

# Hegel e il giusnaturalismo\*

## I

1. Rispetto alla tradizione del diritto naturale, la filosofia giuridica di Hegel è, insieme, *dissoluzione e compimento*. Parlando di « dissoluzione », intendo dire che le categorie fondamentali, che i giusnaturalisti avevano elaborato per costruire una teoria generale del diritto e dello stato, sono da Hegel rifiutate attraverso una critica spesso radicale che tende a mostrarne l'inconsistenza e l'inadeguatezza. Parlando di « compimento », voglio dire che Hegel tende in ultima istanza alla stessa meta finale, e la raggiunge o crede di raggiungerla proprio perché, buttati via i vecchi strumenti ormai diventati inservibili, se ne foggia dei nuovi.

Il giusnaturalismo contiene in germe e in forma incompiuta una filosofia della storia di cui Hegel prenderà piena coscienza, e che, dopo averne preso coscienza, avrà il compito di rendere esplicita e condurre alle sue estreme conseguenze. Paradossalmente, la filosofia del diritto di Hegel nello stesso tempo in cui si presenta come la negazione di tutti i sistemi di diritto naturale, è pure l'ultimo e più perfetto sistema di diritto naturale, il quale, in quanto *ultimo*, rappresenta la *fine*, in quanto *più perfetto*, rappresenta il *compimento* di ciò che lo ha preceduto. In altre parole non si può pensare ad un nuovo sistema di diritto naturale dopo Hegel (e quelli che verranno ancora elaborati sembreranno prodotti fuori stagione), ma nello stesso tempo non si può pensare alla filosofia del diritto di Hegel senza la tradizione del diritto naturale. Ancora una volta: dissoluzione significa che con Hegel il giusnaturalismo è definitivamente morto; compimento significa che con Hegel il giusnaturalismo — qui intendo la inconsapevole filosofia della storia che i giusnaturalisti hanno in comune — è pienamente realizzato. Dopo Hegel, e già con-

---

\* Relazione introduttiva al VI Congresso internazionale della « Hegel Gesellschaft », che si svolse in Praga dal 4 all'11 settembre 1966.

temporaneamente ad Hegel, era cominciata una nuova concezione del processo storico, che era, rispetto a quella di Hegel e dei giusnaturalisti, un totale rovesciamento, e quindi metteva fine *nello stesso tempo* all'una e all'altra.<sup>1</sup>

2. Questa definizione della filosofia giuridica di Hegel come dissoluzione e compimento della tradizione del diritto naturale implica una presa di posizione contro una diversa e ben più frequente interpretazione, quella che contrappone la filosofia del diritto di Hegel al giusnaturalismo, e fa di Hegel e del giusnaturalismo due termini di una antitesi. Questa interpretazione presenta due facce opposte, e a mio parere entrambe unilaterali, secondo che dei due termini dell'antitesi — Hegel e il giusnaturalismo — sia considerato termine positivo il primo o il secondo: nel primo senso, è la prospettiva storica di coloro che, interpretando il pensiero di Hegel come un pensiero realistico, rivelante la natura essenziale e perenne dello stato, si sono sbarazzati una volta per sempre delle pretese e delle illusioni

1. Nella sterminata letteratura hegeliana vi sono alcune opere cui sono stato, nella redazione di questo scritto, particolarmente debitore di informazioni, suggerimenti e spunti di idee. Prima fra tutte la ormai classica opera di F. ROSENKRANZ, *Hegel und der Staat*, München und Berlin, 1920, 2 voll. Tra le opere recenti, G. LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954 (traduzione italiana, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1960), e M. ROSSETTI, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo stato*, Roma, 1960. Ho sempre tenuto sott'occhio il commentario, paragrafo per paragrafo, alla *Filosofia del diritto* di E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964. Per le opere politico-giuridiche giovanili mi sono servito anche di J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948 e di A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, 1958. Ho pure tenuto conto di P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain, 1953; C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959 e A. T. B. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960. Una buona bibliografia di scritti su Hegel politico e filosofo del diritto si trova in appendice a J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Köln und Opladen, 1957. — Per quel che riguarda il tema specifico di questo saggio, sono stati per lo più studiati i rapporti di Hegel coi filosofi precedenti, come Kant, Fichte, Rousseau, Montesquieu, più di quel che sia stato considerato il problema generale del rapporto della filosofia del diritto hegeliana con la scuola del diritto naturale presa nel suo insieme. Costituiscono ormai più che altro una curiosità bibliografica i due saggi: F. TÖNNIES, « Hegels Naturrecht », in *Jahrbuch für Nationalökonomie*, 1932, pp. 71-85; e F. DARMSTAEDTER, « Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels », in *Sophia*, 1936, pp. 181-190, 421-444; 1937, pp. 212-235. Tiene conto della continuità tra Hegel e il diritto naturale H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951, pp. 171-177 (trad. it., Milano, 1965, pp. 261-274).

illuministiche di riformare il mondo con l'opera solitaria dell'astratta ragione; nel secondo senso, è la tesi di coloro che, interpretando la tradizione del diritto naturale come un continuo e sempre rinnovato tentativo di innalzare ciò che deve essere su ciò che è, di contrapporre la ragione lungimirante alla forza cieca, di educare il potere della ragione per confutare le ragioni del potere, accusano la filosofia giuridica di Hegel di risolversi nella giustificazione del fatto compiuto, in una istigazione ad accettare il potere costituito. Ciò che è razionalismo astratto nella prima contrapposizione si converte, nella seconda, in ragione riformatrice e liberatrice; ciò che è realismo cinico nella seconda si converte, nella prima, nella scoperta della ragione concreta. L'unilateralità di queste due posizioni deriva dal fatto che sono, ciascuna, l'espressione di un atteggiamento immediatamente polemico, e quindi per sua natura tendente alla semplificazione della posizione avversaria, non di uno sforzo di comprensione volto, per un verso, ad abbracciare nella sua complessità e nella sua unità la storia della graduale consapevolezza che il pensiero riflesso acquista della formazione dello stato moderno, per l'altro verso, a decifrare l'ambiguità del pensiero hegeliano, che si pone contro gli epigoni di una tradizione non per infrangerla, ma per ricomporla, e nel momento stesso in cui sembra abbandonarla, la inverte.

In particolare, l'insistenza sulla contrapposizione della filosofia del diritto hegeliana al giusnaturalismo deriva da due errori di prospettiva, frequenti nella letteratura su Hegel: 1) il giusnaturalismo moderno non viene di solito considerato in tutto l'arco del suo svolgimento che procede da Hobbes a Rousseau, ma viene ristretto o alla trattatistica fiorita in Germania nel Settecento, che rappresenta l'estenuazione scolastica di una tradizione,<sup>2</sup> oppure ai tentativi di rinnovamento operati da Fichte e da Kant,<sup>3</sup> dai quali Hegel cercò di liberarsi con una critica diretta sin dagli anni giovanili; 2) la polemica di Hegel contro il giusnaturalismo viene staccata dal contesto storico in cui è cresciuta, viene considerata come un evento isolato e completamente nuo-

---

2. Su cui cfr. H. THIEME, « Die Zeit des späten Naturrechts. Eine privatrechtsgeschichtliche Studie », in *Zeit. d. Savigny Stiftung. Germ. Abt.*, LVI, 1936, pp. 202-263, e *Das Naturrecht und die europäische Privatrechtsgeschichte*, Basel, 1947.

3. Sulla storia del diritto naturale all'epoca di Kant, cfr. l'ampia e dotta ricerca di A. NEGRI, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova, 1962.

vo, e si dimentica che la critica dei concetti fondamentali del diritto naturale, dallo stato di natura al contratto sociale — ciò che abbiamo chiamato con riferimento all'opera di Hegel la dissoluzione del giusnaturalismo —, era stata uno dei caratteri comuni a tutte le correnti filosofiche del tempo, a cominciare dall'utilitarismo inglese con Bentham (ma la critica era stata avviata da Hume), passando attraverso lo storicismo di Burke in Inghilterra e della Scuola storica in Germania, sino al positivismo francese da Saint-Simon a Comte.<sup>4</sup> Il primo errore di prospettiva permette di vedere solo quello che Hegel rifiuta della tradizione, non anche quello che recupera e inserisce, trasformandolo, nel sistema. Il secondo errore impedisce di rendersi conto che la polemica di Hegel contro il diritto naturale ha un carattere proprio, e questo carattere proprio consiste per l'appunto in ciò che abbiamo chiamato « dissoluzione e compimento ». Schematicamente, Bentham rappresenta una dissoluzione soltanto apparente, ma sotto molti aspetti, in realtà, una continuazione. Burke e in generale gli storicisti conservatori, una dissoluzione accompagnata da una totale rottura. Saint-Simon, una dissoluzione e un'innovazione.

3. Se proprio si vuol cercare l'antitesi del giusnaturalismo, questa è rappresentata, negli anni della Restaurazione, non da Hegel ma dalla Scuola storica, contro la quale Hegel combatte una battaglia non meno dura di quella combattuta negli anni giovanili contro « le diverse maniere di trattare scientificamente il diritto naturale ». La Scuola storica rappresenta l'antitesi *reale* del giusnaturalismo: mentre la ragione concreta di Hegel è un momento del processo di razionalizzazione delle istituzioni civili, di cui la scuola del diritto naturale ha rappresentato per due secoli l'esigenza e le successive tappe di sviluppo, la tradizione esaltata dalla Scuola storica e contrapposta alla ragione, il costume anteposto alla volontà razionale della legge, la riesumazione del passato sovrapposta alla comprensione del presente, sono, rispetto alla giustificazione razionale dello stato moderno, culminante in Hegel, un capovolgimento radicale. Lo storicismo di Hegel è *razionalismo*; lo storicismo della Scuola storica è *irrazionalismo*, una delle tante espressioni in cui si manifesta, nelle

4. Si pensi che colui che viene considerato di solito come il padre del positivismo giuridico, John Austin, era stato insieme discepolo di Bentham e di Savigny.

epoche di crisi, da parte di coloro che si oppongono alla trasformazione in atto, « la distruzione della ragione » (*die Zerstörung der Vernunft*).

Chi prenda in considerazione gli scritti politici di Hegel, dal saggio giovanile incompiuto *Die Verfassung Deutschlands* (1802) sino all'ultimo saggio *Über die englische Reformbill* (1831), e vi cerca una controprova delle opere teoriche — come ha fatto recentemente Pelczynski<sup>5</sup> — non potrà non accorgersi che continuo bersaglio della critica politica di Hegel è l'inerte accettazione dello stato di cose tramandato solo perché tramandato, la venerazione del passato in quanto passato, la confusione tra ciò che è accidentale e ciò che è essenziale nel corso storico. Nell'esame della costituzione tedesca Hegel contrappone la costituzione *reale* dell'Impero, per cui la Germania non è più uno stato (« Deutschland is kein Staat mehr »), alla costituzione *formale*, per dimostrare che questa costituzione per il solo fatto di essere *positiva* non è per ciò stesso *razionale*, e *deve* essere riformata. Commentando il contrasto sorto in seno alla Dieta del Württemberg tra gli stati e il re, si mette dalla parte del re che offre una costituzione nuova contro gli stati che chiedono la restaurazione dell'antica; osserva che l'errore fondamentale (*der Grundirrtum*) degli stati è quello di partire da un diritto positivo (*von einem positiven Rechte*), e di avvanzar pretese fondate soltanto sul fatto che sono state precedentemente riconosciute; proclama il nuovo principio secondo cui « in una costituzione nulla deve essere riconosciuto valido se non ciò che sia da riconoscere conforme al diritto della ragione » (*nach dem Recht der Vernunft*).<sup>6</sup> La critica al Reformbill del 1831 gli offre il pretesto per esprimere la profonda e radicata antipatia verso la tradizione giuridica inglese, non illuminata da principi razionali, abbandonata al caso e al capriccio delle forze di volta in volta dominanti, distributrice e protettrice di privilegi (non di diritti!), e come tale in contrasto con un diritto pubblico razionale (*einem vernünftigen Staatsrecht*) e con una vera legislazione (*einer wahrhaften Gesetzgebung*).<sup>7</sup> Di fronte alla tradizione della *Common*

5. *Hegel's Political Writings*, transl. by T.M. Knox with an Introductory Essay by Z.A. Pelczynski, Oxford, 1964. Dello stesso autore « Hegel e la costituzione inglese », in *Occidente*, VIII, 1952, pp. 291-304.

6. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, ed. G. Lasson, VII, p. 198.

7. *Über die englische Reformbill*, ed. G. Lasson, VII, p. 292.

*Law*, esaltata da sir Edward Coke, come « perfezione artificiale della ragione » (*artificial perfection of reason*),<sup>8</sup> Hegel prende la stessa posizione polemica dei due maggiori campioni del razionalismo giuridico in Inghilterra, Hobbes e Bentham.

Non si dimentichi infine che il processo di razionalizzazione del diritto culmina nell'età dell'illuminismo con la richiesta delle codificazioni, le quali s'ispirano al principio, tipicamente giusnaturalistico, del legislatore universale in quanto razionale, e son destinate a spazzar via d'un sol colpo il diritto che si era venuto accumulando e accavallando senz'ordine sistematico in età diverse ed era *valido* solo perché era stato abitualmente, se pur passivamente, *riconosciuto*: nell'età di Hegel l'accettazione dell'esigenza della codificazione è lo spartiacque che divide il razionalismo dallo storicismo giuridico.<sup>9</sup> Come è noto, Hegel, al pari di Bentham, è fautore della codificazione, nella quale vede una delle più alte manifestazioni e un compito inderogabile dello stato moderno: nel dibattito tra sostenitori e critici della codificazione in Germania, che è poi una delle tante forme in cui si manifesta il contrasto tra gli amici e i nemici dell'illuminismo, Hegel sta dalla parte dei primi, cioè di coloro che attraverso la voce del più celebre avversario di von Savigny, Anton Friedrich Justus Thibaut — col quale Hegel fu in rapporti di cordiale amicizia<sup>10</sup> — avevano riecheggiato il motto degli *Aufklärer*, accolto da Kant: *Sapere aude*.<sup>11</sup>

È vero che Hegel ha in comune con la scuola storica il concetto di *Volksgeist*, che appare sin dagli anni di Tubinga;<sup>12</sup> e che questo concetto, filosoficamente risolto in quello di « totalità etica » (*sittliche Totalität*), diventa uno dei cardini della

8. *Inst.*, I, 138.

9. Su questo punto si veda il recente studio di M. A. CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, Milano, 1966.

10. Si vedano alcuni riferimenti a Thibaut nei *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, II, pp. 108, 110, 149, 154 (« Mit Thibaut bin ich auf einem freundschaftlichen, fast vertraulichen Fuss; er ist ein ehrlicher und gern ein offener Mann », *Hegel an Frommann*, 19 aprile 1817); III, 18, 90-91, 127, 239 (una lettera di Thibaut a Hegel, 1° sett. 1828).

11. Il Thibaut citò il motto alla fine del suo celebre saggio *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 1814. Sulla origine e la fortuna del motto nella storia dell'illuminismo cfr. F. VENTURI, « Was ist Aufklärung? Sapere aude! », in *Rivista storica italiana*, LXXI, 1959, pp. 119-128; e L. FIRPO, « Ancora a proposito di 'Sapere aude' », in *Rivista storica italiana*, LXXII, 1960, pp. 114-117.

12. Sulla nozione di *Volksgeist* nel periodo di Tubinga cfr. ROSSI, *op. cit.*, pp. 99 sgg.

nuova concezione del diritto, contrapposta alle concezioni tradizionali, identificate da Hegel nella teoria empirica e in quella razionale del diritto naturale. Ma prescindendo dal fatto che questo concetto perde di intensità via via che Hegel approfondisce il problema dello stato, vale la considerazione, più volte ripresa dagli studiosi di Hegel, intorno alla differenza di *significato* tra il *Volksgeist* di Hegel e quello della Scuola storica,<sup>13</sup> e ancor più vale, a mio parere, la constatazione che l'*uso* da Hegel fatto di questo concetto è diametralmente opposto a quello della Scuola storica. A Hegel il concetto di spirito del popolo serve per dare un contenuto concreto alla volontà razionale dello stato, ma la fonte ultima del diritto è pur sempre la legge, come suprema manifestazione dell'ordine giuridico; al Savigny, e prima ancora al Puchta, al contrario, serve per affermare la priorità della società sullo stato, e quindi la supremazia del diritto che nasce spontaneamente dal popolo (il diritto consuetudinario) rispetto a quello prodotto artificialmente dagli organi legislativi. Mi pare superfluo aggiungere a questo punto che dei due usi quello che corrisponde all'idea romantica dello spirito del popolo è il secondo, accolto dalla Scuola storica, non il primo, accolto da Hegel. Un po' schematicamente si potrebbe dire che verso il romanticismo giuridico Hegel assume un atteggiamento contrario a quello assunto di fronte all'illuminismo e al giusnaturalismo: non dissoluzione e compimento, ma *appropriazione* e *trasfigurazione*. Rispetto al giusnaturalismo, Hegel critica le categorie fondamentali ma prosegue lo stesso sforzo verso la comprensione e la giustificazione razionale dello stato; rispetto al romanticismo, accoglie le categorie fondamentali ma le volge a fini opposti.

## II

4. Una volta assunto il concetto di « totalità etica » — e ciò avviene sin dal saggio del 1802 — come fondamento di un nuovo sistema del diritto e dello stato, Hegel ha già posto le premesse per la demolizione, pezzo per pezzo, della costruzione eretta dai sistemi di diritto naturale. La dissoluzione del giusna-

13. Sulla storia del concetto di *Volksgeist* cfr. G. SOLARI, *Filosofia del diritto privato. II. Storicismo e diritto privato*, Torino, 1940, soprattutto la nota a pp. 162-163, e gli autori ivi citati (opera di cui non pare si sia servito il Rossi, sempre informatissimo).

turalismo comincia là dove Hegel dichiara che « l'assoluta totalità etica è nient'altro che un popolo ». <sup>14</sup> L'assunzione di questo nuovo punto di vista implica alcune conseguenze che hanno un effetto corrosivo sui presupposti su cui erano stati fondati i sistemi di diritto naturale.

In primo luogo nella totalità etica il tutto viene prima delle parti: Hegel si compiace di riprendere in più luoghi <sup>15</sup> l'affermazione di Aristotele che « secondo natura il popolo è precedente al singolo » <sup>16</sup> (ma è illuminante il fatto che traduca *polis* con *Volk*). Nella tradizione del diritto naturale il singolo, cioè l'individuo, viene prima del tutto, cioè dello stato: lo stato è un tutto che viene costruito a partire dal singolo, è il termine finale di un processo che comincia dall'individuo isolato. Il *populus* è nel linguaggio dei giusnaturalisti un ente artificiale, non importa se prodotto dall'istinto o da un calcolo razionale, un *posterius* non un *prius*. Per Hobbes, prima del *populus*, che è derivato dal *pactum unionis*, c'è solo la *multitudo*, e questo *populus* che si risolve nella *civitas* (il procedimento è inverso a quello operato da Hegel nella traduzione del passo aristotelico) è una *persona moralis*, cioè un ente fittizio. Pufendorf elabora una teoria degli *entia moralia* che a differenza degli *entia physica* sono enti *istituiti* (*per institutionem*) e *imposti* (*per impositionem*): *ens moralis* per eccellenza è la *civitas*. Anche Rousseau, che non è un organicista, ad onta di tutti coloro che preferiscono considerare Rousseau un precursore di Hegel, anziché Hegel un continuatore di Rousseau, usa, tra le altre, espressioni come « corps artificiel », « être moral » per designare il popolo, il governo, lo stato. <sup>17</sup> Fichte nei *Grundlage des Naturrechts* (1796) pone

14. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. G. Lasson, VII, p. 371. Per quest'opera mi son servito della traduzione italiana di A. Negri nel volume G.W.F. HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, Bari, 1962.

15. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, cit., p. 393 (trad. it., p. 93). Il passo di Aristotele è citato in margine anche nel cap. *Konstitution* della *Jenenser Realphilosophie. II. Die Vorlesungen von 1805-06*, ed. J. Hoffmeister, p. 254 (trad. it. di A. Plebe nel volume G.W.F. HEGEL, *Scritti politici* (1798-1806), Bari, 1961, p. 218).

16. *Pol.*, 1253a.

17. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, soprattutto App. IV, *La théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez ses prédécesseurs*, pp. 410-413, e per la terminologia App. III, *La notion de personnalité morale et la théorie des êtres moraux*, p. 398.

all'inizio della sua deduzione l'individuo (*das Individuum*) come essere razionale finito (*endliches Vernunftwesen*); parla di popolo in significato politico e non etico, di un popolo che si costituisce in comunità (*Gemeine*) solo attraverso la costituzione; chiama sì lo stato « *organisiertes Ganzes* » ma solo dopo che è avvenuto l'ultimo contratto che è il contratto di unione (*Vereinigungsvertrag*); nel passo in cui paragona lo stato a un prodotto naturale organizzato (*organisiertes Naturprodukt*), l'individuo è concepito come una parte del tutto solo in quanto cittadino (*Bürger*), cioè dopo che è entrato a far parte dello stato, ma prima dello stato che nasce per contratto non c'è che l'individuo: dunque il tutto organico non è un presupposto ma una conseguenza del sorgere dello stato.<sup>18</sup> Quanto a Kant, iniziando la trattazione del diritto pubblico, definisce il diritto pubblico come un sistema di leggi per un popolo, ma si affretta a specificare che per popolo intende « una pluralità di uomini » (*eine Menge von Menschen*).<sup>19</sup>

5. In secondo luogo, nella totalità etica il diritto non solo viene prima delle parti, ma è superiore alle parti di cui è composto: « In maniera eterna — dice Hegel — esiste... l'individuo nella eticità: il suo essere empirico ed il suo agire sono senz'altro universali: non è infatti lo spirito individuale che agisce, bensì lo spirito universale assoluto che è in lui ». <sup>20</sup> Su questa superiorità, e anche sulla priorità, del tutto sulla parte è fondato uno dei temi ricorrenti della polemica di Hegel contro il diritto naturale: la critica del contratto sociale. Non c'è opera giuridico-politica di Hegel in cui la teoria contrattualistica (con particolare riferimento a Rousseau) non venga confutata.

La critica al contratto sociale era, ai tempi di Hegel, tutt'altro che nuova: era stata ampiamente compiuta da Hume. Riprendendo Hume, che avrebbe demolito con pieno successo « questa chimera » (*this chimera*), Bentham in *A Fragment of Government* (1776), aveva ripetuto che « le indistruttibili prerogative dell'umanità » non avevano alcun bisogno di essere sostenute « sul fondamento sabbioso di una finzione ». <sup>21</sup> Non

18. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in *Sämmtliche Werke*, hrg. von J. H. Fichte, III, pp. 207-209.

19. *Rechtslehre*, § 43. Per la distinzione tra *Volk* e *Menge* in Hegel si veda *System der Sittlichkeit*, ed. G. Lasson, VII, p. 466 (trad. it. A. Negri, cit., p. 201).

20. *System der Sittlichkeit*, VII, p. 465 (trad. it., p. 201).

21. *A Fragment on Government*, ed. Harrison, Oxford, 1948, pp. 49-50.

diversamente, Saint-Simon definì l'ipotesi di un contratto stipulato per costituire la società « le sublime de la mystification »:<sup>22</sup> la teoria del contratto sociale è per Saint-Simon un dogma non meno di quella del diritto divino. Ma per quanto non nuova, la critica di Hegel è diversa rispetto agli argomenti adottati. Da Hume in poi l'argomento principale era l'appello alla storia: era l'unica critica possibile da un punto di vista empiristico. Ma era una critica che poteva valere contro Locke, per il quale il contratto originario era un evento storico, non per Rousseau, e tanto meno per Kant, per i quali il contratto sociale era una pura idea della ragione. La critica di Hegel è razionale, cioè parte dai principi: il principio da cui parte è proprio quello della totalità etica realizzata nel popolo, la cui volontà — come si legge nelle *Lezioni jenesi* del 1805-6 — viene prima della volontà dei singoli ed è assoluta perché è *per essi*, ed essi non sono affatto *immediatamente* quella; o, ancor più bruscamente, nella *Prope-deutica*: « l'universale volontà del tutto non è l'esprimentesi volontà del singolo, ma è la volontà assolutamente universale, che per il singolo è obbligatoria in sé e per sé » (I, § 58).<sup>23</sup> La volontà universale non può essere costituita dalle volontà singole dal momento che essa stessa le costituisce. L'errore di Rousseau — Hegel riconferma nella *Filosofia del diritto* — è stato quello di intendere la volontà generale non come « la razionalità in sé e per sé della volontà, ma soltanto come l'elemento comune che deriva da questa volontà singola, in quanto cosciente », con la conseguenza che « l'associazione dei singoli nello stato diviene un contratto » (*Phil. d. R.*, § 258).<sup>24</sup> Hegel dunque rifiuta il contrattualismo, diversamente dagli altri critici, non adducendo l'inesistenza empirica del contratto, ma la sua *inconsistenza* razionale. In altre parole, il contratto sociale è da respingere secondo Hegel non perché *empiricamente falso*, ma perché *razionalmente inadeguato* al raggiungimento dello scopo.

Hegel non disconosce la categoria del contratto, ma le riconosce validità solo nella sfera del diritto privato: la teoria del contratto sociale è un'indebita trasposizione di un istituto proprio del diritto privato alla sfera del diritto pubblico (trasposizione che, per Hegel, è uno degli errori caratteristici di tutta

22. *Du système industriel* (1820-22), in *Oeuvres*, V, p. 16.

23. Cito dalla traduzione di G. Radetti, Firenze, 1951, p. 70.

24. Cito dalla traduzione di F. Messineo, Bari, nuova ediz., 1954, p. 210.

la tradizione del diritto naturale). Con estrema energia, già nel saggio del 1802, deplora che « la forma di un siffatto rapporto privato subordinato » si sia introdotta « nell'assoluta maestà della totalità etica ».<sup>25</sup> Dal punto di vista politico questo innalzamento del contratto a categoria del diritto pubblico ha una conseguenza deleteria: la volontà oggettiva della costituzione statale è fatta dipendere dalla volontà soggettiva dei singoli, la volontà razionale viene messa in balia di una composizione instabile di volontà arbitrarie. Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg precisa che il considerare la costituzione un contratto significa considerarla come « l'accordo arbitrario di diverse persone sopra una cosa arbitraria e accidentale » (§ 404), onde, come si legge nella *Filosofia del diritto*, nasce la distruzione « del divino in sé e per sé e dell'assoluta autorità e maestà di esso » (§ 258, *Anm.*). Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* infine, a proposito di Rousseau, riassume con particolare vigore il proprio pensiero: « La volontà generale non deve essere considerata come composta delle volontà espressamente individuali, in modo che queste ultime rimangano assolute... La volontà generale invece deve essere la volontà razionale, anche se non ne abbia coscienza: quindi lo stato non è un'unione che venga stretta dall'arbitrio dei singoli ».<sup>26</sup>

6. In terzo luogo la totalità etica, in quanto si identifica con la vita (e con il destino) di un popolo, è un momento della storia universale, cioè è un evento storico. Come tale, non è né una creazione dell'immaginazione né una costruzione dell'intelletto. Questa nuova determinazione implica una presa di posizione di fronte a un altro concetto fondamentale di ogni sistema di diritto naturale, lo stato di natura. Hegel si comporta di fronte allo stato di natura come di fronte al contratto sociale: non ne rifiuta il concetto, ma il cattivo uso, l'uso arbitrario, che dipende in questo secondo caso non più da una trasposizione ad altra sfera, ma da una errata interpretazione. L'errore consiste nel fare dello stato di natura uno stato originario di innocenza: questa interpretazione è il frutto di una invenzione (*Erdichtung*),

25. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, cit., VII, p. 405 (trad. it., p. 110). Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 75 e 100.

26. Cito dalla traduzione di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1945, III 2, p. 261.

di cui è responsabile ancora una volta Rousseau. Qui Hegel si riallaccia esplicitamente ad Hobbes di cui tesse l'elogio per aver inteso « nel suo retto senso » che cosa sia lo stato di natura e per non essersi abbandonato alle « vuote chiacchiere sulla bontà dello stato naturale ». <sup>27</sup> Lo stato di natura non è affatto uno stato immaginario di innocenza, ma lo stato reale, di violenza, che si presenta là dove lo stato non esiste ancora, come accade nei rapporti degli stati tra loro, o nel momento in cui lo stato vien meno per interna dissoluzione. Mentre i giusnaturalisti si sono serviti dell'ipotesi dello stato di natura come punto di partenza per arrivare allo stato civile, per Hegel lo stato di natura, in quanto antitesi dello stato civile, non serve minimamente a questo scopo: dello stato di natura non si può dir altro che « da esso bisogna uscire » (*Enc.*, § 502 *Anm.*). <sup>28</sup> In quanto stato della violenza, lo stato di natura non è uno stato giuridico e in esso l'uomo non ha alcun diritto. Il diritto, anche il diritto privato, non è per Hegel un fatto individuale: è sempre un prodotto sociale, e lo stato di natura è l'assenza di ogni forma, anche embrionale, di società. A proposito della critica che muove allo stato di natura, Hegel ribadisce la tesi che « la società è la condizione in cui soltanto il diritto ha la sua realtà » (*Enc.*, § 502). Con la considerazione dello stato di natura come stato non-giuridico, ovvero con la negazione di uno stato giuridico originario prima ed oltre lo stato, cadevano altri due capisaldi del diritto naturale: la dottrina dei diritti dell'uomo, come diritti naturali preesistenti alla società, e il vagheggiamento di una repubblica universale come stato giuridico oltre lo stato, cioè la possibilità di concepire un diritto *presociale* e un diritto *ultrastatuale*, il che comportava il disconoscimento di limiti giuridici sia *interni* sia *esterni* allo stato.

7. Nella determinazione della totalità come « etica », appariva in quarto luogo una innovazione ancor più radicale: l'introduzione di una nuova dimensione della vita pratica, la dimensione della *eticità*, che la scuola del diritto naturale non aveva mai riconosciuta. I giusnaturalisti, sino a Kant, non ave-

27. *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., III 2, p. 174.

28. Cito dalla traduzione di B. Croce, Bari, 1907, p. 437. La stessa espressione anche in *Prop.*, I, § 25 e in *Heidelb. Enc.*, § 415.

vano ammesso altre forme della vita pratica che il diritto e la morale: la distinzione fra diritto e morale, con la conseguente delimitazione di confine tra l'una e l'altra sfera, era uno di quei problemi di fondo, la cui soluzione veniva di solito considerata come un buon criterio per classificare le varie teorie. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, a dire il vero, Locke aveva elencato, accanto alla legge divina, la cui sanzione è il premio o il castigo eterni, e alla legge civile, la cui sanzione è costituita da pene o ricompense stabilite dallo stato, una terza categoria di regole, *la legge dell'opinione o del costume*, la cui sanzione consiste nell'approvazione o nella disapprovazione dei nostri simili. Per quanto Locke avesse attribuito a questo terzo genere di leggi una maggiore efficacia che agli altri due, non ne aveva poi tenuto particolarmente conto nella sua opera politica. In generale i giusnaturalisti non avevano mai riconosciuto ai costumi dignità di forma autonoma della vita pratica: quando li avevano presi in considerazione li avevano degradati a forma inferiore. Tra diritto e morale non trovò generalmente il proprio posto quella manifestazione della vita pratica che soltanto nella tradizione inglese, dopo Locke, attraverso Hume, Bentham sino ad Austin, avrebbe costituito il dominio della « moralità positiva », vero e proprio *tertium genus* oltre il diritto sociale e la morale individuale.

Ad Hegel l'innovazione fu imposta proprio dal nuovo punto di vista da cui si era collocato, che non era più *atomistico* ma *organicistico* (nel saggio del 1802 si trova l'espressione « *sittliche Organisation* »).<sup>29</sup> Lo schema diritto-morale era stato sufficiente sino a che aveva dominato una concezione della vita pratica articolata sulla contrapposizione di due soli momenti, interno-esterno, soggettivo-intersoggettivo, individuale-sociale, privato-pubblico. Con la figura della comunità popolare, intesa come totalità vivente e storica, il cui soggetto non è più il singolo o una somma di singoli, ma una collettività, un *tutto organico*, veniva individuato e messo in risalto un nuovo momento della vita pratica che richiedeva nuovi strumenti concettuali. Poiché il prodotto caratteristico di una comunità popolare sono i costumi, *die Sitte*, il nuovo concetto di cui Hegel si valse sin dai primi anni per comprendere e contrassegnare la nuova realtà

29. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, cit., VII, p. 406.

che gli si andava rivelando attraverso l'idealizzazione della *polis* greca, la lettura dell'*unsterbliches Werk*<sup>30</sup> di Montesquieu, la scoperta dei *moeurs* fatta dagli scrittori francesi, le suggestioni che gli venivano dal contatto con la cultura del primo romanticismo, fu l'eticità, *die Sittlichkeit*.<sup>31</sup> Solo che, contrariamente alla direzione in cui procedevano i suoi ispiratori verso l'esaltazione della ricchezza vitale della società contro la rigida e impassibile maestà dello stato, Hegel convertì la categoria dell'eticità — ricollegandosi alla tradizione solo apparentemente respinta del diritto naturale —, ancora una volta, in un espediente per la sublimazione dello stato.

8. Contro la totalità etica, infine, intesa come organismo vivente e storico, veniva a frantumarsi il principio costitutivo stesso di ogni sistema di diritto naturale: la distinzione fra diritto naturale e diritto positivo. Quali che fossero le loro diverse pregiudiziali ideologiche, i sistemi di diritto naturale potevano riconoscersi attraverso queste due affermazioni: a) esiste un diritto naturale distinto dal diritto positivo; b) il diritto naturale è superiore al diritto positivo. Questa superiorità veniva espressa in diversi modi: o facendo del diritto positivo un *ius naturale voluntarium*, cioè riducendolo a una specie inferiore di diritto naturale (Pufendorf); o considerando la legge naturale fondamentale come il principio di legittimazione del diritto positivo (Hobbes); oppure degradando il diritto positivo a semplice apparato coattivo per l'attuazione del diritto naturale (Locke, e in parte Kant).

Ora non è che Hegel non conosca la distinzione fra diritto positivo e diritto naturale (o filosofico, come lo chiama). Ma il diritto naturale o filosofico di Hegel non ha niente che vedere col diritto naturale dei suoi predecessori, cioè con un diritto razio-

30. Così nel saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, cit., VII, p. 411 (trad. it., p. 118). Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, per interpretare l'opera del Montesquieu impiega la nozione di « totalità » (III 2, p. 259).

31. Merita di essere ricordato che in uno dei primi testi letterari hegeliani che ci siano stati conservati, il *Tagebuch* degli anni di Stoccarda, scritto tra i quindici e i diciassette anni, Hegel loda Socrate che sacrifica un gallo ad Esculapio per aver reso omaggio al costume del suo popolo. L'episodio è ricordato da LACORTE, *op. cit.*, p. 77. Ma vedi anche NEGRI, *op. cit.*, p. 61, e ROSSI, *op. cit.*, p. 81.

nale e ideale, che pretende, da un lato, di costruire razionalmente un sistema compiuto di leggi (il che per Hegel è impossibile) e, dall'altro, si propone come critica del diritto esistente. Per Hegel convertire il fatto che il diritto filosofico è *diverso* dal diritto positivo nel fatto che sia *contrastante*, sarebbe « un grosso equivoco » (*Phil. d. R.*, § 3, *Anm.*): con un curioso confronto, storicamente discutibile, paragona il rapporto tra diritto filosofico e diritto positivo a quello tra *Institutiones* e *Pandectae*. Il diritto filosofico non ha per Hegel il compito di proporre un modello completo e perfetto di legislazione universale né di criticare o riformare il diritto positivo, e neppure del resto, in senso contrario, di giustificarlo storicamente, ma di comprenderlo e di darne una giustificazione « valida in sé e per sé » (id.). D'altro canto, il diritto positivo, che è tale non solo seconda la *forma*, cioè in quanto è posto (*gesetzt*), ma anche secondo il *contenuto*, deve rispecchiare il carattere nazionale di un popolo, contenere l'applicazione di principi universali « alla natura particolare degli oggetti e dei casi » (queste applicazioni non sono opera della ragione ma dell'intelletto), rispondere alle determinazioni ultime richieste per la decisione: pertanto, rispetto al contenuto, il diritto positivo può essere *irrazionale e quindi ingiusto* (*Enc.*, § 529, *Anm.*); ma ciò non toglie che la legge irrazionale sia *valida* (cioè sia obbligatoria e debba essere ubbidita), almeno per due ragioni: a) l'irrazionalità sotto forma di determinazioni accidentali è un fatto inerente alla natura stessa della legge, e in fatti « ciò che è legge può, nel suo contenuto, essere anche diverso da ciò che è diritto in sé » (*Phil. d. R.*, § 212) ed è una vuota immagine di perfezione « esigere che la legge possa e debba essere determinata in tutti i suoi lati dalla ragione e dall'intelletto giuridico » (*Enc.*, § 529, *Anm.*); b) nella legge « vi è più ragione di quanto non si pensi » (*Phil. d. R.*, § 3, *Randbemerk.*), più ragione di quanta non ve ne sia nel punto di vista soggettivo, di colui che si erge a giudice della legge, onde « il valere del diritto non può farsi dipendere dal fatto che uno pensi e possa pensare così oppure così » (id.). In un celebre passo della *Prefazione* della *Filosofia del diritto* Hegel conclude una non meno celebre polemica contro i filosofi del cuore con queste parole: « La legge... è specialmente lo *scibboleth*, al quale si riconoscono i fratelli e amici del cosiddetto popolo ». Riprendendo il tema nella sezione sullo stato ripete che « contro il

principio della volontà singola si deve ricordare il concetto fondamentale, che la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo concetto, sia esso riconosciuto o meno dalla volontà singola, e sia, o non, voluto dal suo libito » (*Phil. d. R.*, § 258, *Anm.*).

Se la vecchia teoria del diritto naturale, del resto abbandonata dal diritto naturale moderno, può essere contrassegnata dal principio secondo cui una legge non è legge se non è giusta, Hegel afferma recisamente la tesi opposta secondo cui una legge è giusta, cioè razionale, *solo per il fatto di essere legge*.<sup>32</sup> Che era poi la tesi di Hobbes: con questa differenza, che Hobbes aveva tagliato il nodo, affermando che « l'autorità non la sapienza crea la legge », <sup>33</sup> Hegel cercò di scioglierlo aggiungendo che l'autorità fa la legge perché è essa stessa sapienza. Che era poi la tesi di Rousseau: senza differenza.

Giunti a questo punto, è lecito domandarsi se, nonostante la revisione cui aveva sottoposto alcuni dei principali concetti del diritto naturale, nonostante il punto di vista opposto da cui si era collocato, Hegel non avesse raggiunto alla fine lo stesso risultato. Anzi, ora siamo in grado di dire che l'aveva raggiunto proprio perché si era liberato di alcuni concetti che non servivano più, e visto che l'ostacolo non poteva essere sormontato, aveva cercato di aggirarlo.

### III

9. La storia del diritto naturale moderno comincia da un celebre passo di Hobbes, che sarebbe poi stato ripreso e commentato anche da altri. Dopo un confronto tra i vantaggi dello stato civile e gli svantaggi dello stato di natura il passo termina con queste parole: « Fuori dello stato è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, la

32. Nel saggio *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten*, l'identità del sistema di legislazione con gli attuali e presenti costumi è presentata ancora come un'esigenza (VII, p. 396, trad. it., p. 98). Sulla legge cfr. anche *System der Sittlichkeit*, VII, p. 499 (trad. it., 251), e *Jenenser Realphil.*, II, p. 237. In *Prop.* la razionalità della legge non è più un'esigenza ma un fatto: « I legislatori non hanno dato delle proposizioni arbitrarie. Non sono determinazioni del loro particolare capriccio, ma essi hanno col loro spirito profondo conosciuto che cosa sia la verità e l'essenza di un rapporto giuridico » (I, § 26).

33. *Opere politiche*, Torino, 1959, I, p. 397.

barbarie, l'ignoranza, la bestialità. Nello stato, è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza ».<sup>34</sup>

Questo passo esprime molto bene ciò che costituisce il nucleo essenziale del pensiero politico moderno: una concezione *laica* dello stato, intendendo « laico » in senso molto pregnante, e quindi non solo nel senso abituale per cui le istituzioni sociali hanno origine umana e non divina, onde il loro fondamento deve essere ricercato nella natura umana, ma anche nel senso forte per cui, attenuandosi la fede nella giustizia divina, l'uomo cerca la propria salvezza nella giustizia terrena. Al principio « *Extra ecclesiam nulla salus* », Hobbes sostituisce con quel passo un altro principio: « *Extra rem publicam nulla salus* ». È proprio perché l'uomo trova solo nello stato la sua salvezza, deve cercare di costruire lo stato a sua immagine e somiglianza. La razionalizzazione dello stato procede di pari passo con la convinzione che lo stato è la forma più alta o meno imperfetta della convivenza umana, e solo nello stato l'uomo può condurre una vita conforme a ragione. Lo stato ha le sue ragioni che l'individuo non ha: anche la teoria della ragion di stato è un aspetto di questo processo. La filosofia politica moderna trova la sua prima forma sistematica in Hobbes; ma il suo germe vitale è in Machiavelli, di cui Hegel fu, non ho bisogno di ricordarlo, un grande ammiratore. E una storia che ha nel Principe la sua rivelazione, nel Leviatano il suo simbolo, e possiamo anche aggiungere nella Volontà generale di Rousseau la sua soluzione ideale, non poteva non avere come conclusione il Dio-terreno di Hegel.

Sarebbe troppo facile obiettare che Locke o Kant non sono Hobbes e Rousseau e quindi appartengono ad un'altra storia: parlando di razionalizzazione dello stato non intendo « assolutizzazione », e del resto anche per Hegel lo stato non è una conclusione ultima perché al di là dello stato c'è lo Spirito assoluto.<sup>35</sup> Parlando di razionalizzazione dello stato intendo dire che il processo di elaborazione di una forma di convivenza adatta all'uomo come essere razionale culmina nello stato. In questo senso, tanto Locke quanto Kant, appartengono alla stessa storia.

34. *De cive*, X, 1.

35. Questo punto è illustrato e minutamente analizzato da F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, Louvain, 1958, in particolare *Etude IV, La divinité de l'Etat*, pp. 224-336.

Il sistema lockiano è fondato sulla distinzione di tre forme di potere dell'uomo sull'uomo: il potere familiare, il potere dispotico, il potere civile. Il primo deriva dalla natura (*ex generatione*), ma è limitato nel tempo perché dura sino a che i figli non sono esseri razionali; il secondo deriva da una circostanza eccezionale, cioè da una colpa commessa di cui la sottomissione è una espiazione (*ex delicto*) e quindi può essere scambiato per il potere civile solo da chi considera gli uomini peccatori *ab initio*, incapaci di redimersi da soli (lo stato come *remedium peccati*), ancora una volta come esseri non razionali: il terzo, il potere politico deriva dal consenso. Esso soltanto presuppone gli uomini come esseri ragionevoli che limitano volontariamente la loro libertà naturale per poter vivere in pace e in sicurezza: anche per Locke dunque lo stato è la perfezione della vita sociale, ed è tale perfezione perché è l'unica forma di convivenza fatta a misura dell'uomo in quanto essere razionale. Nella teoria kantiana del diritto, l'abbandono dello stato di natura e la istituzione dello stato civile è per l'individuo qualche cosa di più che un calcolo utilitaristico come per Hobbes e per Locke: è addirittura un dovere morale. Tanto è vero che una volta costituito, il potere del sovrano non ha più limiti: Kant parte dal concetto di libertà negativa, ma arriva al concetto di libertà come autonomia di derivazione rousseauiana; e infine trasforma l'autonomia in una pura idea della ragione: « Contro il supremo legislatore dello stato non ci può essere nessuna opposizione legittima da parte del popolo ». <sup>36</sup> Ciò che muta passando da un autore all'altro è il modo di concepire lo stato come società perfetta, poiché da uno la perfezione è posta nella difesa della vita, dall'altro nella difesa della libertà, da altri ancora nella felicità o nel benessere, non già la convinzione che lo stato sia la società perfetta in cui l'uomo *deve* vivere se vuole sopravvivere. Prima di Hegel questo processo aveva raggiunto la sua perfezione in Rousseau il quale, attraverso il contratto di alienazione di tutti a tutti, aveva trovato l'espedito per conciliare la libertà con l'obbedienza, e quindi aveva additato nello stato il punto ideale della storia umana in cui l'alienazione totale coincide con la totale appropriazione.

---

36. *Rechtslehre*, § 49 A.

10. Nella *Prefazione alla Filosofia del diritto* Hegel annunciò la sua opera come un tentativo di intendere lo stato come cosa razionale in sé.<sup>37</sup> Voleva dire che il suo compito era quello di descrivere lo stato non come deve essere ma come è; perché, in quanto è, nella sua realtà, lo stato è già razionale, e deve essere riconosciuto come « universo etico » (*sittliches Universum*). Quando poi affronterà in modo particolare il problema dello stato, lo definirà, in quanto « realtà dell'idea etica », « realtà della volontà sostanziale », *il razionale in sé e per sé*, e dirà che « l'individuo medesimo ha oggettività, verità ed eticità, soltanto in quanto è componente dello stato » (*Phil. d. R.*, § 258, *Anm.*).

Il processo di razionalizzazione dello stato, dunque, è ormai tanto avanzato che per Hegel la razionalità dello stato non è più un'esigenza ma una realtà, non più un ideale ma un evento della storia. Hegel scopre nella storia già fatta quello che i suoi predecessori cercavano nella storia da fare. A questo punto non importa che egli giunga alla sua conclusione attraverso vie diverse da quelle percorse prima di lui: importa che il problema fondamentale non è mutato. Il compito della filosofia del diritto è quello di giustificare lo stato come momento supremo della vita collettiva. La giustificazione di Hegel va tanto oltre da proporsi non come un programma per il futuro ma come un *riconoscimento del presente*.

Hegel compose e ricompose per circa trent'anni il suo sistema del diritto e dello stato. Ne conosciamo almeno otto redazioni,<sup>38</sup> quattro a Jena, di cui tre rimasero per lungo tempo inedite, una a Norimberga, elementare, poi le tre pubbliche, una di Heidelberg e due di Berlino: le tappe intermedie del sistema — diritto, economia, morale — cambiano, ma il traguardo ultimo è sempre lo stesso: lo stato (tranne che nelle *Lezioni* di Jena del 1803-4).

37. S'intende lo stato moderno, cioè lo stato di cui il filosofo, rappresentante di quella forma di pensiero che esprime in concetti il proprio tempo — *ihre Zeit in Gedanken erfasst* —, ha preso coscienza.

38. Ne dò qui l'elenco: 1. *System der Sittlichkeit* (Jena, postumo); 2. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Jena, 1802); 3. *Jenenser Realphilosophie. I. Vorlesungen 1803-04* (Jena, postumo); 4. *Jenenser Realphilosophie. II. Vorlesungen 1805-06* (Jena, postumo); 5. *Philosophische Propädeutik* (Norimberga, postumo); 6. I *Encyclopädie* (Heidelberg, 1817); 7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin, 1821); 8. II *Encyclopädie* (Berlin, 1827 e 1830).

11. Sul vecchio tempio ormai in rovina Hegel ricostruì un tempio più grande, più maestoso, architettonicamente più complesso: ma qua e là, nonostante la sapienza dell'architetto, si scorge la struttura primitiva, sporgono capitelli e colonne del vecchio edificio. Se paragoniamo il sistema di Hegel alle trattazioni precedenti, da un lato, e a quelle successive, dall'altro, ci rendiamo conto che, nonostante tutte le innovazioni, assomiglia per la materia più alle prime che non alle seconde. I trattati di diritto naturale procedevano generalmente per dicotomie: diritto naturale puro e applicato, assoluto e ipotetico, involontario e volontario; diritto individuale e diritto sociale, il primo suddiviso in proprietà e contratti, il secondo in famiglia e stato. Ma già Leibniz aveva introdotto una distinzione di tre momenti: *ius proprietatis*, *ius societatis*, *ius pietatis*. Anche Kant aveva proposto una tripartizione facendo del diritto familiare una parte a sé stante posta tra il diritto privato e il diritto pubblico: senonché, l'ingegnosa innovazione non aveva avuto fortuna. Hegel, che pur procede per tricotomie, non l'accetta.<sup>39</sup> Tra il diritto individuale e il diritto sociale della tradizione introduce, come momento intermedio, la moralità, che era sempre stata considerata come materia autonoma e susseguente al diritto; nella sezione del diritto individuale aggiunge, dopo la proprietà e il contratto, riprendendo la sistematica del diritto romano, il capitolo sul torto (*das Unrecht*); infine nella terza parte, dopo una lunga e laboriosa gestazione, inserisce tra la famiglia e lo stato la sezione che è parsa più innovatrice, quella sulla società civile.

Anche sulla novità di questa parte del sistema occorre fare qualche riserva. Il nome, e insieme col nome la distinzione fra società e stato, erano stati introdotti in Germania attraverso l'opera del Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), tradotto in Germania già l'anno successivo e largamente diffuso;<sup>40</sup> ma non bisogna dimenticare che lo stato di natura di Hobbes, che era uno stato di guerra e quindi asociale, si era già trasformato nell'opera di Locke in una *società naturale*, cioè in una vera e propria società prepolitica, comprendente tutti i rapporti sociali che gli individui intrecciano tra loro prima del

39. *Phil. d. R.*, § 40 *Anm.*

40. Sulle fonti della nozione di società civile in Hegel cfr. G. SOLARI, « Il concetto di società civile in Hegel », *Rivista di filosofia*, XXII, 1931, pp. 299-347, quindi in G. SOLARI, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, 1949, pp. 343-381.

sorgere dello stato e indipendentemente dall'intervento del pubblico potere: oltre la famiglia, società naturale per eccellenza, i rapporti economici, la cui fonte non è la proprietà ma il lavoro. Prima che Hegel attingesse il concetto del lavoro e i problemi ad esso relativi dagli economisti inglesi, il lavoro aveva fatto la sua apparizione come fattore determinante della formazione e dello sviluppo della società prepolitica nell'opera di Locke, vale a dire in un trattato di diritto naturale, scritto alla fine del sec. XVII.<sup>41</sup> In Locke questa società prepolitica è retta da leggi naturali di cui lo stato ha il compito di garantire, attraverso il monopolio della forza, il rispetto. Ciò che muta in Hegel riguardo a Locke, non è tanto la distinzione fra società e stato, quanto il diverso rapporto tra l'una e l'altro: la società civile di Hegel, al contrario della società naturale di Locke, non è l'espressione di tendenze naturali che debbano essere liberate e protette perché raggiungano il loro fine, ma è il teatro « della dissolutezza, della miseria, e della corruzione fisica ed etica » (*Phil. d. R.*, § 185) degli individui, abbandonati agli impulsi egoistici verso la soddisfazione dei loro bisogni. Le istituzioni che sorgono già nella stessa sfera della società civile, non ancora dello stato, per regolare, moderare e correggere il sistema dei bisogni, ovvero, la giurisdizione, la polizia e la corporazione, costituiscono soltanto un *ordinamento*, non un *superamento* della società prepolitica: la società civile di Hegel riunisce insieme la società naturale e la società politica di Locke, il che significa che per Hegel una rappresentazione meramente economica dei fini dello stato e una concezione prevalentemente privatistica del diritto non riesce a varcare i limiti della società civile, cioè a trasformare una universalità meramente formale (*eine formelle Allgemeinheit*, *Enc.*, § 517) in una realtà organica (*organische Wirklichkeit*). Il passaggio dalla società civile allo stato in Hegel rappresenta un momento ulteriore dello sviluppo storico, rispetto al passaggio dalla società naturale alla società civile in Locke. Questo ulteriore momento è reso ancora una volta possibile attraverso

41. Questo fatto viene trascurato di solito dagli autori che attribuiscono a merito di Hegel l'aver introdotto la nozione di lavoro e in genere i problemi dell'economia nel sistema della filosofia giuridica e politica. Del lavoro in Locke non parlano né Lukács (*op. cit.*), né H. MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, 1941, ora tradotto in italiano, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, 1966.

il superamento del « sistema dell'atomistica » (*Enc.*, § 523), entro il quale è compreso lo stato di tipo lockiano, nella concezione organica della vita collettiva, entro la quale soltanto lo stato diventa « la sostanza etica consapevole di sé » (*Enc.*, § 535).

Ancora una volta l'introduzione di questo momento ulteriore allunga e rende più complicato il processo, ma non ne modifica il movimento che è in Hegel, come nei suoi predecessori, un movimento che procede dall'individuo singolo, attraverso le istituzioni intermedie, allo stato, considerato ed accettato come momento supremo e non ulteriormente oltrepassabile della vita collettiva. Inoltre in questo movimento, come vedremo tra poco, delle due categorie fondamentali del giusnaturalismo, lo stato di natura e il contratto sociale, la prima ricompare in tutta la sua pienezza e autenticità alla fine del processo, onde si può parlare con fondamento di un ritorno di Hegel ad Hobbes, l'altra scompare, sì, ma lasciando una traccia tanto profonda da far refluire la soluzione hegeliana, nella sua sostanza se non nella sua forma, in quella dell'autore del *Contratto sociale*.

12. Nonostante le ripetute critiche che Hegel muove allo stato di natura, il suo sistema nella forma definitiva inizia il movimento dalla volontà dei singoli in rapporto con le cose e con gli altri singoli (diritto astratto), cioè dai rapporti intersoggettivi non ancora riassorbiti in un ente collettivo, quali si stabiliscono nello stato di natura inteso come stato prepolitico: l'inizio di Kant non era stato diverso. Solo nello stato prepolitico infatti si possono riscoprire, come fece Hegel, dopo aver deriso « la vuotezza dei diritti dell'uomo » (*die Leerheit der Rechte der Menschheit*), alcuni beni inalienabili e i rispettivi diritti imprescrittibili (*Phil. d. R.*, § 66).

Inoltre lo stato di natura originario, descritto da Hobbes, come stato di guerra, appare alla fine del movimento, quando lo stato non è più in rapporto coi singoli ma con gli altri stati. Il tema della guerra ispirò ad Hegel alcune delle sue pagine più famose: sin dalle prime opere aveva proclamato che la guerra è necessaria e mantiene la salute dei popoli come il vento sulla palude;<sup>42</sup> la guerra è il momento dell'eguaglianza assoluta (che è

---

42. Tema ripreso nella *Fenomenologia* in un celebre passo in cui si legge che i governi, per quel che riguarda i popoli, « per non lasciar loro metter radici e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanifi-

un carattere proprio dello stato di natura); nel frammento sulla costituzione delle *Lezioni* di Jena del 1805-06 lo stato dei rapporti internazionali è chiamato letteralmente « stato di natura »; nella *Propedeutica* è detto che gli stati hanno tra loro rapporti non giuridici ma naturali (I, § 31); in questi rapporti, secondo un passo dell'*Enciclopedia* di Heidelberg, ripetuto nell'*Enciclopedia* di Berlino, ha luogo l'arbitrio e l'accidentalità, perché l'universalità del diritto, a cagione dell'indipendenza e dell'autonomia dei soggetti, non è reale (§ 443 e § 545). Infine nella *Filosofia del diritto*: « Poiché il rapporto tra gli stati ha per principio la loro sovranità, essi sono pertanto *nello stato di natura* gli uni di fronte agli altri » (§ 333). Il diritto nello stato di natura, aveva detto Kant, è provvisorio non perentorio: Hegel non usa le stesse parole, ma il concetto non è diverso, quando a proposito dei trattati internazionali afferma che costituiscono un diritto mancante di efficacia.

Lo stato di natura per Hegel non è *al principio*, ma *alla fine*: proprio perché è alla fine, là dove cessa il diritto dello stato, non è uno stato soltanto *immaginario*, ma è uno stato *reale*, profondamente radicato nella storia del mondo, e, a differenza dello stato di natura originario, *insopprimibile*. Tra il diritto astratto iniziale, che è un diritto incompiuto, e lo stato di guerra finale, che non è ancora e forse non sarà mai uno stato giuridico, anche Hegel trova sulla propria strada lo stato e ne fa il principio risolutivo dell'insufficienza storica dell'uomo e insieme il motore della storia del mondo.

13. Rousseau si era servito dell'espedito del contratto sociale per fondare uno stato chiamato ad attuare una nuova, e per lui, più alta forma di libertà, la libertà come autonomia, o, come si suol dire, non più la libertà dell'individuo singolo *verso* lo stato o *dallo* stato, ma la libertà di tutti gli individui di una comunità *nello* stato. Quando si giudica dell'influsso di Rousseau sui suoi successori, bisogna stare attenti a non confondere l'*espedito* col *risultato*: vi sono autori che si servono dello stesso espedito ma arrivano ad un risultato diverso (tra questi Kant,

---

care lo spirito » devono « scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le *guerre* » e quanto agli individui devono « dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: *la morte* » (trad. it. E. De Negri, Firenze, 1936, II, p. 15).

che nonostante l'omaggio puramente formale al metodo rousseauiano, ha pur sempre di mira uno stato che protegga la libertà dei singoli), ed altri che rifiutano l'espedito troppo legato ad una concezione atomistica dello stato ma accettano il risultato. Hegel è tra questi.<sup>43</sup> Se il fine di Rousseau era quello di attuare nello stato il regno della libertà come autonomia, ebbene Hegel persegue, almeno idealmente, lo stesso scopo: la sua filosofia politica, dalla idealizzazione giovanile della *polis* greca, attraverso la scoperta della « totalità etica », sino alla risoluzione, propria dell'opera matura, dello stato nel momento supremo dell'eticità, è una compiuta teorizzazione della libertà come autonomia. E in questo senso è non già il rifiuto o il superamento, ma l'inveramento, se pur ottenuto attraverso altra via, dell'ideale rousseuiano. Si può dire a ragion veduta che questo inveramento è più compiutamente ottenuto proprio perché viene rifiutato uno strumento concettuale ormai considerato inadeguato e logorato da un uso difforme. Il contratto sociale era stato uno strumento adatto sino a che lo stato veniva concepito come un'associazione, non più dal momento in cui viene interpretato come una « realtà sostanziale », come una *comunità organica*. Nel momento stesso in cui elimina il contratto, Hegel finisce per essere — rispetto al risultato — più rousseauiano di Rousseau.

Uno dei passi-chiave dell'opera di Rousseau è la definizione di libertà come « l'obbedienza alla legge che ciascuno si è prescritta ».<sup>44</sup> Così Hegel: « ... e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a se stessa, è presso se stessa, e dunque è libera ».<sup>45</sup> In questo senso di libertà anche per Hegel, come per Rousseau, lo stato è la realizzazione della libertà: « La formazione verso la libertà stessa — la realizzazione di essa — e verso la conservazione di essa è lo stato » (*Phil. d. R.*, § 57 *Randbem.*). Oppure: « Ma il fatto che lo spirito oggettivo, contenuto del diritto, non sia, di nuovo, nel suo concetto soggettivo soltanto... ciò ha luogo unicamente nel riconoscimento che l'idea della libertà è vera, soltanto in quanto stato » (*Phil. d. R.*, § 57

43. Sul tormentato rapporto Rousseau-Hegel cfr. anche H. W. BRANN, *Rousseaus Einfluss auf die hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung* (Diss.), Berlin, 1926.

44. *Du contrat social*, I 8.

45. *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Calogero e C. Fatta, Firenze, 1947, I, p. 109. Il corsivo è mio.

*Anm.*).<sup>46</sup> E anche per Hegel come per Rousseau la libertà *vera* non è l'arbitrio, cioè la libertà dello stato di natura, o quella connessa ai diritti di libertà che sono un prolungamento o meglio ancora un residuo della società naturale nella società politica (il dominio dell'arbitrio è per Hegel non lo stato ma la società civile), e neppure la libertà soggettiva, il cui dominio è la sfera della moralità, ma la libertà diventata *oggettiva* in quando si realizza soltanto *nella comunità e mediante la legge*. La polemica di Hegel contro le cosiddette libertà individuali è incessante: « Per contrario, niente è diventato più ordinario dell'idea, che ciascuno debba limitare la sua libertà in relazione alla libertà degli altri; e che lo stato sia la condizione in cui ha luogo tale limitazione reciproca, e le leggi siano i limiti. In questi modi di vedere la libertà è concepita soltanto come un capriccio accidentale e un arbitrio » (*Enc.*, § 539, *Anm.*). In quanto membro di uno stato — e la partecipazione del singolo allo stato è insieme una necessità e un dovere — l'individuo perde la propria libertà naturale che è soltanto apparente per acquistare una « libertà sostanziale », che è la libertà nel tutto. Solo questa libertà nella totalità è per Hegel la realizzazione della libertà, la *libertà concreta*. Dal momento iniziale del diritto astratto sino al momento finale dello stato un continuo processo di realizzazione della libertà conduce al momento conclusivo, lo stato, che è « la realtà della libertà concreta » (*Phil. d. R.*, § 260). Ma appunto lo stato può essere considerato come « la realtà della libertà concreta », perché la libertà che Hegel ha in mente è la libertà come « ubbidienza alla legge » (s'intende alla legge in quanto espressione dello stato inteso come « il razionale in sé e per sé »), cioè la libertà come autonomia.

14. La filosofia della storia, che aveva posto al centro del processo storico lo stato, era nata, se pur in forma ancor rozza, all'inizio dell'età moderna, al momento del sorgere dei grandi stati nazionali. Hobbes aveva concepito la storia come un movimento dialettico, estremamente semplificato, di due momenti, il momento dello stato di natura, che era il momento, sempre incombente all'interno dello stato, della guerra civile e del ritorno all'anarchia, e sempre presente nei rapporti esterni dello stato di guerra, e il momento dello stato civile, che era il momento

---

46. Il corsivo è mio.

dell'unità e della pace. Ma la dialettica di Hobbes, in quanto diadica, cioè costituita di un momento affermativo e di uno negativo in perenne contrasto, non permetteva la previsione di alcun progresso: la storia consisteva in una monotona alternativa di bene e di male. In Locke il movimento è triadico perché parte da un contrasto tra uno stato di natura ideale, che è stato di pace, e uno stato di natura reale, in cui la guerra « una volta cominciata continua »:<sup>47</sup> ma il terzo momento, lo stato civile, in cui il contrasto trova una soluzione, non è il superamento di entrambi, ma una conciliazione a metà strada, un compromesso, nel senso che lo stato civile posto tra la ragione dello stato di natura ideale e la forza dello stato di natura reale, non sta al di là della ragione e della forza, ma è una saggia combinazione di entrambe. Solo in Rousseau il movimento è insieme triadico e progressivo; triadico, perché composto di tre termini, la natura come stato d'innocenza, la società come stato di corruzione, lo stato del contratto sociale come stato di libertà; e progressivo, perché il terzo termine non è un semplice ritorno al primo, come avviene in Hobbes, non è un compromesso, come avviene in Locke, ma un superamento, cioè uno stato ulteriore e più perfetto, che elimina insieme gli inconvenienti della libertà naturale e della servitù civile in uno stato completamente nuovo in cui gli uomini ritrovano ad un tempo la libertà e la sicurezza.

Sappiamo quanto la dialettica rousseauiana di alienazione-appropriazione abbia affascinato Hegel nei suoi anni giovanili. Non è il caso di affrontare qui la dibattutissima questione dell'origine religiosa o politica o filosofica della dialettica hegeliana; ma è certo che Hegel aveva potuto trovare in Rousseau un esempio ormai compiuto della concezione dialettica della storia sociale dell'uomo, costruita a immagine e somiglianza della storia religiosa dell'umanità: innocenza, caduta, redenzione. Ciò che Hegel non accettò della dialettica rousseauiana fu per un verso la sua proiezione fuori della storia e per l'altro verso l'espedito meccanicistico del contratto sociale: al primo trovò rimedio introducendo nel movimento alcune determinazioni concrete, come il popolo e il costume; al secondo, con la concezione organica della società, che era poi la conseguenza dell'aver introdotto nel movimento dialettico il popolo e il costume. Ma il rimedio sarebbe stato peggiore del male — per evitare il pericolo dell'intellettua-

---

47. *Two Treatises of Government*, II, 20.

lismo correre il rischio di cadere nell'irrazionalismo! — se non avesse tenuto fermo il momento ultimo, in cui una lunga tradizione di pensatori, da ultimo Rousseau, e non meno di Rousseau Fichte e Kant, avevano trovato l'unica soluzione conforme a ragione della vita sociale: lo stato. Hegel tenne continuamente in mano i fili di due movimenti, che solo nell'opera maggiore non sono più aggrovigliati: il movimento che termina nell'eticità e quello che termina nello stato. Alla fine i due movimenti si compongono perché Hegel concepisce un movimento maggiore, che ha per sbocco l'eticità, e un movimento minore, all'interno del primo, che ha per sbocco lo stato. In questo modo lo stato finisce per diventare veramente il momento ultimo dello spirito oggettivo, ove il costume di un popolo attraverso la costituzione diventa razionale, e la volontà razionale dello stato, in quanto aderisce al costume del popolo, perde il carattere di pura astrazione, e diventa reale.

Se una dialettica diadica come quella di Hobbes non permetteva alcun progresso, la dialettica triadica di Hegel lo permetteva ma insieme lo bloccava: la storia, una volta giunta al suo termine finale, lo stato, era compiuta. E se la soluzione di Rousseau era soltanto ideale, quella di Hegel, che pretendeva di essere realistica, non era forse puramente illusoria?

#### IV

15. Proprio negli anni in cui Hegel faceva dello stato il protagonista della storia universale, si affacciò una nuova teoria che, prendendo per la prima volta coscienza del fatto che la grande svolta della storia non era la rivoluzione francese (che era una rivoluzione soltanto politica e in gran parte abortita), ma la rivoluzione industriale, che aveva per effetto la trasformazione non dello stato ma della società, prospettò il problema del deperimento dello stato nella nuova società nella quale « les vrais chrétiens se proposent pour but final de leurs travaux d'anéantir complètement le pouvoir de glaive, le pouvoir de César, qui, par sa nature, est essentiellement provisoire ».<sup>48</sup> Parlo di Claude-Henri de Saint-Simon, di cui Engels disse che, insieme con Hegel,

48. *Nouveau Christianisme*, in *Oeuvres*, VII, p. 189.

era stato « la mente più universale della sua epoca », <sup>49</sup> proprio mentre gli riconosce il merito di aver previsto la trasformazione dello stato in una società di produttori. Hegel aveva criticato Rousseau per completarlo. Saint-Simon lo critica per liberarsene. La nuova società industriale crea nuovi centri di potere oltre a quelli tradizionali, di cui la nuova filosofia deve prendere atto. Mentre Hegel, rimasto fermo alla supremazia dello stato, esalta la classe dei funzionari, Saint-Simon annuncia l'avvento della tecnocrazia. Così comincia una nuova filosofia della storia: lo stato che da Hobbes sino ad Hegel era stato considerato il momento positivo apparve il momento negativo; la società naturale, poi civile, che aveva rappresentato il momento negativo, il momento della natura selvaggia dell'uomo che lo stato avrebbe dovuto domare, cominciò ad apparire come il momento positivo. Il movimento della storia non sarebbe più proceduto dalla società allo stato ma, con un'inversione di rotta, dallo stato alla società. Alle soglie della società industriale il nuovo ideale apparso all'orizzonte non fu più quello del potenziamento dello stato, ma del suo depotenziamento sino alla totale estinzione. La filosofia del diritto dell'Ottocento, nelle sue principali direzioni — nonostante le profonde divergenze ideologiche e le valutazioni opposte sulla natura benefica o malefica della civiltà industriale — avrà la tendenza a considerare lo stato non più come ragione ordinatrice e liberatrice, ma come violenza sopraffattrice, non già come la soppressione, ma come la continuazione, sotto altre forme, dello stato di natura. A cominciare da Marx. Ma lo stato diventò il capro espiatorio di tutti i misfatti della storia, tanto nel pensiero liberale inglese come in quello anarchico o in quello del socialismo francese (penso, per esempio, a Proudhon). Hegel, che aveva creduto di comporre in onore dello stato un inno di vittoria, non ne aveva per avventura scritto, senza saperlo, l'elogio funebre?

Dissoluzione e compimento: come dissoluzione della tradizione del diritto naturale la filosofia del diritto di Hegel gettò germi fecondi che avrebbero dato frutti in dottrine successive anche opposte; come compimento, fu per davvero, come Hegel stesso l'aveva presentata, la nottola di Minerva che inizia il suo volo sul far del crepuscolo. A meno che — guardando al cam-

---

49. *Antidübring*, in *Werke*, Dietz Verlag, vol. XX, p. 23.

mino reale della storia, non alla storia dei filosofi — non si sia tentati di cogliervi un altro significato, per cui la filosofia di Hegel non sarebbe la nottola di Minerva, ma il gallo che annuncia l'alba, l'alba di un giorno tempestoso di cui non riusciamo ancora a vedere la fine.<sup>50</sup>

NORBERTO BOBBIO

---

50. Alludo alla tesi di E. WEIL, secondo la quale elevando a rango primario il ceto dei funzionari, Hegel ha dato una rappresentazione esatta dello stato, non solo dei suoi tempi, ma anche dei nostri, giacché il centro dell'attività statale non si trova più nei parlamentari ma risiede principalmente nella burocrazia. Weil conclude: « Hegel ha dunque visto giusto, e in questo senso la storia si è incaricata di prenderne le difese » (*Hegel et l'état*, Paris, 1950, p. 70; trad. it., Firenze, 1966, p. 174).