alla realtà quanto al sapere, fa sì che l’interezza del sistema e la sua produttività divengano categorie fondamentali della stessa scienza giuridica; nella scuola storica, ad esempio, ciò comporta la preminenza del diritto consuetudinario (considerato manifestazione storica e razionale della vita del popolo come unità organica) e determina il declino del *Naturrecht*, del quale viene messa in discussione la funzione di criterio di valutazione razionale ed esterno al diritto positivo, cfr. Schröder (1979), pp. 82 ss e pp. 161 ss; Id. (2001), pp. 192 ss e pp. 244 ss; inoltre, cfr. Wieacker (1980), pp. 3-45.

Il mutare delle forme non inficia, ma anzi espone il lavoro della filosofia, sopra esaminato, che Hegel descrive associando le immagini, in apparenza contraddittorie, della *sicurezza (fest sein) dell'assoluto equilibrio e del muoversi nel tempo, oscillando su e giù tra gli opposti*. Tale *sicurezza* della speculazione è tutt'altro che un assolutizzare la parte come *potenza*; ne è anzi la negazione. Non si tratta di immobilità e movimento che appartengono al finito e sono i due volti della cattiva infinità; il *movimento* ondivago tra opposti non è irresolutezza e vacuità del filosofare, ma l'esteriorità di un procedimento che da un lato riguarda ed inficia solo i termini relati e dall'altro ha senso unicamente nell'alveo di un sapere che lo denuncia e lo nega, percorrendolo. In altre parole, *muoversi* significa qui illustrare le discrasie di tale percorso senza esserne travolti; la filosofia non potrebbe fare diversamente, a meno di perdere la consapevolezza delle aporie del finito.

Su ciò Hegel indugia nella parte finale del brano citato. In quanto porta la riflessione oltre se stessa, la filosofia non produce risultati che restino di suo esclusivo dominio; al contrario, una sua *più robusta presenza per un certo tempo dà nuova vita ai sistemi* delle singole scienze, spingendole a porre in discussione le loro premesse. Tale caratteristica fondamentale è già stata individuata nel confronto con la scienza newtoniana e riassume il senso della critica e dell'*unità* sotto l'idea, unità da cui i saperi *rinascano* e che per Hegel non è proceduralmente imposta dall'esterno, frutto del prevalere di una *potenza* sull'altra a seguito di un'*esuberante espansione* e di un'*organizzazione autonoma*.

Nella contrapposizione come *scissione* e pretesa di *starsene per proprio conto* occorre anzi rintracciare *temporalità e dipendenza* dei sistemi, ai quali la filosofia ha il compito di infondere il *sentimento della loro debolezza*, disponendone a piacimento: allo stesso modo che il ceto borghese del commercio e dell'interesse particolare dev'essere mantenuto nel *sentimento della propria negatività*³⁶. A questo punto il *passare* da un capo all'altro, il *su e giù* della filosofia, si conferma come lato meramente esteriore ed astratto, tolto dall'assoluto negare, allorché sono le stesse acquisizioni di formalismo ed empirismo ad oscillare da una parte all'altra, *confuse tutte all'improvviso e riassorbite* dal filosofare, oppure nuovamente congedate da esso.

A conferma di tale lettura, si legge nella *Differenza*: "Poiché la speculazione è l'attività della ragione una ed universale su se stessa, invece di vedere nei sistemi filosofici delle diverse epoche e dei diversi pensatori solo modi di procedere diversi e punti di vista del tutto peculiari, essa deve, una volta liberato il suo proprio punto di vista dalle causalità e dalle limitazioni, trovare solo se stessa attraverso le forme particolari, -diversamente troverebbe una semplice molteplicità di concetti e di opinioni, propri dell'intelletto; ma tale molteplicità non è filosofia"³⁷. Un'impostazione che si completerà solo dopo il 1805, allorché questo processo del negare, che è dialettico, non avrà più per Hegel la semplice valenza di un metodo interno alla logica e preliminare alla metafisica; sviluppando proprio la storicità individuata in BN, esso verrà tematizzato

³⁶ Cfr. BN 62 s; ted. 450 s.

³⁷ Diff 12; ted. 12.

come movimento del concetto, che percorre ed anima la vita stessa di tali forme contingenti, descrivendone la *Fenomenologia*³⁸.

Che l'essere *oltre* della filosofia, se si dà come mero fatto (*reell, wirklich*), non sia autentico (*wahrhaft*) e riguardi solo l'isolamento e l'astrattezza della *potenza*, è esemplificato dal rapporto tra *diritto pubblico* e *diritto privato*, ciascuno dei quali deve necessariamente misurarsi con l'opposto, riconoscendo con il limite dell'altro anche il proprio e trovando una collocazione nell'intero del sapere, in cui si manifesta il tutto etico e vivente dello Stato³⁹.

Se Hegel fornisce al lettore poco più di un accenno, si può dare un maggior risalto alle sue considerazioni, ponendole in rapporto con alcuni aspetti delle complesse vicende che caratterizzano sia le sorti politiche dell'Impero tedesco, sia quelle della scienza del diritto che insiste su quest'area. L'alterna preminenza del diritto privato e di quello pubblico accompagna infatti il processo di dissoluzione delle strutture unitarie dell'Impero e la successiva, difficile fase di ricostruzione del potere a partire dai singoli territori, che finiscono per costituirsi in vere proprie entità statali in senso moderno.

Pur se con ritardo rispetto al resto d'Europa, tra XV e XVI secolo anche la Germania partecipa al più generale processo di formazione dello *ius commune* continentale, attuato con la recezione dello *ius civile* romano. Nell'Impero è particolarmente sentita l'esigenza di arginare la disomogeneità normativa e procedurale tra le aule di giustizia dei *Länder*; esigenza resa sempre più pressante dalla crescita relativamente omogenea e comunque abbastanza sostenuta dell'economia e, di conseguenza, della massa di transazioni da regolamentare e di contenziosi da dirimere nell'ambito del diritto privato⁴⁰. Parallelamente, sul versante del diritto pubblico, matura la crisi politica del *Reich*, che comporta il progressivo smantellamento della teoria della *translatio imperii*, la quale ha

³⁸ Cfr. Chierighin (1980), pp. 193-217.

³⁹ Questa contrapposizione, priva tuttavia dell'unità della *vera scienza*, emerge già nell'opera di Gustav Hugo. Nel *Lehrbuch des Naturrechts* (1799), nel quadro di un'impostazione ormai più volte rammentata, l'autore riserva alla "filosofia del diritto positivo" l'indagine del "diritto privato" e lasciando alla "politica ordinaria e non giuridica" il compito di occuparsi di "cosa possa essere diritto pubblico" e "cosa meriti di esser posto in primo piano" -Hugo (1799b), p. 357- e di decidere decide l'"organizzazione" (*Verfassung*) e le "istituzioni" (*Anstalten*) dello Stato, cfr. *ivi*, p. 57 s. Come emerge con più chiarezza da una successiva edizione dell'opera di Hugo, il privilegio filosofico e razionale del diritto privato si fonda su "relazioni" che sono "più antiche dell'autorità" dello Stato e sono maturate nell'interazione tra i singoli, costituendo un terreno relativamente stabile e, tutto sommato, resistente rispetto ai "mutamenti" e perfino agli "errori" dell'autorità stessa, Hugo (1819), pp. 141 e p. 143. In merito, con riguardo ai mutamenti intercorsi nel ventennio tra prima e quarta edizione dell'opera, cfr. Eichengrün (1935), pp. 59 ss e Marini (1969), p. 44 s.

⁴⁰ Cfr. Wieacker (1980), pp. 177 ss e Hespanha (2003), pp. 87 ss. A proposito della recezione del diritto romano come diritto comune nell'area tedesca, Solari osserva che esso costituì un antagonista delle tendenze comunitarie del diritto feudale germanico e del diritto canonico, nei quali prevaleva l'unità familiare e sociale; in quanto "la tradizione romana meglio rispondeva alle finalità civili e politiche dello Stato", fu così in grado di porre in secondo piano gli elementi tipici della tradizione feudale tedesca, cfr. Solari (1971), p. 5. Nel 1495 tale cambiamento di rotta è sottolineato dalla decisione dell'Imperatore Massimiliano di riformare il vecchio Tribunale dell'Impero (*Reichshofgericht*), istituendo il Tribunale Camerale (*Reichskammergericht*) ed immettendo in esso una metà di specialisti di diritto romano di estrazione universitaria, che in seguito passeranno a costituire l'intero novero dei sedici membri, cfr. Wieacker (1980), pp. 257 ss; Cavanna (1982), p. 460 s; Kelly (1996), pp. 229 ss e Padoa Schioppa (2007), p. 297 s.

posto una continuità nella trasmissione del potere tra gli imperatori romani e quelli tedeschi, legittimando questi ultimi.

È significativo che, nell'orizzonte politico tracciato dalle Paci della Westfalia, a mettere in crisi l'autenticità della *translatio* sia, tra gli altri, il giurista Conring, sostenitore di una giurisprudenza privatistica legata alle esperienze territoriali, che nasce dall'incontro tra lo *ius commune* romano e gli *iura propria* tedeschi⁴¹. La sua opzione teorica nel diritto privato esprime infatti in modo esemplare l'intersezione con il crescente interesse giuspubblicistico per la centralità dei diritti nazionali (sostenuto dalle rivendicazioni dei principi protestanti)⁴² e contribuisce a dar corpo alle perplessità hegeliane sull'alternanza dei paradigmi privatistico e pubblicistico.

Le circostanze attraverso cui si è appena considerato lo sviluppo del diritto privato tedesco evidenziano il problema di un pluralismo di ordinamenti che si fonde con il particolarismo politico, ma non confluisce univocamente in esso; al contrario, come ricorda proprio Hegel, porre la questione di un'unità politica nella modernità significa altresì cercare di arrestare le tendenze che si manifestano in ambito privatistico con l'attenzione rivolta alle peculiarità delle realtà locali e che, se da un lato procedono a sgretolare l'Impero, dall'altro possono radicarsi fino a rendere impossibile la stessa unificazione di un *Land*. In altri termini, come osserva Stolleis, "è possibile concepire il processo di una *creazione o scoperta* del diritto pubblico [...] in esatto parallelo temporale con la nascita dello Stato moderno come un tentativo, realizzato su vasta scala, di ordinare il mondo divenuto caotico"⁴³.

Sulla scorta di queste parole si può tornare anche ai precedenti cenni al conte-

⁴¹ Alla *translatio* si riconduce anche la cosiddetta *legghenda di Lotario*; in base ad essa, nel XII secolo il diritto romano sarebbe stato recepito come diritto vigente nel *Reich* da un atto legislativo dell'imperatore. La *legghenda* è destituita di fondamento nel 1643 (verso la fine della *Guerra dei Trent'anni*) da Conring, il quale apre la strada all'orientamento più noto come *usus modernus pandectarum*, con cui si intende superare la validità indiscussa e completa del diritto comune romano, la *recezione teorica*, a beneficio della *recezione pratica*; quest'ultima si attua deducendo in maniera accurata l'applicazione di singole norme a casi specifici e marginalizzando quelle disapplicate a beneficio di usi autoctoni consolidati. Acquista così piena visibilità l'elaborazione di una giurisprudenza legata alle esperienze territoriali, che nasce dall'incontro tra lo *ius commune* romano e gli *iura propria* tedeschi, cfr. Cavanna (1982), p. 245 e pp. 453 ss e Padoa Schioppa (2007), pp. 253 ss e pp. 278 ss. Per quanto concerne l'*usus modernus*, l'autore nota che "nei secoli XVII e XVIII esercitò una funzione ed un'importanza analoga a quella esercitata, per opera del Savigny e della sua scuola, dal *sistema del diritto romano attuale*", Solari (1971), p. 21.

⁴² Cfr. Wolf (1951), pp. 232 ss; Wieacker (1980), p. 208 s e pp. 308 ss; Kroeschell (1983), p. 279 s e Hespánha (2003), pp. 173 ss. Per un quadro della letteratura sui rapporti tra la *recezione* del diritto romano e la formazione dello Stato territoriale, cfr. Kroeschell (1983), pp. 285 ss.

⁴³ Stolleis (2008), p. 537. Secondo l'autore il progressivo declino dell'ordine feudale ed il passaggio al nuovo modello di statualità possono essere descritti attraverso alcuni aspetti interconnessi, che vanno dalla fine della concezione patrimoniale dell'autorità, al declino dell' "autonomia del diritto rispetto al potere politico [...], sostituita da un'eteronomia dettata dall'alto", al tramonto della sovranità medievale concentrata nella funzione giudiziale, che lascia il campo al potere legislativo e di comando. Rispetto alle posizioni dello stesso Hegel, è interessante sia che Stolleis riassume le proprie tesi parlando di un passaggio dalla logica della "legittimazione induttiva dell'autorità" ad un "processo deduttivo che parte da un unico titolo, quello della sovranità", sia che ponga come fuoco prospettico di questo secondo orizzonte un diritto naturale moderno come "surrogato normativo per un ordine de-teologizzato", cfr. *ivi*, p. 543 s.

sto della recezione, provando ad inquadrarli nella prospettiva hegeliana; ne emerge la descrizione del passaggio tra due estremi: un *empirismo* pragmatico ed induttivo di matrice privatistica, maturato in presenza di una grave crisi del quadro unitario dell'Impero⁴⁴; un *formalismo* deduttivo giusnaturalista, privilegiato dagli stessi pubblicisti, che nelle università comincia a sottrarre spazio al primo metodo, descrivendo una significativa divaricazione tra teoria e prassi, legato al tentativo di ricostruire un'unità sovrana a livello territoriale⁴⁵. In ultima analisi il complesso affresco della *Costituzione della Germania* può essere considerato proprio come un tentativo filosofico, laconicamente riecheggiato nel passo di BN, di integrare in un quadro unitario le *potenze del diritto privato* e di quello *pubblico* che alternativamente si sormontano, mostrando la propria incompletezza e la debolezza di qualsiasi edificio politico che ritenesse sufficiente affidarsi ai loro fondamenti.

Pertanto se resta priva della consapevolezza dell'intero, ogni scienza positiva (inclusa quella del diritto e con essa ogni *preteso* sapere filosofico) è l'assoluto porsi di una potenza, come accade a qualunque altra disciplina: *“Questo carattere della positività delle scienze giuridiche concerne la forma mediante cui una potenza si pone isolata e assoluta; e da questo lato, come la religione e qualsiasi altra cosa, così anche ogni scienza filosofica può essere guastata e contaminata. Ma dobbiamo considerare la positività anche dal lato della materia. Poiché, sebbene tanto ciò che noi poc'anzi denominammo positivo, quanto ciò che ora noi consideriamo come materia, siano entrambi nel particolare, tuttavia noi abbiamo considerato poc'anzi il nesso esteriore della forma dell'universalità con la particolarità e la determinatezza, ma ora noi consideriamo il particolare come tale.*

E a questo riguardo noi dobbiamo innanzitutto occuparci di ciò che, secondo la sua materia, può essere posto come positivo rispetto al formalismo. Difatti questo infrange l'intuizione e la sua identità di universale e particolare, 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; infatti l'universale diviene positivo, come è stato mostrato poc'anzi mediante la forma dell'opposizione, nella quale esso è presente in quest'astrazione. Ma il reale è assolutamente un'identità dell'universale e del particolare, e pertanto non possono aver luogo quell'astrazione e la posizione dell'uno degli opposti che sorgono dall'astrazione, [cioè] dell'universale, come un essere-che-è-in-sé. In generale, se il pensiero formale è conseguente, non deve avere, se esso concepisce il particolare come positivo, assolutamente alcun contenuto. Nella ragion pura del pensiero formale, ogni pluralità e differenziabilità deve assolutamente essere soppressa, e non si può affatto prevedere come si potrebbe pervenire anche solo alla più misera pluralità di rubriche e capitoli; così come [avviene] a quelli che, concependo l'essenza dell'organismo come l'astrazione di una forza vitale, devono propriamente concepire le

⁴⁴ A titolo d'esempio, sull'empirismo di Conring, cfr. Wolf (1951), p. 225 e p. 233.

⁴⁵ Sul mutamento degli equilibri nelle università tedesche, cfr. Cavanna (1982), p. 466.

*membra e il cervello e il cuore e tutte le viscere come qualcosa di particolare, di contingente e di positivo, e poi lasciarli perdere*⁴⁶.

Il cenno hegeliano a quanto detto *poco sopra* rimanda alle pagine in cui le *scienze positive* sono state caratterizzate come quelle che, *nella realtà a cui pretendono di riferirsi, non comprendono solo l'elemento storico, ma anche i concetti, i principi e le relazioni ed in generale molto di ciò che in sé appartiene alla ragione e deve esprimere un'interna verità e necessità*; per tali motivi, proseguiva l'autore, *si deve riconoscere come una cosa inammissibile il richiamarsi a realtà ed esperienza a proposito di ciò ed il mantenerlo fermo come un positivo nei confronti della filosofia*⁴⁷.

Ciò che interessa in questa sede è la focalizzazione della positività mediante il suo iniziale riferimento *alla realtà ed all'esperienza*, che l'autore problematizza mettendo in rilievo la logica comune ad empirismo e formalismo e mostrando che il preteso richiamo ai fatti non è mai privo di un presupposto concettuale che ne consenta l'ordinamento, così come la *pura razionalità* non può fare a meno della base sensibile, senza cui sarebbe priva di contenuto e non riuscirebbe neppure a costituirsi. Tematizzando tale ambiguità con la critica del modo comune di rappresentare la coazione e la pena, Hegel ha sostenuto in precedenza che prendere uno solo dei due lati (la libertà come assoluta astrazione dall'impulso sensibile o la prevalenza di quest'ultimo in vista della costrizione psicologica) non permette ai fautori di una teoria di liberarsi della dimostrazione opposta, che anzi accompagna la loro posizione come l'altra faccia di un'unica medaglia⁴⁸.

Insomma, *se è posta una determinatezza, la logica dell'opinione opina che si possa realmente fare astrazione dall'altra determinatezza contrapposta; ma, in base alla peculiarità del suo principio di contraddizione, tale logica non può affatto comprendere che in questo astrarre ed essenza negativa gli opposti sono completamente uguali*. La positività, che dapprima sembrava retta da un esclusivo richiamo all'immediatezza empirica del dato, si mostra non meno intrisa di concettualità e ciò consente ad Hegel di operare un secondo passaggio, introducendo la fondamentale equivalenza con un'altra positività (che a questo punto investe lo stesso formalismo) e concentrandosi non tanto sulle peculiarità di dato o concetto, ma sulla loro assolutizzazione ed elevazione a *potenza*.

Non basta. Le conclusioni hegeliane dislocano la positività nel dominio di un formalismo ingenuo, inconsapevole e per questo ancor più dannoso. Si legge infatti che il *principio per cui una scienza giuridica diviene positiva è la forma del sapere opinativo*, che è stata posta come *isolata, per sé* e come *un qualcosa di reale*: indebita assolutizzazione di un elemento che è solo *ideale, opposto ed unilaterale*⁴⁹.

Tuttavia se si accettasse unilateralmente la tesi di un simile 'spossessamento' del positivo a beneficio della *formale Behandlungsart*, si perderebbe di vista la chiave della critica di Hegel al sapere astratto, ovvero la predetta radice comune delle due opzioni

⁴⁶ BN 92 s; ted. 478.

⁴⁷ BN 85; ted. 471 s.

⁴⁸ BN 86 s; ted. 473.

⁴⁹ BN 89 s; ted. 475.

teoriche, quella in base a cui la loro natura oppositiva non permette di considerarle separatamente.

Nel brano citato, riprendendo le fila del discorso sulla *positività*, Hegel delinea il carattere estrinseco ed artificioso di un procedimento, la positivizzazione, che investe non solo le *scienze del diritto* ma qualsiasi altro sapere (non escluse *religione e filosofia*) che per la sua unilateralità prospettica sfociasse nell'*isolamento* e nell'*assolutizzazione* di una *potenza*. È tuttavia opportuno ribadire che, imboccata questa via, del filosofare non rimarrebbero altro che l'esteriorità e la pretesa; si ridurrebbe ad una qualsiasi scienza ordinaria, completamente succube del *su e giù tra gli opposti*, del quale non avrebbe più consapevolezza e che non potrebbe criticamente riportare all'unità.

Mantenendo sullo sfondo gli elementi comuni che, fin dalle prime sezioni di BN, sono stati individuati tra formalismo ed empirismo, tra universale e particolare, l'autore ne sviluppa le conseguenze, dedicandosi alla *positività dal lato della materia* (o contenuto del sapere), che viene comunemente assimilata all'ambito del *particolare*⁵⁰. Il riferimento fatto da Hegel alle pagine precedenti serve a rammentare che il *positivo* ha anche mostrato l'incapacità del formalismo di trattare il particolare come contenuto o materia, dai quali si dovrebbe prescindere in tale prospettiva. Perciò o il formalismo finisce per contrapporre due astratti-universali (uno dei quali chiamato particolare) e diviene *positivo* fissando entrambe le astrazioni, oppure cessa di essere formalismo e riporta al suo interno il contenuto, presupposto dall'astrarre: in ogni caso si tratta di un *legame esteriore della forma dell'universalità con la particolarità e determinatezza*. In tale ragionamento, che conferma la presa di distanze dall'intellettualismo kantiano e fichtiano, Hegel mostra ancora una volta che formalismo ed empirismo sono correlati e, più che celebrare una spaccatura tra *fazioni* disciplinari, ne rivela l'unione profonda, l'essere ciascuno *unilaterale* espressione di una medesima cultura, che procede per assolutizzazioni e crea *potenze*.

È forse per questo che Hegel continua a parlare del formalismo, nonostante l'annunciato passaggio al *particolare come tale* ed a ciò che *può essere posto come positivo in base alla propria materia*. Si assiste perciò ad una sorta di argomentazione in negativo, in quanto la pretesa immediatezza del reperto empirico non può che essere affrontata con la problematizzazione della *forma*, in cui il primo si riflette e la quale ne rivela assai più di quanto possa apparire ad una prima e più superficiale lettura.

Hegel conferma che il formalismo *spezza l'intuizione*, squadrando nelle due *astrazioni contrapposte* della *vuotezza* universale e del *particolare*, nel quale è *sussunto* come *positivo* tutto ciò che non è assimilato alla prima. Da principio il positivo sembra quindi un residuo della formalizzazione ed è su questa linea che l'autore insiste, per ricongiungersi a quanto già argomentato. Questa prima constatazione dev'essere infatti circostanziata, poiché non si è in presenza di una residualità da cui si possa prescindere in maniera completa e senz'alcuna ripercussione; al contrario, confermando la pro-

⁵⁰ Per un'attenta tematizzazione del concetto di positività (il cui sostantivo compare solo nelle righe di questo capoverso a fronte della centralità del tema in BN), cfr. Coppieters (1994), pp. 53-77.

pria impostazione relazionale e riflessiva, il formalismo non può rinunciare al positivo, pena la perdita di ogni contatto con la realtà.

In altri termini la *materia* non può essere estromessa dalla logica della *forma*; tuttavia, una volta che sia riconosciuta interna a quest'ultima, la inficia con la propria particolarità: *attraverso la forma della contrapposizione* lo stesso *formalismo diventa positivo*. L'astrazione, come operazione dell'intelletto che fissa nozioni opposte e fattizie, non può aver luogo rispetto al *reale*; poiché esso è *identità tra universale e particolare*, nessuno dei due può essere *posto come qualcosa in sé*.

Perciò una simile impostazione ottiene il contrario di ciò che si proponeva: anziché pensare un'effettiva separazione dei termini, è un modo estrinseco e fallace (perché riflessivo) di concepirne l'unità. Il *particolare* dovrebbe fungere da conferma della tenuta epistemologica del formalismo, che tramite esso cerca una verifica come aderenza dell'universale al *reale*; ma nello stesso tempo è la dichiarazione di una *resa* speculativa, poiché fa emergere l'impossibilità che i due termini possano darsi fuori della relazione che è funzionale alla loro stessa verifica, ma che proprio in tal modo perde l'oggetto ricercato: il *reale* come loro *identità*. Infatti l'autore osserva che un *pensiero formale conseguente dev'essere del tutto privo di contenuto, ovvero del particolare come positivo*; tuttavia la *completa abolizione della molteplicità*, che questo introduce, renderebbe inconcepibile *distinguere rubriche e capitoli nella ragione pura*.

Non si tratta solo di un colpo inferto agli universaliformali kantiani, perché destituire di fondamento un lato della struttura riflessiva significa intaccare anche l'altro: neppure il *particolare* riesce ad essere autenticamente tale, dato che finisce per esprimere surrettiziamente una materia come sussunta nell'*universale* e privata della propria specificità contenutistica.

Ciò che viene esemplificato nella pretesa di dissezionare l'*organismo*, scindendone la *forza vitale* (come *essenza* ed *astrazione*) dalle *membra* e dagli *organi* in cui si realizza e riducendo la sua *Gestalt* alla *Form* di un concetto⁵¹.

La forma costituisce il nucleo problematico ed il punto dolente per la stessa conoscenza positiva. Lo si può constatare anche nell'accentuazione meramente metodologica della filosofia kantiana in Hugo, nel segno dell'ormai nota *metafisica* come *censura ed apologetica del diritto positivo*⁵², dove l'infertilità dell'*universale* e l'indiscussa validità del *particolare*⁵³ si saldano in un circolo vizioso⁵⁴. Al suo interno, come recita il passo in esame, entrambi divengono un che di *positivo*. Ricorrendo all'ultimo esempio della dissezione, la forma astratta non può dar ragione del contenuto⁵⁵, né questo ha bisogno

⁵¹ Nell'opera *Von der Weltseele* (1798), Schelling scrive: "La vita non è *qualità* o *prodotto* della materia animale, ma al contrario la *materia* è *prodotto della vita*. L'*organismo* non è *proprietà di singole cose naturali*, ma al contrario le *singole cose naturali* sono *molteplici limitazioni* o *intuizioni singolari dell'organismo universale*", SW I, 2, p. 498.

⁵² Cfr. Hugo (1799a), p.15 e cfr. Id. (1799L), p. 52 s.

⁵³ Cfr. Hugo (1799b), p. 55.

⁵⁴ Cfr. Blühdorn (1971), p. 159.

⁵⁵ Una conferma può giungere dalla critica rivolta a Fichte, che Hugo taccia di deduzionismo aprioristico e contrappone ad un'impostazione *antropologica* e pragmatica ispirata a Blumenbach, cfr. Hugo (1799b), p. 51

della prima per affermarsi come mero dato dell'esperienza. I ruoli si invertono: quella retrocede a semplice fatto e questo è tautologicamente elevato a principio della propria validità: "Deve poter essere diritto positivo tutto ciò che è diritto positivo"⁵⁶.

Onorare la necessità

La cautela che occorre nell'affrontare l'organismo dev'essere osservata anche in rapporto all'etico: *"Per il fatto che, come ogni vivente, anche l'[essere] etico è assolutamente una identità dell'universale e del particolare, esso è una individualità e una figura; esso porta in sé la particolarità, la necessità, il rapporto, cioè l'identità relativa, ma indifferenziata, assimilata, e perciò è libero in essa; e ciò che può essere considerato dalla riflessione come particolarità, non è né un positivo, né un opposto di contro all'individuo vivente, che è bensì congiunto con l'accidentalità e necessità, ma è un vivente; questo lato è la sua natura inorganica, ma è nella figura e nella individualità che lui stesso si organizza.*

Così, per menzionare l'elemento più universale, il clima determinato di un popolo e il suo momento nella formazione del genere universale appartengono alla necessità, e dalla lunga e ampia catena di tale formazione, soltanto un anello cade nel suo presente – anello che, secondo il primo lato, deve essere inteso a partire dalla geografia, secondo l'altro, a partire dalla storia. Ma in questo anello si è organizzata l'individualità etica, e la sua determinatezza non riguarda quest'ultima ma la necessità; difatti la vitalità etica del popolo sta nel fatto che esso ha una sua figura nella quale è la determinatezza, tuttavia non come un positivo (secondo l'uso che noi abbiamo fatto fin qui di questa parola) ma [come un qualcosa di] assolutamente congiunto con l'universalità e da essa vivificato. E questo lato è molto importante anche perché con esso si riconosce come la filosofia insegna ad onorare la necessità, sia per il fatto che essa è un tutto e che solo l'intellezione limitata si attiene alla singolarità e la disprezza come una accidentalità, sia anche perché essa sopprime la visione della singolarità e dell'accidentalità facendo vedere di tale visione come essa non disprezzi in sé la vita, ma che questa, lasciandola sussistere come essa è secondo la necessità, la sottrae al tempo stesso anche a quest'ultima, la penetra e la vivifica. Come l'elemento dell'acqua, nel quale si organizza una parte del mondo animale, e l'elemento dell'aria, nel quale se ne organizza un'altra, per il fatto che essi sono degli elementi singoli, quello per il pesce, questo per l'uccello, non sono affatto qualcosa di positivo o di morto, altrettanto poco questa forma dell'eticità, in cui essa si organizza in questo clima e in questo momento di una cultura particolare e di una cultura universale, è qualcosa di positivo in essa. Come la totalità della vita è tanto nella natura del polipo quanto nella natura dell'usignolo e del leone, così lo spirito del mondo ha in ciascuna figura il suo sentimento di sé più oscuro o più sviluppato, ma assoluto, e in ciascun popolo e sotto ogni totalità di costumi e leggi [è] la sua essenza, ed esso ha gioito di se stesso"⁵⁷.

e p. 54. Proprio riferendosi a Blumenbach, Marino parla di "uno spirito consapevolmente e ironicamente antimetafisico, un'accettazione prudente e sorridente della tradizione", Marino (1975), p. 129.

⁵⁶ Hugo (1799b), p. 55.

⁵⁷ BN 93 s; ted. 479.

Hegel conferma la riconduzione dell'etico all'organismo dell'essere vivente, parlandone come di *un'individualità* che si realizza nella *figura* o *Gestalt* di un *popolo*; l'autore gli attribuisce un' *identità completa di universale e particolare* e lo descrive, in base all'impostazione ormai nota, come un *assimilare* ed un *superare nell'indifferenza la particolarità*, la *necessità*, la *relazione e cioè l'identità relativa*. E ribadisce così la tesi dell'assoluta unità della vita etica, della *libertà* come superamento del finito in un'indifferenza, che presenta già i tratti dell'*Aufheben*.

La separazione di *materia e forma*, di *contingenza e necessità*, in cui è irretito il sapere *riflessivo*, non riesce a dissezionare il corpo *vivente* del *popolo* (come nel passo già esaminato); la sua unità non è riducibile al *particolare* come un *dato* e dunque come un *positivo* inorganicamente *contrapposto* all'*universale*: la vita non sta nella loro scissione, né nell'attribuzione all'uno piuttosto che all'altro⁵⁸.

Se l'*inorganico*, intriso di estraneità ed opposizione, appartiene alla stessa *finitudine* ed all'*individualità* del *vivente*, le pagine sulla tragedia nell'etico mostrano a sufficienza che a rivelarne il carattere organico e l'appartenenza all'intero è il suo venir meno, attuato con la scelta etica del sacrificio di sé; ciò avviene nel momento in cui la negazione assoluta dei moventi empirici mette fine ad una positività, che ha la propria ragion d'essere nella costrizione, nel condizionamento della pretesa libertà, riportata all'interno di un nesso ancora causale ed empirico. Superando quest'ultimo, il *vivente* si *organizza* in quanto si *de-termina*, ovvero pone il proprio limite empirico rispetto ad altri finiti, ciò che lo rende differente da questi *nella figura e nell'individualità*; ma nel contempo è indifferente, perché toglie il limite stesso, ovvero ne mostra l'insussistenza, in quanto vi si cercasse quella secessione dal tutto che la commedia descrive come mancanza di destino.

L'esempio del popolo come organismo vivente viene ripreso e considerato sotto *l'aspetto più universale* della *necessità* geografica e storica, cioè del *clima* e dell'*epoca* nel contesto della *formazione del genere universale*; *necessità* che è dettata dalla *concatenazione*, ovvero dal ritenere la reciproca *presupposizione* dei finiti come cogente rispetto a ciascuno di essi. *Un clima ed un'epoca* sono solo *un anello* rispetto all'*estensione* di questo nesso e *ricadono sul presente* dell'*individualità etica*, cioè consentono di indagarne lo sviluppo attuale, la *determinatezza*, come il prodotto di una lunga successione di connessioni empiriche, che tuttavia ne riguardano solo la *necessità*, che è stata indicata come versante *inorganico*.

L'*organizzarsi* dell'etico in *figura*, la sua *vitalità*, non precipita la determinatezza del *popolo* nell'aporia riflessiva delle scienze, la cui surrettizia assolutizzazione di una *potenza* come *positivo* rivela una logica comune a particolare ed universale⁵⁹; si tratta, al

⁵⁸ Ancora nella *Welseele* schellinghiana si legge: "L'essenza dell'organizzazione consiste *nell'inseparabilità di materia e forma* [...]. Soprattutto la forma originaria di una cosa non è nulla di *sussistente* per sé, così come non lo è la materia; entrambe devono nascere attraverso *una medesima operazione*", SW I, 2, p. 498.

⁵⁹ Come si è osservato precedentemente, in quanto il particolare sia inteso come categoria dell'intelletto ed astrazione da un contenuto, si rivela già come universale; contemporaneamente l'universale, surrettiziamente assolutizzato, si positivizza e nel suo isolamento è a sua volta un particolare positivo, cfr. BN 89 ss; ted. 475 s.

contrario, di *unificare assolutamente* la positività del mero dato con l'*universalità*. L'ultima affermazione hegeliana richiede tuttavia un supplemento di considerazione, poiché sembra ricadere nella sussunzione dell'intuizione nel concetto, che costituisce uno solo dei lati di un sapere ancora scisso ed immaturo. Nel contesto delineato da Hegel il fatto che l'universale *animi* il positivo o particolare va allora interpretato come l'operare dell'unità, la cui assolutezza non è un prevalere dell'uno sull'altro, ma li investe entrambi e ne toglie la contrapposizione; dunque non una *vitalità* portata dal primo come suo esclusivo appannaggio, ma che si realizza allorché ne viene speculativamente concepita e superata l'*identità relativa* con il secondo.

L'argomentazione hegeliana viene costruita con una *caleidoscopica* successione di necessario e contingente, di universale e particolare, più volte confrontati ed incrociati, ma il suo centro resta la negazione del positivo, inteso come assolutizzazione della parte. Lo scopo di Hegel è ri-orientare l'impostazione tradizionale delle scienze e metterla *sottosopra*, da un lato lasciando tutto così com'è, perché esse devono continuare il *proprio* lavoro con i *propri* metodi; dall'altro lato egli cerca di ridimensionarne le attese e collocarle in un nuovo orizzonte, nel quale il microcosmo della positività smette di essere il fuoco prospettico e viene letteralmente *relativizzato*: un determinato tra determinati, posto con essi nell'indifferenza nell'intero. I presupposti della scienza positiva non sono *aprioristicamente* cancellati dalla filosofia, che così ricadrebbe in un dogmatismo analogo a quello che contesta, ma sono riposizionati nel tutto. In tal modo il processo di revisione e confutazione (l'*integrazione* ed *assimilazione* del vivente) ha luogo nelle scienze e tra le scienze, rispetto a cui la filosofia rappresenta l'istanza unitaria del sapere⁶⁰, la quale consente una decisiva riqualificazione del concetto di *necessità*, che addirittura *insegna ad onorare*.

In ultima analisi, riconoscere la *concatenazione* e capire il ruolo di un singolo *anello* non significa affatto, per Hegel, gettare discredito sul sapere finito, ma piuttosto ricomprenderlo nel *tutto* che si costituisce come *filosofia*. Questa potrebbe *attenersi alla singolarità e disprezzarla* come *accidentale*, solo se fosse inficiata dalla logica riflessiva di un *sapere* che, contrapponendosi al casuale e positivo, ne fosse a sua volta condizionato, divenendo *limitato* esso stesso ed opinativo. *Togliere il punto di vista del sapere della singolarità e della contingenza* significa quindi accettarlo e riconoscerlo come manifestazione della *vita* e sua *pulsazione*. Riconoscimento, precisa Hegel, che non avviene mediante un processo estrinseco, ma grazie alla *vita* come sapere di sé e della *necessità* che investe ogni suo elemento in quanto inorganico; adattarsi a quest'ultimo e rinunciare

⁶⁰ Tenendo presente quanto è già stato osservato sull'indifferenza (come relazionalità delle parti che si ricomprendono nell'intero e non come l'inerte insignificanza che deriva loro dall'essere riflessivamente isolate), si può leggere quanto scrive Mathieu sulla dialettica nella filosofia della natura: "I due lati della contraddizione sono, quindi, l'universale e il particolare, allorché quest'ultimo è «tenuto fisso» dall'intelletto, come un che di indipendente. In queste condizioni, i due lati appaiono all'intelletto come «indifferenti» l'uno all'altro, anche se tali, in realtà, non sono. L'apparenza che lo siano [...] se da un lato dal luogo all'*accidentalità*, dall'altro, in se stessa, non è. Casuale, bensì esistenziale, come prodotto inevitabile della riflessione, e per questo la contraddizione che ne risulta non un mero incidente logico, ma inerisce alla natura nella realtà", Mathieu (1981), p. 105.

alla liberazione mediante il sacrificio, significa subire la tirannia del *finito*, che risorge e si perpetua nella *cattiva infinità* del presupporre.

Nelle posizioni espresse da Hegel si possono scorgere elementi schellinghiani, riconducibili alle meditazioni sull' "anima del mondo" intesa come "principio organizzatore, che costruisce il mondo in sistema", unendo la "forza positiva" ed espansiva della natura e quella "negativa" o attrattiva, che "limita continuamente gli effetti del principio positivo e riporta il moto universale all'interno della propria fonte"⁶¹. La peculiarità del principio organizzatore, secondo Schelling, risiede nell'incommensurabilità rispetto alle forze naturali e formatrici; la sua azione, che è essenzialmente mutamento e contingenza nel corso della natura, è infatti sottesa da finalità ed intelligenza⁶² e la variazione che essa introduce è fondamentale nella nascita della vita come "assoluta individualità"⁶³. Pertanto Schelling sostiene che "ogni organismo è unità assoluta di necessità e contingenza": la prima è costituita dalle "cieche leggi di natura" con cui si produce la materia, anche quella "animale", mentre sulla seconda l'autore scrive: "Che questa materia si costituisca in una *figura* [*Gestalt*] determinata, possiamo pensarlo solo come un esito *contingente* [*zufällig*] della natura e pertanto solo come *scopo* di una natura personificata, poiché il meccanismo naturale non produce *necessariamente* una determinata formazione [*Bildung*]"⁶⁴. L'individualità è prodotta non da una "forza formatrice [*Bildungskraft*]" che appartiene anche alla materia morta" o "natura inorganica", ma da ciò che eleva quest'ultima a "natura organica": un "impulso formativo" (*Bildungstrieb*) che modifica le forze formatrici e le "costringe ad assumere una determinata figura [*bestimmte Gestalt*]", la quale è appunto "il contingente di ogni organizzazione"⁶⁵.

Tornando a BN, Hegel associa un esempio alle considerazioni precedenti, traendolo nuovamente dalla biologia. *Acqua ed aria* sono gli *elementi* in cui si *organizzano parti del mondo animale*; la singolarità di ciascun elemento, in quanto riferito ai pesci o agli uccelli, non si riduce tuttavia a *qualcosa di positivo o di morto*, poiché l'*habitat* costituisce con questi un'unità: l'organismo assume una figura determinata *nell'elemento e con l'elemento* e la necessità di questo concorre a formare la contingenza di quello. In virtù di tali considerazioni Hegel afferma che per l'*eticità* non è *qualcosa di positivo* la *forma*

⁶¹ SW I, 2, p. 381. Per un quadro generale cfr. Poggi (2000), pp. 232 ss.

⁶² "Le forze che sono in gioco nel corso della vita non sono *particolari e proprie* della natura organica; ma ciò che le immette nel gioco il cui risultato è la *vita*, dev'essere un principio *particolare*, che per così dire sottrae la natura organica dalla sfera delle forze universali della natura e che trasporta nella sfera più alta della vita ciò che altrimenti sarebbe il morto prodotto di forze formatrici", SW I, 2, p. 567.

⁶³ SW I, 2, p. 518.

⁶⁴ SW I, 2, p. 515.

⁶⁵ SW I, 2, p. 566. La teoria dell'impulso formativo (*nisus formativus* o *Bildungstrieb*) è pubblicamente sostenuta dal gottinghese Blumenbach fin dal 1780, che lo descrive come una forza o qualità *occulta* presente negli organismi e non causalmente esplicabile, ma descrivibile nelle sue conseguenze (generazione, nutrizione, riproduzione) come un principio teleologico. Sul *Bildungstrieb* anche nel quadro della teoria delle razze formulata da Blumenbach, cfr. Marino (1975), pp. 112-129; per una valutazione del pensiero dell'autore in rapporto alle scienze della vita ed alla teleologia kantiana, cfr. Poggi (2000), p. 87 s. Circa l'influsso di tale proposta sulla filosofia della natura di Schelling, cfr. *ivi*, pp. 241 ss.

(Form), in cui essa si organizza in questo clima ed in quest'epoca di una cultura particolare e di quella universale. E di forma parla appunto l'autore, poiché la tratta come *determinatezza* sospensivamente ammessa, come presupposto che dev'essere tolto-superato e che in quest'atto, con cui l'intero si organizza e vive, diviene figura.

Ogni figura del mondo dello *spirito*, in cui la vita si riassume, porta in sé la traccia dell'intero di cui è *pulsazione*. Allo stesso modo procede la *natura*. Ciò che specularmente è detto *indifferenza* delle parti, nel campo della biologia culmina nella vita organica, la quale supera in modo ancora inconsapevole l'opposizione di contingente e necessario: *la totalità della vita si trova nella natura del polipo, così come in quella dell'usignolo e del leone*⁶⁶. D'altra nello *spirito*, che è *più alto della natura*, il superamento è una voluta e dunque libera equiparazione dei contrapposti, ridotti all'indifferenza; perciò *in ogni figura lo spirito del mondo* si riconosce ed ha un *sentimento di sé* che, per quanto possa essere *oscuro* o più o meno distinto, resta comunque *assoluto*, ovvero manifestazione di un'unità che sovrasta il luogo e l'epoca. Ciò vale soprattutto per la determinatezza dei *costumi* e delle *leggi* di un *popolo*, in cui lo spirito si riconosce e vive, *godendo di se stesso e della propria essenza*.

Hegel prosegue l'argomentazione, cercando di mostrare come la meditazione filosofica non sia antitetica all'approccio scientifico, ma lo integri; a questo scopo indugia ancora sulla singola determinatezza: "*Tale grado è quindi giustificato verso l'esterno, e questo lato esteriore appartiene alla necessità come tale. Infatti anche in questa astrazione della necessità, la singolarità è di nuovo senz'altro soppressa dall'idea. Questa singolarità del polipo, dell'usignolo e del leone è una potenza di un tutto, e in questa connessione essa è rispettata. Al di sopra dei singoli gradi, si libra l'idea della totalità, che tuttavia si riflette dalla sua immagine agli elementi interamente scompaginati, e ivi si intuisce e si riconosce;*

⁶⁶ Merita particolare attenzione il riferimento al polipo; si tratta infatti dell'idra (o polipo d'acqua dolce), un celenterato che fu oggetto delle osservazioni del ginevrino Abraham Trembley. In primo luogo va rammentata la difficile classificazione dell'idra; dapprima annoverata tra i vegetali come pianta parassita, venne poi inserita tra gli animali a causa della presenza di tentacoli e del fatto che si ciba di vermi. In realtà si cominciò a parlare di "pianta animale", un vero e proprio anello di congiunzione tra i due regni, in rapporto alla sua riproduzione asessuata, per gemmazione: comunque fosse sezionato, il polipo è in grado di riprodurre un organismo intero da ciascun troncone ed è possibile procedere ad innesti, unendo parti di più individui. La scoperta pose in grave crisi il modello creazionista e meccanicista e diede un forte impulso ad un orientamento ilozoistico che avversava le teorie incentrate sulla passività della materia, cfr. Bernardi (1988), pp. 567 ss. Occorre inoltre rilevare come Schelling si sia ampiamente servito del caso dell'idra nell'elaborazione della propria filosofia della natura, ciò che consente di ipotizzarne un diretto influsso sullo scritto hegeliano. Tracce del suddetto percorso schellinghiano sono presenti nel *Von der Weltseele* (1798), dove l'autore (citando Blumenbach) fa riferimento all'omogeneità della formazione organica del polipo in rapporto alla forza riproduttiva, SW II, 1, p. 531. Ulteriori esempi sono presenti nello *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), dove Schelling prende in considerazione il problema dell'assenza dei generi in rapporto alla riproduzione, il problema dello sviluppo del sistema nervoso centrale e degli organi della sensibilità e quello della respirazione, cfr. SW III, p. 44, p. 179, p. 200, p. 216 e p. 221. Infine occorre menzionare il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), che, pur se leggermente posteriore a BN, conferma il perdurare di simili interessi dell'autore in quel periodo; in queste pagine, passando attraverso la distinzione tra regno vegetale ed animale, Schelling colloca il polipo nel punto di passaggio tra i due, come primo stadio della vita animale, cfr. SW VI, p. 395, p. 411 ss e p. 445 s.

e questa totalità dell'immagine dispiegata è la giustificazione del singolo come di un [essere] sussistente. Per questa ragione è il punto di vista formale che porta ad una individualità la forma della particolarità, e sopprime la vitalità nella quale la particolarità è reale – ma anche il punto di vista empirico, che, là dove è posta la realtà di un grado determinato, ne esige uno superiore. Il grado superiore si trova in maniera empirica altrettanto presente anche nella sua realtà più sviluppata; lo sviluppo superiore della vita della pianta è nel polipo, lo sviluppo superiore del polipo nell'insetto, e così via. È soltanto irragionevolezza empirica quella che vuole scorgere nel polipo la rappresentazione empirica del grado superiore dell'insetto. Il polipo, se non fosse polipo, non resterebbe nient'altro che questo pezzo morto di materia determinata, che sta con me in una relazione empirica, e che è morto e materia per il fatto che io lo pongo come una vuota possibilità di essere qualcosa d'altro, come vuotezza della morte. Si tratta assolutamente della rappresentazione superiore, cioè se essa possa essere trovata senza una relazione empirica, in quanto deve esistere secondo la assoluta necessità⁶⁷.

Onorare la necessità significa attraversare il versante del molteplice, recuperando il *viel*, il molto fenomenico, attraverso il *ganz* dell'intero speculativo. Il lato esteriore appartiene a tale necessità come uno *stadio*, in quanto la sua *determinatezza* è relazione ed è sottoposta alla forma del presupporre, che viene descritta mediante i nessi causali del mondo empirico, nel cui sviluppo si inserisce. A questo punto l'*astrazione della necessità* può essere descritta come un'endiadi anche grazie alla precedente analisi della 'digressione naturalistica'; in essa è stato evidenziato come la scienza newtoniana riesca ad affermare l'indefettibilità delle proprie leggi solo a prezzo di una formalizzazione, da cui viene espunto il contenuto e che riduce l'intero ad una sommatoria inorganica di parti. Per superare tale situazione, Hegel ritiene che si debba considerare la *singolarità* nell'*idea*, togliendola completamente in quanto la si pone nell'intero e cioè si nega il suo isolamento e la sua contrapposizione, come parte, ad un tutto che così ne verrebbe limitato, divenendo parte a sua volta. Collocati in una simile consapevolezza dell'idealità del finito, il *polipo*, l'*usignolo* ed il *leone* sono concepiti come espressioni o *potenze di un intero* ed in ciò sono *onorate* assieme alla necessità che ne costituisce il lato esteriore o parziale.

La tesi di un intero che *gode della sua essenza e di sé*, conscio di manifestarsi nelle determinatezze dell'epoca e del luogo, è ribadita nell'*idea della totalità* che si libra sul mondo esterno, *intuendo e riconoscendo* in esso la *propria immagine frammentata*. Solo a partire dal tutto la *concatenazione*, sopra menzionata, acquista un senso diverso dalla mera, estrinseca successione del determinare presupponendo e diviene *totalità dell'immagine estesa*, ovvero immagine estesa pensata quale totalità nell'*idea*. Anzi, a rigore, è solo in tal modo che la *concatenazione* ha senso. Com'è stato rilevato, "qui non è il tutto che viene letto in ciascuno dei suoi momenti, ma ogni momento è letto nel tutto dei momenti"⁶⁸ ed il *singolo, come qualcosa che sussiste, è giustificato*.

⁶⁷ BN 94 s; ted. 479 s.

⁶⁸ Bourgeois (1986a), p. 595. Prosegue l'autore: "L'idea dell'assoluto come totalità non è solo il principio interiore *uno* della sua realizzazione multipla; ma si esteriorizza come unità della molteplicità esteriore",

Dalla conclusione appena raggiunta Hegel procede a ritroso, ripercorrendo l'irrazionalità del formalismo e dell'empirismo, che falliscono nel togliere-conservare la parte come forma vitale. Il primo, astraendo, ritiene che si possa privare l'*individuale* del contenuto, mantenendolo tuttavia come *dato* nella *forma della particolarità*. Sussunto nell'universale, il materiale viene 'congelato', tipizzato nella convinzione di rappresentarne l'essenza in quanto priva di mutamento; ma così viene *tolta la vitalità in cui il particolare è reale*, allo stesso modo in cui *l'astrazione della forza vitale dell'organismo* riduce ogni organo a *qualcosa di particolare, contingente e positivo*.

D'altra parte, per quanto ciò urti contro il *sensu comune*, neppure l'empirismo riesce a cogliere la vita nell'individuo o, meglio, l'individuo come vita; pone infatti una scalarità di *gradi* o *stadi* (dalla *pianta* al *polipo* all'*insetto*), in cui l'inferiore è considerato in funzione del superiore il quale, *nella propria realtà sviluppata*, è *parimenti* dotato di una *presenza empirica*. La svalutazione di uno *stadio* inferiore come *rappresentazione empirica di uno superiore* (il caso del polipo e dell'insetto) è descritta da Hegel come *irrazionalità empirica*, la quale finisce per svuotare di senso la stessa individualità del primo (e con esso del secondo), che è ridotto ad un *determinato pezzo morto di materia che sta con me in un rapporto empirico*, a causa del fatto che viene posto come *vuota possibilità di essere qualcos'altro*. Nel passare da una forma di vita *più bassa* ad un'altra sovraordinata, la prima non è trattata da antecedente o condizione della seconda; al contrario, i caratteri di questa sono presupposti alla classificazione della vita sottordinata, già surrettiziamente *dissolta, riscritta* attraverso la superiore e di fatto considerata *morta*, perché *svuotata* di quella realtà che la riassumeva interamente come *presenza*⁶⁹.

Se è *trattata assolutamente*, la *rappresentazione superiore* non ricade nel tranello della struttura riflessiva; il rinvenimento di quella *in base alla necessità assoluta* non è irrelatezza, ma piuttosto avvertimento della natura e dei limiti del *rapporto (Beziehung) empirico*. Considerare l'*esserci (vorhanden seyn)* di tale rappresentazione *senza quest'ultimo*, non significa prescindere (ovvero astrarre) dalla reciprocità-relazione, che è *presupposto* ineludibile per il determinare. Il *trattare in modo assoluto* è la collocazione nell'intero, la

ibid.

⁶⁹ In merito Bourgeois parla di una sorta di degradazione quantitativa dell'unità qualitativa del singolo, sottoposto alla tipizzazione prototipica di un altro singolo, cfr. Bourgeois (1986a), p. 596 s. Sullo sfondo di tale posizione hegeliana è possibile individuare anche la peculiare lettura del citato *Bildungstrieb* operata da Schelling e la sua distanza rispetto a Kiehmeyer. Quest'ultimo, allievo di Blumenbach, formula la teoria di una "grande macchina del mondo organico", che si articola in cinque "forze fondamentali" (sensibilità, irritabilità, forza riproduttiva, di secrezione, di propulsione), la cui alterna prevalenza genera l'organizzazione di forme vitali gerarchicamente superiori, con il progressivo manifestarsi e distinguersi delle suddette forze nel contesto di una visione che culmina nell'uomo, cfr. Kiehmeyer (1996/1793), pp. 101 ss. Com'è stato osservato, si tratta di un'impostazione che prevede una vera e propria "discendenza reale" delle forme complesse da quelle più semplici, le cui funzioni sono riassuntivamente possedute ed integrate dalle prime, cfr. Poggi (2000), pp. 135 ss. Si tratta di un'impostazione che Schelling tende a delimitare nei suoi accenti materialistici, puntando sull'essenzialità del carattere individuale di ogni organismo come realizzazione certo imperfetta e transitoria dell'assoluto, ma che partecipa con tutte le altre (ugualmente imperfette e non scalarmente misurabili rispetto ad un prefissato criterio di perfezione) alla sua manifestazione e che perciò non viene transitoriamente concepita in funzione di un'altra determinata, altrettanto finita ed imperfetta, cfr. *ivi*, pp. 244 ss.

posta indifferenza delle parti nell'assoluto negare come condizione del pieno, autentico riconoscimento del procedere dell'empirista e dello stesso formalista; un sapere che la *rappresentazione superiore dev'esserci in base alla necessità*, che solo in tale togliimento è *assoluta* e, come si è letto sopra, *viene onorata*.

Anche il modo empirico ha per Hegel una natura paradossale, perché la sua lettura *dal basso*, a partire dalla materia, si rivela in effetti come di volta in volta rovesciata e condotta *dall'alto*. Ciò non avviene a partire da una sommità (*höchst*) artificiosamente ipostatizzata come nel formalismo, la quale assorbe in sé tutta la vita, privandone il resto; si tratta invece di una *superiorità* gradualmente e comparativamente scelta (*höher*), in cui nulla è vita, perché tutto è in funzione d'altro (la *pianta* del *polipo*, il *polipo* dell'*insetto*, ecc.). Nel primo caso unicità come identità vuota, nel secondo molteplicità caotica e priva di unità: in nessuno dei due interezza come superamento degli opposti. Ancora una volta formalismo ed empirismo si scoprono come facce della stessa medaglia: ciò che il primo compie *una tantum*, mediante l'astrazione e l'elevazione a *potenza* di una parte come definitiva istanza (*höchst*), l'altro lo fa spostando di continuo ed *inavvertitamente* il proprio limite in un grado successivo (*höher*). Se il formalismo cade nel paradosso della ricerca di un *ultimo* (l'universale infinito) che si rivela solo *ulteriore*, l'empirismo crede di cercare un *ulteriore* che, a causa del continuo spostamento in avanti, di volta in volta ha per lui la stessa valenza dell'*ultimo*.

Sprofondare nella realtà della vita animale

Ma lo *spirito del mondo* (*Weltgeist*), poc'anzi introdotto, ha per Hegel una connotazione eminentemente etica e politica ed è la condizione attraverso cui leggere le individualizzazioni della storia umana; aspetto che viene affrontato dall'autore nelle righe successive: “*Così, ad esempio, la costituzione feudale può ben apparire come qualcosa del tutto positivo; tuttavia, in primo luogo, dal lato della necessità, essa non è un singolo assoluto, ma [è] assolutamente nella totalità della necessità; ma verso l'interno, rispetto alla vita stessa, che essa sia positiva dipende dal fatto che il popolo si sia organizzato in essa come una vera individualità, riempra completamente e penetri in maniera vivente la figura di tale sistema, se la legge di questi rapporti sia costume. Se invece per caso si ha che il genio di una nazione in generale se ne sta nel profondo e sia davvero un genio più debole – e la debolezza dell'eticità appare nel suo aspetto più grave nella barbarie e nella cultura formale –, se essa [cioè, la nazione] si è lasciata vincere da un'altra, ha dovuto perdere la sua indipendenza, e quindi ha preferito, alla lotta e alla morte, la sciagura e la vergogna della perdita della indipendenza, se essa si è sprofondata nella realtà della vita animale così rozza da non elevarsi una sola volta alla idealità formale, all'astrazione di un universale, e, quindi, nella determinazione dei rapporti per il bisogno fisico, non può sopportare il rapporto del diritto ma solo [quello] della personalità – oppure parimenti, se la realtà dell'universale e del diritto ha smarrito ogni fede e ogni verità, e se essa non può sentire e godere in se stessa l'immagine della divinità, ma deve porla fuori di sé e, per essa, accontentarsi di un sentimento*”

cupo o di un sentimento estremamente doloroso per la sua grande lontananza e sublimità, allora costituzione feudale e schiavitù hanno una verità assoluta, e questo rapporto è la sola possibile forma dell'eticità, e perciò la forma necessaria, giusta ed etica"⁷⁰.

Applicando l'argomento al diritto pubblico, Hegel esamina la positività di una *costituzione* intesa non come documento (*Konstitution*), ma come forma istituzionale e concreta organizzazione (*Verfassung*) di una compagine politica, prendendo *ad esempio* quella *feudale* (*Lehnverfassung*), la cui individualità, che *può apparire* come un *qualcosa* di sussistente per sé e *completamente positivo*, viene esaminata sui versanti *esterno* ed *interno*.

Riguardo al primo la trattazione precedente ha mostrato perché non si possa parlare di un *singolare assoluto* ed ha evidenziato in che modo, togliendo la determinatezza nell'indifferenza, si *onori* la *totalità della necessità* in cui esso *semplicemente si trova*, riconoscendo in ciò l'ineliminabile presupposto; così è stato anche confermato il limite del *positivo*, la sua incapacità di costituirsi in un intero, che ne esige piuttosto la negazione.

Se questo lato appartiene alla cosiddetta *totalità dell'immagine estesa*, in cui il *singolo* ha la sua *giustificazione* come un *qualcosa di sussistente*, occorre passare al secondo, quello *interno* della manifestazione di tale *figura*. Accanto all'*estroversione*, che considera il molteplice come *singularità non assoluta* e da superare nell'intero, va quindi operata un'*introversione*, indagando quest'ultimo nell'articolazione della *vita stessa* che *pulsa* in una determinatezza-singularità. In tale prospettiva la *positività* della *costituzione feudale*, intesa come *vitalità organica*, sta nella capacità di esprimere il modo in cui l'*individualità* empirica del *popolo* si è *autenticamente organizzata*.

In altri termini l'*immagine del sistema feudale* non può fungere da criterio astratto di distinzione rispetto ad altri *singoli* sistemi, né da regola che classifica e disciplina in modo estrinseco una realtà sociale. Per evitare equivoci, si può forse aggiungere che la *perfetta corrispondenza* richiesta da Hegel non va letta nei termini di una riflessiva composizione tra la *forma*, intesa come *legge* ed enunciato prescrittivo, ed il *contenuto* delle azioni, quanto piuttosto come capacità del sistema di esprimere la *figura* del popolo e cioè di *permeare* l'individualità con il nesso *vitale* ed organico dei *costumi* maturati storicamente, anziché imposti ad una comunità.

Hegel illustra la propria tesi attraverso la genesi del *sistema feudale*, riprendendo un tema già introdotto nella *Costituzione della Germania*, dove esso rappresenta una fase della maturazione e dell'affermazione della "libertà dei popoli tedeschi". Si tratta, sottolinea l'autore in quella sede, della "terza, universale figura dello spirito del mondo", che segue al "dispotismo orientale" ed alla decadenza della "repubblica" romana. A proposito della sua affermazione egli scrive che "questo sistema non è esistito nelle selve della Germania, perché ogni nazione deve aver percorso per forza propria i gradi del proprio incivilimento prima di entrare nel contesto di tutte le nazioni del mondo; e il principio che la innalza all'universalità del dominio prende forma solo quando quel

⁷⁰ BN 95; ted. 480.

principio che le è specifico si applica al resto del mondo privo di ogni consistenza⁷¹. Dunque l'affermazione di un sistema politico passa attraverso l'attitudine di un *principio* a costituirsi in concreta ed autentica organizzazione di un popolo; ciò accade allorché passa da disposizione meramente interna (la *libertà dei Tedeschi*), alla realtà storica *positiva* di un ordinamento unitario, di una *potenza* che sappia recuperare le forze vitali delle nazioni che regge e costituirle in un intero organico e sappia anche estendersi all'instabile e disordinato mondo circostante, riportando anch'esso, gradualmente, all'unità della *figura*.

In questa cornice vanno collocate le righe di BN sull'*ethos* che non è *legge* e la cui vita non pervade il *sistema*; *ethos* che viene personificato in un *genio debole* e celato nelle *profondità* della vita spirituale del popolo, il quale versa in una sorta di stato letargico, inghiottito dal *mondo privo di consistenza* ed in attesa di una *forma* dall'esterno. Hegel chiama tale condizione *barbarie*, già descritta come quella in cui *l'eticità non può essere riconosciuta in base alla sue leggi* ed il popolo ha perfino paura di *pensare i costumi e riconoscerli come propri*⁷². Tale *cultura formale*, si legge ora, opera nel *modo più persistente*, in quanto esprime l'ormai nota divaricazione rispetto al contenuto da disciplinare e finisce per costituirsi in *potenza*, una mera pretesa con cui celare il vuoto della sua astrazione.

Se, com'è stato assai ben rilevato, occorre cercare in Montesquieu il termine di riferimento ed filo conduttore di questi capoversi⁷³, le parole di Hegel sulla *cultura* che *si è lasciata dominare, preferendo alla battaglia un'umiliante privazione dell'autonomia*, possono trovare una fonte diretta nei capitoli XVII e XVIII delle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*. Qui Montesquieu descrive infatti l'estenuazione della forza dell'Impero con la divisione, lo spostamento del suo baricentro in Oriente e l'assorbimento dei modelli delle monarchie persiane: va così perduta la "memoria degli antichi costumi"⁷⁴. È la parte conclusiva di una parabola lungo cui, in sintesi, i Romani "vinsero tutti i popoli con le loro massime, ma, allorché ci furono riusciti, la loro repubblica non poté più reggersi: si dovette cambiar governo e massime contrarie alle prima, adottate in questo nuovo governo, mandarono in rovina la loro grandezza"⁷⁵. Concordando con Montesquieu, Hegel ritiene che la ricerca di un compromesso economico e la rinuncia alla difesa militare abbiano inesorabilmente

⁷¹ VD 83 s; ted. 111 s (anno 1801).

⁷² BN 83; ted. 470.

⁷³ In riferimento a tali considerazioni ed a quelle successive, si rinvia alla ricostruzione fornita da Bourgeois, che, oltre a porre in rilievo l'importanza di Montesquieu nel quadro che matura attraverso VD, sottolinea l'utilità delle più tarde VPhG per comprendere la linea di sviluppo che va dalla fine dell'Impero romano al feudalesimo, gravitando sulla dimensione spirituale del cristianesimo, cfr. Bourgeois (1986a), pp. 598 ss. Per una più generale ed accurata valutazione dei rapporti tra Hegel e Montesquieu, con particolare riguardo all'analisi del diritto naturale empirico di cui rappresenterebbe la forma *pura*, cfr. Coppieters (1994). Sui passi in questione, cfr. *ivi*, pp. 73 ss, pp. 194 ss.

⁷⁴ Cfr. Montesquieu (2007/1734), pp. 196 s.

⁷⁵ Montesquieu (2007/1734), p. 205.

fatto di Roma l'ostaggio dei popoli circostanti ed una facile preda per l'avanzata dei cosiddetti Germani. Ma in fondo la stessa cosa sta avvenendo anche per questi.

Alla concisione della ricostruzione hegeliana che, non di rado, può sfociare in una certa genericità agli occhi del lettore, si può ovviare con qualche riferimento alle successive *Lezioni sulla filosofia della storia*, nel cui quadro le parole di BN trovano sviluppo ed integrazione, con l'avvertenza, tuttavia, di non sovrapporre alle meditazioni jenesi quelle più mature, riscrivendo quelle sulla base di queste. La decadenza del mondo romano descrive una separazione di forma e contenuto, in cui la vita del popolo è *morta* nell'inorganico e la *barbarie* costituisce il punto finale di un percorso. Ad essa se ne affianca un'altra, quella dei Germani, per i quali "il processo della cultura comincia daccapo"⁷⁶. Essi "hanno cominciato con lo straripare fuori di sé, con l'inondare e sottomettere gli Stati dei popoli civilizzati, svuotati e marci al loro interno. Solo allora lo sviluppo dei Germani ha incominciato ad accendersi al contatto con una cultura straniera"⁷⁷, portando inizialmente "selvatichezza e primitività"⁷⁸ ed una completa mancanza di profondità nella religione e nei "concetti giuridici"⁷⁹. È questo il percorso descritto dapprima, con la *Costituzione*, con l'elevarsi di un *principio all'universalità del dominio* e poi, con BN, con l'irrigidimento della positività, del retrocedere dell'*ethos* a legge e del letargo del *genio*. Si tratta di un vuoto descritto ancora come il *rozzo sprofondamento nella vita animale*, nel quale viene meno perfino la capacità di *elevarsi all'idealità formale ed all'astrazione di un universale*; in esso il soddisfacimento dei *bisogni fisici* non è regolato in base ad una *relazione giuridica*, ma secondo quella *personale*.

Ricorrendo ad espressioni analoghe, nelle *Lezioni* Hegel illustra la *torbida* fase che precede il regno di Carlo Magno, deplorando nei Germani l'incapacità di costruire uno Stato in cui "i doveri ed i diritti non siano più lasciati all'arbitrio, bensì fissati come relazioni giuridiche"; tra loro "esiste una specie di comunità, ma nulla di universale; le leggi sono particolari e i diritti goduti sono privilegi"⁸⁰. È una condizione che non viene superata se non provvisoriamente dal "regno poderoso" di Carlo Magno, la cui "eccellente costituzione" poggia ancora troppo sull'individualità del sovrano e la cui forza non è passata al vaglio della contraddizione e della negatività, necessarie al consolidamento. È per questo che, dopo la morte dell'imperatore, alla reazione dei popoli al dominio franco segue quella "degli individui contro il potere legale e contro l'autorità statale"⁸¹; un moto, quest'ultimo, che fa riemergere dispersione e privatezza degli interessi ed un'adesione al cristianesimo come manifestazione ancora del tutto estrinseca di una comunità spirituale che resta ancora da costituire⁸².

Per quanto concerne la resistenza degli individui, va sottolineato che proprio in essa Hegel pone la nascita del *sistema feudale* come l'inizio di un nuovo "processo di

⁷⁶ VPhG 280; ted. 408. In merito, cfr. Bourgeois (1986a), p. 601.

⁷⁷ VPhG 283; ted. 413.

⁷⁸ VPhG 285; ted. 415.

⁷⁹ VPhG 291; ted. 424.

⁸⁰ VPhG 292; ted. 426.

⁸¹ Cfr. VPhG 301 s, 304; ted. 440 s, 444.

⁸² Cfr. VPhG 308 ss; ted. 449 ss.

formazione dello Stato”, nel quale i singoli cercano dapprima protezione presso altri più potenti, instaurando un patto di *fedeltà* totalmente personale, “legame basato sull’ingiustizia, rapporto che ha invero di mira una qualche forma di diritto, ma che ha per contenuto l’ingiustizia”. Mancando l’ “autorità universale dello Stato”, in questa condizione “più non vale il potere della legge e del diritto, bensì solo la violenza casuale, la caparbia rozzezza del diritto particolare, protesa contro l’uguaglianza dei diritti e delle leggi”⁸³.

In riferimento a tale condizione si possono leggere le parole di BN sulla *realtà dell’universale e del diritto*, ormai del tutto priva di *fede e verità* ed incapace di *provare in se stessa e di godere l’immagine della divinità*, posta all’esterno ed oggetto del *sentimento confuso e doloroso* di un’incolmabile distanza. Una scissione che risalta con forza ancora più grande, se riportata alle parole delle citate *Lezioni*: “La differenza tra religione e mondo sta solo nel fatto che la religione come tale è ragione nell’animo e nel cuore, è un tempio della verità e della libertà rappresentate in Dio, mentre lo Stato è in base alla medesima ragione un tempio della libertà umana nel suo sapere e volere la realtà, una realtà avente un contenuto che possiamo a sua volta chiamare divino. Così la libertà nello Stato riceve conferma e convalida dalla religione, in quanto il diritto elevato a morale concreta nello Stato è solo l’attuazione di quel che costituisce il principio fondamentale della religione”⁸⁴.

L’incompletezza ed i limiti del *sistema feudale* appartengono perciò al suo essere solamente uno *stadio di sviluppo* nella *concatenazione* storica degli eventi, la cui esteriorità fenomenica appartiene alla *totalità della necessità*; per questo, si legge ancora in BN, si deve considerare *costituzione feudale e servitù* come *l’unica forma possibile dell’eticità, necessaria, giusta ed etica* e quindi dotata di *verità assoluta*; unicità e verità assoluta che derivano a tale costituzione, nella sua appartenenza come *forma* alla necessità, dall’essere appunto un *stadio* di sviluppo dell’intero come organismo.

La *Lehnverfassung* presenta un caso specifico; tuttavia il laconico riepilogo delle sue vicissitudini storiche è capace di riassumere in modo esemplare la *scissione* che incombe su ogni epoca e di cui la *Differenza* traccia una diagnosi filosofica nella modernità. In fondo Hegel sta gettando le basi di un progetto che, pur se attraverso successivi ripensamenti, diviene esplicito proprio nelle *Lezioni*, nel momento in cui definisce il “regno germanico” come “regno della totalità” e vede in esso la *ripetizione delle epoche precedenti*”, dal mondo persiano, al greco, al romano⁸⁵. Ed in tale ripetizione ci saranno momenti di auge, così come di grave smarrimento.

Del resto non è difficile ritrovare nelle parole di BN gli echi della *Costituzione della Germania* e del suo biasimo per l’attuale ed ormai sempre più chiaro sfascio del quadro politico interno ed esterno. È necessario tener presente che in questo frangente l’Impero ed i *Länder*, come del resto l’intera Europa, sono oggetto di “una sorta di mercato immobiliare di dimensioni mai viste”, diretto dalla Francia napoleonica con la poten-

⁸³ VPhG 305 s; ted. 446 s.

⁸⁴ VPhG 278; ted. 405.

⁸⁵ VPhG 286 s; ted. 417 s.

za delle sue armate. Nel trattato di Campoformio (1797), ad esempio, l'imperatore d'Austria ha inserito una clausola segreta, sacrificando ai propri interessi dinastici la riva sinistra del Reno e l'integrità dei territori imperiali; contemporaneamente gli Stati danneggiati dal conflitto si accordano per la spartizione di quelli minori ed il citato *Reichsdeputationsabschluß* del 1803 sancisce tale riordino con una sorta di 'cannibalizzazione' tra i *Länder*⁸⁶.

A maggior ragione sarebbe agevole collocare in questo scenario le parole di BN sul *rozzo sprofondamento nella vita animale*, in un sopravvivere completamente schiacciato sul piano dei fatti. Se da un lato, nell'incapacità dell'*idealità formale* e dell'*astrazione di un universale*, esso prefigura la citata *caparbia rozzezza del diritto particolare, protesa contro l'uguaglianza dei diritti e delle leggi*, che nei *Lineamenti* descrive la genesi dell'età feudale, dall'altro la mancanza di idealità tocca anche il 'barbarismo di ritorno' dei nuovi tempi, nel quadro di un diritto pubblico imperiale che per la *Costituzione* è la semplice sommatoria di diritti privati e privilegi di natura personale.

Ciò che Hegel esprime come *perdita dell'autonomia* non sembra quindi doversi limitare alla sconfitta sul campo, ma piuttosto rimanda alla forma 'cronica' di disfatta che è la rinuncia, l'abbandono della lotta per il riconoscimento; nella *Fenomenologia dello Spirito* un analogo timore per la propria vita fa da spartiacque tra servitù e signoria. In tal senso la *superiorità dello spirito sulla natura* sembra riassumibile nella tesi che mentre questa è istinto di sopravvivenza, quello è scelta del sacrificio.

Hegel conferma la peculiarità del suo impegno filosofico e critico, sfruttando l'attacco all'empirismo per ribadire l'impossibilità di un'indiscriminata rinuncia all'apparato concettuale formalista, che anzi va posto in relazione con esso (ciò vale, naturalmente, anche all'inverso) e destituendo così di fondamento l'autosufficienza delle loro epistemologie. Egli riconosce che l'astrattezza e l'universalità della norma giuridica e la cornice dello Stato moderno sono strutture portanti ed ormai ineliminabili della storia umana e tale riconoscimento passa attraverso un approccio speculativo e critico al carattere formale della cultura che li sostiene; in ultima analisi l'astrarre, ricorrendo all'universale delle *leggi*, è necessario a superare l'instabilità dei legami personali, in quanto la *legge* è comunque *diritto nella forma della coscienza*⁸⁷.

In tale quadro va quindi collocato un rinnovato affondo contro il formalismo, considerando che l'intima scissione, di cui partecipa anch'esso, può nascere solo dall'ignoranza di sé. Quando Hegel descrive una *realtà dell'universale e del diritto* che è ormai del tutto priva di *fede e verità* e che pone la *divinità* come un trascendente ed *esterno*, oggetto di un *sentimento confuso* o di uno *dolorosissimo*, ritrova gli stessi accenti usati a proposito del sistema della legalità; quelle pagine in cui lo stesso Fichte, che parla a sua volta di *smarrimento di fiducia ed onestà*, è accusato di voler congiungere con la toppa della *costrizione* la "separazione del concetto e del soggetto dell'eticità"⁸⁸.

Se, ad una prima lettura, gli argomenti dei due autori paiono singolarmente vicini,

⁸⁶ Cfr. Schulze (1990), p. 201.

⁸⁷ SdS. 250; ted. 357.

⁸⁸ Cfr. BN 52; ted. 442 e cfr. Fichte (1994/1796), pp. 125 ss; ted. GA I,3, 425 ss.

la diversa posizione di Hegel può essere ricostruita e compresa attraverso le meditazioni degli anni precedenti. Non va dimenticato che il formalismo trova per lui una prima, decisiva affermazione nella cultura ebraica⁸⁹ e che successivamente esso viene attribuito alla stessa *positività della religione cristiana*. Quando il divino è *posto* come una realtà ebraicamente o cattolicamente trascendente, esterna ed universale, la sua capacità di alimentare la vita della *polis* viene meno. Tanto il culto quanto la legge giuridica (che in origine è tutt'uno con esso) si riducono a pratiche esteriori e, in virtù di tale prima secessione da Dio, possono a loro volta dividersi ulteriormente come due realtà autonome o *potenze*. È una condizione che viene meno a quanto Hegel ha indicato come necessità di attribuire all'idealità ed all'universalità delle leggi una *figura pura assoluta, da intuire ed adorare come Dio del popolo*: solo in tale *intuizione*, come presenza dell'intero, la figura torna a rappresentare l'unità del *Volk* e quindi la *vivacità* ed il culto come *movimento gioioso*⁹⁰. Il formalismo, secondo Hegel, appare inconsapevole e perciò incapace di superare tale scissione, che in Fichte viene riaffermata nell'atto stesso con cui si pretende di negarla.

Nella prospettiva così guadagnata, in cui diviene finalmente esplicito il riferimento a Montesquieu, non c'è una *forma* in vista dell'altra; nessun elemento è più un mezzo, una *vuota possibilità di essere qualcos'altro*, ma ciascuno è organo nella *Gestalt* dell'intero: "*Da questa individualità del tutto e dal carattere determinato di un popolo, si deve anche riconoscere l'intero sistema in cui si organizza l'assoluta totalità, si deve riconoscere come tutte le parti della costituzione e della legislazione, tutte le determinazioni del rapporto etico sono determinate assolutamente dal tutto e formano un edificio in cui nessuna connessione e nessun ornamento è stato presente per sé a priori, ma ognuno è divenuto mediante il tutto ed è ad esso sottomesso.*"

In questo senso, Montesquieu ha fondato la sua opera immortale nella intuizione della 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 istituzioni e leggi dalla 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; e così ai teorici empirici che presumono di conoscere le accidentalità dei loro sistemi dello Stato e delle leggi a partire dalla ragione e credono di averle tirate fuori dall'intelletto umano o anche dall'esperienza universale, ha mostrato, in modo a loro comprensibile, che la ragione e l'intelletto umano, e l'esperienza, da cui traggono origine le leggi determinate, non costituiscono alcuna ragione, né alcun intelletto umano a priori, e neppure una esperienza a priori – ciò che sarebbe poi una esperienza assolutamente universale – ma sono assolutamente e semplicemente l'individualità vivente di un popolo – una individualità

⁸⁹ Cfr. *Abbozzi per "Lo spirito del giudaismo"*, in STG 517-24; ted. 368-74. Sul giudaismo, cfr. Pöggeler (1981); Bourgeois (1970), pp. 35-55; Liebeschütz (1970); Wahl (1994), pp. 34-42;

⁹⁰ BN 83; ted. 470.

*le cui più alte determinatezze debbono, a loro volta, essere concepite a partire da una necessità più universale*⁹¹.

La composizione nell'intero sintetizza il difficile lavoro hegeliano su necessità e contingenza. Il tutto si *individualizza* nella *storicità determinata* di un popolo, nella quale il tessuto vivente dell'*ethos* (che dalle forme immediate dei rapporti si ramifica e stabilizza in relazioni sempre più strutturate, fino alla fissazione nella legge) si riassume ed organizza nel sistema della *totalità assoluta*. Ovvero: la molteplicità, come sommatoria totale delle *determinazioni-parti*, è assoluta in quanto il loro isolamento, lo stare accanto in una composizione meccanica, siano poste come indifferenti nel loro essere *solamente grazie all'intero* e nel non poter essere separatamente da esso; ciò vale per la *costituzione*, la *legislazione* e per il complesso delle *relazioni etiche*, che non divengono per questo insignificanti ed indeterminate, ma al contrario sono comprese appieno solo come manifestazioni di un tutto, che dia loro senso.

Hegel ricorre alla metafora di un *edificio*, già utilizzata in un passo precedente di BN⁹², la cui complessità architettonica è tale che nessuna componente possenga un'*esistenza per sé a priori*, ma sia *prodotta grazie all'intero e gli sia subordinata*. Sul piano storico la capacità di cogliere *intuitivamente* una simile unità come *figura*, come totalità articolata, viene ascritta a merito dell'*opera immortale* di Montesquieu, almeno in quanto egli ha preso le mosse *dall'individualità e dal carattere dei popoli*. Il suo limite, individuato nel *non essersi elevato all'idea*⁹³, va imputato al non aver sostenuto l'acuta comprensione della storicità con un'adeguata tematizzazione scientifica (e cioè speculativa) dell'organicità dei fenomeni indagati; in tal senso egli sembra essersi arrestato ad uno dei saperi speciali, di cui Hegel cerca invece la superiore unità filosofica. D'altra parte Montesquieu ha saputo tenersi lontano dall'*apriorismo* dell'approccio formale, che *deduce le singole istituzioni e le leggi dalla cosiddetta ragione*, così come dall'empirismo che le *astrae dall'esperienza, per elevarle a qualcosa di universale*. Questa duplice tentazione è stata evitata dal francese soffermandosi *unicamente sul carattere dell'intero e della sua individualità*, concepita come unità vitale che si sviluppa nel corso della storia

⁹¹ BN 95 s; ted. 481.

⁹² BN 35; ted. 428.

⁹³ Su tale passaggio, e per una valutazione improntata alla profonda affinità tra due pensatori ("Un padre, un figlio!"), si sofferma Planty-Bonjour, individuando nella circospezione hegeliana (*non si è elevato all'idea più viva*) la consapevolezza che Montesquieu, profondamente permeato dalla cultura illuminista, abbia tuttavia mantenuto un dualismo di fondo, per il quale all'istanza di unità fa fronte un'impostazione ancora non pienamente libera dalla separazione tra il concreto farsi storico del diritto e dello Stato e principi ancora immutabilmente giusnaturali: "opposizione irrisolta tra il materialismo un po' meccanicista, che si costituisce in genesi storica e un idealismo morale, che deriva da strutture intemporalì", cfr. Planty-Bonjour (2001), pp. 11-20. Ad analoghi risultati, va notato, era giunta Hildegard Trescher circa mezzo secolo prima; l'autrice sottolineava l'influsso diretto del pensatore francese su Hegel attraverso tre nuclei principali: la comune ricerca di una sintesi tra assoluto e positivo, il metodo fondato su un approccio storico, il tentativo di concretizzare tale unità nel concetto di spirito del popolo. L'autrice rilevava tuttavia un dualismo ancora irrisolto in Montesquieu, fautore di una composizione del tutto formale tra l'empirismo storico ed il razionalismo giusnaturale delle leggi immutabili; un problema consapevolmente affrontato da Hegel che dapprima giunge ad una visione dell'unità vitale improntata al misticismo della religione e poi, a partire dal 1802, sviluppa una visione tematicamente razionale e addirittura "panlogistica", cfr. Trescher (1918), pp. 935-44.

e nella quale la cosiddetta *meteorologia*, il condizionamento dei fattori ambientali, è un elemento necessitante ed inorganico in un continuo scambio ed assimilazione con l'organismo del popolo, che non lo subisce passivamente, ma plasma la propria libertà e le sue istituzioni in una risposta adattiva nel confronto con esso. È in questi termini che Montesquieu ha saputo interpretare *le relazioni superiori del diritto pubblico e le inferiori del diritto civile (fino ai testamenti, al diritto matrimoniale ecc.)*.

La peculiarità e la forza della sua proposta risiedono dunque nell'aver storicizzato gli stessi concetti di *ragione, intelletto umano ed esperienza*, mostrando che le *leggi determinate*, comunemente derivate da questi, non sono affatto *a priori* (così come non esiste una pretesa *esperienza assolutamente universale*) ma appartengono *solo* all'*individualità vivente di un popolo*. Sono così attaccati e battuti sul loro stesso terreno i *teorici empirici*, coloro che su tali *apriorità ed universalità* ritengono di poter *riconoscere e dedurre gli aspetti contingenti dei loro sistemi dello Stato e delle leggi*, mentre essi, così come le *somme determinatezze* di questo razionalismo, appartengono all'*individualità vivente di un popolo* e devono essere *concepiti secondo una necessità più universale*: quella *autentica* che è dell'intero e che solo così viene *onorata*.

La *positivizzazione*, che incombe sulle *potenze* di qualunque sapere scientifico, dev'essere perciò affrontata in rapporto all'*individualità vivente dell'etico*: "*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 o del popolo. Poiché, secondo la necessità, la totalità deve rappresentarsi in esso come il sussistere delle determinatezze scompagnate e deve oltrepassare il singolo anello della catena in cui nel presente esso è posto e un altro deve sopravvenire. 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 trovino come superate e come morte. Questa ripartizione, in cui una parte viene maturando a nuova vita mentre l'altra, che si è tenuta ferma al grado di una determinatezza, recede e vede la vita sfuggirle, è possibile soltanto per il fatto che la determinatezza di un grado è stata fissata e resa formalmente assoluta. La forma della legge, che è stata data al costume determinato e che è l'universalità o il negativamente assoluto della identità, dà ad esso l'apparenza di un ente-in-sé, e, se la massa di un popolo è grande, grande è anche la parte di esso che si organizza in quella determinatezza; e la coscienza che si ha di essa nella legge, ha un grave peso sull'inconscio della nuova vita che aspira ad emergere*"⁹⁴.

Il destino della *positività*, intesa dapprima come un consolidamento ed un iniziale sussistere delle forme mature dello spirito e poi come il loro isterilirsi, accomuna l'esistenza del *popolo* a quella delle *scienze*, in cui *può essere fissata ogni singola potenza*. Che si tratti di un *destino* e non di una semplice possibilità, è sottolineato da Hegel nel riconoscere l'ineliminabilità del *fenomeno dell'assoluto*; se da una parte, proprio come fenomeno, esso è regolato dalla *necessità* ed ha l'aspetto di una *totalità* come *sussistere delle determinatezze disperse* e se è tale che, in quanto è *presente*, è il *singolo anello* di una

⁹⁴ BN 96; ted. 481 s.

catena a cui ne deve *subentrare un altro*, d'altra parte la mera successione temporale, la sostituzione tra termini lungo una serie, non esaurisce l'assoluto, ma anzi dev'essere compresa e superata non in base all'ultimo termine (aprendo la strada alla cattiva infinità) ma complessivamente, come manifestazione parziale ed incapace di esaurire il senso dell'intero.

Descrivendo la successione, Hegel rende esplicito il nesso tra positività e trapassare: nell'*individuo* che *cresce, avviandosi a nuova vita*, si *manifesta* la *forza preponderante* di una *potenza*, mentre quella preesistente, che si è *positivizzata consolidando e fissando* come una *determinatezza* l'*organizzazione* delle sue *parti*, le vede *scartate e morte* e sente la *vita sfuggirgli*.

Nel caso di una scienza o delle *leggi* di un popolo avviene che la *determinatezza* è resa *formalmente assoluta*, ovvero è surrettiziamente assolutizzata, ricorrendo al procedimento astrattivo che la separa, come *universale*, dal particolare o materia. Il tal modo *determinati costumi* sono trattati come qualcosa di contingente per astrarne la *forma della legge*, che viene quindi attribuita loro come espressione di ciò che ne è l'essenziale; in realtà, secondo Hegel, essa ne ripropone solo una particolarità arbitrariamente scelta, mera *apparenza di qualcosa che è in sé*.

Viene così riproposto il metodo, già tematizzato attraverso le critiche precedenti, di un *negativamente assoluto dell'identità*, ovvero di un assoluto che sarebbe *identità* solo in quanto posto come negativo del particolare e dunque come l'universale vuoto ed aporeticamente costretto in una forma riflessiva, nella quale dovrebbe presupporre un positivamente assoluto, senza poterlo veramente togliere. Solo come *assolutamente negativo*, sostiene Hegel, l'assoluto è invece superamento di tale logica dell'intelletto, in quanto il suo negare è togliimento di entrambi i termini della relazione, che erano stati astrattamente fissati e pretesi nell'aporia di due assoluti contrapposti, secondo il modo d'essere del negativo e del positivo.

Considerando ora i due versanti, si può notare che per il sapere comune è *necessario* che le parti *contingenti* siano visibili, ovvero che siano tali proprio perché isolate: *determinatezze sparse*, che arbitrariamente possano fungere da presupposto nell'ordine spazio temporale (*prae-sub-positum*) di un discorso, il quale appartiene tutto alla finitezza. In ultima analisi la necessità è tautologia del ritenere che 'le parti devono essere parti per essere parti'; ma ciò non basta al sapere finito, che in tal modo è irretito in un'immobilità a cui rimarrebbe totalmente estraneo il mutamento del reale e che, per poterlo esprimere, ha bisogno della particolarità del contenuto: di ciò che *deve* mutare e che, per farlo, non può essere necessario, ma *dev'essere* contingente.

Quindi la riflessione, per uscire dall'identità senza movimento (il necessario) e dal movimento senza identità (il contingente), deve contraddittoriamente saltare da una parte all'altra, dicendo che la contingenza è necessità e viceversa.

Fuori dall'orizzonte della filosofia, per Hegel tutto si riduce ad un meccanico ricacciarsi nel nulla di parti-finiti; non negazione che è determinazione in seno all'essere, ma esclusione come *indeterminato* scontro di pretese: individualità più forti che ne sopravanzano altre. Ma se la pretesa si riassume nell'assolutizzazione (nel fittizio porsi

fuori dalla relazione che non può riconoscere l'alterità e misurarsi con essa), allora è costitutivamente inedita. Per questo ha come surrettizia e contraddittoria determinazione il carattere della contingenza, che risulta dal suo stesso venir meno a beneficio di un'altra.

Individuare la storicità dello sviluppo organico significa non subire tale 'necessaria successione di contingenze', ma pensare il contingente all'interno della *vera necessità*, comprendendo i limiti della *necessità formale*, quella dell'intelletto e della riflessione, per la quale esso è un presupposto *necessario*. Non si tratta semplicemente di porre la relazionalità del determinato e toglierne la contraddittoria istanza di autonomia, ma soprattutto di esplorare fino in fondo il senso di questo venir meno, le sue possibilità e le sue manifestazioni storiche. Ciò consente di valutare il peso della determinatezza nell'ineliminabile presupporre e di superarne la cogenza, evitando *sia* di rescindere completamente i legami tra gli eventi oppure tra i fatti della natura e gli atti umani, *sia* di appiattirli su una necessità causale. Pertanto, se la *determinatezza* della *legge* esprime il *cosciente organizzarsi* della *massa di un popolo*, ad influenzare (ma non a condizionare deterministicamente) l'*elemento inconsciente dell'ultima vita che si fa avanti* è il *peso* di questo movimento consapevole e non l'inedita brutalità di un fatto preesistente e resistente. Si deve anzi aggiungere che proprio quella coscienza consente a questa nuova vita di svilupparsi fino ad essere ciò che veramente è.

Un involucro morto per un popolo dissolto

La positività delle leggi acquista un valore autentico solo attraverso il raccordo con i *costumi*, il tessuto organicamente vivo della morale, che in esse deve trovare espressione. Positivo è sinonimo di inorganico e con esso partecipa della fisiologia del corpo sociale, rappresentandone le parti che, storicamente, si isteriliscono e muoiono o che ne sono assimilate, contribuendo a generare nuova vita. Il legislatore ha il difficile compito di individuare e tracciare il confine tra ciò che è *vivo* e ciò che è *morto* nell'etico, confrontandosi con il *necessario* deperimento della parte di costumi fissata nelle norme ed ormai *inorganica*, a fronte dello sviluppo del patrimonio etico della comunità. Scrive Hegel: "Quando costume e legge erano tutt'uno, la determinatezza non era nulla di positivo; ma quando con la crescita dell'individuo il tutto non progredisce in maniera uniforme, allora legge e costume si separano, l'unità vivente, che unifica i membri, si infiacchisce, e nella presenzialità del tutto non vi è più alcuna assoluta connessione e necessità. Qui dunque l'individuo non può più riconoscersi da se stesso, giacché la sua determinatezza è senza la vita, che la spiega e la rende comprensibile; e mentre il nuovo costume comincia a comprendersi nelle leggi, deve senz'altro venire fuori una interiore contraddizione delle leggi tra loro. Mentre nelle righe precedenti la storia è soltanto un lato della visione [intellettiva], e soltanto quello necessario, è a un tempo libero, qui invece la necessità non è più tutt'uno con la libertà, e per questo ricade completamente in seno alla mera storia; ciò che nel presente non ha alcun fondamento vero vivente ha il suo fondamento in un passato,

*cioè bisogna cercare un'epoca in cui la determinatezza fissata nella legge, ma ormai morta, era costume vivente e in accordo con la restante legislazione. Ma 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. Al contrario questa conoscenza storica della legge, che sa indicare il suo fondamento soltanto nei perduti costumi e in una vita ormai conclusa, dimostra appunto che ad essa mancano ora, nella vivente presenzialità, intelletto e significato, sebbene, per la forma della legge e per il fatto che ancora delle parti del tutto esistono nel suo interesse e congiungono la sua esistenza ad esso, essa abbia ancora potere e autorità*⁹⁵.

La condizione di un'eticità viva come quella del mondo greco, in cui *costumi e legge erano la stessa cosa*, garantiva dal rischio che la *determinatezza* decadesse nel *positivo*. A fronte di questo rilievo, occorre tener conto della maturata consapevolezza hegeliana a proposito del destino della *proprietà* e del *diritto*, che sono entrati a far parte della modernità in modo imprescindibile. A questo punto il *positivo* non è più un rischio o un gene recessivo della vita di un popolo, ma una certezza. Pur non ponendo a tema il mutamento radicale, il passo hegeliano sembra tenerlo sullo sfondo, sussumendolo nel proprio orizzonte concettuale e trovando in esso un momento decisivo dell'intera argomentazione.

Le sorti dei due versanti, *legge e costumi*, si separano allorché non c'è più *armonia* nel processo di sviluppo di *intero ed individuo*. La secessione di quest'ultimo, il suo isolamento descritto nella *commedia* come assenza di destino, è appunto la perdita dell'unità e di ciò che, poco dopo, Hegel chiama *comprensione e significato* (*Verstand und Bedeutung*): è la fine del senso dell'intero o dell'intero come senso, in cui la parte non si riconosce più. Viene meno l'*unità vivente* e lo *stato presente dell'intero* è privo di *connessione assoluta e necessità*, nelle quali l'autore ripropone l'endiadi, sopra esaminata, della *necessità assoluta*. Un approccio olistico è in grado di porre in luce la contestualità come carattere fondamentale della *determinatezza*, che è prospettiva o non è affatto⁹⁶.

⁹⁵ BN 96 s; ted. 482.

⁹⁶ Brandom conduce un'interessante lettura dell'idealismo hegeliano, descritto nei termini di un "olismo semantico", che consiste nel "comprendere il contenuto concettuale determinato in termini di relazione di esclusione tra [...] contenuti", Brandom (2003), p. 254. In tale quadro, osserva ancora l'autore, gli "elementi non possono essere compresi atomisticamente, come intelligibili antecedentemente e indipendentemente dalla considerazione delle relazioni modali di esclusione e di inclusione in cui essi stanno gli uni con gli altri", *ivi*, p. 258. Sulla base dei rilievi di Brandom è possibile fare alcune considerazioni sulla critica di Düsing all' "etica olistica" ed "unilaterale" hegeliana, che come sostanza e statualità riassorbirebbe senza residuo le libertà degli individui, cfr. Düsing (2000), p. 145. In primo luogo la lettura proposta da Brandom pone l'intero come plesso relazionale di elementi ed in tal senso attribuisce alla definizione dell'olismo quella caratteristica che Düsing esclude. In secondo luogo, sempre facendo uso di alcune suggestioni del testo di Brandom, da un lato è ben possibile riscontrare i predetti profili sostanzialistici nell'elaborazione jenesa dell'etica; ma dall'altro, proprio in rapporto a Düsing, si può rilevare che egli pone discussione la sua stessa tesi nel momento in cui sostiene che dall'etica jenesa (basata sul *coraggio* ed il sacrificio in cui la parte si toglie) Hegel passa nella fase più matura ad un civismo della quotidianità, legato alla *rettitudine*, cfr. *ivi*, p. 145 s. In quest'ultimo caso, infatti, Düsing riconosce un permanere delle singolarità nell'intero, che egli non sottopone affatto alla prova delle precedenti analisi critiche sull'etica come sostanza che sussume ed

Considerato solo *a partire da lui stesso*, l'individuo risulta *inconoscibile ed incomprendibile*; esso appartiene alla forma decettiva di indifferenza che non è il superamento nell'intero, ma l'insignificanza (*Gleichgültigkeit*) prodotta dall'atto stesso con cui, come *negativamente assoluto*, lo si isola e decontestualizza, astruendo dall'alterità necessaria alla sua stessa determinazione e, con essa, alla sua *vita*.

Un significativo esempio di tutto ciò è riscontrabile nel *formalismo*, che colloca la garanzia dell'individualità in una legge e cioè avvia l'incoerente ed inconsapevole elevazione del dato a categoria dell'intelletto, consentendo all'individuo una *crescita* abnorme, poiché garantita *sub specie aeternitatis* dall'ipostatizzazione nell'universale e cioè dalla positivizzazione; nasce così l'*individualismo* come patologia dell'intero: la scissione fa sì che l'individuo abbia una *determinatezza senza vita*, predeterminata dalla positività delle leggi, che coattivamente lo *istituiscono*.

Allorché viene trattato solo il versante esteriore della coppia necessità/contingenza, la storia del diritto e delle istituzioni politiche appare una lunga teoria di soluzioni di continuità, lette come succedersi tra incompatibili, come urto meccanico di estranei, così che il primo *raccogliersi* di *nuovi costumi* mediante le *leggi* manifesta in modo *diretto* ed automatico l'*interna contraddizione* che regola l'esclusione reciproca di esse come determinatezze opposte. L'istituzione di una nuova realtà attraverso la positività delle leggi non si integra in un tessuto vitale, ma subentra ad altre figure, scalzandole.

Come insegna Hugo, in questa piatta esteriorità l'unico criterio di legittimazione resta la *storia*; tuttavia essa, lamenta Hegel, non è intesa come *presenzialità assoluta* (*absolute Gegenwart*) ed unità dell'intero⁹⁷, ma come *presenza* o nuda attualità del fatto all'interno di un fallace tentativo di giustificazione. Attestando che qualcosa sia *già* stato nel tempo, si dovrebbe garantirne la legittimità ed in questa successione il presupposto, come mai veramente posto, sprigiona tutta la sua oscura potenza: *la necessità non è più tutt'uno con la libertà e ricade nella storia pura*. A differenza della *precedente* considerazione sull'unità di costumi e legge, i fautori di questo orientamento non intendono la mera successione fenomenica come *un semplice aspetto della considera-*

annulla le individualità, analisi che dunque non gli consentirebbero di prospettare e sostenere una simile svolta hegeliana. A fronte di tale interpretazione, Duso propone una visione partecipativa e pluralistica della politica di Hegel, basandosi sulla sua critica al giusnaturalismo ed all'ormai nota contrapposizione tra singolare ed universale, che nello Stato moderno verrebbe surrettiziamente risolta attraverso una coazione; infatti questa "è l'opposto del modo in cui la libertà dei singoli viene pensata come mancanza di ostacoli e incondizionatezza della volontà", Duso (2000), p. 175. Richiamandosi alla concezione classica del *governo* contro l'istituto della *sovranità* moderna, che presuppone tali scissione ed imposizione, Duso riprende il superamento hegeliano di questa struttura riflessiva ed intellettualistica e rivaluta in Hegel la dimensione della "libertà sostanziale" come "trovarsi dell'individuo all'interno dei rapporti che lo costituiscono [...]. La sostanzialità esprime il senso della realtà di questi rapporti". In tale quadro la soggettività va intesa come "senso dell'articolazione dell'intero", "sostanza che diviene soggetto ed autocoscienza", contro Düsing realizzando l'unità delle singolarità nella dimensione pubblica, cfr. *ivi*, pp. 177 ss. Su queste basi, avendo sempre presenti le osservazioni di Brandom, si potrebbe allora operare un'inversione meramente terminologica e rivedere l'esclusione dell'olismo etico hegeliano fatta da Duso, riconoscendo nell'olismo la proposta di una realtà articolata.

⁹⁷ BN 49; ted. 440.

zione generale, ovvero come il lato della *necessità* e della manifestazione dell'assoluto; nella *storia pura* non si ha consapevolezza che figura e determinatezza non esauriscono quest'ultimo, ma che piuttosto trovano in esso il senso e l'autenticità di un *necessario che è insieme libero*.

La natura paradossale di una simile fondazione è che la presenza viene legittimata dall'assenza di ciò che è stato e che non è più: *ciò che non ha un fondamento autentico e vitale nel presente, lo ha in un passato* nel quale la sua *determinatezza morta, fissata nelle leggi, era un ethos vivente*. Ma la stessa critica hegeliana alla legittimazione contrattualista mostra come il passato sia suscettibile di venire strumentalmente riscritto, avvalorato e consolidato a partire da un presente che occorre giustificare e che in quello non riconosce altro che se stesso, destituendo i titoli delle altrui pretese.

L'orizzonte di validità ed il limite di un simile approccio risiedono quindi nel muovere a ritroso verso un evento inteso come origine; ma in tal modo l'originario è confuso con l'iniziale e cioè con il cronologicamente remoto ed assente. Il presente resterebbe infondato, se non si riuscisse a ricostruirne la genesi rispetto a tale 'punto zero', ripercorrendo la serie temporale e recuperando nuove ed intermedie assenze. Tuttavia nell'argomento hegeliano l'aberrazione di un 'fatto originario' così cercato si rivela un che di *artificioso*, una mera retroproiezione del presente che, nell'apparente ricerca di legittimazione, si rinforza ad ogni stadio del regresso, amplificando così gli effetti della surrettizia astrazione⁹⁸. In tal modo esso viene trasfigurato, reso irriconoscibile e pertanto capace di dispiegare un enorme potere.

Ma per Hegel un recupero del passato come qualcosa di estraneo ed esterno, un'assenza, non è in grado di dare linfa e vita al presente e la *spiegazione puramente storica delle leggi e delle istituzioni* non può sortire altro *effetto* che un *preciso scopo del conoscere*. In altri termini, si possono stabilire connessioni, osservare mutamenti e permanenze; ma quando si utilizza questo legame per inferire la legittimità del 'qui ed ora', si va oltre la *determinazione e verità della spiegazione*, cercando di *giustificare rispetto al presente la legge che possedeva verità solo in una vita passata*. Il ricorso alla serie cronologica degli eventi non va rifiutato, ma può e dev'essere usato in modo proficuo, nella consapevolezza dei limiti del suo approccio.

Il modo di fare storia *solo di indicando il principio della legge in costumi perduti ed in una vita morta*, non è in grado di restituire il senso venuto meno con la vita; per Hegel laddove è necessario *dedurre*, ovvero cercare la base di legittimità di un'istituzione, si è in presenza di un punto di rottura, di uno scollamento tra il suo vigore e la realtà del corpo politico: nella *vita presente* mancano alla legge *comprensione e significato*. Il *positivo* è ormai avvertito e messo a problema come estraneità, per il cui mantenimento si fa ricorso alla semplice *forma della legge*, oppure all'*interesse* egoistico di *parti* le quali, essendo strumenti dell'*interesse* di quello, trovano così la garanzia della *propria esistenza*.

In proposito si potrebbe rilevare un certa analogia tra le parole di Hegel e quelle pronunciate da Anselm Feuerbach nella citata *Prolusione* del 1804; quest'ultimo collo-

⁹⁸ Cfr. Rohrmoser (1961), p. 90.

ca infatti il *giurista storico o elegante* (con riferimento anche i primi studi rinascimentali sul diritto romano) tra quelli *meramente empirici* e sottolinea che per costui la domanda “Cos’è stato diritto *in passato?*” è molto più importante di quella “Cosa vale *ora* come diritto?”⁹⁹. Pur con le rammentate differenze di impostazione, Hegel e Feuerbach pongono la questione di una carenza epistemologica nell’approccio storicistico, che se da un lato appare capace di individuare e descrivere precedenti, dall’altro resta scisso tra le istanze pratiche del presente e la descrizione del passato.

Per Hegel ricondurre il positivo entro il suo ambito di validità significa distinguere tra un sapere che è inganno ed affacciarsi tra forme vuote ed una storia autentica, in cui si rispecchia la vita di un organismo: “*Ma 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 può sfuggire alla veduta formale e che deve impedirle che ciò che in sé è negativo sia preso per legge vivente e che quindi il dominio delle leggi in sé negative [sia preso] per un essere vivificato dell’organizzazione. Giacché delle leggi che sottraggono alla sovranità del tutto singole determinatezze e parti, [che] escludono da quest’ultime l’autorità di esso e costituiscono l’esclusione del singolo dall’universale, sono in sé qualcosa di negativo e un segno della morte incipiente, che diviene sempre più minacciosa per la vita, quanto maggiore si fa il negativo e l’esclusione e quanto più queste leggi che tendono a questa dissoluzione diventano troppo potenti per le leggi vere che costituiscono l’unità del tutto. Tra quanto è positivo e morto non deve quindi essere annoverato soltanto ciò che appartiene interamente ad un passato e non ha più alcuna vivente presenzialità e ha soltanto un potere incomprendibile e, poiché è senza un significato interiore, scandaloso; ma senza una verità veramente positiva è anche ciò che fissa il negativo, la dissoluzione e la separazione dalla totalità etica; quello [aspetto] è la storia di una vita passata, questo però la rappresentazione determinata della morte presente*”¹⁰⁰.

La *vitalità dell’organizzazione* si contrappone a ciò che è *in sé negativo, morto e privo di verità*; a questo secondo ambito (i cui inizi sono descritti come *morte incipiente*), appartengono le *leggi* che rompono l’unità dell’*intero*, impedendone il *dominio* sulle *singole determinatezze* e costituendo *eccezioni del singolo rispetto all’universale*. Occorre sottolineare che, nonostante il ricorso al campo semantico della *supremazia* e del *dominio*, Hegel non considera prevaricante l’unità del corpo politico che si costituisce in *organizzazione* e che rivendica una preminenza sulla parte. In proposito, oltre alla presenza dell’ormai nota matrice speculativa aristotelica, occorre rammentare che l’autore cerca di fronteggiare l’incombente forza dissolutrice dell’egoismo privato e di quel diritto, privato anch’esso, in cui la *Costituzione della Germania* riconosce l’esiguo legame dell’Impero, descritto come *piramide di pietre tonde*.

⁹⁹ Cfr. Feuerbach (1993/1804), p. 74. Sono accenti, quelli di Feuerbach, che si faranno ancora più netti nello scritto del 1816, intitolato *Qualche parola sulla scienza storica del diritto e sulla legislazione interna tedesca*; riflettendo circa il dibattito sulla codificazione sviluppatosi tra Thibaut e Savigny, egli scrive infatti che “la storia insegna come qualcosa sia progressivamente *divenuto*, ma non come e cosa questo qualcosa *sia* al presente. Ciò che appartiene alla storia è già morto alla vita”, Feuerbach (1993/1816), p. 219; in merito, cfr. Cattaneo (1970), pp. 546 ss.

¹⁰⁰ BN 97; ted. 482 s.

Proseguendo su una linea già affiorata nel brano precedente, in queste righe si può cogliere l'ulteriore traccia di una polemica sulla storiografia, in cui ricomprendere anche quella pragmatica gottinghese ed in particolare di Hugo. Agli ormai noti rilievi sul suo metodo comparatistico e genetico, che sfocia in una "sospensione del giudizio su fenomeni anche aberranti"¹⁰¹ è utile aggiungere che esso trova il proprio nucleo nella consuetudine come fonte primaria e pone in secondo piano i rapporti di autorità del diritto pubblico, puntando sulla continuità di quello privato, i cui istituti seguono un'autonoma direttrice di sviluppo¹⁰².

Se è così, il passo di BN conferma che in questo procedere Hegel vede un pericoloso presupposto per il mantenimento di istituti tradizionali, decontestualizzati e trasferiti in un progetto particolarista (o addirittura in un'improgettualità), nel quale la forma priva di sostanza e la legge priva dell'intero forniscono le basi per la 'metastasi' politica della Germania, il cui *diritto pubblico*, com'è noto, è piuttosto una *raccolta di diritti privati*¹⁰³.

Si circoscrivono e mantengono differenze e regimi di privilegio, *eccezioni del singolo rispetto all'universale*, nelle quali le diversità non sono più funzionali al tutto, organi della sua vita; *troppo potenti* rispetto alle leggi che *producono l'unità dell'intero*, esse assurgono ad una positività che è sperequazione, come già si vede nello scritto sul Württemberg.

Ma affrontare la positività non significa arrestarsi a *ciò che appartiene interamente al passato* e la cui distanza causa una decontestualizzazione, che è *completa mancanza di significato*. Se questa prima evidenza di *un potere ormai incomprensibile* e che per questo *desta scandalo*¹⁰⁴ rischia di assorbire tutta l'attenzione e gli sforzi dei critici, d'altra parte Hegel rinnova l'esortazione ad inseguire le tracce del positivo in una sua manifestazione più subdola e pervasiva. Questa non sfrutta solo il passato, proiettando in esso tutto ciò che è necessario per la propria, autoreferenziale legittimazione, ma, come avviene nel citato esempio del contrattualismo kantiano o nella filosofia di Fichte, *rafforza il negativo, la dissoluzione e la separazione dalla totalità etica*, elevando ad universalità categoriali e sovratemporali alcune determinatezze intrinse di particolarità e sostituendo alla *storia di una vita passata la rappresentazione della morte attuale*. All'isolamento nel tempo, proprio di un evento originario e legittimante, subentra l'isolamento *dal* tempo di un concetto regolativo ed astratto.

Su tali premesse viene richiamato il caso della Germania: "*Così, in un popolo dissolto, come, per esempio, appunto, nel popolo tedesco, le leggi possono certamente avere una sembianza di verità, se non si distingue se esse sono leggi del negativo e della separazione o leggi del vero positivo e dell'unità. Immediatamente, dal fatto che le leggi che organizzano un tutto abbiano un significato solo per un passato e si riferiscano ad una figura ed a una individualità che da lungo tempo è abbandonata come un morto involucro, dal fatto che*

¹⁰¹ Cfr. Marini (1969), p. 21.

¹⁰² Cfr. Marini (1969), p. 44 ss.

¹⁰³ VD ted. 60 (anno 1801), trad. mia.

¹⁰⁴ Occorre segnare che l'aggettivo *schaamlos* è considerato un sinonimo di *unsittlich* e dunque implica una opposizione all'etico (*Sittlichkeit*) ed al costume (*Sitte*), che rischia di perdersi nella traduzione.

esse abbiano un interesse soltanto per delle parti e perciò non pongano una vivente relazione col tutto ma una autorità e un dominio ad esso estraneo, e che ciò in cui si rappresenta un legame vivente e una unità interiore, in quanto mezzo rivolto al suo scopo, non abbia più la minima convenienza, e che quindi questo mezzo non abbia né intelletto, né verità – giacché la verità del mezzo consiste in ciò, che esso è adeguato allo scopo –, e da tale intima infondatezza del tutto risulta poi anche che nella scienza della filosofia in generale, nell'eticità, ed anche nella religione può esservi ben poco di vero – immediatamente da tutto ciò si determina e si consolida la dissoluzione e si pone in un sistema del negativo, e si dà così l'apparenza formale sia di una conoscenza sia di leggi, la cui essenza interiore è il nulla. Se la conoscenza e la scienza di un tale popolo si esprimono [dicendo] che la ragione non conosce e non sa nulla ed è soltanto in una libertà vuota – quale un fuggire – nel nulla e nella sua apparenza, allora il contenuto e l'essenza della legislazione negativa sono tali che non può esservi alcuna legge, alcuna unità, alcuna totalità; quella prima infondatezza è dunque quella che lo è inconsapevolmente e ingenuamente, ma questa seconda [è] quella che si arroga la forma e in essa si fissa¹⁰⁵.

Hegel si concentra sulla figura di un *sistema del negativo*, che ha il *nulla* per *essenza* e che si riduce ad un'apparenza formale della conoscenza e delle leggi: un *negativamente assoluto*, nella cui contraddittorietà *si fissa* e si annida la *dissoluzione*. Come nel caso dell'Impero tedesco, le *leggi* sono contorni della *figura* e dell'*individualità* di un *involucro morto* ed *abbandonato*, ormai consegnato al *passato*. Ma non si tratta solo di questo. Poiché simili retaggi non sono oggetto di un interesse meramente archeologico, la sequenza con cui l'autore enumera e distingue i vari aspetti della *dissoluzione* mostra, in ultima analisi, la stretta connessione tra loro.

La mera riproposizione dell'*involucro morto* porta con sé il problema di un potere estraneo rispetto al popolo; potere che si afferma in un *interesse esclusivo per le parti* e distrugge l'*unità vivente dell'intero* con l'*estraneità* della *forza* e del *dominio*. La legge acquista un positività che è ipostasi del negativo, ovvero è *legislazione negativa* per la quale *contenuto ed essenza consistono* addirittura *nell'assenza di legge, di unità e di intero*.

Venuto meno quest'ultimo, in vista del quale era concepita, la legge è *inadeguata allo scopo*; perde così la propria natura e *verità di mezzo* e, decontestualizzata, rimane vestigio e mera *rappresentazione* di un *legame vivente* e di un'*interna unità*: un artificio ormai *fine a se stesso*. Si tratta di un'*intima falsità* dell'intero che inficia la *scienza della filosofia in generale*, l'*eticità* e la *religione*, le quali, in gradi diversi, esprimono la consapevolezza di un popolo; ad esso restano una *ragione* che *non conosce* e *non sa niente* ed una *libertà vuota* che, rimessa all'astrazione ed al prescindere dalla realtà, è *fuga, nulla ed apparenza*.

Riassumendo tutto ciò, Hegel denuncia una duplice forma di nichilismo. La *prima falsità, priva di coscienza e spontanea*, è quella di una pratica che semplicemente si richiama ad istituzioni ormai prive di vita ed alla quale *può sembrare* che *le leggi possiedono verità, ma non distingue se appartengano al negativo oppure all'autenticamente positivo*

¹⁰⁵ BN 97 s; ted. 483.

ed all'unità. La seconda, sofisticata ed intellettualisticamente astratta, si arroga invece una forma e con ciò si consolida; come si legge in *Fede e sapere*, essa nasconde nella sua astrazione la “nullità dell'illuminismo” e la “morte della filosofia” come “rinuncia «della ragione» al proprio essere nell'assoluto”¹⁰⁶.

In questo vuoto, con cui abdica scientemente a ciò che la costituisce, la ragione ricade anch'essa nell'ingenuità iniziale; si condanna così ad una conoscenza, la cui certezza non è altro che elaborazione e strutturazione di un sapere empirico, che non può *lecitamente* essere superato¹⁰⁷. Si tratta di un “limitare assolutamente la ragione alla forma della finitezza”, che spinge Hegel a trattare Jacobi, Kant e Fichte come esponenti di una “cultura del senso comune”, il quale ha la propria certezza nei limiti del sapere empirico e, nonostante tutto, resta *comune* per tale motivo¹⁰⁸.

Alba e tramonto della positività

La critica al *sistema del negativo* ed alla *legislazione negativa* costituisce la *pars destruens* dell'argomento hegeliano; posta a problema la positività, si deve ora affrontare la *pars construens*, per determinare che ruolo abbiano l'inevitabile consistenza della parte, il suo distinguersi in un tutto articolato e, addirittura, il profilarsi di un suo affrancamento da questo: “*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 propria, una 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. È 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; ma la sciagura del periodo di transizione, che [cioè] questo rafforzarsi della nuova formazione non si sia assolutamente purificato del passato, è ciò in cui risiede il positivo. E la natura, benché proceda, all'interno di una figura determinata, con un 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 strappo e poi riposa un momento in esso, o come il metallo arroventato non si ammolisce come la*

¹⁰⁶ GuW 124; ted. 316 s.

¹⁰⁷ “Il procedere negativo dell'illuminismo, il cui aspetto positivo era il suo futile darsi da fare senza costruito, ha dato un senso ai suoi sforzi, per ciò che ha compreso la sua negatività stessa e da una parte si è liberato dalla vanità mediante la purezza e l'infinita del negativo, d'altra parte, però (proprio per questo motivo) può a sua volta avere solo il finito e l'empirico per sapere positivo, ma avere l'eterno solo al di là”, GuW, 124; ted. 316.

¹⁰⁸ GuW 133; ted. 322. Sulla critica al nichilismo con riferimento a GuW, cfr. Bourgeois (1986a), pp. 621 ss.

*cera, ma passa nella fusione di colpo e vi indugia – poiché il fenomeno è il passaggio nell'assolutamente opposto, e perciò [è] infinito, e questo emergere dell'opposto dall'infinitezza o dal suo nulla è un salto, e l'esistenza della figura nella sua forza appena nata è dapprima per se stessa, prima che essa divenga cosciente del suo rapporto con un altro – così anche l'individualità crescente ha sia la gioia di quel salto che la durata del godimento della sua nuova forma, finché essa si apre a poco a poco al negativo e anche nel suo perire è improvvisa e troncante*¹⁰⁹.

Ancora una volta il *vivente* fornisce il modello di riferimento, utilizzato in una veste sempre meno metaforica e sempre più sostanziale. L'autore si sofferma sulla distinzione tra ciò che è semplicemente *particolare* ed il *positivo*: mentre quello, in modo più generico, indica il fenomeno dell'intero in cui il *molteplice* è il primo elemento della considerazione, il *positivo* è tale solo in quanto *abbia raggiunto l'indipendenza della parte a sé, al di fuori della connessione assoluta dell'intero* e trova nella determinatezza posta mediante la stessa particolarità una condizione necessaria ma non sufficiente. Sapere dell'intero o intero che si compie come sapere di sé, la filosofia è l'unica scienza in grado di operare la distinzione tra i due piani, evitando che quanto viene conosciuto come singolarità sia assolutizzato e relegato in un astratto isolamento; l'integrità della vita si restaura come consapevolezza di tale ricomprensione, ovvero nel togliimento delle parti nell'indifferenza.

Alla 'patologia' della scissione si contrappone la 'fisiologia' della *totalità assoluta*, rivisitando l'immagine, ormai nota, della *pulsazione dell'intero* nelle parti, allo scopo di sottolineare che la *totalità si arresta in ogni sua potenza*, assumendo così la forma della *necessità*. In altri termini, se il *doppio lato della necessità e del fenomeno dell'assoluto* trova la *positività* o nel *molto* della *natura fisica*, poc'anzi ricordato, o nell'*uno* delle realizzazioni storiche della *natura etica*; e se *l'assoluto è l'unità della relazione* (o *identità relativa* o *necessità*) e *dell'indifferenza* (o *libertà*)¹¹⁰, allora la *totalità assoluta* si manifesta nelle determinate *Gestalten* del sapere (teoretico) o dell'agire (pratico), ma possiede anche la capacità, tutta filosofica, di *ricapitolare* e di *anticipare* in esse la propria storia: così nel *molteplice* è possibile trovare la ragione come unità dell'intero e comprendere non tanto questo attraverso la parte, inserita in una successione meccanicistica, ma la parte stessa attraverso l'intero. Contro il *sensu comune*, la ricapitolazione e l'anticipo sono per Hegel la riaffermazione del contesto e del *Ganzes*, non la loro sostituzione con la parte. Se l'ontogenesi ricapitola la filogenesi, ciò avviene nel senso radicale dell'impossibilità che l'individuo sia conosciuto a prescindere dalla storia¹¹¹.

L'autore aggiunge che quando *una delle potenze è il potere più grande*, nella sua *determinatezza la totalità si manifesta, ma non limita la vita*, proprio come un elemento quale l'*acqua* o l'*aria* non impedisce, ma anzi consente la vita dei *pesci* o degli *uccelli*. Mentre il formalismo procede secondo un moto centripeto e concentra il tutto nella

¹⁰⁹ BN 98 s; ted. 483 s.

¹¹⁰ Cfr. BN 41; ted. 431.

¹¹¹ Sulla ricapitolazione della filogenesi da parte dell'ontogenesi come tema fondamentale delle scienze della vita tra Sette ed Ottocento, con particolare riferimento al Romanticismo, cfr. Poggi (1996), p. 38 s.

parte, considerata come universale; e mentre l'empirismo sceglie un andamento centrifugo, che lascia un semplice mucchio, Hegel punta sull'unità sintattica e semantica della *potenza* come organo dotato della forza dell'intero. Contrastando la tesi che l'indifferenza stessa sia insignificanza, egli sostiene che quest'ultimo si costituisce in unità viventi le quali partecipano di tale struttura, componendo sottosistemi dotati di unità funzionale e nel contempo coerenti con esso, seguendo una logica che evidenzia tratti *intra*-sistemici ed *infra*-sistemici. La vita assume una figura che risponde ad un principio organizzativo relativamente stabile ma comunque transitorio, dato che è finito, e che nell'intero evolve e si perpetua: l'inevitabile assoggettamento dell'*individuale* della *potenza dominante* alla *necessità* delle leggi fenomeniche *esige* che *ogni stadio progredisca, compia una metamorfosi* ed infine *indebolisca* fino a *morire*. Se questa vicenda fosse artificialmente interrotta, la vita come storicità verrebbe meno; ognuno degli *stadi* può infatti essere tale solo *secondo necessità* ed è in essa unicamente se considerato con gli altri: compresenza inestricabile di vita e morte, di rafforzamento e recessione.

Occorre quindi concentrarsi sul pericolo che le forme prive di vita usurpino un ruolo che non spetta più a loro. Se nel mondo fisico il problema è evitato dalla *necessità* di una 'morte per cause naturali', esso permane in ambito pratico, dove la *superiorità dello spirito sulla natura* porta con sé il rischio di una libera scelta, divisa tra il grave peso del fallimento ed il privilegio di una tragica ricomprensione dell'intero. Se un individuo o una specie escono dall'orizzonte della vita biologica e si estinguono, in campo etico lo *Stato tedesco, che non c'è più*, può essere mantenuto come semplice esteriorità e *scoria*, la cui inerte presenza è scambiata per valore. Si trascorre così nella *positività*, che trae linfa dal nuovo e lo soffoca mentre è ancora in piena gestazione: è la *disgrazia del periodo di passaggio*, quando la *nuova costruzione* non si è *assolutamente purificata dal passato*.

Evitare questa *sciagura* significa maturare e mantenere desta anche la capacità di leggere il mondo dei fenomeni, decifrandone l'avvicendamento. Hegel propone l'esempio di un *moto uniformemente accelerato* (o decelerato), al culmine del quale il cambiamento di stato avviene sotto forma di *salto* e di qualcosa di *improvviso*, come nel moto di un *proiettile*, che pare arrestarsi al culmine della sua parabola, prima di discendere; oppure nella transizione di fase descritta dalla *fusione* di un metallo, che di *colpo* abbandona lo stato solido.

È interessante notare come queste osservazioni, che si legano alla differenza qualitativa dei fenomeni¹¹², si approfondiscano nella successiva speculazione hegeliana sul concetto di "misura"¹¹³, dalla cui trattazione nella più tarda *Enciclopedia* emergono significativi punti di contatto con BN; infatti, dopo aver esaminato un ulteriore caso

¹¹² Si legge nella *Propedeutica filosofica*: "Per mezzo della qualità qualcosa è ciò che è. Col mutare della qualità non muta soltanto una determinazione del qualcosa o del finito, ma il finito stesso. La quantità, al contrario, è la determinazione che non costituisce più la natura della cosa stessa, ma una qualsiasi distinzione, mutando la quale la cosa rimane ciò che è", TphP 90; ted. 169.

¹¹³ Ancora nella *Propedeutica* essa è definita "un quanto specifico, non esterno ma determinato dalla natura della cosa, dalla qualità"; ne consegue che "quando la misura di una cosa viene mutata, la cosa stessa si muta, e il [suo] Qualcosa sparisce coll'oltrepassare la sua misura, accrescendosi o diminuendo al di là di essa", TphP 92 s; ted. 171.

di transizione di fase, quello dell'evaporazione o della solidificazione di un liquido, Hegel propone nell'*Enciclopedia* una nuova analogia con l'ambito politico "e precisamente *con il modo* in cui la costituzione di uno Stato deve essere considerata nella sua dipendenza o meno dall'ampiezza del suo territorio, dal numero dei suoi abitanti, e da altre analoghe determinazioni quantitative". Insomma uno Stato di grandi dimensioni non potrà essere governato come un piccolo Cantone svizzero; esiste una soglia oltre cui "la qualità della costituzione [*Verfassung*] non può più rimanere invariata" ed è necessario il 'salto' ad una forma diversa¹¹⁴. Il perdurare della totalità in quella vecchia ed inadeguata, l'indefinito protrarsi di quell'indugio che precede il nuovo e fisiologico mutamento, la trasforma in positività e poi in morte.

Il divenire *fenomenico* è descritto in BN come *passaggio infinito nell'assolutamente opposto* e cioè come la discontinuità o *rottura* di un *venir fuori dell'opposto dall'infinità o dal proprio nulla*; ciò significa per Hegel che la finitezza del determinato non può che presentarsi mediante l'esclusione dell'altro e che è tutta in questa rimozione, alla quale è a sua volta esposto. Il finito è tutto e solo il divenire altro. Questa situazione è ben descritta nell'*Enciclopedia*, laddove si parla della *cattiva infinità*: "Il finito è tanto *qualcosa*, quanto il suo *altro*, ed è l'incessante prosecuzione dell'avvicinarsi di queste determinazioni che provocano reciprocamente l'una l'avvento dell'altra"¹¹⁵. L'alternare presentarsi di stati di cose, il loro divenire, espone l'impossibilità di un'autentica unione ed è perciò un uscire o un immergersi nell'*infinità del proprio nulla*, un togliersi del finito come contraddizione, come altro da sé.

In questa condizione Hegel descrive in BN *l'esistenza della figura, che è per sé nella sua forza appena nata*, prima che *divenga cosciente del suo rapporto con un altro*; e del resto porre tale rapporto non è ancora abbastanza, poiché in esso ci si potrebbe arrestare a ciò che la riflessione formalizza (ed in cui rimane irretita) come "opposizione ideale, che [...] astrae completamente dall'assoluta identità", rendendo impossibile considerare i termini se non trascorrendo alternativamente dall'uno all'altro. Insomma, "se l'opposizione è ideale e assoluta, l'identità rimane un principio meramente formale, essa è posta soltanto in una delle forme opposte"¹¹⁶.

A questo punto *onorare la necessità* significa riconoscere che il divenire è tutt'uno con la finitezza¹¹⁷ e che non può essere superato sul suo stesso piano. Non basta pertanto la *coscienza del rapporto*; il suo vero superamento è ciò che nel *Timeo* Platone chiama il *legame più bello*, "quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo"¹¹⁸ e che per Hegel è l' "opposizione reale", cioè "l'opera della ragione, che

¹¹⁴ Enz I 300 ss; ted. 224 ss. Sulla categoria della quantità e sulla concezione della misura, affrontate dalla *Logica* nelle sezioni II e III della *Dottrina dell'essere*, rispettivamente cfr. Stekeler-Weithofer (2002) e Moretto (2002).

¹¹⁵ Enz I 277; ted. 199.

¹¹⁶ Diff 81; ted. 66.

¹¹⁷ "Necessità è il carattere dell'assoluto in quanto l'assoluto è considerato come un che di esteriore, come una totalità oggettiva, una esteriorità reciproca, quindi, alle cui parti non spetta essere alcuno, se non nell'infero dell'oggettività", Diff 89; ted. 72.

¹¹⁸ Platone (1991), p. 1363 (*Tim.* 31 c).

pone come identici gli opposti non soltanto nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere, che pone come identici identità e non identità¹¹⁹.

Il superamento dell'opposizione riflessiva o *ideale* è il luogo in cui convergono agire politico e speculazione, il *politeuein che presso i Greci indica tanto il vivere nel, con e per il proprio popolo, un condurre una vita universale che appartiene completamente alla sfera pubblica, quanto il filosofare: attività che Platone vuol vedere non separate, ma perfettamente congiunte*¹²⁰.

Giunge così ad una più matura espressione la critica all'*aut aut* di tutto e parte, affrontata nello *Spirito del Cristianesimo*. Proprio in quel luogo Hegel denunciava l'astratta e riflessiva unità politica dei moderni Stati europei (nei quali "il legame è solo un pensato"), citando l'unità della tribù araba di Koresh, dove il "singolo non è semplicemente una parte del tutto, onde il tutto non è fuori di lui, ma egli stesso è proprio il tutto che l'intera tribù è". L'alterità di tutto e parte, sottolineava l'autore, "vale solo per gli oggetti, per cose morte", mentre "quel che è contraddittorio nel regno della morte non lo è nel regno della vita"¹²¹.

È significativo che, dopo aver confermato nelle tesi per l'abilitazione jenesa che "la contraddizione è la regola del vero, la non contraddizione del falso"¹²², Hegel riprenda ed espliciti in BN quelle prime meditazioni francofortesi¹²³.

Consegnando alla contraddittorietà del divenire (e così recuperando all'unità del vivente) le forme morte e separate del proiettile e del ferro in fusione, egli cerca vita ed autenticità nella storia come peculiarità umana, sostenendo che non è il finito, come *opposto, a venir fuori dall'infinità e dal proprio nulla*, ma è anzi la *verità che si innalza dal nulla e dalla pura notte dell'infinita*: l'entrare e l'uscire del determinato dal *non essere* sono tutta e solo la sua contraddizione, il *lato negativo del pensare*. Da tale consapevolezza prende avvio la *ricostruzione* o reintegrazione, che non deduce analiticamente le parti dall'intero, ma che, sinteticamente, pensa la loro unità nel suo alveo, ponendo e superando la predetta contraddittorietà dell'isolamento riflessivo, ridotto a mero presupposto.

Che nel periodo jenesa il particolare interesse per un simile procedimento¹²⁴ assuma una connotazione eminentemente etica, è ben rappresentato anche dalle pagine di SdS, dove Hegel insiste sull'insufficienza di una consapevolezza tutta teoretica della contraddizione e punta sul valore pratico del suo togliimento: "L'etico è [...] un tornare in sé della differenza, la ricostruzione; l'identità si solleva dalla differenza, è, secondo la sua essenza, negativa"¹²⁵. È questo il "Venerdì santo speculativo" di *Fede e sapere*, nel quale il "concetto puro deve dare [...] alla filosofia l'idea della libertà assoluta", ritro-

¹¹⁹ Diff 80 s; ted. 65 s.

¹²⁰ Cfr. BN 68; ted. 455.

¹²¹ GCS 420; ted. 308.

¹²² TH 89; ted. 227.

¹²³ Cfr. Ruggiu (2009), p. 279.

¹²⁴ Cfr. Ruggiu (2009), pp. 283 ss.

¹²⁵ SdS 133; ted. 281.

vando l'autentica forza del "precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico"¹²⁶. Risiede in ciò la vera *superiorità dello spirito sulla natura*.

Nel passo di BN quest'ultima domina ancora negli affioramenti della *coscienza* in una *figura appena nata*, che *prima è per sé* e poi *prende consapevolezza della relazione a qualcosa di estraneo*; ma si tratta di un *gioire, godere* e di un *finale aprirsi progressivamente al negativo*, nei quali prevalgono ancora l'immediatezza della propria conservazione ed il timore per l'estraneità, in cui si profila la morte: un *tramonto* che avverrà di nuovo *repentino* e che avrà l'aspetto di una *frattura*.

Da questa fine, subìta come un fatto, occorre passare al piano etico, sul quale venga scelta come un atto: "*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 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.*

Ma, per questa figura assoluta, essa non può rifugiarsi nella mancanza di forma del cosmopolitismo, né nella vuotezza dei diritti della umanità, né nell'eguale vuotezza di uno Stato internazionale e della repubblica mondiale, giacché tali astrazioni e strutture formali contengono proprio il contrario della vitalità etica e, secondo la loro essenza, sono, nei confronti dell'individualità, protestanti e rivoluzionarie; ma essa deve invece riconoscere anche la più bella figura per l'alta idea dell'assoluta eticità. E poiché l'idea assoluta è in se stessa assoluta intuizione, così con la sua costruzione è immediatamente determinata anche la più pura e libera individualità, nella quale lo spirito intuisce se stesso del tutto oggettivamente nella sua figura, e assolutamente, senza ritornare a sé dall'intuizione, ma immediatamente riconosce l'intuizione stessa come se stesso, e proprio per questo è spirito assoluto e perfetta eticità; e questa eticità, al tempo stesso, secondo la maniera precedentemente rappresentata, respinge il suo groviglio col negativo – giacché ciò che noi finora abbiamo chiamato positivo è, come ciò che viene fuori dalla cosa stessa, in sé considerato il negativo –, e si contrappone questo negativo come oggettivo e destino, e per il fatto che essa gli riconosce consapevolmente una forza e un impero per mezzo del sacrificio di una parte di essa stessa, conserva la sua propria vita purificata da esso"¹²⁷.

L'elevazione pensante allo *spirito* avviene grazie alla *filosofia dell'etico*, che realizza la *libertà* attraverso la *comprensione* del carattere *necessario* e relazionale della *natura*, cioè della *connessione del suo contenuto*, nell'*unità assoluta* con lo *spirito*; un tema che viene enucleato già nella *Differenza*, dove Hegel sostiene che "la manifestazione deve nello stesso tempo sussistere e [...] deve esserci una relazione dell'assoluto alla manifestazio-

¹²⁶ GuW 252 s; ted. 414.

¹²⁷ BN 99; ted. 484 s.

ne diversa dall'annullamento di quest'ultima"¹²⁸. Quanto è sopra emerso circa la *ricostruzione* dell'intero come togliimento o ricomprensione in esso delle determinatezze, viene confermato dalla caratterizzazione dell'attività filosofica come un *ri-conoscere*, il quale porta a consapevolezza tematica l'unità originaria; come si legge ancora nella *Differenza*: "L'uno è l'assoluto stesso; è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni"¹²⁹. Dunque riconoscere la necessità all'interno dello spirito, revocandone l'estraneità rispetto ad esso, significa saperla come suo *corpo vivente*.

Ciò deve accadere confutando il *formalismo*, che non genera vita, ma emette sentenze di *contingenza* e di *morte* non solo per tutto ciò che può *sussumere* nelle maglie del *particolare*, ma anche per ogni *individuo*, qualunque ne sia la *figura*, che viene ridotto a *vitalità formale*, ad *individuo in generale*, decretando appunto l'esclusione di ogni suo *contenuto* non rispondente ai canoni prefissati dall'universale. Hegel conferma così che in tali verdetto di condanna emessi dal formalismo non opera mai la *vera universalità*, la *vera infinitezza* che è *indifferenza assoluta*: è sempre un singolare a decidere la vita e la morte di altri singolari, un singolare artificiosamente separato e ridotto ad una vita apparente o, appunto, *formale*.

L'individualità o la positività della surrezione formalistica vanno superate nell'orizzonte della filosofia, che non può trascurarne l'ineliminabile parzialità, intesa come *limitatezza di ciò che appartiene alla necessità*; piuttosto deve farsene pienamente carico, dopo averla riconosciuta e *accolta assolutamente nell'indifferenza*; ripensare l'evidenza fenomenica, riportandola alla relazione, consiste nell'accettare la finitezza non *come* necessità, ma come *parte* nella *necessità assoluta e totale*. Questa è l'intero che non è sommatoria, estrinseca composizione di singolarità in un *nebeneinander*; nella loro vicenda queste sono certo una manifestazione, la *potenza* che dà *tono e colore* ad altre determinatezze, ma non esauriscono il tutto.

Hegel riassume ciò nella *non coincidenza dello spirito assoluto e della sua figura*. L'intero, per essere tale, non può esser dato una volta per tutte, né nello spazio, né nel tempo, che sono in esso; perciò l'autore ritiene vano ed al di sotto di una vera filosofia il tentativo di superare una simile *non concordanza* in un'*assenza di forma* oppure in una *Gestalt* dell'etico astratta e *vuota*, che in definitiva ripropongono nuove individualità e particolarizzazioni con l'aggravante di una presuntuosa inconsapevolezza. Puntando sulla *figura assoluta (absolute Gestalt)*, attraverso cui esprime la predetta *non concordanza* ed il venir meno del finito, sembra che egli anticipi la *Fenomenologia dello Spirito*, dove la "proposizione speculativa" è il togliersi della stessa forma proposizionale finita, un consaputo superamento della logica dell'intelletto e della riflessione, che però in quella sede si compie attraverso un maturo impianto concettuale¹³⁰.

¹²⁸ Diff 38; ted. 33.

¹²⁹ Diff 17; ted. 15.

¹³⁰ "La natura del giudizio o della proposizione in generale, che include entro di sé la differenza fra soggetto e predicato, viene distrutta [*zerstört*] dalla proposizione speculativa; e la proposizione identica, a cui mette capo il divenire della prima, contiene il contraccolpo rispetto a quella relazione [...] conflitto fra la forma di una

Senza dubbio è forte e giustificata l'impressione che Hegel stesso sia sul punto di cadere in fallo, ipostatizzando la *sua* positività, la sua *Gestalt* statale mentre condanna quelle altrui¹³¹; d'altra parte il continuo ricorso alla storia, i riferimenti a Montesquieu e l'attenzione dedicata, anche negli scritti precedenti, al trapasso delle *Verfassungen* (dai Greci ai Romani, al mondo feudale ed all'Impero tedesco) mostrano un tentativo di superare una simile *impasse*, richiamando la vicenda di *Gestalten* politiche in cui l'*ethos* si è rispecchiato, senza tuttavia isterilirsi nella positività e morire con esse. Dunque la *figura assoluta* può essere considerata, almeno nelle intenzioni dell'autore, come la negazione della possibilità che l'assoluto si dia una volta per tutte: è un dire in modo finito il superamento della finitezza. In altri termini l'assoluto non è *mai* nella figura, se si pretende di leggerlo solo in base ad essa; ma è *sempre* in lei, se è l'immanente e consapevole processo del suo togliersi. *Figura assoluta* è quella che esprime un'unità che può essere colta intuitivamente e resta vitale; è unità operante, che Hegel vede nello Stato e nel popolo attraverso la storia.

La filosofia dell'eticità non deve quindi incorrere nella pretesa *assenza di forma* del cosmopolitismo, corollario e cavallo di battaglia del formalismo kantiano, in cui l'individualità dello Stato-popolo viene negata ed atomisticamente dissolta in base a quella privata ed egoista del singolo¹³². Non è da escludere che in proposito Hegel avesse ben presente il passo della "Conclusiones" dei *Fondamenti metafisici della Dottrina del diritto*, dove Kant parla dell' "edificazione universale e duratura della pace", considerata come "l'intero scopo finale della dottrina del diritto nei limiti della semplice ragione". E conclude: "Lo stato di pace è l'unico in cui il mio-tuo è garantito da leggi ad una moltitudine di uomini che vivono fianco a fianco"¹³³.

Sullo sfondo dell'autonomia morale, che culmina in una garanzia irenica del "mio-tuo", agli occhi di Hegel prende forma un mondo di individui proprietari, una classe borghese che rompe i vincoli dell'unità statale e non concepisce altri interi da quelli della propria, *non sacrificabile* determinatezza¹³⁴. Come rileva Hoffmeister, affrontando

proposizione in generale e l'unità del concetto, da cui tale forma è distrutta", PhG 45 s; ted. 43. Sul problema della "distruzione della forma proposizionale tra "pensare concettuale" e "rappresentativo" (*begreifendes e vorstellendes Denken*) e sul concetto di "rappresentazione speculativa", cfr. Rametta (1989), pp. 51-66.

¹³¹ "Si può dire di Hegel quello stesso che egli addebita a Platone: di aver cercato rimedio a quel perversimento [scil. l'emergere della "parte inorganica" del mondo borghese e delle "potenze sotterranee" della realtà economica] aggrappandosi ad una particolare forma esteriore di eticità, capace di toccare sul vivo la contraddizione presente, ma non di risolverla", Chiereghin (1980), p. 89.

¹³² Commenta in proposito Philonenko: "L'individualismo morale, che consiste nell'elevarsi al di sopra del movimento storico delle totalità etiche, nello scegliere un'attitudine esterna alla storia o meta-storica, per Hegel è una pura illusione; al di fuori di un impegno storico ed immediato in una totalità etica non c'è esistenza possibile, né lucidità. *Alla pura illusione dell'individualismo morale, si lega necessariamente anche quella del cosmopolitismo*: solo l'individuo che si sia sganciato dalla totalità etica determinata può prendere sul serio i sogni cosmopolitici [...]. La morale kantiana non ci permette affatto di *superare la storia*, ma solamente, cosa ben diversa, di *astrarcene egoisticamente*", Philonenko (1976), p. 62 e p. 64.

¹³³ Kant (2006/1797), p. 321; ted. AA, VI, 355.

¹³⁴ Sul cosmopolitismo, la cui anima economica negherebbe in modo radicale la sfera politica, cfr. Bourgeois (1986a), p. 626.

il tema del *Völkerbund* tra Kant ed Hegel: “Etica è la vita dell’intero e quella del singolo per l’intero e nell’intero; morale dev’essere la vita del singolo per se stesso”¹³⁵.

L’intero apparato concettuale dell’Illuminismo, bollato nell’*Essenza della critica filosofica* come “volgarità dell’intelletto”¹³⁶, è fatto segno in queste ultime righe di BN di una condanna che è generale ma non generica, perché è connessa alla *pertractata quaestio* della destituzione del fondamento teorico del formalismo. A ciò si lega l’affondo sul suo carattere *protestante e rivoluzionario*, accusato da Hegel di volgersi addirittura contro quell’*individualità*, che a prima vista ne costituisce il fulcro. È un attacco che viene condotto dall’autore con una forte torsione semantica dei termini e su cui è opportuno indugiare. Infatti l’individuo, che sembra *costituito* e garantito dall’universalità della ragione, ne è invece negato per Hegel, che nella legge ha individuato l’oscuro, ingannevole potere di un contingente che agisce in modo surrettizio, erigendosi a paradigma e pietra di paragone rispetto ad altri, che vengono così declassati e possono essere costretti ed estromessi¹³⁷.

Perfino i *diritti dell’umanità* appartengono per l’autore alla drammatica astrazione che in Francia ha aperto la via ad un crudo dominio, tanto inaspettato quanto coerente con le premesse universalistiche. Isaac René Guy Le Chapelier interpreta esemplarmente il senso di tale parabola. Prima di essere ingoiato dal Terrore *rivoluzionario* giacobino, è autore della nota legge del giugno 1791; con essa sono abolite le corporazioni come ostacoli tra Stato e cittadini e, *coerentemente*, vietate le associazioni di lavoratori, negato il diritto di sciopero ed introdotto il delitto di coalizione. *Questa* libertà, fondata sull’uguaglianza, esige una completa soggezione. Il *cittadino*, che è tale solo se è pienamente assoggettato alla legge, cancella e riscrive l’uomo in modo artificioso, ovvero intellettualista e, dal punto di vista hegeliano, ne amputa ogni propensione corporativa e organica¹³⁸.

Si può ora sviluppare il nesso tra la natura *rivoluzionaria*, in quanto normalizzatrice, e quella *protestante* delle predette *astrazioni e formalità*. Nell’uso del secondo aggettivo Hegel prosegue una polemica che, come si è visto, è ancora presente nei primi scritti del periodo jeneso: il protestantesimo come portatore del “carattere della soggettività nordica”, si legge in un frammento, non ha fatto che “versare il colore dell’universalità sulla natura patriotticamente consacrata ed ha allontanato la patria religiosa e la manifestazione divina dalla propria patria”. Secondo Hegel il dolore e la conciliazione, la

¹³⁵ Hoffmeister (1934), p. 43.

¹³⁶ WPK 125.

¹³⁷ Per una lettura critica di tale procedimento, individuato nella filosofia del diritto kantiana, cfr. Sabbatini (2007), pp. 107 ss.

¹³⁸ Sul carattere paradossale di questa inversione tra uomo e cittadino, legata al concetto formale di libertà del giusnaturalismo e colto proprio negli esiti della Rivoluzione francese, cfr. Duso (2000), p. 182. Sulla preoccupazione che “l’uomo sia sacrificato al cittadino” espressa proprio sullo sfondo di una critica al razionalismo astratto dei rivoluzionari, cfr. Humboldt (1965/1792), p. 55. Ancora sul ruolo dei diritti dell’uomo nel pensiero di Sieyès, che li premette alla stessa carta costituzionale come garanzia fondamentale dell’individualità, e sull’ ‘atomistica’ avversione alla struttura delle corporazioni, al contrario riconosciuta da Hegel come elemento organico e rappresentativo, cfr. Planty-Bonjour (1986), p. 17 s e p. 32 s.

profondità del sentimento con cui la religione si radica nella natura umana, sono state mutate in “pensiero e sapere della conciliazione”, togliendo la radicalità di tale esperienza, che è stata amministrata e ridotta ad una “conciliazione empirica con la realtà dell’esistenza e ad un immediato, indisturbato sprofondare nell’ordinarietà dell’esistenza empirica e della necessità quotidiana”¹³⁹.

Una critica analoga ricompare, speculativamente approfondita, in *Fede e sapere*, dove si denuncia la degenerazione subita dalla soggettività come “principio del Nord e [...] del protestantesimo” nello specchio deformante dell’illuminismo e delle “filosofie imperfette” di Jacobi, Kant e Fichte, prede del soggettivismo¹⁴⁰. In esse “rimane [...] l’essere assoluto del finito e della realtà empirica e l’assoluto essere opposto dell’infinito e del finito e l’ideale è inteso solo come concetto”¹⁴¹. Perfino la lotta all’eudemonismo, fondamentale innovazione kantiana, dev’essere smascherata secondo Hegel; essa pone le premesse *universali* del proprio capovolgimento, poiché il mirare alle estreme, *categoriali* e *categoriche* conseguenze, cela l’ormai noto radicamento nel finito e nell’esistenza empirica e così partecipa di un comune ricadere “della soggettività bella del protestantesimo in una soggettività empirica [...] nella prosa dell’esser soddisfatti di questa finitezza e della buona coscienza che se ne ha”¹⁴².

Anche se quest’ultimo scritto mostra un parziale spostamento d’accento, in cui alla fede riformata si riconosce *almeno* un’iniziale “soggettività bella” ed una “poesia del dolore, che disdegna ogni conciliazione”, nei primi anni di Jena il protestantesimo è pertanto ancora affetto per Hegel da un individualismo empiricamente connotato; le conseguenze che egli ne denuncia sul piano politico nella *Costituzione della Germania* sono il particolarismo e l’egoismo dei principi¹⁴³, tanto che l’unità sotto il cattolico imperatore Giuseppe II (anche per la diffidenza popolare verso l’anarchia rivoluzionaria) gli appare un’opzione tutt’altro che inopportuna, se raffrontata con l’egoismo della Prussia protestante¹⁴⁴.

Atomismo individuale ed universalismo sono le facce di una stessa medaglia, modi di concepire in maniera surrettizia tanto l’uno quanto il molto, la parte così come il

¹³⁹ ÜN 464. Il testo, sotto l’indicazione *Fortsetzung zur „System der Sittlichkeit“*, figura in Doku 314-25; sulla storia di tale frammento, riportato da Rosenkranz e da Haym, cfr. GW V, pp. 699-702 e Hoffmeister (1936), p. 475.

¹⁴⁰ Cfr. GuW 124 ss; ted. 316 ss.

¹⁴¹ GuW 129; ted. 320.

¹⁴² GuW 129; ted. 319.

¹⁴³ Sul potenziale disgregante del “principio protestantico della soggettività” e sulla sua denuncia in VD, cfr. Cesa (1977), p. 34. Ma si tratta appunto di una condanna che Hegel rivede già a Jena, anche grazie alla diversa valutazione della libertà del singolo nel quadro della riconsiderazione del principio fichtiano della libertà. Molto opportunamente D’Abbiere mette in relazione il decisivo emergere della libera soggettività nella *Realphilosophie II* (1805-6) con le più tarde *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove la Riforma è invece considerata il coronamento della libertà del soggetto, cfr. D’Abbiere (1975), pp. 237 ss. Sull’emergere della soggettività intorno al 1803, cfr. Chiereghin (1980), p. 97. Ancora sulle implicazioni speculative delle differenze tra cattolicesimo e protestantesimo, cfr. Yorikawa (1996), p. 177 s. Per la predetta valutazione hegeliana della Riforma, cfr. VPhG 337-356; ted. 492-520, in particolare *ivi*, p. 340; ted. 496.

¹⁴⁴ Cfr. Rosenzweig (1976/1920), p. 134.

tutto; sono *informi* e mancano di *figura*, perché non riescono a concepire una concreta unità. Da una parte l'esperienza francese e *rivoluzionaria*, che divora se stessa attraverso le proprie differenze, dall'altra quella tedesca e protestante, che si sfascia nella loro metastasi.

La *filosofia dell'etico* deve negare le vuote astrazioni e le loro positivizzazioni istituzionali e cogliere la *figura più bella*, in cui si esprime l'*idea* dell'assoluto; ciò avviene attraverso l'*intuizione assoluta* nella quale lo spirito si *riconosce*, realizzandosi nella costruzione dell'*idea assoluta*. L'assolutezza di quest'atto è perciò unità dell'intuente e del suo oggetto, la quale si compie solo se non c'è il movimento riflessivo e finito del *ritorno* che dal secondo riporta al primo, infrangendola e riproponendo il cattivo infinito, in cui si arena l'assolutizzazione polare dei contrapposti, ciascuno dei quali, non potendo eliminare l'altro senza cessare di essere ciò che è, è costretto ad un'oscillazione senza fine. Nell'*intuizione assoluta* si *determina l'individualità più pura e libera*, in quanto *lo spirito si intuisce in modo completamente oggettivo nella propria figura e riconosce l'intuizione come se stesso e, proprio per questo, è spirito assoluto ed eticità perfetta*. Non importa che si tratti di un singolo, del ceto o del popolo storicamente individuato: ciascuno è nell'unità assoluta con gli altri, poiché l'intero *pulsa* in ciò che la considerazione astratta separa come parti.

Quando, nelle ultime righe di BN, Hegel descrive un'*eticità* che *respinge* (*abwehrt*) la *commistione* (*Verwicklung*) con il *negativo* e lo *contrappone a sé* (*gegenüberstellt*), conferma questo movimento di obiettivazione ed opposizione come aspetto inevitabile o necessario del lato fenomenico dell'assoluto. È importante sottolineare che il termine utilizzato, *Verwicklung*, riprenda esattamente quello usato per descrivere la *forza del sacrificio* nella tragedia, allorché l'*intuizione* e l'*obiettivazione* di un simile *intreccio* con l'*inorganico* consentono la liberazione da questo e la sua ricomprensione nell'*indifferenza*.

Si comprende altresì il motivo per cui Hegel sostiene che *il positivo è il negativo, se lo si tratta in sé*; infatti nel suo mero sussistere esso non è che l'ipostatizzazione, ovvero l'artificioso mantenimento del finito o negato, che non viene ricompreso nella relazionalità e tolto nell'intero¹⁴⁵, ma riaffermato in tutta la pretesa dissolutrice del proprio isolamento, che la filosofia ha il compito di smascherare.

Richiamando ancora le pagine sul tragico, Hegel assegna a tale negativo il ruolo di *oggettivo e destino*; è l'occasione per riconoscere che l'irretimento fichtiano nel cattivo infinito appartiene al lato *necessario* della storia e non è *storicamente* superabile, a meno di riprodurlo. In tal senso riconoscere il *negativo* significa da un lato *accordargli un'autorità ed un regno*, ma dall'altro, proprio con il *sacrificio consapevole di sé*, mantenerlo nel *sentimento della propria negatività*. In questo modo l'*eticità perfetta* consiste nel sacrificare *sé come parte a sé come tutto* e conservare una *vita purificata*, che non è solo interezza, ma è altresì ed innanzitutto integrità.

¹⁴⁵ “Il superamento del finito nel pensiero filosofico è possibile grazie al fatto che ogni finito è in sé non semplicemente posto, ma nello stesso tempo ritornato nell'assoluto”, Henrich (2001), p. 153.

Bibliografia

(Le opere individuate con una sigla nel testo e nell'apparato non compaiono in elenco; per le relative indicazioni bibliografiche si rinvia alla Legenda)

- ACCARINO, B. (1999). *Rappresentanza*. Bologna: il Mulino.
- ALTHAUS, H. (1993). *Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia*. (M. Carpitella, trad.) Roma-Bari: Laterza.
- ALTHUSIUS, J. (1961 ed. or. 1614). *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Aalen: Scientia.
- ALTHUSIUS, J. (1996 ed. or. 1602). *Disputatio politica de regno recte instituendo et administrando*. (M. Scattola, a cura di) *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25, pp. 25-33.
- AVINERI, S. (1973). *La teoria hegeliana dello Stato*. (B. Maffi, trad.) Roma-Bari: Laterza.
- BACCHIN, G. R. (1986). Nota sulla negazione. *Rivista di Teoretica*, II (1), pp. 137-144.
- BAR (VON), C. L. (1974 ed. or. 1882). *Geschichte des Deutschen Strafrechts und der Strafrechtstheorien*. Aalen: Scientia.
- BAXA, J. (a cura di). (1924). *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*. Jena: Gustav Fischer.
- BAXA, J. (1929). *Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft. Eine Gedächtnisschrift zu seinem 100. Todestage*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- BAXA, J. (1931). *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*. Jena: Gustav Fischer.
- BECCHI, P. (1988-1989). Hegel e il principe. *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, XXII, pp. 231-269.
- BECCHI, P. (1990). *Le Filosofie del Diritto di Hegel*. Milano: Franco Angeli.
- BECCHI, P. (1993). Hegel, il Romanticismo politico e la ricerca di un nuovo ordine. In R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico* (pp. 243-323) Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- BERNARDI, W. (1988). Scienze della vita e materialismo nel Settecento. In P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea. Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi* (Vol. I, pp. 567-590) Torino: UTET.
- BIASUTTI, F. (1982). La proporzione. In G.W.F. Hegel e F. Chiereghin (a cura di), *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)* (pp. 384-428) Trento: Verifiche.
- BIASUTTI, F. (2004). La religione. In *Guida a Hegel* (pp. 237-280) Roma-Bari: Laterza.
- BIASUTTI, F. (2008). *Momenti della filosofia hegeliana: Ethos, Arte, Religione, Storia*. Pisa: ETS.
- BIENENSTOCK, M. (1992). *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*. Paris: PUF.
- BINDING, K. (1902). *Grundriss des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil* (VII ed.) Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- BIRAL, A. (1997). *Platone e la conoscenza di sé*. Roma-Bari: Laterza.

- BIRAL, A. (1998). Hobbes: la società senza governo. In G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (pp. 51-108) Milano: Franco Angeli.
- BIRAL, A. (1999). *Storia e critica della Filosofia politica moderna*. (G. Duso, A cura di) Milano: Angeli.
- BIRTSCH, G. (1983). Aspetti del concetto di libertà nel romanticismo tedesco. In U. Cardinale (a cura di), *Problemi del romanticismo. Storia e dottrine politiche, Filosofia, Arti e Mito* (pp. 52-67) Milano: Shakespeare & Company.
- BLÜHDORN, J. (1971). Zum Zusammenhang von "Positivität" und "Empirie" im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In J. Blühdorn e J. Ritter (a cura di), *Positivismus im 19. Jahrhundert* (pp. 123-159) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- BLÜHDORN, J. (1973). "Kantianer" und Kant. Die Wende von der Rechtsmetaphysik zur "Wissenschaft" vom positiven Recht. *Kant-Studien*, 64, pp. 363-394.
- BOBBIO, N. (1969). *Diritto e Stato nel pensiero giuridico di Emanuele Kant*. Torino: Giappichelli.
- BOBBIO, N. (1981). La costituzione in Hegel. In N. Bobbio, *Studi Hegeliani. Diritto, società civile, stato* (pp. 69-83) Torino: Einaudi.
- BOBBIO, N. (2003). Prefazione. In I. Kant e N. Merker (a cura di), *Per la pace perpetua* (pp. 7-29) Roma: Editori Riuniti.
- BODEI, R. (1962a). La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (Verfassung Deutschlands). *Studi Urbinati* (2), pp. 207-257.
- BODEI, R. (1962b). La funzione della filosofia e degli intellettuali nel mondo storico hegeliano (System der Sittlichkeit). *Il pensiero* (1-2), pp. 236-279.
- BODEI, R. (1965). Un frammento hegeliano dalla "Costituzione del Reich tedesco". *Critica storica*, IV, pp. 469-503.
- BODEI, R. (1987). *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*. Torino: Einaudi.
- BONDELI, M. (1990). *Hegel in Bern*. Bonn: Bouvier.
- BONDELI, M. (1997). *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Frankfurt a. M.: Meiner.
- BONDELI, M. (2006). Reinholds Naturrechtskonzept. In P. Valenza (a cura di), *K.L. Reinhold am Vorhof des Idealismus* (pp. 243-254) Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- BOSL, K. (1977). Repräsentierte und Repräsentierende. Vorformen und Traditionen Parlamentarismus an der gesellschaftlichen Basis der deutschen Territorialstaaten vom 16. bis 18. Jahrhundert. In K. Bosl e K. Möckl (a cura di), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation* (pp. 99-120) Berlin: Duncker & Humblot.
- BOURGOIS, B. (1970). *Hegel à Francfort*. Paris: Vrin.
- BOURGOIS, B. (1986a). *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jéna*. Paris: Vrin.
- BOURGOIS, B. (1986b). Hegel et les droits de l'homme. In G. Planty-Bonjour (a cura di), *Droit et liberté selon Hegel* (pp. 5-45) Paris: PUF.

- BOURGEOIS, B. (1992). Le prince hégélien. In B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes. Raison et décision* (pp. 207-238) Paris: PUF.
- BOVERO, M. (1983). Romanticismo e filosofia classica tedesca. In U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo. Storia e dottrine politiche, Filosofia, Arti e Mito* (pp. 135-147) Milano: Shakespeare & Company.
- BOWMAN, B. (2002). Die Schreibfeder-Kontroverse. Zu Hegels Auseinandersetzung mit W. Krug im Kritischen Journal der Philosophie und ihrem Hintergrund bei Schelling. In K. Vieweg (a cura di), *Gegen das 'Unphilosophische Unwesen'. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (pp. 131-146) Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BRANDOM, R. (2003). Olismo e idealismo nella 'Fenomenologia' di Hegel. In L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea* (pp. 247-289) Milano: Guerini e Associati.
- BRANDT, H. (1968). *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz*. Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- BRANN, H. W. (1926). Rousseaus Einfluss auf die hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung. *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, pp. 121-146.
- BRUNNER, O. (1983). *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*. (P. Schiera, a cura di, G. Nobili Schiera e C. Tommasi, trad.) Milano: Giuffrè.
- BRUNNER, O. (2000). *Per una nuova storia costituzionale e sociale* (II ed.) (P. Schiera, trad.) Milano: Vita e pensiero.
- BUCHER, T. G. (1983). Wissenschaftstheoretische Überlegungen zu Hegels Planetenschrift. *Hegel-Studien, XVIII*, pp. 65-137.
- BUCHNER, H. (1984). Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jüngeren Hegel. In H. G. Gadamer (a cura di), *Hegel-Tage Urbino 1965: Vorträge* (II ed., pp. 49-56) Bonn: Bouvier.
- BUCHNER, H. (1990). Skeptizismus und Dialektik. In M. Riedel (a cura di), *Hegel und die antike Dialektik* (pp. 227-244) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BUSCHE, H. (1987). *Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*. Bonn: Bouvier.
- BUSI, E. (1959). *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero alla fine del XVIII secolo. Volume II*. Milano: Giuffrè.
- BUSI, E. (1971). *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*. Milano: Giuffrè.
- BUSI, E. (2002). *Evoluzione storica dei tipi di Stato* (III ed.) Milano: Giuffrè.
- CARCAGNI, A. (1983). *Il pensiero politico di Hegel. Società, diritto e Stato negli scritti giovanili*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- CARDINALE, U. (1983). Introduzione. In U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo. Storia e dottrine politiche, Filosofia, Arti e Mito* (pp. 9-20) Milano: Shakespeare & Company.
- CASTRUCCI, E. (2003). *Convenzione, Forma, Potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica* (Vol. II) Milano: Giuffrè.
- CATTANEO, M. A. (1970). *Anselm Feuerbach filosofo e giurista liberale*. Milano: Edizioni di Comunità.

- CATTANEO, M. A. (1981). *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*. Milano: Giuffrè.
- CATTANEO, M. A. (1993). *Illuminismo e legislazione penale. Saggi sulla filosofia del diritto penale nella Germania del Settecento*. Milano: LED.
- CAVANNA, A. (1982). *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico 1* (Vol. I) Milano: Giuffrè.
- CERRONI, U. (1962). *Kant e la fondazione della categoria giuridica*. Milano: Giuffrè.
- CESA, C. (1975). Fichte, i romantici, Hegel. In L. Firpo, C. Cesa, F. Diaz, F. Duchini, M. Einaudi, A. Maffei, V. Mathieu, et al. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali* (Vol. IV, 2, pp. 783-871) Torino: UTET.
- CESA, C. (1976). *Hegel filosofo politico*. Napoli: Guida.
- CESA, C. (1982). Entscheidung und Schicksal: Die fürstliche Gewalt. In D. Henrich e R. P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik* (pp. 185-205) Stuttgart: Klett-Cotta.
- CESA, C. (2004). Romanticismo politico. In N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (pp. 958-967) Torino: UTET.
- CESARINI SFORZA, W. (1964). Diritto Soggettivo. In *Enciclopedia del Diritto* (Vol. XII, pp. 659-696) Milano: Giuffrè.
- CESARONI, P. (2006). *Governo e Costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*. Milano: Franco Angeli.
- CHIEREGHIN, F. (1961). *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Firenze: Olschki.
- CHIEREGHIN, F. (1980). *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla 'Fenomenologia dello Spirito'*. Trento: Verifiche.
- CHIEREGHIN, F. (1981). Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel. *Verifiche*, X (1-3), pp. 257-270.
- CHIEREGHIN, F. (2004). Gli anni di Jena e la "Fenomenologia". In C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel* (pp. 3-37) Roma-Bari: Laterza.
- CLAESGES, U. (1976). Legalität und Moralität in Hegels Naturrechtsschrift. Zur Problematik der praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus. In U. Guzzoni (a cura di), *Der Idealismus und seine Gegenwart* (pp. 53-74) Hamburg: Meiner.
- COLOMBO, P. (1985). 'Riforma legale' e 'potere costituente' nelle costituzioni rivoluzionarie francesi. *Il Politico*, L (3), pp. 461-479.
- COLOMBO, P. (1991). Instaurazione, mantenimento e mutamento dell'ordine politico. La Costituzione nel lessico della Rivoluzione francese. *Filosofia politica*, XLII (2), pp. 303-324.
- CONRAD, H. (1966). *Deutsche Rechtsgeschichte. Neuzeit bis 1806* (Vol. II) Karlsruhe: C. F. Müller.
- CONZE, W. (2004a). Erlöschen und 'Wiedererweckung' V. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. V, pp. 487-488) Stuttgart: Klett-Cotta.
- CONZE, W. (2004b). Staat und Souveränität I-II. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. VI, pp. 5-25) Stuttgart: Klett-Cotta.
- CONZE, W. (2004c). Monarchie I.IV. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura

- di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. IV, pp. 168-189) Stuttgart: Klett-Cotta.
- COPPIETERS, B. (1994). *Kritik einer reinen Empirie. Hegels Jenaer Kommentar zu Montesquieus Theorie des Politischen*. Berlin: Akademie Verlag.
- COSTA, P. (1999). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento* (Vol. I) Roma-Bari: Laterza.
- COSTA, P. (2000). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 2. L'età delle rivoluzioni* (Vol. II) Roma-Bari: Laterza.
- CRUYBERGHS, P. (1989). Hegel's critique of modern natural law. In A. Wylleman (a cura di), *Hegel on the ethical life religion and philosophy (1793-1807)* (pp. 81-117) Leuven-Dodrecht: Leuven University Press-Kluwer Academic Publishers.
- CRUYBERGHS, P. (2004). Zur Rekonstruktion eines Systems der Sittlichkeit im 'Naturrechtsaufsatz'. In H. Kimmerle (a cura di), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels* (pp. 61-74) Berlin: Akademie Verlag.
- CSIKÒS, E. (2002). Begründung und Skepsis - Zu Hegels Skeptizismus-Aufsatz. In K. Vieweg (a cura di), *Gegen das 'Unphilosophische Unwesen'. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (pp. 85-97) Würzburg: Königshausen & Neumann.
- D'ABBIERO, M. (1991). *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà del mondo nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Genova: Marietti.
- DABELOW, C. C. (1793). *Einleitung in die deutsche positive Rechtswissenschaft*. Halle: Hemmerde und Schwetschke.
- DE GANDT, F. (1979). Introduction et Notes. In G.W.F. Hegel e F. De Gandt (a cura di), *Les orbites des planètes (Dissertation de 1801)* (F. De Gandt, trad., pp. 25-126, pp. 169-190) Paris: Vrin.
- DELLAVALLE, S. (1998). *Freiheit und Intersubjektivität*. Berlin: Akademie Verlag.
- DE PASCALE, C. (1984). Sovranità e ceti in Friedrich Julius Stahl. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (13), pp. 407-430.
- DERATHÉ, R. (2004). Commento. In C. L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (pp. 493-642, pp. 1113-1189) Milano: Rizzoli.
- DE RUGGIERO, G. (1972). *Storia della filosofia. VII IL Romanticismo* (VII ed.) Bari: Laterza.
- D'HONDT, J. (1986). Hegel et Napoléon. In H.-C. Lucas e O. Pöggeler (a cura di), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (pp. 37-67) Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- DICKEY, L. W. (1987). *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit. 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIERKSMEIER, K. (2002). Absolute Konstruktion des Rechts? Zum Rechtsbegriff in Hegels Naturrechts-Aufsatz. In K. Vieweg (a cura di), *Gegen das 'Unphilosophische Unwesen'. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (pp. 157-166) Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DIESELHORST, M. (1987). Gustav Hugo (1764-1844) oder: was bedeutet es, wenn ein Jurist Philosoph wird? In F. Loos (a cura di), *Rechtswissenschaft in Göttingen: Göttinger Juristen aus 250 Jahren* (pp. 146-165) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DIETZE, A. E DIETZE, W. (a cura di). (1989). *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800*. Leipzig und Weimar: Gustav Kiepenheuer.

- DILTHEY, W. (1986 ed. or. 1906; Frammenti 1921). *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*. (G. Cacciatore, G. Cantillo, a cura di, G. Cavallo Guzzo e A. Giugliano, trad.) Napoli: Guida.
- DROZ, J. (1966). *Le romantisme allemand et l'État. Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*. Paris: Payot.
- DURANTE, G. (1943). *Gli epigoni di Kant*. Sansoni.
- DÜSING, K. (1977). Jugendschriften. In O. Pöggeler (a cura di), *Hegel* (pp. 28-42) Freiburg, München: Alber.
- DÜSING, K. (1984). Politische Ethik bei Plato und Hegel. *Hegel-Studien*, 19, pp. 95-145.
- DÜSING, K. (2000). Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel. In G. Duso e G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel* (pp. 133-146) Milano: Franco Angeli.
- DÜSING, K. (2004). Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In H. Kimmerle (a cura di), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels* (pp. 185-199) Berlin: Akademie Verlag.
- DUSO, G. (1989). La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* (18), pp. 43-75.
- DUSO, G. (1991). Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel. In H. F. Fulda e R.-P. Horstmann (a cura di), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel* (pp. 242-278) Stuttgart: Klett-Cotta.
- DUSO, G. (1996). Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico moderno* (25), pp. 65-126.
- DUSO, G. (1998). La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena. In G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (pp. 311-362) Milano: Franco Angeli.
- DUSO, G. (1999a). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari: Laterza.
- DUSO, G. (1999b). Il governo e l'ordine delle consociazioni: la 'Politica' di Althusius. In G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* (pp. 77-94) Roma: Carocci.
- DUSO, G. (2000). La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia. In G. Duso e G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel* (pp. 171-185) Milano: Franco Angeli.
- DUSO, G. (2003). *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto* (II ed.) Milano: Franco Angeli.
- DUSO, G. (2006). Prefazione. In P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"* (pp. 7-13) Milano: Franco Angeli.
- EHRLE, P. M. (1979). *Volksvertretung im Vormärz: Studien zur Zusammensetzung, Wahl und Funktion der deutschen Landtage im Spannungsfeld zwischen monarchischem Prinzip und ständischer Repräsentation*. Frankfurt a. M., Bern, Ciricenter (U.K.): Lang.
- EICHENGRÜN, F. (1935). *Die Rechtsphilosophie Gustav Hugos: ein geistesgeschichtlicher Beitrag zum Problem von Naturrecht und Rechtspositivismus*. Haag: Nijhoff.
- ENGELHARDT (VON), D. (1986). Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie. In R.-P. Horstmann e M. J. Petry (a cura di), *Hegels Philosophie der Natur* (pp. 121-137) Stuttgart: Klett-Cotta.

- ENGELHARDT (VON) , D. (1987). Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff. In M. J. Petry (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften. Spekulation und Erfahrung II,2*, pp. 423-430; Diskussion, pp. 430-441. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FABER, K. G. (1983). Le teorie del potere del romanticismo politico e della restaurazione. In U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo. Storia e dottrine politiche, Filosofia, Arti e Mito* (pp. 68-80) Milano: Shakespeare & Company.
- FASSÒ, G. (2006). *Storia della filosofia del diritto. II. L'età moderna* (Vol. II). (C. Faralli, a cura di) Roma-Bari: Laterza.
- FEUERBACH, P. J. (1800). *Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts. Zweiter Theil*. Chemnitz: Tasché.
- FEUERBACH, P. A. (1963 ed. or. 1796). *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*. Hildesheim: Olms.
- FEUERBACH, P. A. (1966 ed. or. 1799). *Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven Rechts* (Vol. I) Aalen: Scientia.
- FEUERBACH, P. A. (1993 ed. or. 1804). Über Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse zur positiven Rechtswissenschaft. In P. J. Feuerbach e G. Haney (a cura di), *Naturrecht und positives Recht. Ausgewählte Texte von Paul Johann Anselm Feuerbach* (pp. 73-110) Freiburg-Berlin: Rudolf Haufe.
- FEUERBACH, P. A. (1993 ed. or. 1810). Blick auf die deutsche Rechtswissenschaft. In G. Haney (a cura di), *Naturrecht und positives Recht. Ausgewählte Texte von Paul Johann Anselm Feuerbach* (pp. 170-189) Freiburg/Berlin: Haufe.
- FEUERBACH, P. A. (1993 ed. or. 1816). *Einige Worte über historische Rechtsgelehrsamkeit und einheimische deutsche Gesetzgebung*. (G. Haney, a cura di) Freiburg-Berlin: Rudolf Haufe.
- FEUERBACH, P. (1996 rist. ed. Giessen 1801). *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts*. Goldbach: Keip Verlag.
- FICHTE, J. G. (1994 ed. or. 1796). *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*. (L. Fonnesu, a cura di) Roma-Bari: Laterza.
- FIORAVANTI, M. (1979). *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*. Milano: Giuffrè.
- FISCHL, O. (1973, rist. ed. Breslau 1913). *Der Einfluss der Aufklärungsphilosophie auf die Entwicklung des Strafrechts in Doktrin, Politik und Gesetzgebung und Vergleichung der damaligen Bewegung mit den heutigen Reformversuchen*. Aalen: Scientia.
- FRANK, M. (1998). Schellings spekulative Umdeutung des Kantischen Organismus-Konzepts. In K. Vieweg (a cura di), *Hegels jenaer Naturphilosophie* (pp. 201-218) München: Wilhelm Fink Verlag.
- FRIGO, G. F. (1998). Von der Natur als dem 'sichtbaren Geist' zur Natur als 'Anderssein des Geistes'. Der Ort der Natur in der Jenaer Reflexion Schellings und Hegels. In K. Vieweg (a cura di), *Hegels jenaer Naturphilosophie* (pp. 218-229) München: Wilhelm Fink Verlag.
- GIRNDT, H. (1965). *Differenz des fichteschen und hegelschen Systems*. Bonn: Bouvier.
- GLOCKNER, H. (1958 ed. or. 1940). *Hegel. Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie* (Vol. II) Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- GOLDSCHMIDT, V. (1964). État de nature et pacte de soumission chez Hegel. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CLIV, pp. 45-65.
- GORETTI, C. (1922). *Il carattere formale della filosofia giuridica kantiana*. Milano: Isis.
- GOUGH, J. W. (1986). *Il contratto sociale: storia critica di una teoria*. Bologna: il Mulino.
- GRIMM, D. (1995). B. Verfassung II. Konstitution, Grundgesetz(e) von der Aufklärung bis zur Gegenwart. In H. Mohnhaupt e D. Grimm, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart* (II ed., pp. 100-141) Berlin: Duncker & Humblot.
- GROLMAN, K. (1968 ed. or. 1799). *Über die Begründung des Strafrechts und der Strafgesetzgebung*. Frankfurt a. M.: Sauer & Auermann.
- HABERMAS, J. (1971). *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (IV ed.) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HAERING, T. H. (1963). *Hegel: sein Wollen und sein Werk* (Vol. I, 1929; Vol. II, 1938) Aalen: Scientia Verlag.
- HANEY, G. (1993). Paul Johann Anselm Feuerbach: Gelehrter, Gesetzgeber, Richter. In P. J. Feuerbach e G. Haney (a cura di), *Naturrecht und positives Recht: Ausgewählte Texte von Paul Johann Anselm Feuerbach* (pp. 284-308) Freiburg-Berlin: Rudolf Haufe.
- HAYM, R. (1857). *Hegel und seine Zeit*. Berlin.
- HEIDEMANN, D. (2002). Formen des Skeptizismus. Hegels kritische Toleranz gegenüber der pyrronischen Skepsis. In K. Vieweg (a cura di), *Gegen das 'Unphilosophische Unwesen'. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (pp. 69-83) Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HENRICH, D. (2001). Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In D. Henrich, *Selbstverhältnisse* (pp. 142-172) Stuttgart: Reclam.
- HENRICH, D. (2010). *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HERDER, J. G. (1971 ed. or. 1784-1791). *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*. (V. Verra, a cura di) Bologna: Zanichelli.
- HESPANHA, A. M. (2003). *Introduzione alla storia del diritto europeo*. (A. Mazzacane, a cura di) Bologna: il Mulino.
- HINTZE, O. (1980). *Stato e società*. Bologna: Zanichelli.
- HOČEVAR, R. K. (1968). *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*. München: Beck.
- HOCKS, P. E. SCHMIDT, P. (1975). *Literarische und politische Zeitschriften. 1798-1805: von der politischen Revolution zur Literaturrevolution*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- HOFFMANN, T. S. (2009). *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute*. Wiesbaden: Marixverlag.
- HOFFMEISTER, J. (1934). *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HOFMANN, H. (1986). Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentationsprinzips in der 'Politica' des Johannes Althusius. In H. Hofmann, *Recht, Politik, Verfassung: Studien zur Geschichte der politischen Philosophie* (pp. 1-30) Frankfurt a. M.: Metzner.

- HOFMANN, H. (2007). *Rappresentanza-Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*. Milano: Giuffrè.
- HONNETH, A. (2002). *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*. (C. Sandrelli, trad.) Milano: il Saggiatore.
- HUFELAND, G. (1785). *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*. Leipzig: Göschen.
- HUFELAND, G. (1791). Einleitung, Anmerkungen und Zusätze. In *Mounier's Betrachtungen über die Staatsverfassungen, vorzüglich über diejenige, welche dem französischen Staate angemessen ist*. Jena: Mauke.
- HUFELAND, G. (1792). *Beyträge zur Berichtigung und Erweiterung der positiven Rechtswissenschaften* (Vol. I) Jena: Cuno's Erbe.
- HUFELAND, G. (1796). *Lehrbuch der Geschichte und Encyclopädie aller in Deutschland geltenden positiven Rechte*. Jena: Akademische Buchhandlung.
- HUFELAND, G. (1797). *Abriß der Wissenschaftskunde und Methodologie der Rechtsgelehrsamkeit*. Jena: Akademische Buchhandlung.
- HUFELAND, G. (1801). *Beyträge zur Berichtigung und Erweiterung der positiven Rechtswissenschaften* (Vol. II/III) Jena: Stahl.
- HUFELAND, G. (1815). *Ueber den eigenthümlichen Geist des Römischen Rechts im Allgemeinen und im Einzelnen* (Vol. I) Gießen: Tasché.
- HUGO, G. (a cura di). (1797). *Civilistisches Magazin, II, Heft I*. Berlin: Mylius.
- HUGO, G. (1799a). *Lehrbuch eines civilistischen Cursus: Erster Band, welcher die juristische Encyclopädie enthält* (II ed., Vol. I, Erste Abteilung) Berlin: August Mylius.
- HUGO, G. (1799b). *Lehrbuch eines civilistischen Cursus: Zweyter Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts enthält* (II ed., Vol. II) Berlin: Mylius.
- HUGO, G. (1819). *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders der Privatrechts* (IV ed. ampiamente riveduta) Berlin: Mylius.
- HUMBOLDT (VON), W. (1965 red. 1792, ed. post. 1851). *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*. (G. Perticone, a cura di) Milano: Giuffrè.
- ILTING, K. H. (2006). Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik. In Id., P. Becchi e H. Hoppe (a cura di), *Aufsätze über Hegel* (pp. 11-35) Frankfurt a. M.: Humanities Online.
- JAMME, C. (1983). *“Ein ungelehrtes Buch”. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*. Bonn: Bouvier.
- JESERICH, K. G. (1983). Die Entwicklung des öffentlichen Dienstes 1800-1871. In K. G. Jeserich, H. Pohl e G. C. Unruh (a cura di), *Deutsche Verwaltungsgeschichte. Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zur Auflösung des Deutschen Bundes* (Vol. II, pp. 301-332) Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- KANT, I. (1970 ed. or. 1798-1800). Antropologia dal punto di vista pragmatico. In I. Kant e P. Chiodi (a cura di), *Scritti morali* (pp. 540-757) Torino: UTET.
- KANT, I. (1993 ed. or. 1790). *Critica del Giudizio*. (A. Bosi, a cura di) Torino: UTET.
- KANT, I. (1995 ed. or. 1784). Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo? In I. Kant, N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* (G. Solari e G. Vidari, trad.; pp. 141-149) Torino: UTET.
- KANT, I. (1995 ed. or. 1793). Sopra il detto comune: 'Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica'. In I. Kant, N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu (a cura di), *Scritti*

- politici e di filosofia della storia e del diritto* (G. Solari e G. Vidari, trad.; pp. 237-281) Torino: UTET.
- KANT, I. (1995 ed. or. 1795). Per la pace perpetua. In I. Kant, N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* (G. Solari e G. Vidari, trad.; pp. 283-336) Torino: UTET.
- KANT, I. (2003 ed. or. 1786). *Principi metafisici della dottrina della natura*. (P. Pecere, a cura di) Milano: Bompiani.
- KANT, I. (2004 ed. or. 1781-1787). *Critica della ragion pura*. (C. Esposito, a cura di) Milano: Bompiani.
- KANT, I. (2006 ed. or. 1797). *Metafisica dei costumi*. (G. Landolfi Petrone, a cura di) Milano: Bompiani.
- KAUFMANN, E. (1960 ed. or. 1906). Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzipes. In E. Kaufmann, A. van Scherpenberg, W. Strauß, E. Kordt, F. Frh. v. d. Heydte, H. Mosler e K. Partsch (a cura di), *Autorität und Freiheit. Von Der konstitutionellen Monarchie bis zur parlamentarischen Demokratie* (Vol. I, pp. 1-49) Göttingen: Otto Schwartz & Co.
- KAUFMANN, E. (2009). *Sul concetto di organismo nella dottrina dello Stato del secolo XIX*. (A. Sandri, a cura di) Seregno: Herrenhaus.
- KELLY, J. M. (1996). *Storia del pensiero giuridico occidentale*. (M. Ascheri, a cura di e S. Ferlini, trad.) Bologna: il Mulino.
- KEMPER, A. (1988). *Gesunder Menschenverstand und transzendentaler Synthetismus: W.T. Krug, Philosoph zwischen Aufklärung und Idealismus*. Münster: Lit.
- KERSTING, W. (1994). La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco. *Filosofia politica*, VIII (3), pp. 409-437.
- KERSTING, W. (2004). Vertrag I-XIII. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. VI, pp. 901-946) Stuttgart: Klett-Cotta.
- KERVÉGAN, J.-F. (2001). Souveraineté et représentation chez Hegel. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* (14), pp. 321-336.
- KIELMEYER, C. F. (1996 ed. or. 1793). I rapporti tra le forze organiche. In G. Bevilacqua e S. Poggi (a cura di), *I romantici tedeschi. Psicologia e scienze naturali* (Vol. III,2, pp. 101-121) Milano: Rizzoli.
- KIMMERLE, H. (1982). *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804* (II ed.) Bonn: Bouvier.
- KIRSCH, M. (1999). *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp - Frankreich im Vergleich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KLEMMT, A. (1958). *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner.
- KLIPPEL, D. (1976). *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh.
- KLIPPEL, D. (1987). Naturrecht als politische Theorie. Zur politischen Bedeutung des deutschen Naturrechts im 18. und 19. Jahrhundert. In H. E. Bödeker e U. Herrmann (a cura di), *Aufklärung als Politisierung-Politisierung der Aufklärung* (pp. 267-292) Hamburg: Meiner.
- KNEMEYER, F. L. (2004). Polizei. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Ge-*

- schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. IV, pp. 875-97) Stuttgart: Klett-Cotta.
- KOHLSCHEIDT, W. (1979). *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Vol. III) Stuttgart: Reclam.
- KOSELLECK, R. (1988). *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*. (M. Cupellaro, trad.) Bologna: il Mulino.
- KOSELLECK, R. (2004). Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. I, pp. 582-671) Stuttgart: Klett-Cotta.
- KOZU, K. (1988). *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Streben" und "Begierde" bei Hegel*. Bonn: Bouvier.
- KROESCHELL, K. (1983). Die Rezeption der gelehrten Rechte und ihre Bedeutung für die Bildung des Territorialstaates. In K. G. Jeserich, H. Pohl e G.-C. von Unruh (a cura di), *Deutsche Verwaltungsgeschichte* (Vol. I, pp. 279-288) Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- KRUG, W. T. (1796). *Versuch einer Systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften* (Vol. I) Wittemberg und Leipzig: Barth.
- KRUG, W. T. (1797). *Versuch einer Systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften* (Vol. II) Jena: Voigt.
- KÜHL, K. (1995). Naturrechtliche Grenzen strafwürdigen Verhaltens. In O. Dann e D. Klippel (a cura di), *Naturrecht-Spättaufklärung-Revolution* (pp. 182-202) Hamburg: Meiner.
- LACCHÈ, L. (2009). Le carte ottriate. La teoria dell'octroi e le esperienze costituzionali nell'Europa post-rivoluzionaria. *Giornale di storia costituzionale* (18), pp. 229-254.
- LANDAU, P. (1973). Hegels Begründung des Vertragsrechts. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* (69), pp. 117-138.
- LAZZARI, A. (2004). »Das Eine, was der Menschheit Noth ist«. *Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1798-1792)* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- LEFEBVRE, H. (2000). *La production de l'espace, Anthropos, Paris 2000*. Paris: Anthropos.
- LEGROS, R. (1980). *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*. Bruxelles: Ousia.
- LIEBESCHÜTZ, H. (1970). Das Judentum in der Geschichtsphilosophie des frühen Hegel. *Hegel-Jahrbuch* (1968/1969), pp. 323-331.
- LUCAS, H. C. (1983). Hegel et l'édition de Spinoza par Paulus. *Cahiers Spinoza*, 4, pp. 127-138.
- LUKÁCS, G. (1975). *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. (R. Solmi, trad.) Torino: Einaudi.
- LUTZ, H. (1992). *Tra Asburgo e Prussia. La Germania dal 1815 al 1866*. Bologna: il Mulino.
- MAIER, H. (1973). Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie. In R. Bubner (a cura di), *Hegel-Tage Villigst 1969. Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (pp. 151-165) Bonn: Bouvier Verlag.
- MAIER, H. (1979). Lo scritto sull'ordinamento costituzionale dell'Impero germanico. In C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica* (pp. 105-125) Roma-Bari: Laterza.
- MAIER, H. (1986). *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre* (II ed.) München: DTV.

- MARGIOTTA, C. (2000). Contratto/Contrattualismo. In R. Esposito e C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico* (pp. 143-146) Roma-Bari: Laterza.
- MARINI, G. (1969). *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*. Milano: Giuffrè.
- MARINI, G. (1977). La polemica con la scuola storica nella 'Filosofia del diritto' hegeliana. *Rivista di Filosofia*, LXVIII (7-8-9), pp. 168-204.
- MARINI, G. (1978). *Friedrich Carl von Savigny*. Napoli: Guida.
- MARINI, G. (1982). La codificazione in Germania: Introduzione generale. In A. F. Thibaut, F. C. Savigny e G. Marini (a cura di), *La polemica sulla codificazione* (M. Peretti, trad.; pp. 9-44) Napoli: ESI.
- MARINO, L. (1968). Adam Müller: dialettica e controrivoluzione. *Rivista di filosofia*, LIX (3), pp. 276-315.
- MARINO, L. (1975). *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*. Torino: Einaudi.
- MARINO, L. (1976). Müller, Adam Heinrich von. In S. Lupi (a cura di), *Dizionario critico della letteratura tedesca* (Vol. II, pp. 778-780) Torino: UTET.
- MARINO, L. (1992). Hegel tra romanticismo e idealismo. In P. Rossi (a cura di), *Hegel. guida storica e critica* (pp. 3-25) Roma-Bari: Laterza.
- MEIER, C. (2000). *L'arte politica della tragedia greca*. (D. Zuffellato, trad.) Torino: Einaudi.
- MEISNER, H. O. (1995, II ed. 1913). *Die Lehre vom monarchischen Prinzip im Zeitalter der Restauration und des Deutschen Bundes*. Aalen: Scientia Verlag.
- MENDELSSOHN, M. (1990 ed. or. 1783). *Jerusalem ovvero il potere religioso e il giudaismo*. (G. Auletta, a cura di) Napoli: Guida.
- MÉTHAIS, P. (1974). Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau. In J. D'Hondt (a cura di), *Hegel et le Siècle des Lumières* (pp. 101-148) Paris: PUF.
- MILAN, R. (1977). Il concetto di contraddizione nella 'Scienza della logica' di Hegel. In E. Berti e AA. VV. (a cura di), *La contraddizione* (pp. 161-181) Roma: Città Nuova Editrice.
- MITTERAUER, M. (1977). Grundlagen politischer Berechtigung im mittelalterlichen Ständewesen. In K. Bosl e K. Möckl (a cura di), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation* (pp. 11-41) Berlin: Duncker & Humblot.
- MITTNER, L. (1964). *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)* (Vol. II) Torino: Einaudi.
- MOCCIA, S. (2006). *Il diritto penale tra essere e valore*. Napoli: ESI.
- MOHNHAUPT, H. (1995). A. Verfassung I. Konstitution, Status, Leges fundamentales von der Antike bis zur Aufklärung. In H. Mohnhaupt e D. Grimm, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart* (II ed., pp. 11-99) Berlin: Duncker & Humblot.
- MÖLLER, H. (2000). *Stato assoluto o stato nazionale. La Germania dal 1763 al 1815*. (S. Cavazza, trad.) Bologna: il Mulino.
- MONTESQUIEU, C. L. (2004 ed. or. 1748). *Lo spirito delle leggi*. (R. Derathé, a cura di e B. Boffito Serra, trad.) Milano: Rizzoli.
- MONTESQUIEU, C. L. (2007 ed. or. 1734). *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*. (D. Monda, a cura di) Milano: Rizzoli.
- MORETTO, A. (1984). *Hegel e la matematica dell'infinito*. Trento: Verifiche.

- MORETTO, A. (2002). Die Hegelsche Auffassung des Maßes in der Wissenschaft der Logik gemäß der Lehre vom Sein von 1832. In A. F. Koch e F. Schick (a cura di), *Wissenschaft der Logik* (pp. 75-97) Berlin: Akademie Verlag.
- MORI, M. (1989). Introduzione. In A. Müller e M. Mori (a cura di), *Gli elementi dell'arte politica* (M. Mori, trad.; pp. 9-21) Milano: Guerini.
- MORI, M. (1999). Das Bild des Krieges bei den deutschen Philosophen. In J. Kunisch e H. Münkler (a cura di), *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution* (pp. 231-240) Berlin: Duncker & Humblot.
- MÜLLER, A. (1922). *Die Elemente der Staatskunst* (rist. ed. 1809). (J. Baxa, a cura di) Wien-Leipzig: Wiener Literarische Anstalt.
- MÜLLER, A. (1967). *Kritische/ästhetische und philosophische Schriften*. (W. Schroeder e W. Siebert, a cura di) Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- MÜLLER, A. (1989). *Elementi dell'arte politica (Berlin, 1809)*. (M. Mori, a cura di) Milano: Guerini.
- NEGRI, Antimo (1984). Introduzione. In G. W. Hegel e A. Negri (a cura di), *Le orbite dei pianeti* (pp. IX-LXV) Roma-Bari: Laterza.
- NEGRI, Antonio (1962). *Alle origini del formalismo giuridico*. Padova: CEDAM.
- NEUBAUER, J. (1978). Zwischen Natur und mathematischer Abstraktion: der Potenzenbegriff in der Frühromantik. In R. Brinkmann (a cura di), *Romantik in Deutschland: ein interdisziplinäres Symposium* (pp. 175-186) Stuttgart: Metzler-Poeschel.
- NEUSER, W. (1986). Einleitung und Kommentar. In G. Hegel e W. Neuser (a cura di), *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen* (W. NEUSER, trad., pp. 1-70, pp. 147-163) Weinheim: VCH.
- NOVALIS. (1993). *Opera filosofica (2 voll.)*. (G. Moretti, a cura di) Torino: Einaudi.
- OESTREICH, G. (1969). Ständetum und Staatsbildung in Deutschland. In G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (pp. 277-289) Berlin: Duncker & Humblot.
- OEXLER, O. G. (2004). Stand, Klasse. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. VI, pp. 156-200) Stuttgart: Klett-Cotta.
- OTMAR Frh. v. Aretin, K. e Hammerstein, N. (2004). Reich IV. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. V, pp. 456-486) Stuttgart: Klett-Cotta.
- PADOA SCHIOPPA, A. (2007). *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*. Bologna: il Mulino.
- PAINÉ, T. (1978). *I diritti dell'uomo e altri scritti*. (T. Magri, a cura di) Roma: Editori Riuniti.
- PATERSON, A. L. (2004/2005). Hegel's early geometry. *Hegel-Studien*, 39/40, pp. 61-124.
- PHILONENKO, A. (1976). *Essais sur la philosophie de la guerre*. Paris: Vrin.
- PICCININI, M. (1999). Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes. In G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* (pp. 123-141) Roma: Carocci.
- PLANTY-BONJOUR, G. (1986). Du régime représentatif selon Sieyès à la monarchie constitutionnelle selon Hegel. In H.-C. Lucas e O. Pöggeler (a cura di), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (pp. 13-34) Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- PLANTY-BONJOUR, G. (2001). Lo spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il

- ‘Volksgeist’ di Hegel. In R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo* (A. Magini, trad.; pp. 11-27) Milano: Guerini e associati.
- PLATONE (1991). *Tutti gli scritti*. (G. Reale e AA. VV., a cura di) Milano: Rusconi.
- PÖGGELER, O. (1977). Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation. *Hegel Studien*, 12, pp. 83-128.
- PÖGGELER, O. (1981). L'interprétation hégélienne du Judaïsme. *Archives de Philosophie* (44), pp. 189-237.
- PÖGGELER, O. (1984). Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. In H. G. Gadamer (a cura di), *Hegel-Tage Urbino 1965: Vorträge* (II ed., pp. 17-32) Bonn: Bouvier.
- POGGI, S. (1996). Introduzione. In G. Bevilacqua e S. Poggi (a cura di), *I romantici tedeschi. Psicologia e scienze naturali* (Vol. III,2, pp. 7-94) Milano: Rizzoli.
- POGGI, S. (2000). *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)* Bologna: il Mulino.
- PORTINARO, P. P. (1996). Il grande legislatore e il custode della costituzione. In G. Zagrebelsky, P. P. Portinaro e J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione* (L. Ceppa, F. Fiore e G. Silvestrini, trad., pp. 5-34) Torino: Einaudi.
- PRETEROSSO, G. (1992). *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*. Milano: Guerini e Associati.
- PUFENDORF, S. (1934 riprod. fotogr. ed. 1688). *De jure naturae et gentium libri octo* (Vol. I). (W. Simons, a cura di) Oxford-London: Clarendon press, Humphrey Milford.
- PUFENDORF, S. (1994 ed or. 1667). *Die Verfassung des deutschen Reiches*. (H. Denzer, a cura di e H. Denzer, trad.) Stuttgart: Insel.
- PUPI, A. (1972). *La formazione della filosofia di K.L Reinhold*. Milano: Società editrice Vita e Pensiero.
- RADBRUCH, G. (1957). *Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben* (II ed.). (E. Wolf, a cura di) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- RAMEIL, U. (1983). Restitutio Imperii? Betrachtungen zu Sinclairs Entwurf einer Verfassung Deutschlands mit Rücksicht auf Hegels Verfassungsschrift. In C. Jamme e O. Pöggeler (a cura di), *“Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde”: das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (pp. 135-167) Stuttgart: Klett-Cotta.
- RAMETTA, G. (1989). *Il Concetto del Tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*. Milano: Franco Angeli.
- REINHOLD, K. L. (1790). *Briefe über die kantische Philosophie* (Vol. I) Leipzig: Göschen.
- REINHOLD, K. L. (1791). Ehrenrettung des positiven Rechtes. *Der neue Teutsche Merkur* (9), pp. 3-40; pp. 278-311.
- REINHOLD, K. L. (1792). *Briefe über die kantische Philosophie* (Vol. II) Leipzig: Göschen.
- RIEDEL, M. (1969). *Studien zu Hegels Rechthphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- RIEDEL, M. (2004a). Bürger, Staatsbürger, Bürgertum. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. I, pp. 672-725) Stuttgart: Klett-Cotta.
- RIEDEL, M. (2004b). Gesellschaft, bürgerliche. In O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. II, pp. 719-800) Stuttgart: Klett-Cotta.
- ROHLS, M. (2004). *Kantisches naturrecht und historisches Zivilrecht. Wissenschaft und bür-*

- geliche Freiheit bei Gottlieb Hufeland (1760-1817)* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- ROHRMOSER, G. (1961). *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gütersloh: Mohm.
- ROSENKRANZ, K. (1974 ed. or. 1844). *Vita di Hegel*. (R. Bodei, a cura di) Milano: Mondadori.
- ROSENZWEIG, F. (1976 ed. or. 1920). *Hegel e lo Stato*. Bologna: il Mulino.
- ROSSI, M. (1976). *Da Hegel a Marx: I. La formazione del pensiero politico di Hegel* (Vol. I) Milano: Feltrinelli.
- ROUSSEAU, J. J. (1993 ed. or. 1762). Del contratto sociale. In J. J. Rousseau e P. Rossi (a cura di), *Opere* (R. Mondolfo, trad., pp. 277-345) Milano: Sansoni.
- RÜFNER, V. (1960). Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des hegelschen Systems. In J. Derbolav e F. Nicolin (a cura di), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt* (pp. 346-355) Düsseldorf: Schwann.
- RUGGIU, L. (2009). *Logica Metafisica Politica: Hegel a Jena*. Milano: Mimesis.
- SABBATINI, C. (2007). *Una cittadinanza razionale. Interpretazione del diritto nello scritto kantiano 'Sopra il detto comune'*. Torino: Giappichelli.
- SABBATINI, C. (2011). Il sovrano come ideale della ragione: sulle implicazioni giuridico-politiche dell'ipostasi kantiana del potere. *Filosofia politica*, XXV (1), pp. 107-120.
- SABBATINI, C. (2012). *Lo spirito nelle leggi. Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena*. Bologna: I libri di Emi.
- SANDRI, A. (2009). L'organismo e l'orologio. Erich Kaufmann e la storia di una contesa. In E. Kaufmann e A. Sandri (a cura di), *Sul concetto di organismo nella dottrina dello Stato del secolo XIX* (pp. 43-78) Seregno: Herrenhaus.
- SCHEUNER, U. (1978). Hegel und die deutsche Staatslehre des 19. und 20. Jahrhunderts. In U. Scheuner, J. Listl e W. Rüfner (a cura di), *Staatstheorie und Staatsrecht. Gesammelte Schriften* (pp. 81-100) Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHEUNER, U. (1983). Stato e forma politica del romanticismo tedesco. In U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo. Storia e dottrine politiche, Filosofia, Arti e Mito* (pp. 81-96) Milano: Shakespeare & Company.
- SCHIERA, P. (1968). *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*. Milano: Giuffrè.
- SCHIERA, P. (1980). La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750). In L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* (Vol. IV.1, pp. 363-442) Torino: UTET.
- SCHIERA, P. (2004a). Stato di polizia. In N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (III ed., pp. 1064-1067) Torino: UTET.
- SCHIERA, P. (2004b). Stato moderno. In N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica* (III ed., pp. 1074-1080) Torino: UTET.
- SCHILLING, H. (1997). *Ascesa e crisi. La Germania dal 1517 al 1648*. (M. Ricciardi, trad.) Bologna: il Mulino.
- SCHLANGER, J. (1967). Adam Müller: de l'antithèse à la guerre. *Revue de métaphysique et de morale*, 72 (4), pp. 446-464.
- SCHLANGER, J. (1995). *Les métaphores de l'organisme*. Paris: Harmattan.

- SCHLEGEL, F. (1998). *Frammenti critici e poetici*. (M. Cometa, a cura di) Torino: Einaudi.
- SCHMIDT, E. (1995). *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHMIDT, S. (2007). *Hegels 'System der Sittlichkeit'*. Berlin: Akademie Verlag.
- SCHMITT, C. (1981 ed. or. 1919). *Romanticismo politico*. (C. Galli, a cura di) Milano: Giuffrè.
- SCHNÄDELBACH, H. (1987). Hegel und die Vertragstheorie. *Hegel-Studien*, 22, pp. 111-128.
- SCHNÄDELBACH, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SCHOTT, A. F. (1772). *Entwurf einer juristischen Encyclopädie und Methodologie*. Leipzig: Heinsius.
- SCHRÖDER, J. (1979). *Wissenschaftstheorie und Lehre der 'praktischen Jurisprudenz' auf deutschen Universitäten an der Wende zum 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- SCHRÖDER, J. (2001). *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500-1850)* München: Beck.
- SCHULZE, H. (1990). La nascita della nazione tedesca. In H. Boockmann, H. Schilling, H. Schulze e M. Stürmer, *La Germania dall'antichità alla caduta del muro* (F. Cezzi, trad.; pp. 183-264) Roma-Bari: Laterza.
- SESTO EMPIRICO. (1988). *Schizzi pirroniani*. (A. Russo, a cura di) Roma-Bari: Laterza.
- SOLARI, G. (1971 ed. or. 1940). *Storicismo e diritto privato*. Torino: Giappichelli.
- SOUCHE-DAGUES, D. (1983). *Logique et politique hégéliennes*. Paris: Vrin.
- STEKELER-WEITHOFER, P. (1992). Hegels Philosophie der Mathematik. In C. Demmerling e F. Kambartel (a cura di), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik* (pp. 214-249) Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- STELLA, A. (1994). *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della logica" di Hegel. Prefazioni, Introduzione, Libro primo*. Milano: Guerini e associati.
- STINTZING (VON), R. e LANDSBERG, E. (1978 ed. or. 1898). *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Das Zeitalter des Naturrechts (Ende 17. bis Anfang 19. Jahrhundert)* (Vol. III/1). (E. Landsberg, a cura di) Aalen: Scientia Verlag.
- STINTZING (VON), R. e LANDSBERG, E. (1978 ed. or. 1910). *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft* (Vol. III/2). (E. Landsberg, a cura di) Aalen: Scientia.
- STOLLBERG-RILINGER, B. (1986). *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*. Berlin: Duncker & Humblot.
- STOLLEIS, M. (1992). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band 1800-1914* (Vol. II) München: C.H. Beck.
- STOLLEIS, M. (2008). *Storia del diritto pubblico in Germania*. Milano: Giuffrè.
- STÜHLER, H.-U. (1978). *Die Diskussion um die Erneuerung der Rechtswissenschaft von 1780-1815*. Berlin: Duncker & Humblot.
- THIBAUT, A. J. (1797). *Encyclopädie und Methodologie zum eignen Studio für Anfänger und zum Gebrauch academischer Vorlesungen entworfen*. Altona: Hammerich.
- THIBAUT, A. J. (1798). *Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts* (Vol. I) Jena: Maucke.
- TOMBA, M. (2003). 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* (pp. 179-195) Milano: Angeli.
- TREDE, J. H. (1973). Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der "Volksreligion"

- in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03). In R. Bubner (a cura di), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (pp. 167-210) Bonn: Bouvier.
- TRESCHER, H. (1918). Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlage der Staatslehre Hegels. *Schmollers Jahrbuch*, 42 (2-3), n. 2, pp. 49-79 (471-501); n. 3, pp. 77-144 (907-944).
- UEDING, G. (1988). *Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution (1789-1815)* (Vol. I) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- VALENZA, P. (1999). *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*. Padova: CEDAM.
- VALORI, F. (1984). *La polemica di Hegel con Gustav Hugo*. Roma: Cadmo.
- VEREINIGUNG ZUR ERFORSCHUNG DER NEUEREN GESCHICHTE. (2004). *Instrumentum Pacis Caesareo-Suevicum Osnabrugis anno 1648*. (A. Buschmann, a cura di) Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen (Acta Pacis Westphalicae. Supplementa electronica, 1): www.pax-westphalica.de/ipmipo/pdf/o_1984dt-busch.pdf
- VEYNE, P. (1982). Critique d'une systématisation: les Lois de Platon et la réalité. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, 37 (5-6), pp. 883-908.
- VIEHWEG, T. (1969). Einige Bemerkungen zu Gustav Hugos Rechtsphilosophie. In P. Bockelmann (a cura di), *Festschrift für Karl Engisch zum 70. Geburtstag* (pp. 80-90) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- VIEHWEG, T. (1971). Positivismus und Jurisprudenz. In *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung* (pp. 105-111) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- VIERHAUS, R. (1977). Von der altständischen zur Repräsentativverfassung. Zum Problem institutioneller und personeller Kontinuität vom 18. und 19. Jahrhundert. In K. Bosl e K. Möckl (a cura di), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation* (pp. 177-194) Berlin: Duncker & Humblot.
- VILLEY, M. (1962). Kant dans l'histoire du droit. In *La philosophie politique de Kant* (pp. 53-76) Paris: PUF.
- WAHL, J. (1994). *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*. (E. Paci, a cura di e F. Occhetto, trad.) Roma-Bari: Laterza.
- WIEACKER, F. (1972). Die Ausbildung einer allgemeinen Theorie des positiven Rechts in Deutschland im 19. Jahrhundert. In H. M. Pawlowski e F. Wieacker (a cura di), *Festschrift für Karl Michaelis zum 70. Geburtstag am 21 Dezember 1970* (pp. 354-362) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WIEACKER, F. (1980). *Storia del diritto privato moderno* (Vol. II). (U. Santarelli, a cura di, U. Santarelli e S. A. Fusco, trad.) Milano: Giuffrè.
- WILLOWEIT, D. (1983). Die Entwicklung des öffentlichen Dienstes. In K. G. Jeserich, A. Pohl e G. C. Unruh (a cura di), *Deutsche Verwaltungsgeschichte. Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches* (Vol. I, pp. 346-360) Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- WOLF, E. (1951). *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*. Tübingen: Mohr.
- WOLFF, M. (1984). Hegels staatstheoretischer Organizismus. *Hegel-Studien*, 19, pp. 179-203.
- WOLZENDORFF, K. (1964). *Der Polizeigedanke des modernen Staates. Ein Versuch zur allge-*

meinen Verwaltungslehre unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung in Preußen
(II ed.) Aalen: Scientia Verlag.

WYDUCKEL, D. (1984). *Ius Publicum. Grundlagen und Entwicklung des Öffentlichen Rechts und der deutschen Staatsrechtswissenschaft*. Berlin: Duncker & Humblot.

YORIKAWA, J. (1996). *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797-1803*. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang.

ZAGREBELSKY, G. (1996). Storia e Costituzione. In G. Zagrebelsky, P. P. Portinaro e J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione* (L. Ceppa, F. Fiore e G. Silvestrini, trad.; pp. 35-82) Torino: Einaudi.



Finito di stampare nel mese di novembre 2012
da GESP- Città di Castello (PG)
per conto di Odoya srl