

LOGICA DELLA CONTINGENZA.

Su alcuni paragrafi dei Lineamenti di filosofia del diritto

Irene Castiglia

1. Logica dei concetti e realizzazione

Forse in nessun concetto come in quello di diritto è presente, nella filosofia hegeliana, la tensione tra la logica pura e astratta, che costruisce la determinatezza giuridica, e la sua realizzazione, la concreta vigenza ed effettualità, l'applicazione della norma al caso singolo.

L'oscillazione della legge tra forma logica e attuazione storica è uno dei caratteri più problematici della positività del diritto, in quanto ripercorre al suo interno la dialettica fondamentale tra particolare e universale¹.

La legge giuridica si costituisce per Hegel secondo un movimento in cui, dall'astrattezza e generalità del suo contenuto, discende fino alla particolarità della fattispecie concreta. In questo movimento l'assolutezza del precetto giuridico viene a contatto con l'accidentalità del caso specifico, al quale essa deve essere applicata. L'elemento del quantitativo, la misura e le modalità secondo le quali la norma deve essere applicata, producono una modificazione all'interno del concetto *logico* di legge, aprendo la possibilità del suo scivolamento nell'arbitrio. In altre parole, la legge proprio in quanto deve essere applicata, finisce per allontanarsi dalla razionalità della sua formulazione astratta, tanto più aderirà alla particolarità del caso concreto. E allo stesso tempo quanto più rimarrà ferma nella logicità della sua astrattezza, tanto più sarà incapace di corrispondere alle determinazioni del singolo caso².

¹ La legge dello Stato si trova nella filosofia del diritto hegeliana all'interno della società civile. Marini evidenzia come il parallelismo posto da Hegel fra la triade logica concetto-realizzazione-idea e la triade storica famiglia-società civile-Stato metta in luce che «(...) la divaricazione o scissione che la società civile presenta fra universalità e particolarità, dove la prima è base formale e interna della seconda, corrisponde alla divaricazione o scissione che si verifica, nella logica dell'essenza, tra questa e l'apparenza; onde la società civile, regno della particolarità a cui sottostà l'universalità, è parallela al mondo dell'apparenza, fenomenico, a cui sottostà l'essenza (...)» (G. Marini, *Aspetti sistematici della società civile hegeliana*, in *Filosofia* XXVIII Torino 1977, p. 21).

² «Anzitutto si deve far risaltare la centralità che la filosofia del diritto e dello Stato ha nel pensiero hegeliano. Questa centralità dipende, da un lato, dallo sviluppo sistematico del procedimento dialettico all'interno della problematica dello Hegel, dall'altro, dalla generale tendenza del suo mondo culturale, in particolare del romanticismo, a superare

Due istanze si presentano come costanti nella filosofia del diritto hegeliana: la razionalità del diritto, che significa, in termini hegeliani, la sua necessità, e più genericamente la corrispondenza della norma a una sua intrinseca logica; e la positività del diritto, ovvero la sua codificazione in un ordinamento giuridico. La razionalità del diritto indica, in altre parole, una fondazione del diritto sulla base di principi non eteronomi che possano dare ragione della determinazione giuridica. La positività del diritto è indice della volontà di ricondurre il diritto alla legislazione statale e la sua esistenza alla vigenza di un testo normativo³.

Tra queste due istanze si inserisce come «luogo e punto di partenza la volontà libera», tanto che «la libertà costituisce la sostanza e la destinazione del diritto, e il sistema giuridico è il regno della libertà realizzata, è il mondo dello spirito prodotto, come una seconda natura, dallo spirito stesso»⁴.

A sua volta, la volontà libera ha una duplice significato, di posizione sul piano storico della razionalità giuridica, ma soprattutto di apertura del concetto logico di norma alla sua realizzazione. Ed è in tal senso che va intesa l'espressione hegeliana della libertà come *sostanza* (*Substanz*) e *destinazione* (*Bestimmung*) del diritto. La libertà è ciò su cui poggia il concetto logico di norma, ciò che sostiene la razionalità giuridica, ma è anche ciò verso cui tale razionalità nella sua concreta realizzazione è e *deve* essere diretta⁵.

Ora, se il primo significato di libertà deve essere compreso innanzitutto all'interno della logica dei concetti, e può solo tendenzialmente essere individuato nella storia delle istituzioni umane, il secondo e più contraddittorio significato assume tutto il peso che la realtà storica impone alla logica dei concetti.

l'individualismo illuministico e a concentrare la sua attenzione sull'oggettività storica (...). La filosofia hegeliana, costruendosi nella più piena aderenza alla problematica del tempo, tendeva quindi decisamente all'oggettività e infatti attraverso la dialettica Hegel cercava la mediazione di individualità e razionalità, cercava di calare nella particolarità storica l'universalità logica: ma se a questo scopo era ricolta l'indagine, non era proprio il mondo storico del diritto e dello stato che rappresentava la sfera più adeguata per una tale sintesi? Qui individualità e totalità si ponevano è necessariamente in rapporto dialettico, e la volontà assumeva forma oggettiva (...). Il pensiero politico e giuridico doveva così permettere allo Hegel di precisare la stessa fondamentale istanza della sua filosofia, e raffigurava il momento centrale della speculazione, quasi la sua verifica sperimentale» (A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova 1958, p. 10).

³ Cfr. A. Schiavone, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Roma-Bari 1984, p. 24 ss.

⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di V. Cicero, § 4 (in prosieguito *Lineamenti*).

⁵ Il duplice significato di *Bestimmung*, come *determinazione* e *destinazione*, gioca nella logica hegeliana un ruolo non trascurabile. La libertà è la determinazione del diritto, ovvero ciò che costituisce il concetto logico di diritto, la sua forma, ed è allo stesso tempo la sua destinazione, ciò verso cui quel concetto è orientato. In questo senso, dal punto di vista del finito, la libertà assume anche il significato di un dover essere. Cfr. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Roma-Bari 1988, p. 119 e ss.

Da questo punto di vista, il diritto si trova sul *terreno*⁶ della libertà realizzata storicamente, sul piano dell'accidentalità delle vicende storiche.

È così che la contingenza apre la via a una lettura della filosofia del diritto a partire dall'esistenza finita delle particolari determinazioni giuridiche. Quest'ultime operano la distensione della circolarità astratta del concetto logico di legge nelle sue manifestazioni storiche.

In questa direzione sembra risultare più esplicito il senso della nota affermazione hegeliana: «*der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will*»⁷.

2. Tempo storico e tempo logico

Nel rapporto tra logica e storia, tra *Begriff* e *Realisierung*, non è possibile intravedere una netta linea di demarcazione, né tanto meno una superiorità della logica sulla storia⁸. Il disegno di Hegel manifesta, al contrario, una continua interazione tra i due piani, laddove la storia si muove su un tessuto di connessioni logiche, e la logica ha nella storia la forma della sua attuazione⁹.

Questo movimento di costante compenetrazione tra logica e storia si presenta, dal punto di vista del concetto, che segue il corso della sua realizzazione, come una struttura totalmente integrata, dove la storia è un momento – che si ricostruisce continuamente e continuamente si supera – in cui il concetto logico di legge si arricchisce delle determinazioni accidentali che la contingenza gli fornisce.

Dal punto di vista della ragione che indaga questa struttura, i rapporti logici chiariscono, secondo relazioni non semplicemente riconducibili ai nessi temporali o causali, la maniera di presentarsi storicamente del concetto.

Ciò significa che per Hegel non è la logica a guidare la storia verso la realizzazione dei propri fini, ma l'impossibilità di porre una netta separazione tra le due, indica che sia la logica, in una certa misura, a *farsi* storia, a distendersi nella dimensione temporale, per poi ritrovarsi come sapere di sé¹⁰.

⁶ «Il terreno (*der Boden*) del diritto è in generale lo spirituale, e precisamente il suo luogo e punto di partenza è la volontà libera» (*Lineamenti* § 4).

⁷ *Lineamenti* § 27.

⁸ In questa direzione si esprime anche De Giovanni: «Non solo dunque non vi è priorità astratta della logica rispetto a una teoria della storia, ma tutta la teoria del concetto può essere vista alla luce di un tentativo di fondazione del campo storico (...)» (B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970, p. 118).

⁹ In questa direzione si veda anche A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, Napoli 1990.

¹⁰ Non si può parlare dunque di una direzione teleologica, in Hegel, oltre o attraverso la storia, se non in termini di una ricerca che lo spirito compie al fine di pervenire alla conoscenza di sé. Così spiega Horstmann: «(...) dass diese Struktur die Wirklichkeit und damit ihre eigene Objektivität in einem teleologischen Prozess konstituiert, der als ein Erkennt-

Da questo punto di vista, la realizzazione del concetto nella storia deve essere pensata come l'esteriorizzazione dell'automovimento del concetto nella dimensione temporale. In questa avviene una separazione delle opposizioni, che il concetto teneva unite, ed esse si presentano ora come accidentalità, come possibilità di essere o non essere¹¹. Ciò che produce questa dilatazione è l'entrata della temporalità che rompe la determinatezza del concetto nei due poli – positivo e negativo – che la costituivano. L'accidentalità dunque non è qualcosa che si aggiunge al concetto, ma è il suo stesso presentarsi secondo una logica temporale. Quest'ultima è incapace di tenere unita l'identità del concetto, intesa come unità del suo essere e non-essere, perché si muove secondo una direzione lineare, in cui non c'è possibilità per il negativo di essere ricondotto nel positivo, e quello si presenta, in ogni momento, come apertura del positivo a divenire il proprio opposto.

Un'interpretazione del rapporto del concetto con la sua realizzazione storica la troviamo negli scritti jenesi a proposito della «natura inorganica dell'eticità». Qui Hegel spiega come l'eticità sia ciò che esprime la relazione tra i singoli e la comunità statale. Ora questa relazione può essere pensata in due modi. Dal punto di vista dell'applicazione della legge, l'eticità si presenta negativamente in funzione di limite all'arbitrio individuale. La legge esprime la relazione tra bisogni, godimento e possesso degli individui, da un lato, e mezzi atti a soddisfarli, dall'altro. I due lati della relazione si presentano separati e vengono uniti solo esteriormente mediante la legge in virtù della quale «(...) il possesso diviene proprietà ed in generale la particolarità, anche quella vivente, si determina nel contempo come un universale (...)»¹².

nisprozess verstanden werden muss. Es ist diese Überzeugung, die auf das für das Hegelsche systematische Unternehmen so typische Dogma führt, dass es ohne Dynamisierung der Ontologie keine adaequate Theorie der Wirklichkeit geben kann. Die Formel, die Hegel seit den frühen Jenaer Arbeiten zur Charakterisierung dieses Prozesses verwendet, verweist sehr deutlich auf die dominierende Rolle, die er dem, was er "Vernunft" nennt, in seinem auf die Entfaltung seines Grundgedankens angelegten systematischen Ansatz zuweist: dieser Prozess wird nämlich als der der "Selbsterkenntnis der Vernunft" beschrieben» (R-P Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1991, p. 180).

¹¹ Così Hegel spiega l'accidentalità nell'*Enciclopedia*: «In particolare, quella esteriorità della realtà implica quanto segue: l'accidentalità, in quanto realtà immediata, è essenzialmente l'identico a sé solo in quanto essere posto che, a un tempo, è altrettanto rimosso, cioè solo in quanto è l'esserci di un'esteriorità. In tal modo l'accidentalità è un'entità presupposta il cui esserci immediato, a un tempo, è una possibilità e ha la determinazione di essere rimosso: l'esserci immediato dell'accidentalità è la possibilità di essere un altro, è cioè la condizione» (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di V. Cicero, Milano 1996, §146).

¹² Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, trad. it. a cura di A. Negri, p. 68 (in prosieguito DN).

L'eticità si presenta così – in quanto legge – da un punto di vista negativo «come un assoggettare»¹³ (DN p. 68), da un punto di vista positivo come un'uguaglianza che è soltanto esterna e, in quanto tale, capace soltanto di «graduare la disuguaglianza»¹⁴. L'unità prodotta dall'eticità è un'unità formale, astratta, è l'unità prodotta dal negare l'opposizione del rapporto.

Tuttavia l'eticità può essere considerata anche sotto un altro aspetto, come la relazione che fonda la possibilità dell'applicazione della legge. Da questo punto di vista, l'eticità è ciò che sostiene quell'unità formale creata dalla legge, e si presenta come «rapporto della natura organica con l'inorganica»¹⁵. La natura inorganica rappresenta la dimensione contingente dell'eticità, la vigenza della legge, la natura organica rappresenta la razionalità interna alla legge. L'eticità si manifesta nell'eterna dialettica di questo rapporto che continuamente si rompe nella molteplicità e riconquista l'unità mediante la forza della legge¹⁶. L'unità prodotta dalla legge è un'unità esteriore, in cui l'eticità sacrifica una parte di sé alla propria natura inorganica. A questo livello, l'organizzazione etica si costituisce mediante rapporti di diritto privato regolati dalla legge.

Il rapporto tra la logica dei concetti e la storia dello Spirito oggettivo manifesta un'ambivalenza, laddove, da un lato, il concetto logico di legge costituisce la matrice razionale della legge storica, dall'altro, quello stesso concetto riceve, dalla sua entrata nella storia, la determinazione necessaria alla sua realizzazione.

Connesso a questo doppio livello di lettura del concetto di diritto, vi è un ulteriore piano di interpretazione relativo al modo di procedere della scienza nel sistema hegeliano. E precisamente, il processo, per il quale i concetti logici si realizzano storicamente, coincide anche con il modo attraverso il quale lo Spirito giunge al sapere di sé. A questo processo corrisponde il cammino della scienza, inteso come l'avanzare della ragione soggettiva nel primo processo. Questa ragione indaga la storia al fine di individuare i nessi che giustificano quella, così come la stessa coscienza che ricerca.

Il punto in cui i diversi piani si incontrano è individuato, da Hegel, nello Stato, inteso come il luogo in cui lo Spirito si realizza nella storia e come la forma nella quale esso si manifesta alla coscienza¹⁷. La legge, in quanto espressione della volontà statale, funge da raccordo tra quella volontà – che è allo stesso tempo il sapere dello Spirito di se stesso – e il singolo, in modo tale che questi riconosca se stesso in quella volontà.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ DN p. 72.

¹⁶ Tale carattere dell'eticità viene definito da Hegel come «l'eterna inquietudine del concetto» (DN p. 72).

¹⁷ Così Horstmann: «Die Einsicht, dass Natur und Geist nicht nur an sich, sondern auch für das Bewusstsein ein Wesen sind, kann insofern von Hegel als eine Einsicht deklariert werden, die dem Bewusstsein nur im Staat zuteil werden kann» (R-P Horstmann, *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie, Hegels Philosophie des Rechts*, cit. p. 69).

Ma cosa significa la realizzazione dello Spirito nello Stato politico? La storia del mondo consiste nell'attività dello Spirito assoluto che ricerca, attraverso l'autoconoscenza, la propria unità con sé. Ora, questo processo si compirà oltre lo Stato, nell'arte, nella religione e nella filosofia, ma lo Stato rappresenta il momento in cui tale «sapersi» dello Spirito è reso, per la prima volta, trasparente alla coscienza finita. Attraverso questa conoscenza, il soggetto finito si rende libero, nel senso che si riconosce come momento di quel processo.

Allo stesso tempo però, la legge storica è aperta alla possibilità di essere irrazionale, nella misura in cui il suo contenuto può non corrispondere a ciò che la logica dei concetti gli richiede. Questa possibilità è connaturata alla legge come sua interna negatività. La sua oscillazione, tra il polo positivo e quello negativo, è ciò che determina la possibilità di un diritto *non* giusto.

Tuttavia Hegel non fa appello a un diritto superiore, ad una legge storicamente incondizionata che funga da *misura* del diritto positivo. La norma giuridica deve essere essa stessa misura della sua razionalità, della sua corrispondenza a ciò che è «*in sé diritto*». Questo significa che il contenuto della legge dovrà determinarsi, ogni volta, come risultato del temperamento delle istanze presenti nella società, con il superiore fine della coesione sociale.

Tale prospettiva manifesta il rifiuto di una separazione tra essere e dover essere¹⁸, nel senso che la razionalità della legge deve scaturire all'interno della sua esistenza storica concreta, sulla base delle condizioni in essa presenti¹⁹. Alla leg-

¹⁸ Nell'introduzione all'*Enciclopedia* il filosofo scrive a proposito del pensiero filosofico in generale: «La separazione della realtà dall'idea è però cara specialmente all'intelletto, il quale considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e se ne va trionfo del proprio dover-essere, volentieri prescrivendolo anche e soprattutto nel campo politico; qui è come se il mondo non avesse atteso che i precetti dell'intelletto per apprendere come dovrebbe essere, ma non è ancora: infatti se il mondo fosse come dovrebbe essere, che ne sarebbe della saccenteria del dover-essere? Quando l'intelletto, con il suo dover-essere, si rivolge a oggetti, a istituzioni, a contesti banali, esteriori e transitori (...) allora esso può certamente avere ragione, e in tali casi può trovare molte cose che non corrispondono a determinazioni universali e corrette. Chi non sarebbe così avveduto da non accorgersi delle molte cose che, nell'ambiente in cui vive, non sono di fatto come dovrebbero essere? Questa avvedutezza ha però torto quando immagina di trovarsi, con tali oggetti e con il loro dover essere, all'interno degli interessi della scienza filosofica. La filosofia ha a che fare soltanto con l'idea, la quale non è così impotente da dover-essere soltanto, senza essere realmente. Pertanto, la filosofia ha a che fare con una realtà di cui quegli oggetti, istituzioni contesti, ecc., costituiscono semplicemente l'aspetto esterno superficiale» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione § 6).

¹⁹ Questa impostazione manifesta la critica hegeliana al giusnaturalismo. Riguardo alla presunta ambiguità del rapporto tra Hegel e il diritto e, più specificatamente, tra Hegel e il giusnaturalismo, ha efficacemente scritto Bobbio: «(...) l'atteggiamento di attrazione-repulsione di fronte al giusnaturalismo. Repulsione verso gli strumenti impiegati, attrazione (irresistibile) verso la meta proposta. Dopo aver rifiutato il giusnaturalismo nelle sue categorie fondamentali, dallo stato di natura al contratto sociale, Hegel ne adempie ben più com-

ge spetta, così, il compito di coordinare le istanze dei singoli con i fini universali dello Stato, in modo tale da far confluire i fini particolari nel bene primario, rappresentato dalla permanenza in vita della comunità²⁰.

3. Positività e dover essere della legge

Intorno a due paragrafi dei *Lineamenti* si concentra il problema del rapporto tra la razionalità del diritto, il concetto di diritto, e la sua esistenza storica.

Al § 211 è scritto: «Ciò che è in sé diritto, è posto nella sua esistenza oggettiva – è, cioè, per la coscienza, determinato dal pensiero, ed è noto come ciò che è diritto e che è valido: questo è la legge. Mediante questa determinazione, il diritto è diritto *positivo* in generale»²¹.

piutamente l'ufficio storico, che è quello di dare una giustificazione razionale dello Stato attraverso il diritto» (N. Bobbio, *Hegel e il diritto*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessoro, Napoli 1970, p. 249).

²⁰ Sui rapporti tra diritto e Stato particolarmente interessanti appaiono le parole di Kelsen: «Nonostante la straordinaria varietà delle dottrine esistenti del rapporto tra Stato e diritto, la maggior parte di esse possono essere considerate come specie di un genere comune, le cui idee fondamentali hanno più o meno l'andamento seguente: lo Stato – nella misura in cui si tratta del suo *genus proximum* – è un gruppo sociale umano (...) un gruppo organizzato di esseri umani (...). Come tale lo Stato ricade sotto il concetto di società nel senso più ampio, è un fatto sociale e reale (...). Questa realtà empirica dello Stato viene accettata da quasi tutti gli autori, esplicitamente o tacitamente. E già con questa qualificazione lo Stato entra in un certo contrasto con il diritto. Questo ricade sotto il concetto di norma, viene inteso come un complesso di regole (...). E l'esistenza del diritto non viene presunta – come quella dello Stato – nella realtà causale, bensì in una idealità normativa (...) la validità del diritto, secondo il suo senso autentico, è innanzi tutto un dovere (*Sollen*) che si differenzia nettamente dalla efficacia causale dello Stato come fatto sociale. E se anche si è facilmente inclini a far trapassare la validità di dovere del diritto – sotto il punto di vista della sua positività – in un'efficacia empirica e a considerare anche il diritto come un fatto reale dell'accadere sociale (...), alla validità di dovere del diritto ci si attiene però proprio quando viene in questione il suo rapporto con lo Stato: lo Stato viene affermato come fatto dell'essere, come forza agente e perciò come potere o potenza, che sta dietro il diritto, al fine di trasporre quest'ultimo dalla sua sfera ideale nella realtà, per trasportarlo dal mero dovere nell'essere» (H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, trad. it. a cura di A. Carrino, Napoli 1977, Tübingen 1920, pp. 9-10).

²¹ E così prosegue: «Come è noto, *pensare* significa porre qualcosa come *universale*, cioè portarlo come universale alla coscienza. In tal modo, infatti, il pensiero riconduce il contenuto alla sua forma più semplice e gli conferisce la sua determinatezza ultima. Ora, è unicamente quando diviene legge che il diritto ottiene non soltanto la forma della propria universalità, ma anche la propria determinatezza autentica. Nella rappresentazione dell'atto di legiferazione pertanto, non si deve avere davanti agli occhi meramente il momento per cui, mediante tale atto, qualcosa viene enunciato come la regola di comportamento valida per

E nel § 212: «In questa identità dell'essere-in-sé e dell'essere-posto, solo ciò che è legge ha obbligatorietà in quanto diritto poiché l'essere posto costituisce il lato dell'esistenza e poiché in questo lato può entrare anche l'accidentalità del capriccio e di qualsiasi altra particolarità, ecco allora che la legge nel proprio contenuto, può essere anche diversa da ciò che è in sé diritto».

La determinazione giuridica è, dunque, il risultato del costante processo di adeguamento della razionalità logica del concetto normativo alle istanze sociali, in modo tale che, da un lato, il fondamento logico della norma trova la sua giustificazione nel divenire legge («Gesetz» e dunque, ciò che è *posto* come diritto²²), dall'altro, tale carattere dell'esser posto come diritto deve costantemente corrispondere a quell'interna razionalità che la logica pura dei concetti gli richiede²³.

Si tratta, dunque, di considerare cosa accade al concetto di diritto nel momento in cui non ci si trova più sul piano del logica pura²⁴, ma della sua realizza-

tutti. Il momento interno essenziale, anteriore a quest'ultimo, è piuttosto la conoscenza del contenuto nella sua universalità determinata» (Hegel, *Lineamenti*, § 211).

²² Nella logica hegeliana l'esser posto indica il momento in cui la determinatezza si rivela non immediata, mostrandosi come qualcosa che proprio perché *posto* rinvia ad una relazione ad altro. Cfr. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, Roma-Bari 1981, vol. II p. 451.

²³ «La mediazione del logico con lo storico nel diritto (...) passa attraverso il concetto di realtà della Logica, il quale fonda anche i rapporti fra diritto naturale, diritto positivo e scienza dello Stato (...). Secondo le definizioni dei concetti della Logica, "realtà" significa "l'unità immediata, che si è prodotta, dell'essenza e dell'esistenza, o dell'interno e dell'esterno" [Enciclopedia § 142]. A quest'uso linguistico che definisce la struttura del reale come mediazione corrispondono, nella filosofia del diritto, due momenti che appartengono alla dialettica del concetto del diritto e, nello stesso tempo, al suo esserci, alla realizzazione nelle istituzioni etiche. In una terminologia che si discosta un po' da Hegel, li chiamiamo i momenti della riflessività e della positività del diritto. Il termine "riflessività" significa qui il rapporto della realtà giuridica con la "base" del diritto, ossia il rapporto, che per il diritto è costitutivo, d'un qualcosa, cioè del soggetto giuridico, con sé stesso, che si sa al tempo stesso portatore di doveri – l'osservanza e il riconoscimento di norme e leggi. L'espressione fondamentale di questa riflessività è il concetto hegeliano della "libera volontà", il quale, secondo la dialettica di tutta la realtà come unità di "esteriorizzazione" e riflessione-in-sé, vuole se stesso nell'altro da sé e, quindi, "la libera volontà". Il secondo momento è costituito dalla positività: «Questo termine che, come si sa, gioca un ruolo centrale già negli scritti giovanili di Hegel, deve esprimere qui il rapporto del concetto di diritto col suo essere determinato in istituzioni, il positivizzarsi di norma morali e giuridiche il leggi, – un rapporto che, secondo Hegel, è costitutivo per il "diritto in generale". Conseguo, per così dire, analiticamente dal concetto del diritto di essere positivo, di entrare nell'esteriorità dell'esserci e dell'esistenza e di avere valore come "ciò che è di diritto", cioè come legge» (M. Riedel, *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Filosofia e società in Hegel*, Trento 1977, p. 39-40).

²⁴ E' questo il piano della Logica, dove le categorie, in quanto determinazioni del pensiero, si muovono secondo una dialettica interna al pensiero stesso: «La scienza pura presupp-

zione storica. Cosa comporta l'entrata dell'accidentalità nel concetto? Come si relazione la razionalità del diritto con la sua storicità? In quale misura la logica dei concetti esce trasformata sul piano storico? Se il diritto entra nel sistema hegeliano nel processo di *Verwirklichung* della libertà, la domanda è cosa compie il diritto all'interno di questo processo? Quale è il suo ruolo?

La possibilità di un diritto razionale che sia tale, non come forma logica, ma come legge applicata, rappresenta l'estremo tentativo hegeliano di superamento della separazione tra logica dei concetti e storia delle istituzioni umane²⁵. Questo punto è interessante sotto due profili. Da un lato, perché permette di valutare quale sia il ruolo del diritto all'interno del sistema hegeliano e, precisamente, perché il concetto logico deve necessariamente, a un certo punto del suo movimento di determinazione, entrare nella storia. Dall'altro, perché chiarisce quale sia il ruolo delle categorie logiche all'interno della realtà sociale.

L'intero sistema hegeliano è attraversato dal rifiuto di una visione dualistica del *Sein* contrapposto al *Sollen*. Ciò influenza inevitabilmente la concezione della *Rechtsnorm* la quale incarna il momento del *Sollen*. La norma non ha una posizione stabile ma funge da punto di incontro e sutura tra il *Sollen* e il *Sein*²⁶.

Se il diritto deve avere necessariamente un contenuto concreto – ed è qui che si radica la centralità della norma giuridica all'interno del sistema – non deve solo essere positivizzabile ma anche positivo. La norma non si presenta come una domanda al «Diritto», ma è questo stesso a farsi norma²⁷.

pone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero (...). La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero» (Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 31).

²⁵ «Anzitutto si deve far risaltare la centralità che la filosofia del diritto e dello stato ha nel pensiero hegeliano. Questa centralità dipende, da un lato, dallo sviluppo sistematico del procedimento dialettico all'interno della problematica dello Hegel, dall'altro, dalla generale tendenza del suo mondo culturale, in particolare del romanticismo, a superare l'individualismo illuministico e a concentrare la sua attenzione sull'oggettività storica (...). La filosofia hegeliana, costruendosi nella più piena aderenza alla problematica del tempo, tendeva quindi decisamente all'oggettività e infatti attraverso la dialettica Hegel cercava la mediazione di individualità e razionalità, cercava di calare nella particolarità storica l'universalità logica: ma se a questo scopo era ricolta l'indagine, non era proprio il mondo storico del diritto e dello stato che rappresentava la sfera più adeguata per una tale sintesi? Qui individualità e totalità si ponevano necessariamente in rapporto dialettico, e la volontà assumeva forma oggettiva (...). Il pensiero politico e giuridico doveva così permettere allo Hegel di precisare la stessa fondamentale istanza della sua filosofia, e raffigurava il momento centrale della speculazione, quasi la sua verifica sperimentale» (A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova 1958, p. 10).

²⁶ W. R. Beyer, *Denken und Bedenken*, Berlin 1977, p. 88.

²⁷ Scrive Beyer «Das "Sollens" – Moment der Norm richtet sich also nicht auf der Rechts-Ebene und als Forderung an das Recht auf, sondern als Rechts-Inhalt an den Adressaten (Hegel sagt: an die Person). Und auch hier nicht als "reines Sollen", wie es der Nor-

La normazione assume dunque il significato di un continuo arricchimento del diritto attraverso nuove determinatezze. Determinare è però, allo stesso tempo, un andare oltre ed un tornare in sé, verso il proprio fondamento e dunque alle radici di ciò che è «diritto».

Non c'è qui dualismo tra *Sollen* e *Sein*, la formulazione della norma è la formazione del diritto, il procedimento della positivizzazione avviene all'interno del diritto «als die Konkretisierung von Recht zur "Norm"»²⁸.

Non è possibile intravedere, nell'intero sistema hegeliano, un richiamo a un diritto superiore o a dei *Grundsätze* nel rispetto delle quali la norma del caso concreto può operare. La totalità della normazione non è semplicemente la somma delle parti che deve continuamente misurarsi con un superiore diritto, ma costituisce essa stessa la determinazione del diritto. La norma del caso concreto sta al diritto come determinazione interna del diritto stesso, il diritto e le sue determinazioni sono insieme soggetti all'esame della ragione. Quest'ultima dovrà sempre tenere presente la realtà sociale. Essa rappresenta il punto di congiunzione tra il *diritto* in quanto tale e la norma del caso concreto. Le determinazioni giuridiche si creano a partire dalle determinazioni della realtà sociale. La legge è per Hegel, la forma di manifestazione (*Erscheinung*) del *diritto* e, insieme la sua determinazione interna, poiché il fondamento si determina attraverso l'*erscheinen* del fenomeno.

4. Un caso di attuazione della legge. Il contratto

Il contratto di scambio rappresenta un caso particolare di ciò che in precedenza abbiamo chiamato il rapporto tra il concetto e la sua realizzazione. La stipulazione del contratto manifesta tutte le ambivalenze legate al significato che Hegel attribuisce al diritto²⁹. Con essa si realizza uno sdoppiamento della volontà del soggetto considerata, una volta, come volontà particolare, che ha portato alla stipulazione, e una volta, come volontà comune, come causa del contratto, e dunque come volontà fissata nel contenuto del testo. Ciò comporta un conseguente sdoppiamento del singolo in quanto tale, e del singolo in quanto *persona*, inteso come soggetto capace d'agire in base alle norme dell'ordinamento giuridico.

La «volontà comune» formalizzata nella dichiarazione contrattuale è il risultato dell'incontro di due volontà che si riconoscono reciprocamente. Dal momento in cui si forma la volontà comune, la volontà dei singoli sottoscrittori del

mativismus sieht, sondern als "Markt" – Situation auf dem gesellschaftlich begründeten und eingerichteten Markt "konkreter Bestimmtheiten"» (W. R. Beyer, *Denken und Bedenken*, cit., p. 89).

²⁸ W. R. Beyer, ult. op. cit. p. 89.

²⁹ Già nell'introduzione ai *Lineamenti*, il filosofo scrive: «Che un'esistenza in generale sia esistenza della volontà libera questo è il diritto» (Hegel, *Lineamenti*, §29).

contratto si riduce a una «mera opinione» («*blosse Meinung*»)³⁰, essa non ha più valore, perché ciò che conta è l'accordo sottoscritto. Tuttavia la volontà singola, sebbene irrilevante dal punto di vista giuridico, ha il potere di violare il contratto, di rompere l'efficacia dell'accordo e di riaffermare così la volontà particolare.

Se la forza del contratto consiste nella capacità di legare il singolo alla volontà contrattuale, il suo limite è quello di impedire che questa possa essere modificata. D'altra parte è la stessa libertà dei soggetti ad aver creato il vincolo, ora immodificabile. Si tratta di un problema legato alla *durata* del contratto. Quest'ultima fa sì che la determinazione libera della volontà divenga *obbligo*.

La singola volontà è dunque sia origine del contratto, sia oggetto dello stesso, in qualità di prestazione dedotta nel contratto. La rottura dell'accordo avviene nel momento in cui uno dei contraenti pone in essere tale distinzione³¹.

«Ponendo realmente (*wirklich*) la distinzione, io violo (*breche*) il contratto; l'altro riconosceva la mia volontà non esistente (*nicht daseienden Willen*); egli si appagava di essa; il non esserci, l'assenza di prestazione doveva (*sollte*), certo, essere tolta (*aufgehoben werden*), un dovere (*Sollen*), ma egli riconosceva il dovere in quanto dovere; proprio nel fatto che la volontà ha valore in quanto tale consiste l'indifferenza rispetto all'esserci e al tempo»³²

La contraddizione dell'obbligazione contrattuale consiste per Hegel nel fatto che oggetto del contratto è la formalizzazione dell'incontro di due volontà che *deve* aver luogo. Si ha dunque, da un lato, la volontà che, espressa nella dichiarazione contrattuale, *dura* nel tempo, e dall'altro, vi è la necessità che il contratto venga eseguito e l'azione del singolo si conformi alla dichiarazione stessa³³.

Tuttavia l'oggetto – il bene dedotto nel contratto – è «un'esistenza particolare» (*ein besonderes Dasein*), nei confronti della quale la volontà del singolo sten-

³⁰ «(...) io non soltanto mi contraddico, ma contraddico il fatto stesso che la mia volontà è riconosciuta; non si può fare affidamento sulla mia parola, cioè la mia volontà è soltanto mia, mera opinione (*blosse Meinung*)» (F.S.J. p. 116).

³¹ A proposito della trattazione del contratto giuridico negli scritti jenesi, Göhler scrive che qui Hegel sviluppa attraverso il movimento della negazione del contratto «(...) erstmals die reale Einheit von Einzel – und Allgemeinwillen, die alle wesentlichen Aspekte des Daseins wie des Willens über beide Seiten umfasst. Bei Vertragsbruch und der dann erzwungenen Vertragserfüllung gewinnt der allgemeine Wille sein Dasein, das von der Vertragserfüllung abhängt, mit realer Notwendigkeit; der Zwang ist Funktion zur Gewährleistung der Anerkennung» (Göhler, *Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse*, cit., p. 442).

³² G. Cantillo, *Filosofia dello Spirito jenesi*, Roma-Bari 1984, p. 115 (in prosiegua FSJ).

³³ «La contraddizione si manifesta in me come ineguaglianza della mia prima e della mia seconda parola, ma essa è la contraddizione stessa dell'io in quanto universale e in quanto particolare; ovvero, in quanto l'altro concludeva con me un determinato negozio, egli assumeva la mia volontà pura come il diseguale a sé, come l'universale che ha un esserci determinato» (FSJ p. 118).

ta a riconoscersi. Allo stesso tempo, il singolo pretende di essere riconosciuto come persona proprio tramite quella determinazione particolare³⁴.

Nella violazione del contratto la libertà del singolo, che nel momento della stipulazione si era manifestata come libertà di determinarsi, si presenta ora come libertà di negare la propria coincidenza con quella forma, libertà di divergere da se stesso³⁵.

«(...) la volontà universale, in quanto volontà comune, e la volontà in quanto mia pura volontà o persona sono rappresentate in un che di particolare. E la

³⁴ Il fatto che qui venga «posto» il concetto della volontà singola, come avente un valore universale, significa che gli estremi del sillogismo attraverso il quale il concetto di volontà si determina, sono qui separati in modo tale che si mostrano come esterni l'uno all'altro. Il risultato non potrà che essere la contraddizione, nel senso che la volontà è posta una volta come «questa» volontà particolare, una volta come volontà universale. In questo movimento, ciò che determina il passaggio dall'universale al particolare, il medio che lega le due esteriorità opera esteriormente mediante la «coazione». Il singolo, ora, può realizzarsi come universale solo mediante la sua negazione, la negazione della sua volontà particolare. Il fatto che il singolo venga riconosciuto nel contratto come persona, quindi astrattamente e non in quanto «questo singolo», fa sì che «il soggetto, in quanto un questo, al quale è ritornata la relazione dell'universale e del particolare, è rapportato nel sillogismo, all'universale mediante il particolare, non mediante se stesso; esso sta soltanto in immediato legame e sussunzione con il primo» (Hegel, *Logica e Metafisica di Jena*, trad. it. a cura di F. Chiereghin, Trento 1982, p. 150 [in prosieguo LMJ] p. 94). Ciò che Hegel scrive nella *Logica* a proposito dell'essere-posto del sillogismo può applicarsi a quello che avviene nel movimento della volontà all'interno del contratto. «Il sillogismo deve realizzare il suo concetto, in quanto presenta in sé questa contraddizione; il medio presentandosi come sussumente entrambi sarebbe l'universale stesso e la realizzazione di quello coincide con quella di questo; ad esso si contrappone la realizzazione del singolo, che si presenta come togliente il particolare e l'universale nell'unità negativa». (LMJ p. 95).

³⁵ La dimensione temporale rompe il movimento logico di realizzazione del concetto di volontà. In misura decisamente superiore rispetto al movimento della logica pura dei concetti, il momento della essere – posto del sillogismo si presenta come estremamente contraddittorio. Se nella logica infatti, questo era lo spezzarsi dell'«unità semplice» del sillogismo nell'opposizione dei suoi estremi, qui, la dimensione temporale, in cui le determinazioni del concetto sono immerse, produce un ulteriore allontanamento di detti estremi, a una velocità in cui sembra non sia più possibile una ricongiunzione. Il rapporto tra gli estremi del sillogismo si apre nella indeterminatezza di figurazioni che li attraversano. Nel momento in cui il concetto attraversa la dimensione storico – temporale, la sua esistenza concreta non è in rapporto di uno a uno con la rispettiva forma logica. Cfr. A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, Napoli 1990, p. 21. «La correlazione che così si stabilisce tra forma concettuale ed esistenza concreta non può essere quindi altro che la correlazione mediata che ha luogo tra una determinazione concettuale ed una forma rappresentativa che raccoglie, di un preciso contenuto reale di cui è espressione formale, ma immediata, anche quelle condizioni empiriche di variabilità che non sono deducibili dal concetto ma che risultano tuttavia necessarie ad una fondazione concettuale non formalistica» (p. 21).

mia volontà pura in quanto tale è nel linguaggio, nella mia dichiarazione; in ciò essa ha ripreso sé dall'esserci immediato dello scambio, ma essa è solo significato della prestazione particolare; e la volontà comune è risoluzione non della persona in quanto tale, bensì di questa in quanto esserci particolare; la costrizione non si esercita sulla persona, bensì soltanto sulla sua determinatezza, sul suo esserci»³⁶.

La contraddizione assume una forma emblematica nella coercizione, laddove il fatto che la volontà particolare venga piegata alla volontà comune, espressa nella dichiarazione contrattuale, comporta che si neghi proprio ciò che con il contratto si affermava. Da un lato, il contratto dando valore alla mia parola in luogo della prestazione, fa coincidere la mia volontà con la dichiarazione contrattuale, dall'altro, la coercizione separa, mettendole l'una contro l'altra, tale dichiarazione dalla volontà.

Tale contraddizione riflette la radice complessa della volontà, in quanto volontà libera. Da ciò si evince che è la contraddizione logica e reale il motore attraverso cui la volontà diviene libera nella direzione della *reale* volontà comune, espressa dalla legge dello Stato.

5. Il criterio di determinazione della legge in quanto legge

Risulta così ancor più chiaro in quale luogo si radica la critica di Hegel alla concezione kantiana della legge come limite all'arbitrio individuale³⁷, e il tentativo di superare l'opposizione tra ragione teoretica e ragion pratica³⁸.

Nella prospettiva kantiana, la legge si costituisce secondo il noto principio: «Qualsiasi azione è conforme al diritto quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di

³⁶ FSJ p. 116.

³⁷ Scrive a questo proposito Ricoeur: «(...) si tratta di congiungere libertà e norma, indipendentemente dal senso di questa operazione. Kant lo faceva, come si ricorderà, utilizzando le risorse di un concetto di norma ridotto allo scheletro della regola di universalità di una massima qualsiasi. Ma non riusciva a mostrare che la ragione è da se stessa pratica, nella stessa misura in cui ciò che la ragione determina è la stessa volontà astratta e vuota e non l'agire concreto (...) E' in questo punto che il tentativo hegeliano si fa suggestivo: anziché cercare nella vuota idea di legge in generale la contropartita di una volontà che, altrimenti, resterebbe arbitraria, Hegel cerca nelle strutture successive dell'ordine familiare, poi economico ed infine politico, le mediazioni concrete che difettano nell'idea vuota di legge» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, a cura di D. Iannotta, Milano 1983, p. 245).

³⁸ Così molto acutamente si esprime De Giovanni: «(...) la scissione kantiana fra coscienza teoretica e autocoscienza pratica non individua una teoria differenziata di livelli di sviluppo, il cui referente unico sia dato dai modi dell'autoposizione dell'io; ma nasce dall'ipotesi che la libertà e l'autonomia dell'agire si fondino soltanto in quel luogo dove termina (o non comincia ancora) la possibilità e la funzione del discorso della scienza» (B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970, p. 121).

ogni altro secondo una legge universale»³⁹. Il carattere di universalità della norma garantisce la giustizia del diritto. Tuttavia, scrive Hegel, tale universalità riguarda solo la forma secondo cui la legge deve presentarsi e non la massima che in essa è espressa. In altre parole, contenuto della norma sarà, di volta in volta, quella determinatezza che potrà assurgere a regola universale. Ma il contenuto, proprio perché deve essere determinato, non può avere il carattere di universalità, si tratta quindi di dare forma universale a una determinatezza dell'arbitrio. La legge diventa così la forma che riveste di assolutezza ciò che si presenta alla ragione come semplicemente possibile. Una pura possibilità si tramuta in «dover essere» nel momento in cui diventa contenuto della legge. Cosa accade realmente in questo passaggio? Da un lato vi è tutto ciò che si presenta alla ragion pratica come azione possibile, dall'altro, la legge universale del diritto: «Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà di ogni altro secondo una legge universale»⁴⁰. Tale legge è universale nella misura in cui è formale e si limita ad esprimere in forma tautologica la determinatezza del volere in un concetto universale⁴¹.

Al livello della speculazione teoretica, l'esistenza di una volontà libera e di una legge ad essa collegata si presentano per Kant, come un dato da dover necessariamente assumere, ma che quella scienza non può dimostrare⁴². Questo

³⁹ Kant, *Metafisica dei costumi, Introduzione alla dottrina del diritto*, § C, p. 230

⁴⁰ Kant, *Metafisica dei costumi. Introduzione alla dottrina del diritto*.

⁴¹ Scrive Hegel a questo proposito: «La massima dell'arbitrio ha però un contenuto e racchiude in sé una determinatezza: la volontà pura, per contro, è libera da determinatezze; la legge assoluta della ragion pratica consiste nell'elevare quella determinatezza nella forma dell'unità pura, e l'espressione di questa determinatezza, accolta nella forma, è la legge. Se è possibile che la determinatezza venga accolta nella forma del puro concetto e che non si sopprima grazie a questa forma, allora essa è giustificata ed è divenuta essa pure assoluta, legge e diritto o dovere, per mezzo dell'assolutezza negativa. La materia della massima rimane però ciò che è, una determinatezza oppure una singolarità; e l'universalità, accordatale per il fatto di essere stata accolta nella forma, è quindi un'unità senz'altro analitica. Infatti se l'unità accordatale viene semplicemente espressa per ciò che essa è in una proposizione, allora questa è una proposizione analitica e tautologica» (DN p. 37).

⁴² Così scrive De Giovanni: «La sottrazione dell'etica al campo della scienza coincide con la fondazione di un campo soggettivo incondizionato, che è l'unico momento in cui l'etica "appare" scientificamente dedotta come una necessità dalla "ragion pura speculativa": "la determinazione della causalità degli esseri nel mondo sensibile come tale, non poteva mai essere incondizionata; eppure deve necessariamente esservi per tutta la serie delle condizioni qualcosa d'incondizionato, e quindi anche una causalità, che si determini affatto da sé. Perciò l'idea della libertà come di una facoltà di spontaneità assoluta (...) era un principio analitico della ragion pura speculativa" (Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 58). Ma quest'unico punto, dove etica e scienza si toccano, si limita ad esprimere la fondazione di una possibilità, le cui articolazioni definite e i cui momenti di sviluppo non sono più segnati e specificati dal ritmo della scienza, che è il ritmo di organizzazione del sensibile, ma dalla logica interna a una posizione incondizionata che esprime l'inizio di un contrasto fra

punto di partenza implica, secondo la critica hegeliana⁴³, un'etica puramente regolativa, nella quale la ragion pratica finisce per coincidere con una «pura unità» a cui appartiene, come determinazione, unicamente il vuoto concetto del «puro dovere». Così, questa ragione non potrà avere altra regola se non quella di «elevare a legge suprema nient'altro che la forma dell'idoneità della massima dell'arbitrio»⁴⁴.

Scriva Hegel: «Se è possibile che la determinatezza venga accolta nella forma del puro concetto e che non si sopprima grazie a questa forma, allora essa è giustificata ed è divenuta essa pure assoluta, legge e diritto o dovere, per mezzo dell'assolutezza negativa»⁴⁵.

In tal modo il contenuto della legge della ragion pratica viene individuato nella possibilità per una determinatezza di assumere la forma assoluta del dovere. Così, tuttavia, la legge si riduce a una vuota forma, capace di rivestire di assolutezza un qualunque contenuto derivante dall'arbitrio.

Si prenda come esempio il concetto di «proprietà». Riguardo ad esso la ragion pratica, secondo il suo legiferare, potrà affermare che «la proprietà è la proprietà» ovvero che questa determinatezza nel momento in cui viene pensata ha valore assoluto. Il principio della ragion pratica è, infatti, quello di elevare una particolarità nella forma dell'universale. Da questo consegue, per il modo di procedere di questa ragione, che «la proprietà è assoluta» e di conseguenza, che «la proprietà *deve* essere assoluta». Cosa è successo? Si è partiti da un principio, quello della ragion pratica, che per essere assoluto deve prescindere da qualsiasi determinatezza e presentarsi come forma pura del dovere. Questa forma è poi capace di rivestire di obbligatorietà quella particolarità suscettibile di assurgere a legge della ragion pratica. Di qui l'obbligo di rispettare la proprietà. La ragion pratica diventa così legge per se stessa per mezzo di una particolarità senza che questa venga, di fatto, considerata come doverosa o meno.

Considerando l'esempio inverso, infatti, ciò che avviene è il riconoscimento dell'inesistenza della proprietà, come precedentemente ne veniva riconosciuta la necessità. La ragion pratica può con ugual diritto affermare «la non-proprietà è la non-proprietà», in modo tale che ora è questa determinatezza ad elevarsi a contenuto della legge.

L'incapacità della ragione kantiana di superare il limite di non poter scegliere tra due determinazioni opposte, risiede per Hegel nell'assunzione di un principio che, nella sua pretesa di assolutezza, si allontana dalla materia che deve regolare, per diventare mera unità di misura di un contenuto che sfugge incessante-

logica dei “valori” e logica della “ragione scientifica”» (B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, cit. p. 122).

⁴³ Il riferimento è qui unicamente alla critica hegeliana a Kant. Non viene proposto un confronto diretto tra i due pensatori.

⁴⁴ DN p. 37.

⁴⁵ *Ibid.*

mente al suo esame. Un tale principio della ragion pratica fa sì che: «La ragione legislatrice degrada così a ragione semplicemente esaminatrice»⁴⁶.

Il principio che la costituisce è infatti lo stesso principio di non contraddizione che garantiva la possibilità di conoscenza della ragione teoretica⁴⁷. Tuttavia, mentre quest'ultimo è considerato un principio formale che non riguarda il contenuto di verità della conoscenza, il principio di unità della ragion pratica ha la pretesa di esprimere la verità della legge⁴⁸ e cioè di porsi come ciò che ne garantisce la giustizia.

La pretesa regolativa della ragione kantiana viene meno, proprio per la sua incapacità di incidere nella formazione del contenuto della legge.

«Allorché Kant riconosce che criterio universale della verità sarebbe (solo) quello che risultasse valido per tutti (i generi di) conoscenza, senza distinzione del loro oggetto, ma che è altresì chiaro che – poiché nello stesso (criterio) si astrae da ogni contenuto della conoscenza e poiché la verità concerne appunto questo contenuto – è (senz'altro) impossibile ed assurdo richiedere un contrassegno della verità di tale contenuto della conoscenza, non potendosi in pari tempo adattare il segno distintivo al contenuto dei (vari generi di) conoscenza, con ciò egli esprime appunto anche il giudizio sul principio del diritto e del dovere, quale viene definito dalla ragion pratica. Infatti essa è assoluta astrazione da ogni materia del volere: attraverso un contenuto verrebbe posta un'eteronomia dell'arbitrio»⁴⁹.

La scelta tra le opposte determinatezze risiede, secondo Hegel, all'origine del principio della ragion pratica e non può essere da questa compiuta⁵⁰. L'operazione compiuta dalla ragion pratica, nel costituirsi come legge risulta superflua perché prescinde dal ricercare se la determinatezza, destinata a diventare contenuto della legge, sia in sé giusta o no. Inoltre, questo legiferare, che si riduce, in realtà, a un mero esaminare un contenuto che proviene dall'esterno, fa trapassare l'assolutezza della forma tautologica della legge nella particolarità

⁴⁶ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 575.

⁴⁷ «La pura identità dell'intelletto, espressa nella filosofia teoretica come principio di contraddizione, rimane appunto la stessa, anche trasferita nella forma pratica» (DN p. 38).

⁴⁸ «Ci sarebbe da stupirsi se questa tautologia – vale a dire, il principio di contraddizione, che per la conoscenza della verità teoretica viene considerato semplicemente un criterio formale, cioè un criterio del tutto indifferente verso la verità e la non verità – dovesse essere qualcosa di più di un semplice criterio formale per la conoscenza della verità pratica». (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. p. 579).

⁴⁹ DN p. 38.

⁵⁰ «Ma l'interessante consiste appunto nel dimostrare che vi dovrebbe essere proprietà; tutto dipende da ciò che si trova al di fuori del potere di questo legiferare pratico della pura ragione, dal decidere cioè quale delle opposte determinatezze debba essere posta. Ma la ragion pura richiede che questo sia già accaduto precedentemente e che una delle determinatezze opposte sia posta in precedenza, e soltanto allora essa può mettere in opera la sua legislazione, ormai superflua» (DN p. 41).

che è in essa contenuta, conferendo, così, a quella particolarità un valore assoluto.

Riprendendo l'esempio della proprietà, si ha che la proposizione «la proprietà è la proprietà» – assoluta nella sua forma – si traduce nella legge «la proprietà è assoluta». Qui l'assolutezza riguarda il contenuto della proposizione, cosa che non è logicamente ricavabile dalla proposizione precedente.

«Ma l'assolutezza che è nella proposizione, ottiene, nella ragion pratica, per mezzo della sua forma, un significato completamente diverso: cioè anch'essa viene trasferita nel contenuto, che per sua natura è un condizionato, e questo non assoluto, questo condizionato (viene) elevato ad assoluto, contro la sua essenza, grazie a quel mescolamento»⁵¹.

L'errore della prospettiva kantiana, secondo Hegel, è quello di considerare l'unità della ragion pratica come semplicemente negativa, come astrazione dal determinato⁵². Al contrario, per Hegel, il principio della ragion pratica deve essere pensato non come un'identità semplice, ma come un'unità che si costituisce nella differenza. Esso non deve astrarre dalla particolarità, non deve permanere in un'unità formale che finisce per diventare sterile, ma deve determinarsi attraverso la particolarità. Il principio della ragion pratica non contiene semplicemente il significato negativo di astrazione dal determinato, ma anche quello positivo di esprimere un rapporto vivente, nel momento in cui si determina nel contenuto della legge.

«Quella unità della ragion pratica è difatti essenzialmente suscitata a mezzo di una differenza, sia che essa venga posta come la fissazione di una determinatezza, – e allora grazie a questa ne vengono immediatamente escluse, poste negativamente delle altre –, sia (che essa venga posta) come proposizione analitica, – e allora l'identità di quest'ultima, tale sua forma, contraddice il suo contenuto»⁵³.

«Per contro l'unità dell'intuizione è l'indifferenza delle determinatezze che costituiscono un intero, non una fissazione di esse nell'astrazione e nell'opposizione, ma un riassumere e un oggettivare le stesse; e perciò (...) essa non è una separazione»⁵⁴.

La pretesa di assolutezza della ragion pratica kantiana fa scadere quella ragione nel suo opposto, proprio nel momento in cui viene fissata nell'infinita e

⁵¹ DN p. 42.

⁵² In questo senso, la legge kantiana viene definita come «la legge etica vuota» perché in essa avviene la fissazione di una determinatezza nell'astrazione, cosa che fa sì che l'essenza dell'eticità sia immediatamente soppressa «nel momento stesso in cui riduce a qualcosa di casuale ciò che è eticamente necessario per il fatto di lasciarlo apparire in opposizione a qualcos'altro (...)» (DN p. 46).

⁵³ DN p. 45.

⁵⁴ DN p. 46.

si stacca dal «rapporto vivente», dal «questo» delle relazioni tra gli individui, che è ciò che garantisce l'assolutezza dell'eticità⁵⁵.

L'ambizione della ragione kantiana all'infinitezza e alla pura unità produce il suo contrario:

«Ma poiché l'infinitezza viene fissata e staccata dall'assoluto, allora essa dimostra di essere nella sua essenza il contrario di se stessa e si prende gioco della riflessione, – che vuol tenerla stretta e concepirla come un'unità assoluta – conciocché essa produce anche il suo contrario, cioè una differenza e una molteplicità, e così nel mezzo di questa opposizione, che si riproduce all'infinito, essa permette soltanto un'identità relativa, e quindi, come infinitezza, è anche il contrario di se stessa, cioè assoluta finitezza»⁵⁶.

⁵⁵ Il principio che sorregge la ragion pratica, secondo Hegel, deve essere individuato in quel movimento attraverso il quale l'intuizione fissa una determinatezza come assoluta e quindi, come etica. Questo avviene quando l'intuizione contiene «un questo, cioè un rapporto vivente e un'assoluta presenzialità, con la quale è senz'altro connessa la possibilità ed in cui è senz'altro negata una possibilità che ne sia separata o un esser altro: poiché in quel possibile esser altro risiede la non eticità» (DN p. 48). In altre parole, l'unità della ragion pratica non deve avere unicamente il significato negativo di annullare il determinato, ma anche quello positivo di includere al suo interno la particolarità, in quanto espressione di quel rapporto vivente che l'intuizione coglie dal finito e assolutizza in quanto principio etico. Questa operazione è resa possibile per il fatto che la ragione assume il compito di fissare una certa determinatezza nella sua assolutezza, mantenendo in essa la specificità del rapporto vivente che la sottende. A questo proposito, Hegel prende come esempio la fiducia in un'operazione di deposito: «(...) qualora ciò che è etico si riferisca a rapporti di individui con individui, allora esso è quella pura intuizione e quella pura idealità che è (propria), ad esempio, della fiducia in un'operazione di deposito, alla quale ci si deve fermamente attenere e dalla quale è necessario tener lontana l'intromissione dell'unità formale e del pensiero della possibilità di altre determinazioni. L'espressione di quell'unità dell'intuizione: la proprietà di un altro che mi è confidata è la proprietà di un altro che mi è confidata, e nient'altro che questo, ha un significato completamente diverso dalla tautologia, che si esprime universalmente, della legislazione pratica: una proprietà di un estraneo confidatami è una proprietà di un estraneo confidatami» (*ibidem*). La differenza tra le due proposizioni consiste, per Hegel, nel fatto che la seconda, nella sua formulazione, include la possibilità della proposizione opposta (una altrui non-proprietà affidatami è altrui non proprietà), mentre la prima, facendo riferimento a un «questo», non assurge alla forma del concetto, preservandosi dal cadere in una vuota assolutezza alla quale è indifferente il contenuto delle determinazioni che si trova di fronte.

⁵⁶ DN p. 48. Dalla posizione di questa opposizione e dalla sua incompleta e mai raggiunta «identità relativa» dipende, scrive Hegel «la più recente determinazione del concetto di diritto naturale e dei suoi rapporti nell'intera scienza etica» (DN p. 49). In questo senso si chiarisce la critica che Hegel muove alla concezione dello «stato di natura». Il momento iniziale del diritto non può essere individuato in uno stato precedente qualsiasi forma di relazione giuridica. Se Hegel recepisce la dottrina hobbesiana della necessità di superare l'immediata «naturalità» degli individui, tuttavia, non concepisce questo superamento come

Il formalismo dell'etica kantiana è legato all'assunzione di un soggetto depurato da qualsiasi contaminazione del mondo esterno. Il punto di partenza dell'etica viene ad essere, così, un «io» che si pone assolutamente al di là del mondo e dei rapporti ad esso inerenti⁵⁷. Ciò pone il problema di come questo soggetto possa autocostruirsi come volontà ed essere per se stesso regola del proprio agire. In altre parole non è chiaro come la ragione kantiana possa, in quanto teoretica, essere pura unità regolativa delle impressioni che provengono dal mondo esterno e, in quanto pratica, pretenda di essere costitutiva⁵⁸.

L'unità della ragione si costituisce, per Hegel, attraverso un processo di assunzione della negatività come costitutiva dell'identità, in modo tale che l'identità si determina per mezzo di un movimento continuo di acquisizione e separazione da sé. La volontà è «volontà di altro da sé», mancanza, tensione verso l'esterno. Sotto questo aspetto essa è priva di contenuto e dunque negativa. Allo stesso tempo però, l'oggetto verso cui tende la volontà è se stessa, il suo

l'abbandono di uno stato pre-giuridico per uno giuridico, in cui sia garantita la tutela di quei diritti che nel primo rischiavano di essere violati. Non si tratta, dunque, di una scelta che l'individuo o gli individui collettivamente compiono al fine di conferire una forma istituzionalizzata a preesistenti diritti. Tali diritti non avrebbero alcun modo di manifestarsi in questo stato pre-giuridico. Come osserva Wildt, la recezione di Hobbes da parte di Hegel conduce, nell'orizzonte della teoria fichtiana della soggettività, verso una radicalizzazione della teoria di Hobbes, che viene rovesciata nei suoi risultati. Per Hobbes, il conflitto nello stato di natura è generato dal diritto che ognuno ha su tutto. Il pericolo in cui incorre il singolo nello stato di natura di vedere violati i propri diritti può essere superato solo con l'uscita da quello stato. Il superamento dello stato di natura rappresenta la negazione della lotta come mezzo per affermare i diritti del singolo. Per Hegel, al contrario, la lotta rappresenta la modalità in cui si afferma per la prima volta il diritto in quanto riconoscimento dell'altro. Questo perché il conflitto non è fondato sul diritto incondizionato su tutto ma sulla volontà di essere riconosciuto in quanto soggetto. La lotta è definita da Hegel «lotta per il riconoscimento» e il suo superamento consisterà nell'affermazione del diritto non come mezzo per evitare la lotta, ma come esito necessario del conflitto stesso (A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982, pp. 337-338).

⁵⁷ «(...) il "luogo" kantiano della "pura coscienza" coincide con il vuoto di un'etica che ha di fronte a sé il mondo determinato delle connessioni (...). L'essere presso di sé della coscienza è un essere di là dal mondo, precisamente nel senso in cui la dimensione dell'etica esprime un momento incondizionato, di là dalla determinatezza dei nessi istituiti della scienza» (B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, cit. p. 122).

⁵⁸ «(...) d'altra parte è interessante considerare in particolare come questa vuota unità deve diventare a sua volta costitutiva in quanto ragion pratica, deve generarsi da sé e darsi un contenuto (...). Questa contraddizione, insuperabile da parte di questo sistema e che lo distrugge, diviene reale incoerenza, poiché questo vuoto assoluto deve darsi un contenuto in quanto ragion pratica e deve estendersi nella forma di doveri» (Hegel, *Fede e sapere, Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Milano 1971, pp. 150-151).

«farsi libera»⁵⁹. L'atto attraverso il quale la volontà si determina rappresenta la particolarità del fine in cui si sostanzia l'universalità della volontà, in cui la volontà si riconosce come volontà libera. Da questo punto di vista, ragion pratica e ragione teoretica si compenetrano a vicenda e traggono, l'una dall'altra, il lato specifico di cui erano mancanti⁶⁰. La volontà si riconosce come sapere di sé, l'intelligenza si determina come sapere del proprio agire. Il principio è dunque pratico, nella forma della sua manifestazione e teoretico, nella misura in cui l'attività in cui si manifesta è in sé riflessa, è attività autocosciente. Questo principio è il principio della volontà singola, così come del concetto universale di volontà. Da questo punto di vista, la volontà singola è la volontà universale. Come il singolo, in quanto essere-riconosciuto, è la *persona*, ovvero non *questo* individuo determinato, ma l'individuo inteso in senso universale. Così la volontà universale si presenta nei confronti del singolo individuo come «*diritto*», come «limitazione della libertà, ovvero dell'arbitrio della libertà nel singolo, nell'accidentale»⁶¹.

⁵⁹ «La volontà essente in sé e per sé è veramente infinita perché il suo oggetto è essa stessa. Per essa, quindi, l'oggetto non è un altro, né è una limitazione: nel suo oggetto piuttosto la volontà è soltanto ritornata entro sé» (*Lineamenti*, § 22).

⁶⁰ A questo proposito Rosenzweig scrive: «(...) già i progetti del Sistema del 1804 mostrano che Hegel è sulla strada di creare un concetto comprensivo di tutta la vita spirituale, conoscenza come volontà, quello di "coscienza", e di porlo a base della teoria del mondo etico in corrispondenza al concetto originario di "destino" che investe allo stesso modo l'uomo nella sua totalità. Nel 1805 questa tendenza è giunta alla sua conclusione. La coppia di concetti dell'universale e del particolare, con cui Hegel aveva contestato in modo così radicale lo sviluppo sistematico nel 1802 da far praticamente scomparire il concetto di volontà stesso sotto il potere intellettualizzante di questi due concetti logici fondamentali, si integra ora ai concetti del conoscere e del volere. Questi ultimi non dovevano per Hegel essere tra loro opposti. Entrambi si trovano in un unico Io, e il mondo etico trae le sue radici non dalla loro separazione ma dal loro reciproco intrecciarsi. La "volontà, che è intelligenza", la volontà, che come volontà singola è riconosciuta da altre volontà singole e le riconosce essa stessa, costituiva già la premessa spirituale della vita associativa sottostatale; lo Stato eleva questa volontà singola mettendola in accordo cosciente con la volontà "universale"» (F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, trad. it. Bologna 1976, p. 318).

⁶¹ FSJ p. 107 a margine.