

Momenti e problemi della storia del pensiero

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

VITTORIO HÖSLE

LO STATO IN HEGEL

a cura di Giovanni Stelli



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI 2008

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Vittorio Hösle, *Der Staat*, in *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, hg. von Christoph Jermann, Frommann-Holzboog 1987, Stuttgart-Bad Cannstatt, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
Traduzione italiana di Claudia Stelli

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Palazzo Serra di Cassano
Via Monte di Dio 14, Napoli
[www. iisf.it](http://www.iisf.it)

ISBN 978-88-89946-30-5

*A Gerardo Marotta,
hegeliano d'altissimo senso pubblico,
con gratitudine e venerazione*

Premessa del curatore

Nel marzo del 1984 l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici promosse, insieme all'Istituto Universitario di Magistero "Suor Orsola Benincasa" e al Seminario di Filosofia del Diritto dell'Università "Federico II" di Napoli, un Convegno internazionale sulla filosofia del diritto di Hegel dal titolo *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, i cui atti furono pubblicati con il medesimo titolo nel 1987 a cura di Christoph Jermann per i tipi della Frommann-Holzboog. Il volume era il quinto della collana «Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus», dedicata appunto ai testi e alle ricerche sull'Idealismo tedesco e curata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dalla «Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», dalla «Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» di Monaco, e dall'«Hegel-Archiv der Ruhr-Universität» di Bochum.

Nella Prefazione al volume degli atti Christoph Jermann individuava tre approcci alla filosofia hegeliana del diritto presenti nella letteratura secondaria di quegli anni (ma la situazione non mi sembra abbia fatto registrare, da allora, un salto di qualità): un approccio meramente filologico e storico che rinuncia a discutere questioni teoretiche di contenuto; un approccio

«distruttivo» che sottolinea, tenendo presente soprattutto i *Lineamenti di filosofia del diritto*, i compromessi di Hegel con lo Stato prussiano del tempo e, piú in generale, le tendenze reazionarie, se non addirittura totalitarie del suo pensiero politico; e infine una terza tendenza che cerca di sottoporre i testi hegeliani ad una trattazione critica, respingendo alcune parti e valutandone positivamente altre per integrarle nelle proprie concezioni. Il tratto comune a tutti questi approcci, al di là delle evidentissime differenze, consiste, rilevava Jermann, nella rinuncia ad una critica immanente, nel proporsi cioè come «riflessioni esterne»: il loro presupposto indiscusso è che il programma idealistico sia irrimediabilmente tramontato, che sia oggi improponibile un'impostazione fondativa così come Fichte, Schelling ed Hegel, sia pure in modi diversi, avevano cercato a suo tempo di sviluppare. Ma, osservava sempre Jermann, «la conseguenza inevitabile di una rinuncia ad una fondazione ultima non può essere che la rinuncia a qualsiasi fondazione di norme e dunque l'approdo ad un soggettivismo relativistico, suggerendo con ciò il disorientamento» morale, che costituisce senz'altro un tratto decisivo dell'attuale «spirito del tempo».

Alla base dei contributi presentati al Convegno del 1984 stava invece la convinzione che il programma di fondazione ultima, il centro pulsante dell'Idealismo tedesco, non debba affatto essere abbandonato, bensí profondamente ripensato in modo *critico*, tenendo conto degli sviluppi del pensiero filo-

sofico contemporaneo e soprattutto delle scienze contemporanee. Le prime cinque relazioni pubblicate nel volume degli atti si proponevano quindi di adottare nei confronti dei testi hegeliani il metodo della critica immanente, fornendo un commentario sistematico della partizione e delle figure dei *Lineamenti*: si trattava di saggiare, innanzi tutto, la consistenza delle strutture logiche che ne stanno a fondamento, ovvero la loro pretesa di validità; e di mettere a confronto, in secondo luogo, le tesi hegeliane con alcuni problemi odierni della filosofia del diritto, per verificarne l'attualità e la fecondità.

Il testo qui pubblicato costituisce la traduzione della quinta relazione, quella sullo Stato (*Der Staat*), presentata da Vittorio Hösle. Nel volume degli atti essa segue a due altri contributi dello stesso Hösle, dedicati rispettivamente alla posizione della filosofia dello spirito oggettivo all'interno del sistema hegeliano (*Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geist in seinem System und ihre Aporie*) e al diritto astratto (*Das abstrakte Recht*), e a due contributi di Jermann, rispettivamente, sulla moralità (*Die Moralität*) e sulla famiglia e la società civile (*Die Familie. Die bürgerliche Gesellschaft*). Al Convegno furono presentati altri due contributi di carattere più storico che teoretico, che documentano, da un lato, l'influenza esercitata dalle concezioni illuministiche del diritto penale sulla filosofia hegeliana del diritto (*Hegel und die Strafrechtsphilosophie der Aufklärung* di Kurt Seelmann) e, dall'altro, la ricezione della filosofia politica

hegeliana da parte della dottrina tedesca dello Stato nel periodo della Repubblica di Weimar (*Die Krise der deutschen Staatslehre und die Rückbesinnung auf Hegel in der Weimarer Zeit* di Matthias Hartwig).

La presentazione del saggio di Hösle sullo Stato in traduzione italiana muove ovviamente dalla convinzione che le osservazioni sviluppate a suo tempo da Jermann sulla necessità di riprendere criticamente l'impostazione fondativa dell'Idealismo tedesco non abbiano perso nulla della loro attualità. E nulla della sua attualità *sostanziale* ha perso il contributo specifico di Hösle, nonostante alcuni riferimenti storico-politici alla situazione internazionale degli anni ottanta prima della "caduta del muro", situazione oggi profondamente modificata, ed alcuni cenni a questioni costituzionali e relative ai sistemi elettorali, che andrebbero forse aggiornati e confrontati per il lettore italiano col vivace dibattito su tali questioni sviluppatosi in questi ultimi anni e ancora in corso nel nostro paese.

Questa pubblicazione costituisce, tra l'altro, un'anticipazione della ben più ampia, e diversamente articolata, trattazione della filosofia hegeliana del diritto contenuta nel secondo volume del fondamentale lavoro dello stesso Hösle *Hegels System*, la cui traduzione italiana integrale è in fase di ultimazione per conto dell'Istituto a cura dell'estensore di questa nota.

Avvertenza bibliografica

Le opere di Hegel sono citate da Höhle secondo l'edizione di E. Moldenhauer e K. M. Michel (Frankfurt 1969 sgg., 20 voll.), indicando nel testo tra parentesi tonde il numero del volume seguito dal numero della pagina; a queste indicazioni segue, all'interno di ulteriori parentesi tonde, il numero di pagina (ed eventualmente del volume) delle traduzioni italiane utilizzate.

Si elencano qui di seguito i volumi dell'edizione Moldenhauer-Michel delle opere di Hegel citati nel testo con le traduzioni italiane a cui si è fatto ricorso:

Vol. 1: *Frühe Schriften*. Degli scritti inclusi in questo volume è citato il saggio *Die Verfassung Deutschlands* (*La Costituzione della Germania in Scritti politici (1798-1806)*, a cura di A. Plebe, Bari 1961, Laterza [= SP]).

Vol. 2: *Jenaer Schriften (1801-1807)*.

Degli scritti inclusi in questo volume è citato il *Naturrechtsaufsatz* ovvero il saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (*Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale in Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari 1962 sg. [= SFD]).

Vol. 3: *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, voll. 2, Firenze 1960, La Nuova Italia).

Voll. 5-6: *Wissenschaft der Logik* (*Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, voll. 2, Bari 1968 sgg., Laterza).

Vol. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, 1987 sgg., Laterza)

Voll., 8-10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (= E.) (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, voll. I e II, a cura di V. Verra, Torino 1981, 2002; vol. III, a cura di A. Bosi, 2002, Utet).

Vol. 11: *Berliner Schriften 1818-1831*

Vol. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. K. Hegel, ²1840) (*Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Roma-Bari 2004, Laterza).

Voll. 13-15: *Vorlesungen über die Ästhetik* (ed. H.G. Hotho, ²1842) (*Estetica*, a cura di N. Merker, Torino 1963, 1997, Einaudi).

Voll. 18-20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. K.L. Michelet, ¹1833-1836) (*Lezioni sulla storia della filosofia*, voll. 4 (1, 2, 3/1, 3/2), a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1930 sgg., 1981 sgg., La Nuova Italia).

Le opere di Fichte sono citate secondo l'edizione del figlio di Fichte, I. H. Fichte (ristampa: Berlin 1971, 11 voll.), con lo stesso sistema usato per le opere di Hegel. Si elencano anche qui, in corrispondenza con i volumi dell'edizione I.H. Fichte, le traduzioni italiane utilizzate:

Vol. 3 *Zur Rechts- und Sittenlehre*

Delle opere incluse in questo volume è citata la *Grundlage des Naturrechts* (1796) (*Fondamenti del diritto naturale*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari 1994, Laterza).

Vol. 7 *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*
Delle opere incluse in questo volume sono citate le *Reden an die deutsche Nation* (1808) (*Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Roma-Bari 2005, Laterza).

Vol. 10 *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II*
Delle opere incluse in questo volume è citato *Das System der Rechtslehre* (1812).

I termini «Realität» (e gli aggettivi «reell», «real») e «Wirklichkeit» (e l'aggettivo «wirklich») sono stati resi, rispettivamente, con «realtà» (e «reale») e «realtà effettiva» (e «effettivamente reale»). Il termine «Stato», che traduce «Staat», è scritto sempre con l'iniziale maiuscola, per differenziarlo dal termine omonimo «stato», che traduce invece «Zustand». Sono state modificati di conseguenza anche i passi delle traduzioni italiane citate.

1. Lo Stato come sintesi di sostanzialità e soggettività

La filosofia del diritto di Hegel culmina nello Stato: «[L]o Stato è la realtà dell'idea etica» (§ 257, 7.398 (195)). Esso è la sintesi delle istituzioni precedenti, della famiglia e della società civile, in quanto, da un lato, presenta lo stesso carattere della prima, quello di essere un fine in sé; e, dall'altro, essendo passato attraverso la società civile, supera la particolarità della famiglia, i cui legami emotivi fondati sul sentimento traduce nella ragione. Come la ragione è sintesi di sentimento ed intelletto¹, così lo Stato è unità di famiglia e società, di altruismo particolare ed egoismo universale. In esso la libertà trova la sua realizzazione effettiva: questa proposizione consegue necessariamente dai concetti hegeliani di libertà, diritto e Stato. Infatti, se la libertà è volere il razionale, se però i singoli diritti sono forme della libertà e se, infine, lo Stato è la realtà effettiva del diritto, allora lo Stato può es-

¹ Cfr. A. Peperzack, *Zur Hegelschen Ethik* in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 103-131, 106: «La grande scoperta fatta da Hegel intorno al 1800 è che la ragione può superare l'opposizione tra sentimento e intelletto».

sere soltanto la realtà effettiva della libertà. Appunto per questo, secondo Hegel, «essere membri dello Stato» è anche il «*supremo dovere*» (§ 258, 7.399 (195)). Da ciò Hegel fa apparentemente derivare addirittura un rifiuto del diritto di emigrazione (§ 75 Z 7.159 (306); cfr. tuttavia 4.491); per la verità la sua argomentazione sarebbe stringente, se il migrante da uno Stato determinato abbandonasse la sfera della statualità in quanto tale; sarebbe quindi pertinente solo nel caso in cui esistesse uno Stato universale. Poiché così non è, bisogna rifiutare l'argomentazione di Hegel e riconoscere che nella situazione attuale unicamente Stati cattivi potrebbero nutrire interesse ad eliminare radicalmente il diritto di emigrazione, diritto che può essere invece soltanto uno stimolo ad introdurre miglioramenti nei singoli Stati.

Malgrado questa critica, occorre però ribadire che l'interpretazione hegeliana dello Stato come un fine in sé è in effetti convincente; le aporie che colpiscono la società civile sono in un certo senso la prova negativa del fatto che ci deve essere un'istituzione nella quale «*l'interesse degli individui come tali*» non sia «lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti», bensì sia essa stessa «il verace contenuto e fine» (§ 258, 7.399 (195 sg.)). La ragione nello Stato consiste, per Hegel, nella compenetrazione di libertà oggettiva e soggettiva, di sostanzialità e individualità (*ibidem*); e bisogna in realtà concedere ad Hegel che questa struttura può essere caratterizzata sulla base di una metafisica che nell'unità di soggettività e oggettività vede la determi-

nazione suprema dell'Assoluto. La fondazione ontologica dello Stato a partire dall'Idea si situa nel mezzo tra due concezioni opposte, contro le quali Hegel polemizza con la stessa vivacità nella lunga annotazione al § 258, conducendo una battaglia su due fronti: (a) contro la teoria intellettualistica della costruzione dello Stato a partire da principi astratti, e (b) contro la fondazione storica dello Stato.

La prima teoria, di cui Hegel menziona come rappresentanti Rousseau e Fichte, ha il merito di porre alla base dello Stato un principio universale e per di più, come dice Hegel, un principio universale non soltanto da un punto di vista formale, ma anche da un punto di vista contenutistico, ossia la volontà. Tuttavia questa teoria è errata, in quanto assume come punto di partenza la volontà del *singolo*, cosicché l'aggregazione che porta allo Stato può essere spiegata solo come un contratto; lo Stato perde in tal modo il suo carattere di essere un fine in sé e viene a dipendere dall'arbitrio dei singoli, appare rispetto ad essi "derivato". La seconda obiezione mossa da Hegel alla teoria contrattualistica è la seguente: tale teoria resta necessariamente astratta nella misura in cui intende come il vero ciò da cui si prende le mosse, mentre per Hegel la verità è soltanto il risultato, in quanto il risultato è il concreto. In un tipico passo della *Scienza della Logica* si legge:

«Un errore capitale, che regna qui, è di credere che il principio *naturale* ossia il *cominciamento*, da cui si prendono le mosse nello sviluppo naturale o nella storia del-

l'individuo che si sta formando, sia il *vero* o quello che nel *concetto* è il *primo*. L'intuizione o l'essere sono bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante» (6.259 sg. (II 664)).

Questa astrattezza dell'intelletto, che non è in grado di generare da sé norme concrete, può avere come conseguenza solo il vuoto di una libertà che culmina nel terrore; nell'annotazione menzionata (7.400 sg. (196 sg.)) Hegel accenna chiaramente a questo motivo tratto dalla *Fenomenologia dello spirito* (3.431 sgg. (II 124 sgg.)).

Contro il concetto di libertà che è alla base della teoria contrattualistica Hegel obietta che si dovrebbe far derivare lo Stato dal principio della volontà *oggettiva* e che, quindi, per la sua validità sarebbe indifferente se il razionale sia «conosciuto dai singoli e voluto dal loro libito oppure no» (7.401 (197)); Hegel sottolinea, inoltre, che la soggettività è soltanto *un* momento dell'Idea, su cui la teoria contrattualistica insiste in maniera unilaterale. È degno di nota che in questa critica Hegel non ricorra all'argomento secondo cui il contratto sociale è soltanto una finzione; ciò è degno di nota, perché Hegel aveva utilizzato tale argomento ancora nel *Saggio sul diritto naturale* (2.444 sg. (SFD 41 sgg.)) e perché in realtà questa è l'obiezione maggiormente utilizzata, che si trova di frequente già nella letteratura del XVIII secolo. Mi li-

mito a ricordare il saggio di Hume *Of the original contract*²: qui Hume respinge le idee contrattualistiche, perché alla base degli Stati vi sarebbero in realtà rapporti di forza per nulla mediati dal consenso contrattualistico dei sudditi. Ma questa argomentazione colpisce soltanto una teoria che abbia la pretesa di spiegare lo Stato fattico e non può escludere che il procedimento del contrattualismo sia assolutamente giustificato in una teoria normativa. Così scrive Hume: «Non intendo qui escludere che il consenso popolare sia uno dei giusti fondamenti del governo. Quando si verifica è sicuramente il migliore ed il più sacro di tutti. Io sostengo soltanto che molto raramente esso si è in qualche misura espresso e quasi mai nella sua pienezza e che, perciò, si deve anche ammettere qualche altro fondamento del governo» (p. 460)³. Rispetto a questa critica l'argomentazione hegeliana è incomparabilmente più profonda, poiché contesta direttamente la pretesa *normativa* della teoria contrattualistica e fa astrazione dal problema della sua veridicità storica. Hegel è giustamente dell'opinione che le ricerche storiche «non concernono l'idea dello

² D. Hume, *Essays moral, political and literary*, Oxford 1963, Part II, Essay XII, pp. 452-473, 460 [Sul contratto originale in *Opere filosofiche*, vol. III, Roma-Bari 1971 sgg., Laterza, p. 475].

³ N. Bobbio nel saggio, ricco di informazioni, *Hegel und die Naturrechtslehre* ha richiamato l'attenzione su altri critici della teoria contrattualistica del tardo XVIII e del primo XIX secolo, che potrebbero essere detti critici empiristi (in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, a cura di M. Riedel, Frankfurt 1975, vol. II, pp. 81-108, 87 sg.).

Stato stesso» (7.400 (196)); e ben piú vigorosamente di Rousseau e di Fichte critica perciò la posizione estrema opposta a quella dell'intelletto astratto, ossia la scuola storica, la quale – così si potrebbe dire – assolutizza l'altro momento dell'Idea, peraltro ancora piú difettoso nel suo isolamento: l'oggettività e la fatticità. La polemica estremamente aspra contro la *Restauration der Staatswissenschaft* di C. L. v. Haller – a cui Hegel rimprovera, «di prendere», al posto del pensiero, «l'esteriorità dell'apparenza, dell'accidentalità della necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc. [...] per la sostanza dello Stato» (7.401 (197)) e di prendere le mosse, anche lui, dalla singolarità (ma in questo caso soltanto dalla singolarità empirica) – è la prova piú chiara che Hegel non è un positivista del potere e che il suo Stato è uno Stato di diritto e non, almeno non in prima istanza, uno Stato inteso come puro potere.

Ciò risulta necessariamente anche dall'impianto della hegeliana *Filosofia del diritto*: se l'essenza delle teorie positiviste del potere è quello di far derivare il diritto dal potere fattico dello Stato, lo Stato di Hegel è invece mediato dal diritto. Naturalmente Hegel vede nella realizzazione del diritto nel potere statale un progresso rispetto al diritto meramente astratto e al dover-essere della moralità; tuttavia non si vede perché questi ultimi dovrebbero essere falsi, se il potere viene inteso soltanto come mezzo per la realizzazione del diritto. Anche l'affermazione di Hegel spesso criticata, «è l'incedere di Dio nel mondo, ciò che lo Stato

è, il fondamento di esso è la potenza della ragione realizzante sé come volontà» (§ 258 agg., 7.403 (358)), può difficilmente essere contestata; che Dio si manifesti nel mondo non dovrebbe essere messo in dubbio perlomeno da parte cristiana; e dove si vuole trovare Dio se non nella realtà del diritto? Bisogna, inoltre, considerare che lo Stato, di cui Hegel parla in toni enfatici, non è un qualsiasi Stato esistente; egli dice espressamente: «[n]el caso dell'idea dello Stato non si devono avere dinanzi agli occhi Stati particolari, non particolari istituzioni, si deve piuttosto considerare per sé l'idea, questo Dio effettivamente reale» (*ibid.*). Hegel non contesta il fatto che esistono Stati che non corrispondono a questa idea, anche se portano il nome di «Stato» – piuttosto la celeberrima frase tratta dallo scritto sulla Costituzione suona addirittura: «[l]a Germania non è più uno Stato» (1.461 (SP 11)). Sicuramente Hegel ritiene che anche in Stati cattivi si rinvenga una traccia della ragione; nella circostanza, per esempio, che in essi gli uomini agiscono in modo unitario; se uno Stato fosse del tutto privo di ragione, dovrebbe dissolversi: «Il peggior fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gli individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere» (6.465 sg. (II 860)). Ma anche qui, mi sembra, bisogna essere d'accordo con Hegel: anche il peggiore degli Stati è preferibile alla totale anarchia.

Anche l'interpretazione hegeliana dello Stato come un fine in sé non dovrebbe essere sbrigativamente re-

spinta; essa non può certamente essere ridotta al punto di vista che «l'uomo esiste solo per lo Stato», nonostante Hegel rifiuti chiaramente la frase opposta: «lo Stato esiste per gli uomini». Egli è certamente dell'opinione che l'organizzazione degli uomini in istituzioni giuridiche razionali non abbia come scopo supremo la soddisfazione dei bisogni dei singoli; ma altrettanto poco vede nel *potere* statale un fine in sé. Questo potere esiste soltanto per procurare realtà effettiva al diritto⁴; e di questo diritto fanno parte sicuramente i legittimi interessi dei singoli cittadini. Proprio in questo Hegel vede l'essenza dello Stato moderno: universalità e interesse particolare si trovano in corrispondenza reciproca e coesistono in quanto momenti sviluppati. Agendo per l'universale, il cittadino soddisfa il suo interesse particolare; ma nemmeno gli è lecito vedere questa attività semplicemente come un mezzo: né

«l'universale [deve] val[ere] e ven[ir] portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui [devono] viv[ere] come persone private

⁴ Questo punto assolutamente centrale viene trascurato, per esempio, da H. Heller, allorché afferma che Hegel avrebbe «proclamato che lo Stato è potere, potere e ancora potere» (*Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland* in *Gesammelte Schriften*, 3 voll., Leiden 1971, vol. I, pp. 21-240, 24). In Hegel si trovano sicuramente, in particolare nella trattazione dei rapporti internazionali tra gli Stati, idee ascrivibili al positivismo del potere; ma è importante capire che queste idee sono contrarie alla sua impostazione sistematica e non derivano da essa.

meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vo[lere] nell'universale e per l'universale e a[vere] un'attività cosciente di questo fine. Il principio degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantenere questa in esso medesimo» (§ 260, 7.407 (201)).

Con questa ammissione del diritto della particolarità Hegel ha preso definitivamente congedo dalla Grecia. Se nei primi abbozzi, soprattutto nel *System der Sittlichkeit*, l'ideale di Hegel era che l'importanza dell'universale fosse garantita in modo disinteressato, d'ora in avanti egli vede nello Stato moderno non semplicemente un inevitabile sviluppo rispetto alla *polis* greca, bensì un progresso che sul piano categoriale deve essere caratterizzato sulla base della sua logica della soggettività (cfr. § 260 agg., 7.407 (359); § 261 agg. (359), § 262 agg., 7.410 (360)). Questa corrispondenza di sostanzialità e soggettività si mostra, secondo Hegel, soprattutto *nella caratteristica correlatività di diritto e dovere* presente nello Stato moderno: nell'adempimento del dovere il cittadino deve, nello stesso tempo, soddisfare il proprio interesse, «la cosa universale diviene la *sua propria cosa particolare*» (§ 261, 7.409 (203))⁵. Importante è che la distribuzione

⁵ Cfr. 12.39 (23): «Visto da questo lato, uno Stato è ben costituito e pieno di forza in se stesso, se al suo fine universale va congiunto l'interesse privato dei cittadini, se quel fine e questo interesse trovano appagamento e realizzazione l'uno nell'altro».

dei compiti sia mediata dai momenti dell'arbitrio e della scelta personale: solo così viene soddisfatto il diritto della soggettività (§ 262, 7.410 (203)). Hegel guarda perciò con favore al fatto che negli Stati moderni le prestazioni dovute allo Stato abbiano luogo nel mezzo astratto del denaro e che non si possano più impiegare i cittadini, come nelle despotie orientali, in concreti lavori pubblici (§ 299 con agg., 7.466 sgg. (239 sg., 375 sg.)) . Egli vede chiaramente che con il dispiegamento della moderna soggettività e della sua libertà viene demolita l'uguaglianza; contro la concezione che vede procedere di pari passo libertà e uguaglianza, Hegel sottolinea piuttosto che

«al contrario, bisogna dire che precisamente l'alto sviluppo ed il perfezionamento degli Stati moderni produce nella realtà effettiva la massima *ineguaglianza* concreta degli individui; mentre al contrario, mediante la più profonda razionalità delle leggi ed il consolidamento della legalità, realizza una libertà tanto maggiore e meglio fondata, e può permetterla e sopportarla» (E. § 539, 10.334 (III 383)).

La libertà moderna, ritiene inoltre Hegel, è possibile solo grazie ad istituzioni razionali, in cui egli vede però non soltanto un mezzo per la libertà, quanto piuttosto le libertà stesse; ciò consegue in realtà dal suo concetto del diritto nel quale rientrano anche le istituzioni (cfr. E. § 539, 10.335 (III 384)). Ma nelle istituzioni, diversamente che nel diritto astratto, «sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità» (§

265, 7.412 (204)). Per istituzioni Hegel intende qui le istituzioni della famiglia e della società civile: al di sopra di esse si elevano quelle dello Stato.

2. Stato politico e disposizione d'animo politica. Il problema dell'educazione allo Stato

Per un'analisi della struttura logica dell'argomentazione hegeliana è di estrema importanza interrompere un momento la nostra esposizione e notare una suddivisione che passa comunemente inosservata, perché Hegel non la indica esteriormente, ossia con un titolo di un nuovo capitolo. La prima suddivisione del capitolo sullo Stato si trova nel § 259: qui Hegel articola lo Stato in diritto statutale interno, diritto statutale esterno e storia del mondo; mi limito per ora a prendere atto di questa suddivisione di cui intendo occuparmi solo in seguito. All'interno del diritto statutale interno Hegel suddivide poi lo Stato, innanzi tutto, nella sostanzialità soggettiva della disposizione d'animo politica ed in quella oggettiva della Costituzione; lo Stato costituzionale è chiamato da Hegel Stato politico (§ 267, 7.412 sg. (204)). Questa suddivisione consegue in realtà dal concetto; se lo Stato è unità di sostanzialità e soggettività, questi due momenti devono essere sviluppati nella stessa misura. Essa è plausibile, inoltre, anche sul piano dell'esperienza: per il funzionamento di uno Stato c'è bisogno sia di istituzioni efficienti sia di una corrispondente

disposizione d'animo dei cittadini. È caratteristico, però, che Hegel dedichi al momento soggettivo un solo paragrafo (§ 268), mentre 61 paragrafi sono dedicati al momento oggettivo della Costituzione (§§ 269-329); è manifesto qui che Hegel vuole minimizzare il più possibile la funzione della soggettività nello Stato. In questo trascurare il momento soggettivo continua ad agire la posizione aporetica della moralità, che comunque è un momento della suddivisione della *Filosofia del diritto*, mentre la disposizione d'animo politica non è nemmeno messa in evidenza come tale. Ora, bisogna sicuramente essere d'accordo con Hegel sul fatto che le migliori intenzioni non servono a nulla, se non trovano un'oggettività ad esse corrispondente nelle istituzioni. Che la più grande purezza della coscienza, sia pure dell'autorità suprema, non sia sufficiente, quando le istituzioni sono cattive, è stato mostrato da Hegel in modo paradigmatico nel caso di Marco Aurelio, nel quale egli vede un nobile rappresentante dell'astratta interiorità stoica. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* si legge in tal senso:

«Per quel che concerne la morale, la forza della buona volontà, non si può leggere niente di più eccellente di ciò che ha scritto Marco Aurelio nelle sue meditazioni su se stesso; ed egli, ch'era il sovrano di tutto il mondo civile allora conosciuto, seppe comportarsi anche nella vita privata da uomo nobile e onesto. Sennonché questo imperatore filosofo non ha potuto mutare le condizioni dell'impero romano; e niente impedì al suo successore,

di ben altra tempra, di fare tutto quel male che potevano fare il suo arbitrio e la sua malvagità. Ben superiore è il caso, in cui il principio interno dello spirito, della volontà razionale, riesce anche a realizzarsi, sí che prenda ad esistere una vita pubblica governata dalla ragione, uno stato di cultura e di diritto. Soltanto codesta oggettività della razionalità può dar consistenza alle determinazioni, che si assommano nell'ideale del saggio» (19.294 sg. (2 442))⁶.

Tuttavia la posizione opposta, a cui tende Hegel⁷, è sicuramente altrettanto unilaterale. Bisogna piuttosto dire che anche le migliori istituzioni con il tempo si dissolvono, se manca la disposizione d'animo corrispondente, come possiamo osservare attualmente, per esempio, in numerose democrazie occidentali. Da ciò sembra risultare necessariamente l'esigenza che lo Stato debba formare la disposizione d'animo dei cittadini, cosa che, d'altronde, può accadere certamente soltanto nelle istituzioni. Le riflessioni di Hegel sulla disposizione d'animo patriottica sarebbero quindi il

⁶ Cfr. anche 19.35 (2 178): «Un esempio di ciò che può fare un filosofo sul trono ce lo offre Marco Aurelio; di lui non si possono menzionare se non azioni private, particolari; egli non rese punto migliore l'impero romano».

⁷ Nel suo parere *Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur* [Sull'istituzione di una rivista critica della letteratura] Hegel scrive, in modo del tutto corrispondente, che lo scioglimento della progettata rivista nell'arbitrio del soggettivismo caratteristico dell'epoca potrebbe «essere fermato ed allontanato non tanto tramite prescrizioni o nutrendo fiducia, bensí unicamente in forza del modo in cui essa verrebbe istituita» (11.13). Cfr. anche 11.86.

luogo sistematico che colma un'importante lacuna della *Filosofia del diritto*; intendo riferirmi al fatto che lo Stato hegeliano non solo non ha i compiti propri di uno Stato sociale, ma non ha nemmeno compiti educativi. Nell'aggiunta al § 239 (7.387 (354 sg.)) Hegel parla di un controllo dello Stato sulla scuola: il passo tuttavia, in primo luogo, è solo episodico e, in secondo luogo, non si trova nel capitolo sullo Stato, ma in quello sulla società civile; nel contesto del suo sistema Hegel non ha mai parlato del diritto e del dovere dello Stato di educare i cittadini. Ma in questo contesto e nello spirito di Hegel si dovrebbe far notare che il compito delle scuole statali non dovrebbe ridursi a quello di formare gli scolari per farli diventare borghesi, ossia membri efficienti della società civile; le scuole statali e le università dovrebbero piuttosto avere anche il compito di cercare di trasmettere come vincolanti i principi ed i valori che stanno a fondamento di queste comunità⁸. Hegel, come è noto, ha sostenuto con vigore che tesi, dalle quali, per usare le sue parole, «segue la distruzione tanto dell'eticità interna e della retta coscienza morale, dell'amore e del diritto tra le persone private, quanto la distruzione dell'ordine pubblico e delle leggi dello Stato» (7.22 (11)) non debbono essere insegnate in istituzioni pubbliche; l'accesa controversia con Schleiermacher dipese dal fatto che Hegel, in occasione del licenziamento di de Wettes, aveva appoggiato il diritto dello

⁸ Cfr., per esempio, la Costituzione Bavarese, art. 131 I-III.

Stato di «destituire un insegnante, lasciandogli soltanto lo stipendio»⁹. La concezione di Hegel contraddice senza dubbio diffuse convinzioni liberali, ma deriva necessariamente dal suo concetto di eticità; tale concetto muove dal giusto presupposto che lo Stato è mediato dalla moralità: non può essere quindi indifferente allo Stato quali idee vengano diffuse, soprattutto nelle istituzioni sottoposte alla sua vigilanza.

L'interpretazione accomodante, secondo la quale idee ed opinioni disgreganti si autoeliminano, da un lato, viene ritenuta da Hegel esatta; dall'altro, egli è convinto che tali opinioni, soprattutto se riguardano l'essenziale, possono avere la forza di dissolvere l'esistente. Nella lunga annotazione al § 270 della *Filosofia del diritto*, in cui viene trattato il rapporto tra Stato e religione, Hegel si esprime sul soggettivismo religioso in questo modo:

«da un lato lo Stato può esercitare un'infinita indifferenza di fronte all'*opinare*, appunto nella misura in cui esso è soltanto opinione, un contenuto soggettivo e perciò, si pavoneggi pure quanto vuole, non ha entro di sé alcuna vera lotta e potenza, - [...]. Dall'altro lato però di contro a questo *opinare* di cattivi principi, quando esso si è trasformato in un esserci generale e corrosivo della realtà, ed anche in quanto il formalismo della soggettività incondizionata volesse prender per suo fondamento il punto di partenza scientifico e innalzare e volgere le istituzioni d'insegnamento dello Stato stesso alla

⁹ Cfr. *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, vol. II, Hamburg 1969, p. 221 e p. 450.

pretensione di una chiesa contro di lui, lo Stato deve prendere in protezione la verità oggettiva e i principi della vita etica» (7.427 (215)).

Invece di indignarsi perché gli ammonimenti di Hegel si oppongono ai nostri pregiudizi, si dovrebbe piuttosto forse riconoscerne la forza argomentativa. Ed è facile rendersi conto che una posizione liberale estrema si autocancella: se tutte le opinioni sono permesse, allora è permessa anche l'opinione che non tutte le opinioni sono permesse, e precisamente sia l'opinione che respinge le altre in modo motivato sia l'opinione che le rifiuta per accecamento ideologico. Nel corso della storia questa autocancellazione non rimane di solito sul piano logico, ma si manifesta realmente: ricordo qui soltanto la Repubblica di Weimar, che sicuramente è tramontata anche perché ha permesso ai suoi avversari di esercitare il loro *terrore ideologico* pur rivestendo cariche pubbliche. Anche la concezione, che a tal proposito va menzionata, secondo la quale uno Stato e la scienza dello Stato dovrebbero essere neutrali rispetto ai valori, non rappresenta un progresso rispetto a quella hegeliana, bensì un passo indietro; lo Stato infatti riceve la sua legittimità soltanto perché realizza determinati valori. Ma anche e proprio questa coscienza deve essere trasmessa dallo Stato ai cittadini; non basta che le istituzioni statali siano conformi a tali valori.

Anche sulla questione dell'educazione statale è istruttivo rivolgere uno sguardo a Fichte. Un grande merito di Fichte è di essere stato il primo pensatore

politico della modernità ad aver nuovamente posto in risalto con tutta l'energia possibile l'importanza dell'educazione per lo Stato, importanza che era quasi scontata nelle teorie classiche dello Stato dell'antichità, in Platone e in Aristotele. Non è questo il luogo per illustrare in modo più preciso la concezione fichtiana dell'educazione, così come è sviluppata soprattutto nei *Discorsi alla nazione tedesca*; quest'opera contiene incontestabilmente aspetti discutibili e l'insistenza di Fichte sull'importanza della «tedeschità» deve apparire estremamente preoccupante proprio rispetto ad Hegel, la cui concezione dello Stato non ha nulla a che fare con l'idea di nazione¹⁰. Ma l'aver riconosciuto durante il crollo della Prussia nelle guerre napoleoniche l'enorme importanza di un'educazione unitaria per la formazione di uno Stato unitario è un'idea di Fichte che riveste tuttora un grande interesse.

¹⁰ A questo proposito è molto chiaro Sh. Avineri, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge 1972, pp. 34 sgg., 45, 115, 228, 240 sg. Che Hegel fosse un avversario del nazionalismo tedesco dell'epoca, è documentato, per esempio, dal «Bericht» n. 324 in G. Nicolini (a cura di), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970, p. 214. Si pensi anche alla sua polemica contro l'entusiasmo nazionalistico dell'epoca per la canzone dei Nibelunghi: «Volere oggi fare di tali argomenti un qualcosa di nazionale e addirittura un libro popolare è stata l'idea più triviale e insipida che si potesse avere. Nei giorni di un entusiasmo giovanile apparentemente in risveglio questo fu un segno della vecchiaia di un'epoca, divenuta di nuovo infantile all'approssimarsi della morte e che si rallegrava di cose morte cercando di far sí che anche altri vi trovassero il loro sentire e il loro presente» (15.347 (1183); cfr. 13.353 (306 sg.)).

A *tutti* i cittadini dovrebbe spettare un'educazione pubblica; questa è una delle richieste di Fichte che senza dubbio piú di tutte anticipa il futuro:

«[i]noltre, fino ad oggi questa formazione cosí limitata è stata portata solo alla minoranza molto ristretta dei ceti colti, che venivano chiamati cosí proprio per questa ragione, mentre la grande maggioranza su cui propriamente si basa il corpo comune, il popolo, è stata quasi completamente trascurata dall'arte dell'educazione, e abbandonata alla cieca approssimazione. Mediante la nuova educazione, noi vogliamo formare i tedeschi in una totalità, che in tutti i suoi singoli membri sia spinta e animata dallo stesso unico interesse» (7.276 (16)).

Nella *Rechtslehre* del 1812 l'idea dell'educazione è purificata dal pathos nazionale; e, anche se qui Fichte – coerentemente con la sua anteposizione della moralità al diritto ed allo Stato – vede l'importanza dell'educazione specialmente nel lasciarsi alle spalle la sfera dello Stato e nel condurre verso la moralità, bisogna tuttavia valutare positivamente rispetto ad Hegel il fatto che egli esiga con estrema energia «istituzioni formative *generalis* per tutti» (10.541). Fichte ritiene tali istituzioni necessarie secondo il diritto naturale: «queste [istituzioni] sono la proprietà assolutamente generale di tutti *in linea di diritto*; il culmine e il punto conclusivo di ogni altra proprietà» (*ibidem*).

Certamente Hegel, quando era rettore a Norimberga, nella *Rede zum Schuljahrsabschluss* [Discorso in occasione della fine dell'anno scolastico] del 29 settembre 1809 ha messo energicamente in evidenza l'im-

portanza delle istituzioni educative: «Sono due i rami dell'amministrazione statale per la cui buona istituzione i popoli sono soliti mostrare la massima riconoscenza: la buona amministrazione della giustizia e i buoni istituti educativi» (4.312); tuttavia in nessun luogo delle sue opere si trova l'idea di un'educazione generale e meno che mai nel suo capolavoro di filosofia del diritto, i *Lineamenti*. In quest'opera Hegel ha dato grande spazio alla Costituzione politica, a cui intendiamo ora rivolgere la nostra attenzione. Nel § 271 (7.431 (216)) essa viene suddivisa innanzi tutto in un aspetto interno e in un aspetto esterno, aspetto quest'ultimo che sfocia nel rapporto tra gli Stati.

3. I poteri dello Stato e la divisione dei poteri

Qual è il criterio di suddivisione della Costituzione interna per sé? Nel paragrafo relativo (§ 272) la corrispondenza dei poteri con i momenti del concetto viene chiaramente definita come il criterio per stabilire la razionalità di una suddivisione.

«La Costituzione è razionale, in quanto lo Stato entro di sé *differenzia* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, e precisamente in modo tale, che *ciascuno* di questi *poteri* stessi è entro di sé la *totalità* perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, rimangono semplicemente nella sua idealità e costituiscono soltanto *un intero individuale*» (§ 272, 7.432 (216)).

Nell'argomentazione di Hegel appare chiaro, in primo luogo, che in uno Stato di diritto soltanto le categorie logiche possono costituire il fondamento di validità di asserzioni normative; ciò vale per tutta la filosofia del diritto ed in effetti non si comprende in quale altro modo sarebbe possibile fondare la validità di pretese normative. È anche plausibile che una categoria della logica del concetto debba essere la categoria pertinente a quel « geroglifico della ragione » che è lo Stato (§ 279 agg., 7.449 (370 sg.)): se la famiglia nella sua immediatezza naturale corrisponde implicitamente alla logica dell'essere e la società civile, invece, alla logica dell'essenza¹¹, allora la logica del concetto deve essere la logica dello Stato. Non è altrettanto stringente che questa categoria debba essere proprio il concetto; Hegel probabilmente argomenterebbe così: i tre momenti del concetto sono già stati posti alla base dell'interpretazione della volontà nell'*Introduzione* (§§ 5 sgg., 7.49 sgg. (28 sgg.)); dovrebbero nuovamente presentarsi là dove la volontà perviene al suo compimento e

¹¹ Cfr. § 157, 7.306 (139): «[...]la *scissione* e [...] [il] punto di vista del *relativo*»; § 189, 7.349 (159): «questo *parere* della razionalità in questa sfera della finità»; § 209, 7.360 (169): «questa sfera del *relativo*» [corsivi aggiunti dall'A.]. Il passo seguente, che segna il passaggio dall'amministrazione della giustizia allo Stato (e, innanzi tutto, alla polizia e alla corporazione), ricorda il passaggio dalla necessità della sostanza all'universalità del concetto: «[a] sua volta, la cieca necessità del sistema dei bisogni non è ancora elevata alla coscienza dell'universale, e attivata a partire da questa» (E. § 532, 10.328 (III 378)).

quindi nello Stato in quanto categoria suprema della *Filosofia del diritto*.

L'idea che lo Stato si debba differenziare in momenti porta al classico problema della divisione dei poteri, trattato da Hegel nell'annotazione. Le riflessioni hegeliane andrebbero lette attentamente per essere comprese prima di essere giudicate, poiché, a prima vista, Hegel sembra un avversario della divisione dei poteri: egli polemizza vivacemente contro l'autonomia dei poteri con cui «è posto immediatamente [...] lo sfacelo dello Stato, oppure, in quanto lo Stato si mantiene nell'essenziale, la lotta per cui uno dei poteri riduce sotto di sé l'altro, onde produce innanzi tutto l'unità, quale che sia, e così salva unicamente l'essenziale, il sussistere dello Stato» (7.434 (218)). Bisogna per contro ribadire che proprio all'inizio Hegel afferma con grande vigore che la divisione dei poteri è «una determinazione sommamente importante, la quale a buon diritto, se cioè fosse stata presa nel suo vero senso, poteva venir considerata come la garanzia della libertà pubblica» (7.433 (217)). Per risolvere questa apparente contraddizione è istruttivo dare un'occhiata alla «Wannenmann-Nachschrift» del 1817-18 da poco scoperta. Qui nel § 132 si legge: «Questa suddivisione è (1) l'assoluta garanzia per la libertà perché unicamente per suo tramite la libertà ha entro di sé *diritti* effettivamente reali. Il diritto è l'*esserci* della libertà; l'*esserci*, però, è presente solo nella determinazione e nella differenzia-

zione»¹². Nel paragrafo seguente si aggiunge che la divisione dei poteri non può «(2) dar loro un'autonomia reciproca, così che l'unità dell'intero debba risultare dalla loro azione autonoma»¹³. Queste due affermazioni non si contraddicono, ma sono del tutto compatibili, anzi sono sensate soltanto se collegate tra loro. Infatti, da un lato, Hegel è dell'opinione che funzioni diverse debbano spettare ad organi statali diversi: solo così ha luogo la differenziazione che rende possibile la libertà e che è richiesta dal punto di vista del concetto. In secondo luogo, però, Hegel vede il senso di questa divisione nel fatto di produrre un'*unità* dello Stato basata sulla libertà; i poteri vanno quindi spiegati non come *blocchi* indipendenti, ma come momenti ideali che servono ad *un* fine ultimo. Per illustrare questa concezione non bisogna rifiutare l'immagine dell'organismo, utilizzata occasionalmente anche da Hegel (§ 267 con agg., 7.412 sg. (204, 361); § 269 con agg., 7.414 sg. (205, 362 sg.); § 271 agg., 7.431 (366); § 276 agg., 7.441 sg. (369); § 278, 7.443 sg. (223 sg.); § 286, 7.456 sg. (231 sg.)): l'efficienza di un organismo è fondata sulla sua differenziazione in organi diversi; è vero che questi ultimi si controllano reciprocamente, ma il loro interesse non è di distruggersi a vicenda;

¹² G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, cura, introduzione e spiegazione di K.-H. Ilting, Stuttgart 1983, p. 152.

¹³ *Ibid.*, p. 154

piuttosto il fatto che un organo si renda del tutto autonomo è proprio la caratteristica principale della malattia (E. § 371, 9.520 (II 525)).

Ora, uno sguardo alle diverse Costituzioni mostra che tra gli Stati costruiti in base al principio della divisione dei poteri ci sono Stati che garantiscono l'idealità dei diversi poteri, come anche Stati in cui si può arrivare all'autonomizzazione dei poteri e alla loro reciproca ostile contrapposizione.

Penso, per esempio, alla diversa regolamentazione del rapporto tra potere legislativo ed esecutivo in Germania ed in Italia, da un lato, e negli Stati Uniti, dall'altro. In Germania ed in Italia un certo accordo tra Parlamento e Governo è garantito in virtù del fatto che il Cancelliere o il Presidente del Consiglio, che propongono i ministri, vengono votati o sfiduciati dal Parlamento stesso; negli Stati Uniti, invece, il Presidente, in quanto capo dell'amministrazione statale, non viene scelto dal Congresso, cosicché abbastanza spesso l'amministrazione è costituita da un partito che non ha la maggioranza in una o in entrambe le camere. Che con questo sistema gli Stati Uniti non abbiano incontrato difficoltà nella loro storia fino ad oggi dipende certamente anche dal fatto che la stessa scadenza elettorale fissata per l'elezione del Presidente e di una parte del Congresso garantisce un certo accordo tra i due organi; dipende, inoltre, dalla circostanza che il Presidente ha competenze legislative almeno negative – sotto forma di diritto di veto –, il che, d'altronde, contraddice l'idea, astrattamente ribadita,

della divisione dei poteri; in generale, in America l'amministrazione ha competenze che, per loro natura, dovrebbero spettare in realtà al potere legislativo. Più difficile, anzi quasi intollerabile diventa, però, la situazione quando, in forza della distinzione tra potere del Presidente e potere del Governo, vengono a formarsi tre diversi poteri relativamente indipendenti l'uno dall'altro, che non sono tra loro correlati da identici periodi legislativi e si combattono quindi aspramente. Ricordo qui soltanto la Repubblica di Weimar, che è crollata sicuramente anche per colpa delle tendenze opposte espresse da Parlamento, Cancelliere e Presidente del Reich. (La V Repubblica in Francia esiste da troppo poco tempo per poter già affermare che questo sistema – in cui, con il diritto del Presidente di sciogliere il Parlamento, è contenuto, tra l'altro, un momento che in effetti si oppone al principio della divisione dei poteri – potrebbe essere anche duraturo). L'esperienza storica alla quale si richiama Hegel con la sua riserva nei confronti della divisione dei poteri è il corso della Rivoluzione francese. Nell'aggiunta al § 272 si dice:

«Se le distinzioni sussistono per contro astrattamente per sé, allora è chiaro come il giorno che due autonomie non possono costituire alcuna unità, ma devono ben produrre lotta, attraverso di che o l'intero viene mandato in rovina o l'unità ristabilisce sé con la violenza. Così, nella Rivoluzione francese, ora il potere legislativo ha inghiottito il cosiddetto potere esecutivo, ora l'esecutivo ha inghiottito il potere legislativo, e resta cosa in-

sulsa avanzare qui magari l'esigenza morale dell'armonia» (7.435 (367)).

In effetti questa armonia va assicurata sul piano istituzionale e non si può non riconoscere che nella Repubblica Federale Tedesca, per esempio, questo problema è ottimamente risolto ed è risolto meglio, mi sembra, che in Italia, in quanto la scelta di un Governo forte da parte del Parlamento viene notevolmente agevolata grazie alla soglia elettorale di sbarramento del 5%¹⁴. In ogni caso bisogna essere d'accordo con Hegel che si cade in «un triste errore», allorché «l'atteggiamento del governo nei confronti dei ceti», ossia del potere esecutivo nei confronti di quello legislativo, viene inteso come un atteggiamento «ostile» (§ 301 agg., 7.471 (376 sg.); cfr. § 302, 7.472 (242 sg.))¹⁵, oppure quando il principio della divisione dei poteri viene spinto talmente all'estremo che i ministri non possono essere membri del potere legislativo, cosa che Hegel giustamente riprova (§ 300 A, 7.468 (376)). Nella lunga annotazione al § 273 (7.437 (219)), in cui nomina i tre poteri, Hegel, infine, polemizza vivacemente contro la concezione fichtiana dell'eforato (cfr. 3.170 sgg. (151 sgg.)), che aveva già combattuto nel *Saggio sul diritto naturale* (2.472 sgg. (SFD 81 sgg.)),

¹⁴ La soglia del 5% è l'esempio paradigmatico di una determinazione che è in contraddizione con la giustizia, ma che è sensata nell'interesse della certezza del diritto.

¹⁵ Cfr. E. § 544, 10.343 sgg. (III 392 sg.).

una polemica questa non del tutto giustificata, in quanto Fichte nella *Rechtslehre* del 1812 (pubblicata, però, solo dopo la morte di Hegel) aveva già ritrattato questa concezione (10.632 sgg.); inoltre, già nel *Fondamento del diritto naturale* aveva criticato l'idea di una completa separazione tra potere legislativo e potere esecutivo (3.16, 160 sg. (15, 143 sg.); cfr. 10.631), sostenendo giustamente che il Governo deve avere il potere di presentare *disegni* di legge (3.161 (144)).

4. Il potere del principe

Quali sono i poteri menzionati precisamente da Hegel? Egli elenca il potere legislativo, il potere governativo ed il potere del principe (§ 273, 7.435 (218)), che debbono corrispondere ai tre momenti del concetto: universalità, particolarità, singolarità; il potere legislativo determina con le leggi l'*universale* e il governo le applica a casi *particolari*; nel potere del principe, infine, il potere statale *si singolarizza* in una soggettività (§ 272 agg., 7.435 (366 sg.)). Da questa triade intesa come totalità deve risultare la monarchia costituzionale, in cui Hegel vede l'unione di monarchia, aristocrazia e democrazia: il potere del principe rappresenta, infatti, il momento monarchico, il Governo il momento aristocratico ed il potere legislativo il momento democratico (§ 273, 7.436 (218)); in questa esposizione si potrebbe, d'altronde, chiaramente individuare l'influsso dell'opzione platonico-aristote-

lica per una costituzione mista. Nella *Filosofia della storia* Hegel vede nella monarchia costituzionale una seconda monarchia, che è una sintesi dell'originaria monarchia patriarcale, da un lato, e di aristocrazia e democrazia, dall'altro (12.65, 134 (90 sg.)). L'opzione per la monarchia *costituzionale* è, com'è noto, uno dei punti che segnano un allontanamento radicale di Hegel dalla Prussia del suo tempo: all'epoca la Prussia non aveva una Costituzione. A ciò non cambia nulla nemmeno la circostanza che Hegel sia dell'opinione che le Costituzioni non possano essere *fatte* (§ 273, 7.439 (221)), perché, in primo luogo, devono di necessità risultare organicamente dalla storia di un popolo (§ 274 con agg., 7.440 (221 sg., 368)); cfr. E. § 540, 10.336 (III 385); 12.65, 444 (41 sg., 304)) e perché, in secondo luogo, bisogna evitare in ogni modo che una Costituzione appaia come qualcosa di *fattibile*, ossia come qualcosa che si possa cambiare a piacimento:

«Ma in genere è senz'altro essenziale che la Costituzione, sebbene sorta nel tempo, *non* venga riguardata come un *che di fatto*, giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e il perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che viene fatto» (§ 273, 7.439 (221)).

Come arriva Hegel alla monarchia? Si può facilmente vedere che, una volta accettata la suddivisione hegeliana, da essa non segue affatto immediatamente la monarchia; infatti, anche a voler essere d'accordo

sul fatto che il potere statale debba culminare in una singolarità soggettiva, si perviene – in quanto questa singolarità è mediata dall'universalità – soltanto ad una democrazia presidenziale e non ad una monarchia. Probabilmente Hegel stesso se ne è reso conto; ma si è deciso per la monarchia, poiché la sua teoria marcatamente non-normativa della filosofia del diritto non gli consentiva, se non in misura minima, di formulare prolessi¹⁶; la cosa, però, gli è diventata possibile, solo perché nel § 275, completamente all'opposto della successione indicata nel § 273, egli ha cambiato l'ordine della partizione, cominciando con il momento della singolarità, che, in tal modo, non aveva più bisogno di essere mediato dall'universalità. Questa inversione è di certo l'esempio più eclatante di un errore concettuale in Hegel, ossia di una deviazione logicamente infondata dalla sua stessa impostazione, per adeguarsi ai rapporti contingenti del suo tempo. Non depone a favore della ricerca sulla filosofia hegeliana del diritto il fatto che, fra tutte le questioni discusse in circa cento anni – come, per esempio, la questione delle dipendenze storiche di Hegel, della ricezione della sua concezione, del grado di con-

¹⁶ Hegel ha dato poca importanza al fatto che uno Stato senz'altro potente del suo tempo, ossia gli Stati Uniti di America, fosse una democrazia presidenziale, poiché l'America, in quanto «[p]aese del futuro» (12.114), non riguarderebbe per nulla la filosofia (*ibidem*). L'America, proprio in quanto tale, ha, del resto, straordinariamente affascinato Michelet, il discepolo più progressista di Hegel.

servatorismo o di progressismo del suo disegno – essa non abbia quasi per nulla sollevato il problema certamente piú rilevante sul piano filosofico, il problema di «errori concettuali» di questo tipo; Rosenzweig, per esempio, pur constatando nella sua opera, senz'altro meritoria, questa «inversione estremamente evidente»¹⁷, non riesce però a comprenderne la portata filosofica; il primo a richiamare con forza l'attenzione sull'importanza di questa inversione è stato, per quanto ne so, Ilting¹⁸. Devo aggiungere per completezza: è stato il primo nel Novecento, poiché l'epoca immediatamente posteriore ad Hegel ha subito notato tale inversione e le sue conseguenze, in quanto allora si nutriva in generale interesse per uno sviluppo critico del sistema hegeliano e, quindi, per un'analisi non storica ma contenutistica e soprattutto si guardava con interesse, in misura maggiore rispetto alla ricerca hegeliana del primo XX secolo, alle strutture logiche. Così, un ammiratore assolutamente fedele di Hegel, Nikolaus von Thade – che nel 1815 si era rivolto al-

¹⁷ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1920, 2 voll., vol. II, p. 142.

¹⁸ K.-H. Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Materialien...* cit., vol. II, pp. 52-78, 69 sg. Il saggio di Ilting fu pubblicato originariamente in inglese nel 1971. Alla contraddizione tra il § 273 ed i §§ 275 sgg. rimanda anche K. Hartmann, *Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie*, in: *Hegels Philosophie des Rechts* cit. (n. 2), pp. 305-316, 311. Cfr. anche l'importante saggio di Hartmann, *Ideen zu einem systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Perspektiven der Philosophie* 2 (1976), pp. 167-200, 178 sg.

l'ancora pressoché sconosciuto filosofo con le seguenti parole: «la Sua Logica è il libro per antonomasia»¹⁹ – nella sua dettagliata recensione privata contenuta in una lettera dell'8 agosto 1821 rivolse ad Hegel la seguente domanda:

«Perché Lei qui ha fatto cadere l'ordine logico indicato nel § 273 e per zelo nei confronti dei principi – là dove si parla ancora soltanto di una deduzione dell'Idea – ha scelto l'ordine dogmatico di una Costituzione effettivamente esistente? Seguendo la giusta via filosofica, l'“io voglio” del principe non avrebbe ottenuto soltanto una posizione migliore, ma l'unica giusta, e parecchie critiche al potere legislativo sarebbero divenute caduche»²⁰.

Non depono a favore di Hegel che, per quanto è possibile capire dalle lettere che ci sono state conservate, egli non abbia risposto e, nonostante le parole concilianti di von Thade alla fine della sua lettera, abbia interrotto una corrispondenza pluriennale. È vero che nella filosofia del diritto Hegel ha cercato di giustificare l'inversione della successione (§ 275 agg., 7.441 (369)), ma la ragione da lui addotta, ossia che si dovrebbe iniziare con la singolarità poiché essa è totalità, è arbitraria e appartiene alla categoria delle “buone ragioni” che Hegel stesso in genere ha volentieri ridicolizzato (cfr. E. § 121 A, 8.251 sg. (I 326)). L'errore di Hegel si ripete nella partizione interna del

¹⁹ *Briefe von und an Hegel* cit., vol. II, p. 54.

²⁰ *Ibid.*, p. 281.

potere del principe, che contiene in sé i momenti della «*universalità* della Costituzione e delle leggi», della «deliberazione come riferimento del *particolare* all'universale» e della «*decisione* ultima, intesa come l'*autodeterminazione*» (§ 275, 7.441 (222)); nell'esposizione Hegel comincia anche qui con l'ultimo momento (§§ 280-286, 7.449-457 (228-232, 371-373)). Vi sono premesse alcune osservazioni che non sono assolutamente adatte alla successiva legittimazione della monarchia ereditaria: Hegel, infatti, vede la sovranità dello Stato fondata sul carattere ideale dei suoi poteri e dei reggitori dello Stato (§§ 276 sgg., 7.441 sgg. (222 sgg.)); in quest'ultimo caso ciò significa concretamente che le cariche pubbliche non possono essere conferite agli individui «secondo la loro personalità immediata, bensì soltanto secondo le loro qualità universali e oggettive» (§ 277, 7.442 (222)), cosicché tali cariche non vanno «né vendut[e] né ereditat[e]» (§ 277 agg., 7.442 (370); cfr. § 291, 7.460 sg. (235)). Qui si impone naturalmente la domanda se ciò non valga anche per il capo dello Stato, cosa che Hegel più avanti contesta espressamente. Vediamo con quali argomenti.

Hegel passa, innanzi tutto, dalla sovranità così sviluppata ad un soggetto concreto: «La sovranità [...] esiste soltanto come la *soggettività* certa di se stessa» (§ 279, 7.444 (224)). Questo passaggio non è in alcun modo ovvio; e nel paragrafo precedente si trovano affermazioni che ricordano molto l'interpretazione rap-

presentata nell'età contemporanea da M. Kriele: in uno Stato razionale non può esserci alcun *sovrano*, proprio perché autenticamente sovrana è la *totalità* degli organi statali²¹:

«Poiché la sovranità è l'idealità di ogni autorità particolare, è facile il fraintendimento, che è anche molto comune, di prendere quella per mera potenza e vuoto arbitrio e la sovranità per sinonimo di dispotismo. Ma il dispotismo designa in genere la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia), vale come legge o piuttosto in luogo della legge, mentre la sovranità proprio nella situazione legale, costituzionale, costituisce il momento dell'idealità delle particolari sfere e funzioni, che cioè una tale sfera sia non un qualcosa di indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare e di approfondendosi soltanto entro di sé, ma invece in questi fini e modi di operare sia determinato e dipendente *dal fine dell'intero* [...]» (§ 278, 7.443 sg. (223 sg.)).

Il passo è degno di nota, poiché in esso viene messa in dubbio la nozione corrente di sovranità monarchica e popolare, intesa come la capacità di un monarca o di un popolo di determinare senza alcuna limitazione ciò

²¹ Cfr. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Reinbeck 1975, p. 224: «Nello Stato costituzionale non può esservi un *sovrano*». Cfr. anche la netta differenziazione operata da Kriele tra la «sovranità dello Stato costituzionale» («Lo Stato come *insieme degli organi di Stato e del diritto statale* è sovrano rispetto alla società») e la «sovranità di un sovrano» (p. 56).

che deve essere valido²²; tanto piú suscita quindi necessariamente sorpresa che ora la sovranità debba risiedere non piú nella totalità degli organi, ma in un singolo organo, *e precisamente in un singolo organo in quanto singolo individuo*. Non è sbagliato riconoscere in questo passaggio – che non soltanto non è motivato da quanto detto in precedenza, ma è addirittura con esso in contraddizione – una semplice “irruzione” della metafisica hegeliana del soggetto. Poiché tutta la filosofia del diritto ha per oggetto le formazioni dell’esserci [*Daseinsgestaltungen*] di una volontà intesa sin dall’inizio come soggettiva e non come intersoggettiva, il punto supremo di queste formazioni deve essere, esso stesso, un soggetto:

«Lo sviluppo immanente di una scienza [...] mostra l’aspetto peculiare che un unico e medesimo concetto, qui la volontà, che all’inizio, giacché è l’inizio, è astratto, si mantiene, ma ispessisce le sue determinazioni, e parimenti soltanto attraverso se stesso, e in questo modo acquista un contenuto concreto. Così il momento fondamentale della personalità dapprima astratta nel diritto immediato, è esso che s’è maturato attraverso le sue diverse forme di soggettività, e qui nel diritto assoluto, nello Stato, nell’oggettività completamente concreta della volontà, è la *personalità dello Stato*, la di lui *certezza di se stesso*» (§ 279, 7.445 (224 sg.)).

²² Kriele sottolinea che ci sono «teorie della democrazia che intendono la sovranità popolare secondo il modello del sovrano monarchico, che in certo qual modo si limitano a *sostituire il monarca con il popolo*» (*op. cit.*, p. 226) e dimostra giustamente l’insostenibilità di questa idea.

Assolutizzazione della proprietà privata ed opzione per la monarchia: questi due momenti decisivi della filosofia hegeliana del diritto, superati dalla realtà effettiva del moderno Stato democratico, si radicano dunque nella stessa misura nella metafisica del soggetto di Hegel. Solo il superamento di tale metafisica può consentire una fondazione filosofica di queste importantissime conquiste politiche della modernità.

Ma l'argomentazione hegeliana così come è stata fin qui sviluppata non è ancora sufficiente per giustificare una monarchia ereditaria. Sarebbe con essa compatibile anche una monarchia elettiva e, in ultima analisi, persino una democrazia presidenziale con un Presidente non destituibile nel periodo del suo mandato. Alla monarchia ereditaria Hegel arriva soltanto con un terzo passo: il monarca è singolarità *immediata*; nell'immediatezza è però implicito il momento della natura; il monarca deve essere perciò destinato al suo grado in modo naturale, ossia in forza della nascita, (§ 280, 7.449 sg. (228)). L'argomentazione hegeliana è infondata; particolarmente fuorviante, infine, è il suo ricorrere, nell'annotazione al paragrafo, alla prova ontologica dell'esistenza di Dio. Poiché, anche se Hegel avesse ragione nell'interpretare la prova ontologica dell'esistenza di Dio come capovolgimento della soggettività del concetto nell'oggettività dell'essere²³, in tal modo si dimostrerebbe soltanto che il sovrano deve

²³ Cfr. 6.402 sgg. (I 801 sgg.); E. § 193, 8.348 sgg. (I 416 sgg.). Si potrebbe però dimostrare facilmente che (1) nella *Scienza della*

essere un concreto individuo singolo e nulla di piú. A. Ruge, che ha vivacemente criticato come «errore concettuale» l'inversione della successione nella trattazione dei poteri²⁴, scrive a proposito del § 280 nel suo notevole saggio *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*²⁵:

«Queste determinazioni sono maldestre fino al ridicolo. Innanzi tutto, chi metterà in dubbio il carattere naturale della persona del monarca? ma chi poi potrà dare ad intendere che *per questo motivo*, perché questo individuo ha la naturalità in sé, questo stesso individuo viene determinato alla sua carica dalla *nascita* naturale e fatta astrazione da ogni contenuto?» (colonna 1228).

Alcuni anni dopo, sicuramente influenzato da Ruge, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx scrive:

logica il passaggio dalla soggettività all'oggettività non è sostenibile e che (2) il punto decisivo della prova ontologica dell'esistenza di Dio non ha niente a che fare con questo passaggio.

²⁴ Cfr. colonna 1228: «Completamente errato fu trattare dapprima il *potere del principe*, che nella sua [*sc.* di Hegel] versione è la concentrazione di *tutti* i poteri statali, e prendere solo successivamente in considerazione il potere del governo e il potere legislativo». I due allievi di Hegel che hanno cercato di riformularne il sistema non hanno conservato l'errore concettuale del maestro, bensì l'hanno corretto: sia K. Rosenkranz nel *System der Wissenschaft* (Königsberg 1850), sia C.L. Michelet in *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft* (vol. III, Berlin 1878).

²⁵ *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* 3 (1980), colonne 1201-1204, 1209-1212, 1217-1221, 1225-1230, 1233-1243.

«Abbiamo già udito che la soggettività è soggetto e che il soggetto è necessariamente individuo empirico, uno. Veniamo a sapere ora che nel concetto dell'individualità immediata si trova la determinazione della naturalità, della corporeità. Hegel non ha dimostrato che ciò che parla da sé: che la soggettività esiste soltanto come individuo corporeo, e che, s'intende, all'individuo corporeo si appartiene la nascita naturale. [...] Hegel ha dimostrato che il monarca deve nascere, di che nessuno dubita, ma non ha dimostrato che è la nascita che fa il monarca»²⁶.

Nel § 281 Hegel cerca in certo qual modo una prova negativa per la sua tesi: un regno elettivo porterebbe per lui alla lotta tra fazioni, mentre la monarchia ereditaria sottrarrebbe all'arbitrio il vertice dello Stato (7.451 sgg. (229 sg.)), un'affermazione questa che è empirica e che può essere confutata empiricamente.

All'assenza di fondamento della decisione ultima del monarca (§ 279, 7.444 (224) § 281, 7.451 (229)) – che costituisce un momento decisionistico nella dottrina hegeliana dello Stato – è, a prima vista, confacente l'assenza di fondamento della grazia, il cui diritto Hegel rivendica per il monarca (§ 282, 7.454 (230)); tuttavia l'argomentazione hegeliana è assai problematica; infatti, pur non essendo possibile con-

²⁶ K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, vol I, 2, 1, Berlin 1982, pp. 3-137, 34 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1963, p. 45).

testare che ci sono decisioni a proposito delle quali bisogna semplicemente ammettere *che* esse vanno prese, si può tuttavia discutere *come* tali decisioni debbano essere prese; così nel caso di una condanna pronunciata dall'autorità giudiziaria è incomprendibile perché in un caso singolo essa debba essere cancellata dal monarca. Non intendo qui addentrarmi nel problema di quanto debba essere esteso, secondo Hegel, il potere del monarca; il monarca nomina il Governo (§ 283, 7.455 (230 sg.); § 292, 7.461 (235)), deve controfirmare le leggi, ma è chiaro che le può anche respingere (§ 283, 7.455 (230 sg.)), come sovrano è irresponsabile (§ 284, 7.455 (231)), nella sua competenza rientra la direzione della politica estera (§ 329, 7.497 (260)): bisogna riconoscere che il suo potere è veramente grande²⁷, anche se Hegel, a quanto pare, ha sperato che il monarca stesso con il tempo lo avrebbe utilizzato sempre meno (cfr. § 279 agg., 7.449 (370 sg.); § 280 agg., 7.451 (271 sg.)). In ogni caso in Hegel il potere del principe sembra oscillare tra il potere, per esempio, dell'imperatore del Reich tedesco (come viene proposto nel testo stampato) e quello del monarca del contemporaneo Regno Unito (come suggeriscono le aggiunte edite da von Gans).

²⁷ Cfr. in merito B. Bourgeois, *Le prince hégélien*, in: E. Weil et al., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, pp. 85-130; C. Cesa, *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in: *Hegels Philosophie des Rechts* cit. (n. 2), pp. 185-205.

La difesa della monarchia ereditaria contraddice, infine, lo stesso sistema di Hegel anche per un altro motivo. Alla base di tale difesa vi è una preferenza per il valore immediato della natura contro la casualità dell'arbitrio; Michelet riferisce che Hegel una volta, «mentre disputavo con lui contro i legislatori ereditari al tempo della rivoluzione di luglio», gli avrebbe replicato: «Ah! La natura fa le cose altrettanto bene delle elezioni»²⁸. Ora, si dovrà ammettere certamente con Hegel che nelle elezioni è presente un grandissimo momento di arbitrio e di contingenza, che un'elezione non produce affatto necessariamente risultati razionali. Ma Hegel stesso non si stanca di ripetere che «qualsiasi rappresentazione dello spirito, anche la peggiore delle sue trovate, il giuoco dei suoi umori più casuali, una parola qualsiasi» è più elevata di tutto ciò che è naturale (E. § 248, 9.28 (II 94))²⁹. Si vede facilmente che sulla base di questa convinzione fondata sulla metafisica hegeliana dello spirito non si può mai legittimare il fatto

²⁸ C. L. Michelet, *Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie*, 2 voll., Berlin 1866, vol. II, p. 205. Questo passo manca in Nicolin, *op. cit.*

²⁹ Cfr. 9.29 (II 94 sg.); 6.282 (II 688); 13.14 (7) e G. Nicolin, *op. cit.*, n. 674, p. 432 (da una lettera di Mendelssohn-Bartholdy alle sorelle): «È vero che Hegel dice che ogni pensiero umano è più sublime di tutta la natura, ma qui lo trovo esagerato. La frase è molto bella, solo stranamente paradossale; per il momento mi rivolgerò a tutta la natura; con essa si procede in modo molto più sicuro».

che, per citare ancora Marx, «alla cima dello Stato deciderebbe dunque, in luogo della ragione, la mera *physis*»³⁰.

5. I poteri esecutivo, giudiziario e legislativo

Nel potere governativo, trattato come secondo potere, Hegel fa rientrare anche il potere giudiziario (§ 287, 7.457 (233)). Ciò è il risultato del suo continuo sforzo di pervenire a partizioni triadiche; dal momento che, al di là dei tre poteri classici, egli introduce, sicuramente sotto l'influsso di B. Constant³¹, il potere del principe, non gli resta altra via se non quella di subordinare il potere giudiziario, apparentemente quello meno importante, ad un altro potere³².

³⁰ *Op. cit.*, p. 34 (45).

³¹ Cfr. a tal riguardo già K. Mayer-Moreau, *Hegels Socialphilosophie*, Tübingen 1910, p. 76 e ora l'«Introduzione» di K.-H. Ilting alle «Nachschriften» di Wannenmann e Homeyer, *op. cit.* (n. 13), pp. 17-34, 21 sgg.

³² Nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* Hegel qualifica ancora come *astratti* i momenti costituiti dai poteri legislativo, giudiziario ed esecutivo (§ 197, 4.63); nella *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* – in certo qual modo l'anello di congiunzione tra la prima enciclopedia e i *Lineamenti* – si trovano invece quattro poteri che corrispondono, grosso modo, ai poteri legislativo, esecutivo, giudiziario e del principe (§ 28, 4.248); al posto di quest'ultimo Hegel menziona «il potere *militare* ed il potere di *fare la guerra* e di *concludere la pace*», poteri in cui si può vedere a buon dritto l'equivalente del potere del principe dei *Lineamenti*, poiché da essi dipendono

In ogni caso la soluzione di Hegel è inaccettabile: unire il potere esecutivo ed il potere giudiziario ha come conseguenza necessaria l'impossibilità di una giurisdizione amministrativa; in effetti tale giurisdizione non esisteva all'epoca di Hegel, ma individuarne la collocazione è un'esigenza irrinunciabile, poiché una delle differenze fondamentali tra gli Stati liberali e quelli autoritari va ravvisata proprio nella presenza o nell'assenza di tale giurisdizione. Degno di nota è che l'hegeliano Adolf Lasson faccia culminare il suo *System der Rechtsphilosophie* (Berlin/Leipzig 1882) nel tribunale amministrativo (§ 65, pp. 696-702); che la legalità dell'amministrazione non debba rimanere «una mera disposizione, un pio desiderio» costituisce, secondo lui, «la sigla e l'incoronazione finale dello Stato di diritto» (p. 697). Di giurisdizione amministrativa però in Hegel non si parla; tuttavia nel § 293 (7.461 (235)) Hegel si avvicina al concetto del diritto amministrativo e nella richiesta avanzata nel § 295 di integrare «il controllo dall'alto» con un controllo «dal basso» (7.463 (237)) si fa strada addirittura l'idea di un diritto di azione legale contro lo Stato.

L'importanza politica del potere giudiziario si mostra anche nella giurisdizione costituzionale, anch'essa

tutte le determinazioni del rapporto dello Stato con l'esterno (§ 329, 7.497 (260)). La triade finale dei poteri in Hegel ricorda, tra l'altro, il capitolo XII del *Secondo trattato sul governo* di Locke, in cui vengono menzionati i poteri legislativo, esecutivo e federativo.

assente in Hegel, ma in cui va ravvisata una delle piú importanti garanzie contro la possibilità che il potere legislativo promulghi leggi contrarie al diritto naturale e che la cosiddetta sovranità popolare si imponga a spese della legittimità; una nuova versione triadica dei poteri non potrebbe perciò in alcun modo prescindere dal potere giudiziario³³. Piuttosto, assai meno indispensabile è il potere del principe che, nelle democrazie parlamentari, in cui il potere è nelle mani del capo del Governo, viene ridotto, in quanto potere presidenziale, a compiti di rappresentanza; questa separazione tra potere e dignità, ossia tra Cancelliere e Presidente, è tuttavia, a mio parere, concettualmente contraddittoria, in quanto essenza dell'idea è essere unità di idealità e realtà: forma e contenuto, dignità e potere dovrebbero quindi coincidere in un'unica persona³⁴.

³³ Non è facile afferrare concettualmente l'elemento comune sotteso alla giurisdizione ordinaria, amministrativa e costituzionale. Esso, a mio parere, consiste in questo: il giudice ha di volta in volta il compito di accertare l'esistenza di un accordo tra due elementi dati; tra Costituzione, per esempio, e legge ordinaria, tra legge e atto amministrativo, nonché tra legge e comportamento dei cittadini. Questa caratteristica consente certamente di vedere nel potere giudiziario il terzo potere, quello sintetico. Che il compito menzionato sia principalmente un compito di tipo intellettuale, in cui pressoché irrilevante è il momento decisionistico, è il motivo piú profondo che spiega perché i giudici non debbono essere eletti (o perché vengono eletti in quei Paesi in cui, in base alla *case-law*, la differenziazione tra potere legislativo e potere giudiziario non è comunque molto netta).

³⁴ Poiché il potere della mera rappresentanza in realtà è *superfluo*, non è contrario al diritto naturale affidarlo ad una mo-

Ma torniamo a Hegel. In relazione al Governo, che per lui si estende dai ministri all'amministrazione comunale, il problema centrale è costituito dal determinare quanto debba essere deciso dall'alto e quanto possa essere delegato ai gradi inferiori; Hegel osserva l'esistenza di un conflitto tra l'efficienza, così come la si trova soprattutto negli Stati centralisti e il legittimo bisogno di rispetto della particolarità (§§ 288 sgg., 7.457 sgg. (233 sgg.)) ed è a favore di una soluzione intermedia. L'aver riconosciuto l'importanza della burocrazia costituisce un grande merito di Hegel: mediante buone retribuzioni lo Stato dovrebbe indurla ad avere un particolare rapporto di fedeltà nei suoi confronti (§ 294 sgg., 7.461 sgg. (235 sgg.); cfr. Fichte, 3.167 (149)). I membri del governo costituiscono per Hegel il cosiddetto ceto medio (§ 297, 7.464 (238)), la cui formazione dovrebbe stare molto a cuore allo Stato; nella mancanza di un ceto medio in Russia egli vede giustamente il rischio di una polarizzazione sociale (§ 297 agg., 7.464 sg. (374 sg.)). Anche qui si potrebbe supporre un influsso aristotelico, in quanto già lo Stagirita optava per un governo

narchia ereditaria; anzi, la semplice funzione di rappresentanza sembra poter essere adempiuta da un re che rappresenta con la sua famiglia l'unità dello Stato forse meglio di presidenti che cambiano continuamente e che nelle democrazie parlamentari sono spesso politici che nutrivano altre ambizioni poi fallite. A proposito di una carica con compiti di mera rappresentanza, nello scritto sul *Reformbill* Hegel ha citato con evidente approvazione «il giudizio soldatesco di Napoleone» (11.117 sg.).

sorretto dal ceto medio, così come, in generale, per un rafforzamento del ceto medio al fine di evitare polarizzazioni sociali (*Pol.* 1295a 25 sgg., 1296b 35 sgg., 1308b 27 sgg.).

Il capitolo sul potere legislativo chiude la sezione sulla Costituzione interna dello Stato. All'inizio della sezione Hegel parla della Costituzione come di qualcosa che è presupposto dal potere legislativo (§ 298, 7.465 (238)). Si manifesta qui ancora una volta l'inadeguatezza della partizione hegeliana; infatti, se ha senso trattare la Costituzione (scritta) immediatamente prima del potere legislativo, proprio per limitare l'idea della sovranità mediante norme che poggiano sul diritto naturale, allora la Costituzione dovrebbe essere trattata prima di *tutti* i poteri. Poiché la compatibilità delle leggi con la Costituzione non deve essere una semplice esigenza, volendo attualizzare la filosofia hegeliana dello Stato, sarebbe ovvio introdurre in questo luogo la giurisdizione costituzionale.

Che il potere legislativo debba essere trattato come il primo dei poteri non consegue soltanto dal suo concetto; ma nella trattazione hegeliana si mostra, inoltre, in modo particolarmente chiaro che il potere legislativo dovrebbe seguire immediatamente alla sezione sulla società civile già per il semplice motivo che, essendo per Hegel il momento rappresentativo nel potere legislativo necessariamente di natura corporativa, il suo collegamento con la società è particolarmente evidente. Ciò vale ancora di più per l'opinione pubblica, quel "medium" fluido e torbido, che dovrebbe

mediare, come è evidente, tra società e Stato, in quanto, da un lato, non è un organo dello Stato e fa parte quindi della società, ma, da un altro lato, contribuisce alla politicizzazione della società stessa; in modo assurdo, però, l'opinione pubblica non viene tematizzata da Hegel all'inizio, ma alla fine del capitolo sulla Costituzione interna dello Stato! A prescindere da questo ordinamento errato³⁵, le affermazioni di Hegel sull'opinione pubblica sono felici (§§ 315-318, 7.482-486 (250-252, 378-380)); Hegel è stato uno dei primi filosofi politici ad aver compreso il significato dell'opinione pubblica per lo Stato moderno; da un lato, riconosce in essa il diritto della soggettività moderna; dall'altro, ravvisa l'arbitrarietà presente in ultima analisi «nell'appagamento di quell'impulso pungente di dire e d'aver detto la propria opinione» (§ 319, 7.486 (252)). Hegel però non ha tematizzato ancora la possibilità che l'opinione pubblica venga influenzata da poteri sociali che vogliono affermare interessi particolari a spese del bene comune³⁶; comun-

³⁵ Privo di senso è il passaggio di Hegel dall'opinione pubblica all'idealità della soggettività del monarca nella guerra (§ 320 con agg., 7.489 sg., (255, 380 sg.)), un passaggio che si basa semplicemente sull'uso omonimo della parola "soggettività".

³⁶ Cfr. a tal proposito le eccellenti considerazioni di H. Heller (*Staatslehre*, in: *Gesammelte Schriften* cit., vol. III, pp. 79-406, 276-287). Sull'ideologia dell'opinione pubblica come fondamento dello Stato Heller scrive giustamente: «Quindi "il governo dell'opinione pubblica" negli USA non significa altro se non che, in base ad una sottovalutazione teoretica e pratica dello Stato, la formazione di un'opinione pubblica omogenea è quasi intera-

que il § 319, che sotto determinate e ben precise condizioni è a favore della limitazione della libertà di pensiero, va valutato come progressista non solo perché, come ha concisamente mostrato J. D'Hondt³⁷, rispetto alla realtà effettiva dei decreti di Karlsbad di quel tempo, Hegel si esprime a favore di una censura di gran lunga meno rigida di quella all'epoca realmente vigente, ma anche perché fonda filosoficamente la possibilità di punire, come previsto in ogni diritto pubblico, manifestazioni di opinioni – l'incitamento ad azioni violente, per esempio, la diffamazione, l'ingiuria, il vilipendio di organi statali (§ 319, 7.488 (254)) – sul carattere *pragmatico* del discorso, da lui messo chiaramente in evidenza (7.488 sg. (254 sg.)).

Al di là di Hegel, bisogna dire che è naturalmente diritto dello Stato vietare l'esaltazione della violenza, la sessualità immorale, ecc., che lo Stato può legittimamente *proteggere* la libertà di pensiero tramite leggi contro l'eccessiva concentrazione della stampa, che, infine, è assolutamente sensato che quel mezzo di comunicazione che, in base al carattere totale degli effetti visivi e acustici da esso prodotti, è in grado di influenzare in misura spaventosa il consumatore comune e renderlo passivo, ossia la televisione, sia un'istituzione pubblica. È un errore credere che una

mente sottratta alla responsabilità degli organi dello Stato e abbandonata alla forze economicamente potentissime, irresponsabili e anonime della società civile» (p. 285).

³⁷ *Teorie et pratique politiques chez Hegel: le problème de la censure*, in: *Hegels Philosophie des Rechts* cit. (n. 2), pp. 151-184.

vera democrazia presupponga un dominio incontrollato dell'opinione pubblica; piuttosto una democrazia ha la possibilità, per dirla con Sorel, di fermare quel movimento che è l'unico ad essere naturale, ossia la decadenza, solo se ha un'opinione pubblica a sostegno dello Stato; e ciò non può avvenire proprio quando l'opinione pubblica è lasciata completamente al caos delle opinioni e degli interessi. Il politico democratico autentico non deve seguire l'opinione pubblica (orientando, per esempio, le sue azioni sui sondaggi di opinione), bensì formarla.

Torniamo ora alle idee di Hegel sulla rappresentanza. La rappresentanza, come già detto, è per lui di natura corporativa: Hegel opta per un sistema bicamerale (§ 312, 7.481 (249)); più precisamente: una delle due camere deve essere formata dallo «“stato” dell'eticità naturale» (§ 305, 7.474 sg. (244 sg.)), ossia dai proprietari terrieri nobili (§ 306 sg., 7.475 sg. (244 sg.)), e l'altra da deputati provenienti dal «lato *mobile* della *società civile*» (§ 308, 7.476 (245)); i primi sono predestinati dalla nascita al loro compito (§ 307, 7.476 (245)), i secondi, «*rappresentanti* di una delle *sfere* essenziali della società, rappresentanti dei suoi grandi interessi» (§ 311, 7.480 (248)), vanno nominati o eletti dalla loro corporazione, scelti in ogni caso non in base al suffragio universale (§ 303, 7.473 sg. (243 sg.); § 308, 7.476 sgg. (245 sgg.); § 311, 7.480 sg. (248 sg.)). A tal proposito bisogna dire, innanzi tutto, che con la critica alla monarchia cade anche la prima camera, che, in quanto «sostegno del trono e della società» (§

307, 7.476 (245)), è stata introdotta con il compito di collegare questi due elementi (§§ 304 sgg., 7.474 sgg. (244 sgg.)). Ciò non tocca tuttavia l'argomentazione di Hegel a favore di un sistema bicamerale (§ 313, 7.481 (249)), argomentazione che vale indipendentemente dalla determinazione concreta delle due camere. Per quel che riguarda la questione della preferenza per una rappresentanza corporativa o per una rappresentanza generale, bisogna riconoscere, in primo luogo, che la polemica hegeliana contro la concezione di una democrazia diretta è legittima: essere rappresentati è in ogni caso necessario. La democrazia diretta non è adeguata ai moderni Stati territoriali e non solo per motivi che riguardano la sua attuabilità; essa è, così credo si possa dire, concettualmente contraddittoria per ragioni di principio. Ciò vale comunque per quelle idee confuse di sovranità popolare, tornate purtroppo attualmente in circolazione, che conducono all'eliminazione della divisione dei poteri e quindi ad uno Stato totalitario; già Kant aveva visto che

«la forma *democratica* è, in senso proprio, necessariamente un *dispotismo*, poiché essa stabilisce un potere esecutivo in cui tutti deliberano intorno a uno solo ed eventualmente anche contro uno solo (il quale dunque non è d'accordo con loro), e in cui quindi deliberano tutti, anche se non sono tutti.» (*Zum ewigen Friede*, B/A 26 [*Per la pace perpetua*, Milano 1997, p. 75])³⁸

³⁸ In modo analogo anche Fichte ritiene «che la democrazia, nel senso spiegato sopra, è un ordinamento non soltanto non po-

In realtà è importante comprendere che una *democrazia dell'identità* – il concetto che ne ha, per esempio, Rousseau – va respinta allo stesso modo della tirannide; ciò che in senso letterale è “democratico” nelle moderne democrazie rappresentative e del Cancelliere è a buon diritto soltanto un momento, anche se quello fondamentale. In ogni caso le moderne democrazie occidentali si avvicinano piuttosto all'antico concetto di una costituzione mista e non c'è nulla di più sbagliato del vedere, per esempio, nella critica platonica della δημοκρατία attica – che era essenzialmente una democrazia dell'identità – un sostanziale rifiuto di forme statali come quelle della democrazia moderna. Ma bisogna sottolineare, inoltre, che anche il potere legislativo non dovrebbe funzionare unicamente sulla base di una democrazia diretta. L'argomento decisivo a tal proposito mi sembra essere il seguente: l'elettore, votando direttamente una legge, non può avere alcun motivo razionale per fare astrazione dal suo interesse particolare, poiché può con buona coscienza dire a se stesso che anche l'altro fa valere il suo interesse particolare; solo il parlamentare, il quale mediante le elezioni è diventato rappresen-

litico, ma assolutamente contrario al diritto» (3.159 (143)). L'argomento principale di Fichte è il seguente: in una democrazia dell'identità non può aver luogo alcun controllo degli organi dello Stato, poiché il giudice non può esser altro se non il popolo, il quale è, esso stesso, parte in causa; ma un “popolo” che in linea di principio non possa essere chiamato a rendere conto, non può formare nessun governo responsabile.

tante di qualcosa di universale, può (ma peraltro non necessariamente deve) sviluppare qualcosa come un senso di responsabilità verso il bene comune. Dal momento allora che le leggi servono al bene comune e non devono essere costituite da una somma di interessi particolari, è chiaro, da quanto detto fin qui, che va respinto il mandato imperativo; il deputato può *imparare* ciò che serve al bene comune spesso soltanto nel lavoro parlamentare nelle commissioni. (Che egli non danneggi senza motivo l'interesse dei suoi elettori è garantito dalla necessità di una nuova elezione). Nelle parole di Hegel il pensiero appena esposto suona:

«Poiché la deputazione avviene per la deliberazione e decisione sugli affari *generali*, essa ha il senso che dalla fiducia vi vengono destinati individui tali che si intendono di questi affari meglio dei deputanti, come pure ch'essi fanno valere non l'interesse particolare di una comunità, corporazione contro l'interesse generale, bensì essenzialmente questo. Essi quindi non sono nel rapporto di esser mandatari a cui sia stato commesso alcunché o arrecanti istruzioni, tanto meno in quanto il loro convegno ha la destinazione d'esser un'assemblea vivente, reciprocamente informatesi e convincentesi, deliberante in comune» (§ 309, 7.478 (247)).

Bisogna poi aggiungere che, secondo Hegel, soltanto con il principio della rappresentanza si può formare non solo nei deputati il senso di responsabilità, ma anche negli elettori la fiducia (§ 309 agg., 7.478 sgg. (378)). Per questo, come egli giustamente esige, è necessaria «la *pubblicità* dei dibattiti degli "stati"» (§

314, 7.482 (250); cfr. anche § 315 con agg., 7.482 sg. (250, 378 sg.).

Se si accetta la critica di Hegel alle concezioni favorevoli a una democrazia diretta, una critica che riguarda anche le proposte di legge di iniziativa popolare, bisogna allora, in secondo luogo, esaminare se vada parimenti sostenuta la sua opzione per una rappresentanza corporativa. Hegel teme, tra l'altro, che nell'«elezione ad opera dei molti individui [...] particolarmente in grandi Stati, subentr[i] necessariamente l'indifferenza di fronte al dare il proprio voto [...]» (§ 311, 7.481 (249); cfr. 11.110 sgg.), un timore assolutamente legittimo, ma in nessun modo necessario, come può confermare un confronto, per esempio, tra il comportamento elettorale negli Stati Uniti e quello nella maggior parte delle democrazie europee. L'argomento decisivo, però, è che la rappresentanza dovrebbe collegarsi alle istituzioni organiche presenti nella società, che sono qualcosa di più elevato rispetto alla massa disgregata atomisticamente.

«In quanto questi [*sc.* rappresentanti] vengono deputati dalla società civile, è immediatamente ovvio ch'essa fa questo come ciò ch'essa è, – quindi non in quanto dissolta atomisticamente nei singoli e adunantesi per un momento senza ulteriore permanenza soltanto per un atto singolo e temporaneo, bensì articolata com'è nelle sue corporazioni, comunità e associazioni costituite indipendentemente da ciò, le quali in questo modo acquistano una connessione politica» (§ 308, 7.476 (246); cfr. § 303, 7.473 sg. (243 sg.); § 311, 7.480 sg. (248 sg.)).

Anche qui si può essere d'accordo in un primo momento con Hegel: le elezioni non devono aver luogo in modo "atomistico". Solo che da ciò non segue l'opzione per una democrazia corporativa; una democrazia di partiti (specialmente se c'è in generale l'obbligo di appartenenza ad un gruppo parlamentare) supera il punto di vista atomistico nella stessa misura! Al contrario bisogna dire che i partiti si distinguono dai ceti per il fatto che non rappresentano (o almeno non rappresentano necessariamente) soltanto interessi sociali particolari, ma possono anche sviluppare idee politiche generali; i ceti restano, invece, al livello della società civile e possono difficilmente realizzare la novità categoriale presente nello Stato ossia il bene comune. Si ripete qui l'errore di Hegel, per il quale la corporazione porta necessariamente all'eticità; si potrebbe dire con Marx³⁹ che Hegel addirittura si sottrae alla differenziazione tra società civile e Stato da lui stesso istituita (cfr. § 303, 7.474 (244)). L'universalità dello Stato corrisponde piuttosto al fatto che io esprima il voto nella mia qualità universale di cittadino e non in quanto contadino, artigiano, ecc.; la mia qualità politica non dovrebbe derivare dalla mia professione che, per di più, nella società moderna è sempre più intesa come contingente ed intercambiabile – il che proprio per la sfera politica non dovrebbe essere considerato valido. Questo è il luogo, tra l'altro, per osservare che una democrazia di partiti

³⁹ *Op. cit.*, p. 80 (133).

deve necessariamente basarsi su un sistema elettorale proporzionale oppure su una forma mista, mentre il sistema elettorale maggioritario è contrario al diritto naturale: in Gran Bretagna, per esempio, il mio voto non vale in sé, ma viene mediato dal comportamento degli altri elettori della circoscrizione; io voto cioè non come cittadino dello Stato, ma come residente in una circoscrizione. Per quanto riguarda, infine, il diritto relativo che spetta al momento corporativo – in momento di raccordo tra società e Stato – è probabilmente sensato stabilire la composizione della seconda camera secondo criteri di rappresentanza dei corpi sociali, economici, culturali e comunali, come è il caso, per esempio, del Senato in Baviera⁴⁰. È peraltro anche pensabile che negli Stati federali la seconda camera sia una rappresentanza delle regioni.

6. La guerra, il diritto internazionale e la storia del mondo

La filosofia del diritto di Hegel non si conclude con la Costituzione interna. Ad essa segue, innanzi tutto, un capitolo sulla «sovranità all'esterno», che fa ancora parte della sezione dedicata al «diritto statutale interno»; qui si parla principalmente del potere militare dello Stato. Seguono, infine, due sezioni, sul «di-

⁴⁰ Il 1° gennaio 2000 il Senato bavarese è stato abolito.

ritto statale esterno» in cui viene trattato il diritto internazionale, e sulla «storia del mondo», sezioni che, insieme a quella sul «diritto statale interno», formano la suddivisione interna del capitolo sullo Stato.

La necessità di un potere militare deriva dal rapporto dello Stato con l'esterno. Perché esiste questo rapporto con l'esterno? Perché c'è una molteplicità di Stati? A questa domanda Hegel cerca di dare una risposta che non intende essere una semplice constatazione di elementi fattici, ma che solleva una pretesa normativa: devono esserci *necessariamente* molti Stati. Lo Stato, infatti, è essere-per-sé ed è quindi «esclusivo» (§ 321, 7.490 (255)), per cui deve avere un esserci (§ 322, 7.490 sg. (255 sg.)), il che ha come conseguenza la determinazione dell'essere-per-un-altro (§ 323, 7.491 (256)). Nell'annullamento di questo altro si manifesta la suprema idealità dello Stato: «la sostanza intesa come l'assoluta potenza contro ogni cosa singola e particolare, contro la vita, la proprietà e i suoi diritti» (*ibidem*). In questo impegnarsi del singolo per il bene comune Hegel vede la suprema dimostrazione dell'eticità: l'interpretazione liberale, secondo la quale lo Stato esiste solo per proteggere la proprietà, è contraddetta sul piano della realtà; nella guerra la finitezza del finito è presa sul serio (§ 324 con agg., 7.491 sgg. (256 sgg., 381 sg.)). La concezione hegeliana dell'ordinamento militare (§§ 325 sg. 7.494 sg. (258 sg.)) corrisponde alla realtà prussiana del tempo, in cui vi erano due sistemi militari (formati separatamente): la milizia territoriale e le truppe di linea; la prima si ba-

sava sul dovere generale di prestare servizio militare e veniva impiegata solo in epoche di crisi; le truppe di linea, invece, erano un esercito permanente⁴¹.

Dal momento che lo Stato intrattiene il suo rapporto con l'esterno come un *soggetto* individuale, tale rapporto deve essere soggetto al *principe*, al quale soltanto compete «di comandare le forze armate, di intrattenere i rapporti con gli altri Stati per mezzo di ambasciatori ecc., di far guerra e pace e altri trattati» (§ 329, 7.497 (260)). In conseguenza della sovranità degli Stati il rispetto dei patti di diritto internazionale è però lasciato al mero dover-essere (§ 330 con agg., 7.497 sg. (260, 383)); gli Stati sono nello stato di natura l'uno contro l'altro (§ 333, 7.499 (261 sg.)), cosicché i loro conflitti possono risolversi solo mediante la guerra (§ 334, 7.500 (262)), per la quale si può sempre trovare un motivo (§§ 335 sg., 7.500 sg. (263)), tanto più che «il benessere di uno Stato ha una giustificazione del tutto diversa che non abbia il benessere dell'individuo» (§ 337, 7.501 (263)). I principi del diritto della guerra si basano sui «*costumi* delle nazioni» (§ 339, 7.502 (264)); il pretore che decide delle loro contese è lo spirito del mondo, che esercita nella storia del mondo il suo diritto in quanto è il tribunale del mondo (§ 340, 7.503 (264 sg.)). Ad una breve illustrazione della storia universale, suddivisa in quattro regni, sono dedicati gli ultimi paragrafi dell'opera (§§ 341-360, 7.503-512 (265-273)).

⁴¹ Cfr. F. Rosenzweig, *op. cit.*, vol. II, pp. 161 sg.

Già alcuni contemporanei di Hegel manifestarono apertamente dissenso nei confronti dei paragrafi conclusivi dell'opera hegeliana⁴² e in effetti non può esserci alcun dubbio che sulla loro base può essere legittimata qualsiasi guerra, per quanto tremenda ed ingiusta. Questa indignazione, tuttavia, non è anche un argomento stringente. Un argomento del genere emerge però, se si pensa *che la filosofia hegeliana del diritto si conclude in quel punto da cui essa voleva già da sempre prendere congedo*: si conclude nello stato di natura, di cui, secondo Hegel, «non si può dire nulla di più vero di questo: che *bisogna uscirne*» (E. § 502, 10.312 (III 362))⁴³. Se ciò vale per lo stato di natura tra gli individui, vale anche per lo stato di natura tra gli Stati; si potrebbe anzi dire che questo imperativo è ancora più urgente per gli Stati, poiché questi ultimi, diversamente dagli individui fittizi dello stato di natura, sono già entrati nella condizione del diritto; il loro rapporto con l'esterno, quindi, è in contraddizione non soltanto con ciò che dovrebbe essere razionalmente diritto, ma anche con la loro struttura in-

⁴² Cfr., per esempio, C. F. Bachmann, *Ueber Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Lipsia 1833, pp. 273 sgg.; H. Ulrici, *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle 1841, pp. 190 sgg.

⁴³ Ciò con allusione ad Hobbes, *De cive* I 13 (*Opera Philosophica, quae latine scripsit*, ed. G. Molesworth, vol. II, p. 166: «ut mutuo metu e tali statu exeundum [...] putemus»). Cfr. anche 20.228 (3/II 175), dove questo passo di Hobbes è citato anche da Hegel: «Che è cosa esatta; lo stato di natura non è stato di diritto e si deve perciò spogliarsene».

terna: per il cittadino di uno Stato di diritto un comportamento della propria patria basato su criteri di potenza nei confronti di altri Stati non può essere assolutamente tollerabile⁴⁴. Che Hegel ricada ad un livello che avrebbe dovuto essere superato già nei primi paragrafi della filosofia del diritto risulta evidente in osservazioni come quella che il diritto internazionale «dipende precipuamente dai *costumi*» (§ 339, 7.502 (264); cfr. E. § 547, 10.346 (III 394 sg.)); di fronte ad una banalità di questo genere non si può fare a meno di rivolgere contro lo stesso Hegel una formulazione da lui usata contro von Haller, ossia che «sarebbe stata risparmiata [...] molta fatica» (e precisamente tanto di tipo filosofico quanto giuridico e politico), «se ci si fosse acquietati [...] al profondo pensiero» che *tutto si basa sui costumi* (cfr. § 258 nota a pie' di pagina, 7.404 (199)). Hegel avrebbe potuto ridurre tutta la filosofia del diritto alla frase che il diritto e lo Stato si basano sui costumi. Bisogna tuttavia concedere ad Hegel che, se pur fosse possibile sviluppare un diritto internazionale normativo (modesti accenni a tal proposito si trovano anche nella sua opera) (§§

⁴⁴ Cfr. C. M. Kahle, *Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Berlino 1845, p. 105, n. 316: resta incomprendibile «come mai gli Stati, che già portano in sé lo schema formale dell'universale, non *cerchino* perlomeno di realizzare, nel rapporto reciproco, l'idea di questo universale, bensì debbano dipendere con tutta la forza da un isolamento egoistico. Ciò che è vergognoso per il singolo individuo non viene elevato a qualcosa di etico per la circostanza che sia uno Stato a farlo!».

338 sg., 7.502 (264)), l'attuazione di tale diritto non sarebbe garantita in linea di principio, il che contraddice il concetto del diritto, che per ragioni di principio non *deve* essere un semplice *dover-essere*. Questo dover-essere del diritto internazionale deriva tuttavia dall'assoluta sovranità degli Stati; e bisogna altresì riconoscere con Hegel che anche una federazione di Stati, così come se la immaginava Kant, non potrebbe cambiare molto la situazione, *a meno che la federazione non fosse detentrica del potere esecutivo*.

Ma per qual motivo ciò non dovrebbe accadere? In effetti lo scopo della storia non è forse uno Stato universale? Hegel non ha spiegato la molteplicità degli Stati, come, per esempio, ha fatto Fichte (§ 340, 3.369 sg. (321 sg.), 10.636 sg.), semplicemente con motivi storici e naturali; l'ha piuttosto spacciata come concettualmente necessaria. Il suo argomento per questa affermazione è che lo Stato, in quanto essere-per-sé, è «esclusivo» (§ 321, 7.490 (255)). Bisogna dire, invece, che veramente singolare è, innanzi tutto, il fatto che Hegel, dopo aver guadagnato nel diritto statale interno il livello della logica del concetto – modello del rapporto reciproco tra i poteri è proprio il concetto –, ricada improvvisamente al livello della logica dell'essere⁴⁵; essere-per-sé, esserci, alterità sono categorie

⁴⁵ Cfr. H. Ottmann, *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in: *Hegels Philosophie des Rechts* cit. (n. 2), pp. 382-392, 383: «Il diritto statale esterno tocca addirittura di nuovo il terreno della logica dell'essere [...]».

della *logica dell'essere*; il concetto, infatti, non ha nessun altro che sia a lui *esterno*, bensì integra l'alterità come un suo momento. Così, per esempio, nella famiglia e nella società civile lo Stato ha *sotto* di sé sfere extrastatali esterne; questo rapporto è senz'altro compatibile con la struttura del concetto, anzi consegue necessariamente da essa. Ma che lo Stato abbia altri Stati *accanto* a sé, è un "brutum factum", che non è possibile fondare a livello filosofico-normativo. Hegel è in grado di pensare la sfera politica dell'intersoggettività soltanto secondo il modello di un soggetto (§ 321, 7.490 (266)) – così come può intendere l'eticità soltanto come sostanza, sebbene l'essenza di strutture intersoggettive stia proprio nel fatto che esse superano l'isolamento soggettivo e producono unità. L'affermazione che lo Stato deve essere un soggetto singolo, distinto da altri soggetti, è quindi infondata; non solo, ma è basata su un grossolano "errore concettuale" e non è compatibile con il livello raggiunto nel diritto statale interno. E anche se l'osservazione che solo la paura nei confronti dell'esterno ha reso possibile la formazione degli Stati ha sul piano empirico un aspetto di verità, questa idea fondata sulla logica dell'essere è stata superata in linea di principio almeno a partire dal Cristianesimo: si pensi all'idea dell'Impero universale, che ha fortemente improntato il pensiero teologico sullo Stato nel corso del Medioevo. La riconduzione, operata da C. Schmitt, del concetto del politico all'idea "polemica" di amico-nemico può valere per culture primitive e per culture che elevano

l'arcaico a modello e si sforzano con successo di ritornare a fasi primitive; che tale idea sia l'*essenza* del politico va tuttavia contestato categoricamente.

Va respinto anche il secondo argomento hegeliano a giustificazione della molteplicità degli Stati, ossia la possibilità della guerra, in cui Hegel non ravvisa un male necessario, ma qualcosa di affermativo⁴⁶. Può senz'altro esser vero che la guerra abbia favorito lo sviluppo di determinate virtù; anzi bisogna forse riconoscere con Hegel persino che la guerra ha rappresentato un gradino necessario nella storia del genere umano perché si formasse un modo di sentire come quello eroico. Ma tutto ciò non cambia nulla al fatto che la guerra porta con sé non solo male psichico, ma anche male spirituale; è noto un antico detto: la guerra rende cattive più persone di quante ne uccida⁴⁷. Il modo di procedere di Hegel, che utilizza i vantaggi della guerra per legittimarla, ricorda perciò, per citare

⁴⁶ Così già nel *Saggio sul diritto naturale* (2.481 sgg. (SFD 93 sgg.)) e nella *Fenomenologia dello Spirito* (3.335, 353 sg. (II 14 sg., 35)); qui Hegel vede peraltro nella contingenza della guerra una minaccia dell'essere etico (3.354 (II 35 sg.)) – e dall'autodistruzione della *polis* greca passa allo stato di diritto dell'Impero romano. All'esaltazione, in un modo assai sgradevole, della guerra è dedicato lo scritto dell'hegeliano A. Lasson, *Das Kulturideal und der Krieg* (1868, Berlino ²1906): «Ogni nazione è autorizzata ad odiare ogni altra» (p. 79); per una umanizzazione dei principi del diritto internazionale si è invece adoperato Michelet (*Naturrecht...* cit., vol. II, pp. 212-243).

⁴⁷ Il detto è citato con approvazione, per esempio, da C. M. Kahle, *op. cit.*, p. 103, n. 310.

proprio Hegel, «l'inestinguibile inganno del metodo dell'intelletto [...], cioè *di allegare per una cattiva causa una buona ragione* e di supporre di averla con ciò giustificata» (§ 3, 7.39 (24)).

Non va peraltro contestato il fatto che, nella situazione attuale caratterizzata da una molteplicità di Stati, gli Stati di diritto abbiano un diritto di difesa⁴⁸, un diritto, però, che diventa problematico laddove difesa significa in realtà un possibile annientamento dell'intera umanità. Tuttavia in questa situazione è forse contenuto un elemento positivo: per paura di questa minaccia che non ha precedenti nella storia dell'umanità vengono meno le pretese di sovranità dei singoli Stati; in ogni caso l'adoperarsi per superare gli egoismi nazionali costituisce l'imperativo storico assoluto del presente.

Alla base delle considerazioni di Hegel sul diritto internazionale vi è un altro errore logico. Il loro curioso oscillare tra descrittività e normatività deriva

⁴⁸ Per Stati che si propongono di condurre soltanto guerre difensive il servizio militare obbligatorio generale è la soluzione più adeguata; in primo luogo, esso è più giusto, in quanto accolla il rischio supremo a tutti in modo uniforme; in secondo luogo, in presenza del servizio militare obbligatorio il centro di potere, che è sempre costituito da un esercito, è più facilmente integrabile in un ordine politico democratico. Contro Hegel va detto, inoltre, che «la questione della guerra e della pace che tocca nelle più profonde radici gli interessi di tutti» dovrebbe essere decisa dal Parlamento (C. M. Kähle, *op. cit.*, p. 103, n. 311), anche se naturalmente si comprende da sé che la conduzione della guerra deve dipendere da *una* persona e precisamente dal capo del Governo.

dalla loro collocazione all'interno del sistema: tali considerazioni devono condurre da uno Stato inteso normativamente alla storia. Ma questo passaggio è insostenibile. La posizione della storia all'interno del sistema è uno dei problemi piú difficili sollevati dal sistema hegeliano. Sicuro è soltanto questo: la soluzione per la quale Hegel si è deciso non è accettabile. Voglio ancora soffermarmi soltanto brevemente su tale aspetto:

1) La storia del mondo dipende dallo spirito oggettivo. Ma allora lo spirito assoluto non ha storia? A ciò contraddice l'impianto delle lezioni hegeliane sull'estetica, sulla filosofia della religione e sulla storia della filosofia. Si deve quindi assumere che lo spirito oggettivo ed ogni singola sfera dello spirito assoluto abbiano una propria storia? In tal modo cade il concetto di una storia del mondo unitaria ed il titolo degli ultimi venti paragrafi dei *Lineamenti* sarebbe inadeguato e dovrebbe tramutarsi in "Storia dello spirito oggettivo".

2) Comunque si voglia rispondere a questa prima domanda, in che rapporto reciproco stanno lo sviluppo sistematico e lo sviluppo storico? Nel caso dello spirito oggettivo Hegel ha deciso di far seguire alla teoria normativa lo sviluppo storico; particolarmente goffo a tal proposito è il fatto che la storia sia un sottoparagrafo dell'ultima parte di questa teoria normativa, ma ora vogliamo fare astrazione da questo aspetto. La filosofia dello spirito oggettivo ha in ogni caso due parti, una parte normativa ed una parte sto-

rica. Insoddisfacente è qui, innanzitutto, la *bipartizione*, che per una teoria dialettica è necessariamente sempre motivo di preoccupazione. È incongruo, inoltre, che lo Stato della *Filosofia del diritto* sia *telos* della storia, che viene *dopo* di esso, mentre una legge fondamentale della filosofia hegeliana è che la categoria posteriore sia *telos* di quella precedente. Ora, è degno di nota che Hegel abbia configurato il rapporto tra sviluppo sistematico e sviluppo storico in modo totalmente diverso nell'opera che, a mio parere, è la più importante dal punto di vista architettonico (penso alla *Filosofia della religione*). Quest'opera, come è noto, consta di tre parti, ordinate secondo i tre momenti del concetto: un momento universale, uno particolare ed uno singolare. Nella prima parte viene sviluppato il concetto della religione; qui si tratta di che cosa sia la religione secondo la sua essenza; l'esposizione è astratta, condotta in modo storico e comprende senz'altro anche astratti momenti normativi. La seconda parte sviluppa una storia concreta della religione, mentre nella terza parte viene tematizzata quella religione che, da un lato, è nata storicamente e, dall'altro, corrisponde nel modo più perfetto al concetto della religione: la religione assoluta, normativa e concreta, il Cristianesimo.

È facile vedere che questo ordinamento è in contraddizione con quello dello spirito oggettivo. Inoltre, che nella *Filosofia della religione* la determinazione del rapporto tra sviluppo sistematico e sviluppo storico sia conforme al concetto, è difficilmente conte-

stabile. Non dovrebbe allora la filosofia dello spirito oggettivo essere rielaborata secondo la struttura della *Filosofia della religione*? La prima parte della filosofia dello spirito oggettivo, la parte generale, dovrebbe corrispondere all'incirca a ciò che si può trovare nella prima parte della *Filosofia della storia*, che sviluppa il concetto generale dello Stato (12.55 sgg. (34 sgg.)), a cui segue lo sviluppo storico concreto delle forme statali, che culmina infine nello Stato moderno – lo Stato dei *Lineamenti*. Interessante è che, mentre nella discussione contemporanea sulla posizione della storia nel sistema hegeliano la divergenza con la *Filosofia della religione* è stata appena avvertita⁴⁹, in una delle prime recensioni comparse dopo la pubblicazione della *Filosofia della storia* tale divergenza venne subito notata e divenne motivo per richiedere una riformulazione della determinazione hegeliana del rapporto tra Stato e storia, e precisamente secondo il modello della filosofia della religione⁵⁰. Occorre ribadire in ogni caso che l'articolazione interna del capitolo dedicato allo Stato nei *Lineamenti* in diritto statale interno, diritto statale esterno e storia del mondo è insostenibile; e va considerato un progresso immanente che Michelet nel suo *System der Philosophie* abbia fatto

⁴⁹ Cfr. per esempio O. D. Brauer, *Dialektik der Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, p. 26. Cfr. la mia recensione in *Philosophische Rundschau* 30 (1983), pp. 299-303.

⁵⁰ Cfr. la recensione di Binder alle *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke IX*, Berlino 1837, in *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1839 (2), colonne 801-824, 804.

seguire al diritto statale interno e al diritto internazionale una terza sezione dedicata al «diritto cosmopolitico»⁵¹; anche in Kant e in Fichte il diritto cosmopolitico conclude la filosofia del diritto ed è espressione dell'opzione anti-universalistica di Hegel il fatto che egli l'abbia omesso. Il *System* di Michelet va menzionato anche per il motivo seguente: in esso, a differenza che in quello hegeliano, la storia del mondo viene trattata *dopo* lo spirito oggettivo ed assoluto; nella storia del mondo, così com'è compresa da Michelet, si fondono le "storie" dello spirito oggettivo e di quello assoluto, storie che non sono, a suo parere, separabili. In realtà Michelet già nella sua *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen* (al vol. I dell'edizione delle *Werke*) del 1832 sostenne la tesi che la storia presuppone le categorie dello spirito oggettivo ed assoluto e perciò deve venire dopo di essi (pp. XVI sg.). Questa affermazione di Michelet è sicuramente corretta; si vede anche chiaramente che essa è sostenuta dal desiderio di superare la tesi hegeliana della comparsa tardiva della filosofia: ma questa tesi è fondata a livello sistematico sulla separazione dello spirito assoluto dalla sfera della storia, da cui consegue che lo spirito assoluto si limita a riconoscere la storia, ma non la trasforma attivamente.

⁵¹ *Op. cit.*, vol. III; cfr. p. 346: «A tal riguardo la solidarietà di tutti i popoli si è manifestata ai nostri giorni sempre di più e ne è un segno il fatto che lo scopo della storia del mondo già ci appare davanti agli occhi in un lontano chiarore».

La critica di Michelet ad Hegel è affascinante. Non è questa la sede per sviluppare in modo più dettagliato una concezione del rapporto tra spirito oggettivo, spirito assoluto e storia, che prenda in seria considerazione questa critica; ma va qui affermato con forza che solo una connessione delle tre parti ora menzionate diversa da quella di Hegel può essere soddisfacente dal punto di vista logico e da quello pratico. In realtà Hegel anche nelle sue analisi concrete non può negare che lo spirito assoluto, religione e filosofia soprattutto, abbia trasformato la storia; e forse proprio per risolvere i problemi lasciati irrisolti da Hegel – penso, per esempio, alla questione sociale e allo stato di natura esistente tra gli Stati – c'è bisogno in particolare misura di filosofia e di religione. Infatti, è pur sempre merito delle religioni universali e principalmente del Cristianesimo «che gli uomini nello stadio di coscienza di un'eticità *postconvenzionale* si possano identificare, non più senza una motivazione etico-universalistica, con un sistema contingente di autoaffermazioni fino al sacrificio di sé»⁵². Che Hegel abbia optato per lo Stato singolo contro l'universali-

⁵² K.-O. Apel, *Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, in: *Kant oder Hegel? Ueber Formen der Begründung in der Philosophie*, a cura di D. Henrich, Stuttgart 1983, pp. 597-624, 611. In relazione allo sviluppo da lui dato alla frase paolina in *Gal.* 3.28, Hegel deve necessariamente respingere l'idea, che qui in effetti si imporrebbe, del cosmopolitismo – ma lo fa con un semplice affermazione, senza addurre alcun argomento (§ 209, 7.360 sg. (169)).

simo cristiano deriva senza dubbio dalla sua immagine ideale dell'eticità della greicità arcaica (e dal suo protestantesimo), un altro segno che l'uomo «che era partito per porre in risalto la sintesi tra antichità e Cristianesimo»⁵³, in realtà ha dato più spazio all'antichità che al Cristianesimo. Potrà riuscire la filosofia, sulla base dell'universalismo cristiano, a superare *teoreticamente* i difetti della filosofia hegeliana del diritto e a preparare così *praticamente* una realtà effettiva in cui la ragione, intesa come intersoggettività, si possa più facilmente riconoscere?

⁵³ H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, p. 180.

Indice

<i>Premessa del curatore</i>	7
<i>Avvertenza bibliografica</i>	11
1. Lo Stato come sintesi di sostanzialità e soggettività	15
2. Stato politico e disposizione d'animo politica. Il problema dell'educazione allo Stato	25
3. I poteri dello Stato e la suddivisione dei poteri	33
4. Il potere del principe	40
5. I poteri esecutivo, giudiziario e legislativo	53
6. La guerra, il diritto internazionale e la storia del mondo	66

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

«Momenti e problemi della storia del pensiero»

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele*.
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca*.
3. ARBOGAST SCHMITT, *Autocoscienza moderna e interpretazione dell'antichità*.
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*.
5. GIOVANNI MASTROIANNI, *Pensatori russi del Novecento*.
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi*.
7. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone*.
8. OTTO PÖGGELER, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*.
9. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *Il «regno dei fini» in Kant*.
10. LEONARDO DI CARLO, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*.
11. AA.VV., *La verità nell'antico e nel moderno*, (a cura di Domenico di Iasio).
12. AA.VV., *Il passato degli antichi*, (a cura di Flaviana Ficca).
13. AA.VV., *Il medico tra corpo e anima*, (a cura di Angela Giustino Vitolo e Mario Coltorti).
14. RAFFAELE SIRRI, *Le opere e i giorni d'un filosofo. Bernardino Telesio*.
15. FIORINDA LI VIGNI, *Il concetto di astratto nel giudizio sulla Rivoluzione francese*.

16. AA.VV., *Ricomincio ... da me - Il Counseling esistenziale nel lavoro individuale e di gruppo.*
17. RAFFAELE SIRRI (a cura di), *Giambattista della Porta in edizione nazionale.*
18. NICOLA CAPUTO, *Bertando Spaventa e la sua scuola. Saggio storico-teoretico.*
19. JULIA PONZIO, FILIPPO SILVESTRI, *Il seme umanissimo della filosofia. Itinerari nel pensiero filosofico di Giuseppe Semerari.*
20. SOSSIO GIAMETTA, *Colli e Montinari.*
21. PIETRO LAURO, *Nel contesto. Sulla critica di Adorno a Husserl.*
22. SERGIO MAROTTA, *Le nuove feudalità. Società e diritto nell'epoca della globalizzazione.*
23. GIOVANNI STELLI, *Il filo di Arianna. Relativismi postmoderni e verità della ragione.*
24. REINHARD LAUTH, *Fichte in Germania e in Cina. 1957 - 1980 - 2005.*
25. DANIELE PICCINI, *Dalla Scienza nuova all'ermeneutica.*
26. ERNST NOLTE, *I diversi volti dell'Europa.*
27. LAURA SANÒ, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff.*
28. CARLO ANTONI, *Il problema della filosofia moderna e lo storicismo.*
29. AA.AA., *Prospettive filosofiche. Il realismo.*
30. AA.AA., *PositivaMente. Proposte per una psicologia dell'agio.*
31. LOREDANA RICCI, *Maghreb & mondializzazione.*
32. VITTORIO HÖSLE, *Lo Stato in Hegel*

