



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

Il problema dell'arbitrio nei *Lineamenti di filosofia
del diritto* di Hegel

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureanda:

Aleksandra Vreko

Matricola n. 2014586

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO 1	6
1.1. Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale: empirismo e formalismo come espressione dell'arbitrio.....	6
1.2. Introduzione al problema dell'arbitrio nei Lineamenti di filosofia del diritto	14
CAPITOLO 2	17
2.1. La proprietà	17
2.2. Il contratto	19
2.3. L'illecito	26
2.4. Passaggio alla moralità	28
CAPITOLO 3	30
3.1. Proponimento e responsabilità	31
3.2. L'intenzione e il benessere	32
3.3. Il bene e la coscienza morale: emersione della concettualità kantiana.....	33
3.4. Moralità ed emersione dell'arbitrio nella teoria politica di kant	37
CONCLUSIONE.....	45
BIBLIOGRAFIA	47

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi si propone di seguire lo sviluppo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, con l'obiettivo di identificare i principali limiti concettuali delle teorie del contratto sociale. Le possibilità di ricerca sono molteplici, non solo per gli autori che possono essere esaminati ma anche per quanto concerne la scelta dei fondamenti concettuali di partenza. In relazione al percorso formativo che mi ha condotto alla produzione di questo elaborato, la ricerca sarà elaborata in relazione al concetto di arbitrio e alle sue manifestazioni nei diversi impianti teorici presi in considerazione. Questo concetto rappresenta non solo il punto di inizio, ma anche il prodotto delle due versioni della teoria contrattualistica che saranno oggetto di studio, quella empirica e quella formale. Per questo motivo, il primo capitolo si aprirà con un'analisi di un testo hegeliano precedente alla produzione del sistema filosofico e risalente agli anni di Jena, cioè le *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*. Questo testo risulta decisivo laddove si intenda mettere in evidenza le considerazioni preliminari dell'autore rispetto ai due approcci dell'empirismo e del formalismo, mostrandone la loro inconsistenza e limitatezza.

Per queste ragioni, il secondo capitolo analizza il *Diritto astratto*, la prima sezione della filosofia del diritto hegeliana, concentrandosi sull'istanza del contratto e aprendo quindi un confronto critico con i maggiori esponenti del giusnaturalismo moderno. In questa fase è possibile rinvenire la struttura propria di un'impostazione empiristica della scienza del diritto: gli autori di riferimento sono in particolare Hobbes e Rousseau, a partire dai contributi prodotti nel *Leviatano* e nel *Contratto sociale*, i quali individuano nel contratto il medio per la determinazione di una volontà comune che renda possibile, in quanto fondamento del potere legittimo, la relazione tra individui altrimenti irrelati. Tuttavia, il capitolo procede a evidenziare l'inadeguatezza di questa concezione, mostrando attraverso il testo hegeliano come la realtà del contratto riposi essenzialmente nell'*illecito*, che si determina quindi come elemento fondamentale per la costituzione dello Stato.

Il terzo capitolo del lavoro si concentra invece sul superamento delle teorie esaminate nel capitolo precedente, derivante dalla necessità di concedere maggiore spazio al soggetto in quanto volontà autonoma capace di autodeterminarsi all'azione. Questo agire è presentato come canalizzato verso l'universale, in quanto il fine che lo determina coincide in ultima analisi con l'idea di *Bene*. È a questo punto che si apre un necessario confronto con Kant, in particolare con *La metafisica dei costumi* ma anche con gli scritti *Sul detto comune* e *Per la pace perpetua*. In queste opere è possibile rilevare come la prassi si produca a partire da un'istanza legislatrice universale di carattere teorico, che risulta priva di contenuto in ragione della sua struttura formale. In questo senso, si tratterà di mettere in luce i limiti di un sistema politico-costituzionale – la costituzione repubblicana – basato essenzialmente su questo tipo di impianto teorico, che finisce per produrre la massima arbitrarietà all'interno dell'apparato statale. Questo accade perché la necessità di definire il contenuto delle leggi, e di conseguenza delle azioni che da queste possono scaturire, viene lasciata in definitiva alla discrezione del soggetto decidente, che assume la funzione di determinare incondizionatamente e in piena autonomia i principi di giustizia.

CAPITOLO 1

Il testo di riferimento della nostra indagine sarà i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. Quando parliamo di quest'opera ci troviamo davanti ad un manuale utilizzato per le lezioni. Nello specifico questo compendio viene pubblicata nel 1820 e rappresenta la sezione che all'interno del sistema hegeliano viene definita come "spirito oggettivo". Si tratta, assieme alla Scienza della logica, dell'unica parte che ha un'esposizione completa e autonoma rispetto a quella già presente nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1817.

Tuttavia prima di approdare all'effettiva analisi di quest'opera, ritengo possa essere molto utile allontanare preliminarmente lo sguardo, e direzionarlo verso alcuni scritti precedenti di Hegel. È noto che l'avvicinamento alla filosofia è un processo lento per il nostro autore, ed anche la produzione di quello che sarà effettivamente il suo sistema avverrà tardi. Sarà infatti solo nel 1817, con l'*Enciclopedia*, che avremo un'esposizione sistematica del suo lavoro. Proprio per queste motivazioni, indagare gli scritti precedenti permette di comprendere al meglio la produzione più matura; in vista di ciò si propone qui un'analisi del saggio del 1802 *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, pubblicato sul *Giornale critico della filosofia*, lavoro che vede la collaborazione di Schelling e Hegel tra il 1802 e il 1803.

1.1. LE MANIERE SCIENTIFICHE DI TRATTARE IL DIRITTO NATURALE: EMPIRISMO E FORMALISMO COME ESPRESSIONE DELL'ARBITRIO

In *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, opera pubblicata a Jena nel 1802, tra i diversi aspetti analizzati, fin dalle prime righe viene proposta una critica di empirismo e formalismo, due forme di trattazione del diritto naturale a cui però, secondo Hegel, «non si deve riconoscere alcun valore», poiché sono «nell'opposizione e nella negatività, ma non sono nella negatività assoluta o nell'infinità, che è solo per la scienza»¹. Quello che viene sottolineato nei paragrafi relativi alla critica è quindi la mancanza di scientificità di queste due maniere, che oltretutto, nel distanziarsi l'una

¹ G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. di C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016, p. 225.

dall'altra, producono risultati aporetici che implicano un gioco di specchi reciproco, in quanto contengono «gli stessi ingredienti (intuizione empirica e concetto)»².

La critica all'empirismo si fonda sul fatto che l'empirista non potendo semplicemente «enumerare le qualità molteplici in cui si lascia suddividere una relazione organica», debba «individuare una determinatezza e [debba] considerarla come essenza della relazione»³. Questo comporta che ciò che viene escluso dalla determinazione finisca sotto il suo dominio, e che da essa se ne determini lo scopo. Per comprendere quanto appena detto Hegel propone degli esempi, il primo dei quali riguarda il matrimonio, in cui si finisce per utilizzare «ora la procreazione, ora la comunanza dei beni»⁴ per qualificare la relazione matrimoniale. Nonostante gli aspetti elencati possano rappresentare la molteplicità degli elementi determinanti una relazione matrimoniale, ciò che non è legittimo fare è assumere uno di questi a fine sostanziale della relazione stessa, in quanto non viene giustificato in maniera scientifica che il fine del matrimonio sia, ad esempio, la procreazione, ma è presupposto e assunto in maniera completamente arbitraria, infatti, proprio per questo motivo, questa determinazione come altre, sono completamente autonome. Il problema che quindi ci si trova ad affrontare mediante questo approccio, è che le varie determinazioni, che si vengono a mostrare tutte come necessarie, a seconda della scelta che si compie, non sono in rapporto tra loro e possono rivendicare la propria indipendenza l'una sull'altra. Proseguendo nella lettura si sottolinea come la «scienza empirica si rappresenti la totalità scientifica, come una totalità del molteplice»⁵, e quindi l'elemento fondamentale per mantenere l'unità tra le determinazioni è quello della *completezza*, che però non può prescindere dall'elemento che dovrebbe essere più prettamente formalistico della *coerenza*, mettendo nuovamente in luce quella commistione che non dovrebbe sussistere - perché si configura per l'intelletto come una pura opposizione - tra formalismo e empirismo. Un altro concetto molto importante che viene definito in questo paragrafo è quello relativo al *caos*: il riferimento privilegiato è a quell'ideale in cui viene posta la «minima quantità del molteplice»⁶ e che nel risvolto etico coincide con l'invenzione teorica dello *stato di natura*. Si tratta tuttavia di un'astrazione prodotta formalisticamente dall'intelletto, che

² Ivi, p. 229.

³ Ivi, p. 231.

⁴ Ivi, p. 233.

⁵ Ivi, p. 237.

⁶ Ivi, p. 241.

ritiene di poter far piazza pulita di tutti quei costrutti appartenenti alla storia, all'educazione e allo Stato riuscendo ad individuare così la forma minimale dell'uomo e permettendo all'empirismo di vedere cosa c'è di essenziale in esso. Ci rendiamo così conto che il criterio utilizzato per scovare lo *stato di natura*, in quanto è posto come l'apriori dell'uomo, è in realtà un a-posteriori non giustificato scientificamente. Risultato conclusivo è che tutte le determinazioni essenziali con cui ci rapportiamo rimangono ancora slegate da una vera necessità concettuale, producendo a livello "epistemico" un hobbesiano *bellum omnium contra omnes*.

L'empiria in questa forma è di semplice attacco da parte dell'intelletto formale che ne mostra la «confusione e la contraddizione dei concetti [...] ed esporre in molteplici modi la mancanza di scientificità»⁷, ma poiché tra empirismo e formalismo vi è un gioco di rimbalzi, nel momento in cui quest'ultimo elabora teorie che si vogliono rigorose viene accusato dall'altra maniera di unilateralità, poiché privo della completezza che lo renderebbe immune dall'insorgere di esempi, capaci di far crollare l'impianto teorico costituitosi.

Nel testo del 1802 Hegel, dopo aver concluso l'analisi dell'empirismo, si dedica all'analisi della controparte formale. La critica del formalismo appare fin dalle prime battute molto più articolata della precedente, in quanto gli obbiettivi polemici sono contemporanei e rappresentano la tradizione di pensiero nella quale egli stesso si è formato. Il formalismo viene da subito descritto in contrapposizione all'empirismo: se da un lato abbiamo «l'opinare empirico e la sua mescolanza tra molteplice e semplice», dall'altra parte il formalismo è «sottratto all'oscillazione nel concetto assoluto» e in esso «l'imperfetta separazione è risolta»⁸, il che permette di mettere in risalto l'infinitezza del soggetto. Quest'ultima viene definita come principio del movimento e del cambiamento, che non fa altro che essere l'opposto immediato di sé. Ciò significa che tra il lato negativo del sapere, il formale o "sapere puro" e quello positivo dell'intuizione empirica si costituisce una contrapposizione artificiosa che, come ci mostra la filosofia di Kant, produce antinomie senza fine.⁹ Ma proprio le antinomie vengono nel formalismo elise dall'unità prodotta dalla "ragion pura", facendo dell'infinito «un'astrazione della forma che, in quanto è pura identità, è

⁷ Ivi, p. 255.

⁸ Ivi, p. 261.

⁹ Ivi, p. 85, introduzione a cura di C. Sabbatini.

immediatamente pura non identità o contrapposizione assoluta»¹⁰. La stessa *ragion pura* finisce così per produrre un “reale” che è essere molteplice. Hegel afferma successivamente che la relazione della “pura unità” con la “realtà molteplice” che le si pone davanti è a sua volta partecipe di una relazione raddoppiata: quella positiva in cui consistono entrambi gli aspetti (unità e molteplice), ed un secondo rapporto negativo in cui le due parti tentano di annientarsi vicendevolmente. Entrambi questi rapporti risultano però inevitabilmente parziali, poiché se quello positivo fosse assoluto non vi sarebbe alcuna relazione tra le due parti, se invece ad essere assoluto fosse il lato negativo, scomparirebbero ora l’unità ora il molteplice. Questo determinerebbe, tuttavia, l’annientamento anche della parte che dovrebbe continuare ad esistere, in quanto sarebbe priva di quell’opposizione che fa sì che la stessa abbia un termine di confronto che ne confermi la sussistenza. Il reale superamento di queste contrapposizioni non risiede quindi nell’affermazione di uno dei due lati, ma nella comprensione della loro uguaglianza sostanziale, che si esplica nella problematizzazione della pretesa che l’uno possa essere indipendente a completo discapito dell’altro. Per comprendere al meglio quanto appena riportato, ritengo utile seguire l’analisi portata avanti da Hegel in merito al terzo principio del *Fondamento dell’intera dottrina della scienza* di Fichte. Il principio afferma che nell’Io si vengono a contrapporre un Io divisibile ad un non-Io divisibile, anch’essi in un rapporto raddoppiato: il rapporto positivo è quello che vede la molteplicità come aspetto prevalente, la cui unità è definita come ragione ideale teoretica, mentre nel rapporto negativo emergerebbe la ragione reale pratica dove «viene prima la negazione della contrapposizione»¹¹.

Ma ciò che deve essere sottolineato è che tanto il carattere di *reale* quanto quello *ideale* risultano essere arbitrari, a seconda della prospettiva che si decide di seguire. È proprio per questo che Hegel propone non di considerare i rapporti che si producono in conseguenza dallo sdoppiamento come due linee parallele, inconciliabili tra loro, ma piuttosto di porle in relazione e mostrare come entrambe siano ciascuna «unità assoluta dell’uno e del molto»¹². Quando, però, entrambi questi lati sono presi in sé, è possibile vedere come la ragione teoretica viene definita come reale, in quanto costituisce l’unità in virtù del molteplice, laddove, invece, la ragione pratica fa prevalere l’unità nel

¹⁰ Ivi, p. 261.

¹¹ Ivi, p. 263.

¹² Ivi, p. 265.

versante dell'agire, consentendo di ridefinirla come ideale. Nel momento in cui questo superamento non avviene, la ragione pratica può essere riconosciuta solo come «l'idea *formale* dell'identità dell'ideale e del reale»¹³, con la complicazione che quell'idea non giungerebbe mai effettivamente a realtà; questo è problematico se messo in relazione alla premessa della filosofia etica fichtiana, che vuole individuare l'«identità assoluta dell'ideale e del reale»¹⁴. Quanto appena illustrato produce l'effetto contrario rispetto all'obbiettivo di Fichte, che secondo Hegel finirebbe per proporre un pensiero in cui la netta distinzione e la *non-identità* tra i due versanti codificherebbero una differenza insuperabile. Questo è quanto Hegel vede accadere nella filosofia di Fichte, ma l'attraversamento critico che viene fatto della filosofia di quest'ultimo ha l'obbiettivo di comprenderne i luoghi problematici, offrendone un superamento che consenta di valorizzarne lo sviluppo.

Il cuore di questa seconda sezione consiste nella critica di quello che è, più specificatamente, il formalismo kantiano. Quel che viene sottolineato fin da subito, utilizzando «un modo di esprimersi empirico e popolare»¹⁵, è che il reale, in quanto momento della molteplicità definito come *sensibile*, non riesce ad accordarsi con la ragione in quanto momento dell'unità. Ci si trova dunque nuovamente davanti alla contrapposizione tra unità e molteplicità, nella misura in cui lo scopo della ragione è quello di limitare e dominare la sensibilità, ma l'attraversamento critico proposto da Hegel ci mostra come questo lato della relazione che si vuole determinare come fondativo non sia in realtà «il punto di vista dell'assoluto»¹⁶, ovvero, il punto di vista propriamente etico.

Secondo Hegel anche nella coscienza comune ciò che deve emergere è il lato della *necessità* come momento dell'eticità, la quale tuttavia non trova posto nel piano formalistico che vede nella pura identità l'essenza della ragion pratica; ne risulta piuttosto che il formalismo «è principio di ciò che è contrario all'eticità»¹⁷. L'obbiettivo che si pone l'autore è pertanto quello di «studiare a fondo i momenti chiave del

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, p. 271.

¹⁶ Ivi, p. 271.

¹⁷ Ivi, p. 271.

tentativo erroneo di individuare un vero assoluto nel negativamente assoluto»¹⁸, allo scopo di mostrarne la problematicità.

Abbiamo quindi compreso che alla pura ragione non appartiene ciò che oltrepassa il suo puro concetto, che si esaurisce nella nozione di *dovere* e di conseguenza nella «astrazione di una legge»¹⁹ associata ad esso. Kant avrebbe infatti riconosciuto che la ragione pratica è priva di contenuto, ma questo risulta contraddittorio con il concetto stesso della legge, che necessariamente richiede un contenuto. Per ovviare a questo problema, Kant non può che elevare a «legge suprema la forma dell'idoneità della massima dell'arbitrio»²⁰, vale a dire la coerenza formale dei contenuti del volere; in questo modo la determinatezza scelta può essere accolta nel puro concetto, e la sua ipostatizzazione nella forma della legge può essere giustificata in virtù della sua «assolutezza negativa»²¹. Tuttavia, il contenuto della massima, anche nel momento in cui sia elevata a legge, rimane singolare: quando ad essa vengono assegnate caratteristiche universali, non possono quindi che prodursi delle *tautologie*. Viene successivamente usato un esempio riguardante la trattazione del concetto di verità all'interno della *Critica della ragion pura*, il quale mostra come lo stesso Kant sia consapevole delle complicazioni provocate dall'elevazione a legge universale di una massima. Quello che però ci viene sottolineato da Hegel, è come spostandosi nell'ambito del diritto, la questione non venga realmente problematizzata nonostante l'impianto logico che si dispiega sia speculare. Kant osserva infatti che ritrovare un criterio universale per la determinazione della verità, che sia valido per tutte le conoscenze non sarebbe possibile, in quanto questo segno/criterio non sarebbe capace di determinare sé stesso come vero, e quindi richiederebbe un ulteriore criterio, dando vita a un rapporto di cattiva infinità nel pensiero. Questa critica può essere applicata anche al concetto di dovere, in quanto deve essere «astrazione assoluta da qualsiasi materia del volere»²², per cui, avendo affermato che l'essenza della ragion pura è quella di essere priva di contenuto, è contraddittorio il tentativo di determinarlo. La legislazione morale deve quindi necessariamente introdurre dall'esterno il proprio materiale in modo surrettizio, facendone il contenuto della legge in quanto ha le caratteristiche dell'unità e

¹⁸ Ivi, p. 273.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 275.

²² Ivi, p. 277.

dell'universalità. Il problema di questo procedere è che qualsiasi determinatezza può essere assunta in forma concettuale e diventare legge etica, ma significa anche che ogni determinatezza è un particolare e non un universale: Hegel chiarisce in tale senso che di fronte ad ogni determinatezza ve ne è un'altra che «è tale solo in quanto quest'ultima le si oppone»²³. La scelta tra una determinazione e l'altra è quindi completamente libera e, nonostante la sussistenza di una escluda l'altra nella forma della legge, questo non determina l'impossibilità di pensare anche la determinazione che non viene scelta. Questo aspetto è importante alla luce del fatto che le massime kantiane richiedono che chiunque sia in grado di determinare «quale forma della massima si addica oppure no ad una legislazione universale»²⁴. Hegel menziona a questo proposito l'esempio kantiano di un deposito che, non essendo restituito da chi lo ha ricevuto, implicherebbe la distruzione del concetto stesso di deposito. Siamo di fronte a una tautologia per cui la risposta al quesito posto dalla massima si suppone essere autoevidente. Hegel, tuttavia, non ritiene che le cose stiano in questo modo e, parlando del principio relativo alla proprietà, si mostra come in maniera speculare si può far valere il fondamento contrapposto della non proprietà e di come concettualmente esso sia valido, infatti «le determinatezze opposte si equivalgono»²⁵, ed il fatto che una o l'altra determinatezza assuma lo statuto di legge è definito dallo scopo che si vuole raggiungere che però sta al di fuori della facoltà della legislazione della ragion pura. In questo caso quello che emerge in modo chiaro, è la fondazione di una legge che dovrebbe determinare i comportamenti e l'agire dei soggetti basandosi sull'universalizzazione di una massima determinata dalla ragion pura; che, tuttavia, crea una legge che è superflua, in quanto avendo determinato a priori ed esternamente da quella quale sia lo scopo che si vuole ottenere, si scade non solo in una forma di arbitrio non razionale e ingiustificato ma si mostra anche l'inutilità di una legge che viene in un certo senso strumentalizzata a seconda del fine. Ulteriore problema che chiude la dissertazione relativa al formalismo kantiano, riguarda un punto contraddittorio dove si mostra come una determinatezza quando pensata come tolta, finisce inevitabilmente per distruggere sé stessa, ed anche la massima di cui diventerebbe il contenuto, non può diventare principio di una legislazione universale in quanto determinerebbe l'immoralità della medesima.

²³ Ibidem.

²⁴ Ivi, p. 279.

²⁵ Ibidem.

L'esempio che viene fatto è quello relativo alla necessità di soccorrere i poveri in generale, se questa massima venisse messa in atto il risultato sarebbe che «o non ci sono più poveri o ci sono solo poveri e non resta più nessuno che possa aiutare»²⁶, e ciò che si produce è una situazione in cui in ogni caso a venire meno sarà il soccorso. Quanto appena detto non deve avere come punto focale solo il paradosso contenutistico che crea, ma, ed è quello che interessa maggiormente Hegel, riguarda il fatto che questo tentativo di trovare una giustificazione universale dell'agire umano determinerebbe la conseguente deresponsabilizzazione di quest'ultimo, poiché si trova davanti, analiticamente parlando, ad una proposizione in cui soggetto e predicato si contraddistinguono solo nella forma; quando in realtà all'interno della massima vi è una differenza contenutistica che necessariamente esprime se stessa nella forma di un giudizio (che è la relazione tra un soggetto e un predicato in cui vi sia una differenza anche contenutistica e non solo formale). In conclusione, le *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* è uno di quegli scritti che riesce a mettere in mostra alcuni dei punti fondamentali che si ritroveranno all'interno del successivo sistema filosofico di Hegel. Infatti, l'analisi appena presentata può essere integrata da un riferimento alla lettura hegeliana del *Parmenide* di Platone, il quale, grazie all'attenta analisi dello scetticismo che propone, risulta essere un contributo particolarmente rilevante. Il *Parmenide* è per Hegel un modello di sistema autosufficiente e compiuto, e questo è possibile, a suo avviso, grazie all'operare al suo interno della ragione. In questo dialogo la scepsi platonica che viene messa in scena determina alcuni punti fondamentali, primo tra tutti la mancata passione per l'intero che Parmenide rimprovera a Socrate. Questa critica è indispensabile, poiché il tentativo di spingersi verso l'intero coincide col percorso di purificazione da ogni limitatezza. All'interno del *Parmenide* vengono in effetti distinte tre tappe, che attraverso la chiave di lettura del dialogo permettono di comprendere più a fondo quanto è presentato da Hegel nel saggio sul diritto naturale. Tutti e tre i momenti mostrano la loro limitatezza, e concentrandosi sulle prime due tappe, vediamo come nel primo ciò che del reale è intelligibile non possa essere rinvenuto nel piano empirico. Per quanto riguarda il passaggio alla dimensione delle idee che avviene con Socrate, esso risulta ugualmente limitato: quest'ultime rappresentano determinazioni analoghe agli oggetti dell'esperienza, nella misura in cui

²⁶ Ivi, p. 287.

in questo momento ancora formale l'intelletto tenta di imitare l'identità propria della ragione, ma senza riuscirci, producendo un'identità del tutto astratta.

Tuttavia, sottolineando le problematicità di entrambe queste forme conoscitive, ciò che rimane in sottofondo è la presenza dell'infinito, nel quale sia empiristi e formalisti si muovono nonostante esso non riesca ad essere adeguatamente concettualizzato. L'empiria infatti determina sé stessa all'interno del caos, ma si tratta di determinazioni ammassate che scaturiscono solo grazie alla ragione; per il formalismo invece il tentativo dell'intelletto di imitare la ragione può avvenire solo nel momento in cui si conosca una copia a cui rapportarsi. Comprendiamo quindi che all'interno di sistemi parziali, che non sono in grado di individuare l'effettiva commistione di elementi che le attraversa, la dialettica e lo sviluppo della contraddizione sarà quello strumento utile ad una reale comprensione concettuale, che riesca a non lasciare inconsiderato alcun elemento necessario alla produzione di un pensiero assoluto, capace di far vivere al suo interno gli opposti al di là della semplice contraddizione.²⁷

1.2. INTRODUZIONE AL PROBLEMA DELL'ARBITRIO NEI LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

All'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il concetto di arbitrio viene esplicitato già nei primi paragrafi dell'introduzione. In questa sezione dell'opera Hegel si propone il compito di presentare il concetto di *volontà libera*, la cui trattazione completa viene formulata nella sezione riguardante lo spirito soggettivo all'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1817. Per questo motivo viene assunto come dato di partenza, ciò che è risultato della dissertazione riguardante la sezione dello spirito, che porta alla determinazione dello spirito libero che è unità di spirito teoretico e spirito pratico²⁸²⁹.

Muovendoci tra queste prime pagine, una delle difficoltà maggiori è quella di confrontarsi con un'elevata astrazione dei concetti. Infatti parlando di volontà non si individua ancora un soggetto inteso come persona, che verrà invece definita all'interno

²⁷ Queste ultime considerazioni fanno tesoro della lettura di F. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica Hegeliana*, in «Verifiche: Rivista Trimestrale Di Scienze Umane», vol. 24, n. 3, 1995, pp. 243-272.

²⁸ G.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2020, §481.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2021, §2.

della prima sezione del *diritto astratto*³⁰. Tuttavia superando questa prima difficoltà, è significativo il contributo che questi primissimi paragrafi offrono ai fini della trattazione, poiché permettono di vedere a un livello essenziale alcune di quelle dinamiche che produce l'arbitrio e che si insinuano anche nei livelli meno astratti del compendio.

Se quindi il punto di partenza è la *volontà libera*, è a partire dal §13 e soprattutto nel §15 che viene analizzato l'arbitrio che si manifesta nel *puro scegliere*. Infatti prima di questi momenti quella che viene presentata è la *volontà naturale* cioè volontà libera soltanto in sé, la quale si determina in un contenuto immediatamente sussistente, quali impulsi, desideri ed inclinazioni. Ma poiché gli impulsi sono molteplici, tanto quanto lo sono le possibilità di appagamento di quest'ultimi, la realizzazione reale della volontà avviene nella possibilità che essa ha di *decidere*, funzione che permette di togliere l'indeterminatezza³¹. Qui inizia ad aprirsi l'ambito del pensiero e la dimensione conoscitiva dell'intelletto, che decidendo si determina ad un fine; la nuova struttura della volontà è quindi quella dell'arbitrio poiché il punto fondamentale non sono più i contenuti dei diversi impulsi tra cui scegliere, ma proprio quella possibilità di scegliere e, nello specifico, la possibilità di dire di "no" a una determinazione in favore di un'altra. A questa altezza speculativa la questione relativa al diritto non è chiaramente visibile, ma ritengo utile tenere a mente questo passaggio relativo al concetto di *possibilità*, che troverà maggiori chiarimenti nella sezione del diritto astratto, quando sarà esplicitata in relazione alla legge positiva. È fondamentale sottolineare questi concetti, perché parlando di possibilità altri devono essere pensati, come ad esempio quello di necessità; quest'ultimo è infatti indispensabile per poter comprendere la dicotomia tra il doversi determinare e il doversi togliere dalla determinazione, che si esprime al livello dell'arbitrio. Sarà infatti solo all'interno dell'eticità che sarà possibile comprendere l'unità e la relazione che intercorre tra questi due lati. Nel §15 l'arbitrio finisce così per coincidere con la definizione di libertà della volontà³². Effettivamente nel momento in cui la volontà comprende di poter negare una determinazione precedentemente accettata come propria, in essa si produce uno scarto rispetto al pensiero, che porta all'elevazione dell'arbitrio rispetto alle possibili determinazioni

³⁰ Ivi, §35.

³¹ Ivi, §11-12.

³² Ivi, §15.

rinvenibili fuori da sé. Tuttavia per Hegel si produrrebbe una chiara contraddizione se il concetto di libertà fosse sussunto in quello di arbitrio; infatti il risultato di questo costante scarto tra una determinazione e l'altra produrrebbe inevitabilmente coercizione. Questo succede perché il momento della scelta diventa importante solo perché possa essere immediatamente negata la determinazione, producendo così un regresso all'infinito, in cui per asserire la propria consistenza la volontà finisce per negare sé stessa (o per lo meno, il contenuto della determinazione scelta) per cui ogni futura decisione risulterà necessariamente coercitiva, rispetto ad una volontà che dovrà negarla; tutto ciò finisce per produrre *l'indecisione*, l'esatto contrario rispetto all'arbitrio che è la possibilità di scegliere qualsiasi cosa.

L'effettivo punto di svolta che permette il superamento della contraddizione, si ha quando la volontà, la quale diventa così *volontà libera*, comprende di potersi definire tale solo nel momento in cui è libera di restare nella determinazione, e quindi il «verace [...] è che gli impulsi siano come il sistema razionale della determinazione della volontà; coglierli così movendo dal concetto, è il contenuto del diritto»³³. Ciò non vuol dire che le determinazioni in cui si agisce siano inedite rispetto a quelle a cui si rapporta l'arbitrio, quello che cambia è che non sono più viste come qualcosa di esterno alla volontà: piuttosto, questo è il momento in cui, grazie al pensiero, si determinano queste come prodotte dalla volontà ma nel versante oggettivo³⁴.

Il dispiegarsi della volontà libera, per Hegel, non è altro che il venire ad esserci del diritto. Infatti il lato oggettivo della volontà libera non sono che le istituzioni all'interno delle quali i soggetti si muovono e agiscono eticamente. Vediamo quindi qui l'emergere di quel non pensato, che era tuttavia già contenuto nel concetto da cui sorge, mostrando come esso sia fondativo della determinazione precedente.

³³ Ivi, §19.

³⁴ Nei §§ 25 e 26 si possono vedere a pieno i passaggi che articolano lo sviluppo della volontà oggettiva.

CAPITOLO 2

Nell'analisi della prima sezione dei *Lineamenti* ci interfacciamo con il "Diritto astratto". All'interno di questa sezione si svolge l'analisi di alcuni concetti fondanti del diritto, nello specifico quelli di: persona, proprietà, contratto e illecito. Ciò che viene mostrato è come essi non siano in grado di determinare le relazioni politiche, che trovano la loro massima espressione nello Stato. Diviene conseguentemente inevitabile un attraversamento critico di autori come Hobbes e Rousseau, che su quei concetti cercano di determinare e strutturano il proprio impianto teorico.

È opportuno notare come già nell'introduzione ai *Lineamenti* e, nello specifico, nell'annotazione al §29, venga fatto un riferimento esplicito a Rousseau e più in generale alla concezione giusnaturalistica. Quello che viene sottolineato è come in essa lo spirito non sia inteso «come vero spirito, bensì come individuo particolare come volontà del singolo nel suo peculiare arbitrio»³⁵. In questo paragrafo si apre una questione importante, quella del soggetto del diritto inteso come persona, che si dà nella forma di un puro Io. In altri termini l'agente del diritto è un individuo che ha la capacità di definirsi unicamente nel rapporto con sé stesso a prescindere dalle diverse determinazioni esterne che possa sussumere su di sé.

2.1. LA PROPRIETÀ

Il primo movimento concettuale riguarda la proprietà e mostra come la *persona* abbia il diritto di porre la propria volontà in ogni cosa. Sembra qui inevitabile il richiamo alla determinazione dello stato di natura qual è presentata, in maniera più specifica, da John Locke. Egli definisce «lo stato in cui tutti gli uomini si trovano naturalmente, [come], uno stato di perfetta libertà di regolare le loro azioni, e disporre dei propri *beni* e persone come meglio credono»³⁶. Ma quello che deve davvero interessarci non è questa possibilità di determinare il proprio possesso sulle cose, ma il fatto che esse col possesso assumano una configurazione diversa, quella della *Sache*. Non ci si relaziona quindi con il *Ding*, che è l'oggetto in sé quale esso ci appare davanti nella

³⁵ Ivi, §29 A.

³⁶ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo: saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. di A. Gialluca, Rizzoli, Milano 2007, §4.

rappresentazione, ma con qualcosa che nel possesso diventa estrinsecazione oggettiva della volontà, la quale ne configura la realizzazione proprio nel «ricevere la mia volontà a suo fine sostanziale»³⁷. La proprietà è quindi quell'aspetto che rende gli uomini uguali tra di loro poiché mostra il loro essere coscienza razionale: infatti, nonostante il contenuto del possesso possa essere diverso, tutti sono almeno proprietari del proprio corpo, creando così una definizione formale di uguaglianza che al suo interno contempla in maniera inevitabile la disuguaglianza materiale. Possiamo vedere qui in atto quel passaggio dal caos dell'esperienza ad una determinazione empirica scelta arbitrariamente, in questo caso quella della proprietà, che riesca a determinare un ordine in grado di produrre la completezza a cui l'empirismo ambisce. Il fatto che la proprietà costituisca il fondamento da cui emerge la struttura del diritto astratto ne evidenzia già una limitatezza intrinseca. In questo contesto, infatti, si genera una situazione in cui la disuguaglianza, polarizzata tra chi possiede tutto e chi possiede solo il proprio corpo, è inclusa nel quadro teorico senza essere sottoposto a un'analisi critica. Ciò rende addirittura ingiustificata ogni ulteriore rivendicazione di uguaglianza, proprio perché tutti sono ugualmente capaci di proprietà; tali contraddizioni però potranno essere superate solo addentrandosi nella sfera dell'etico. Indagare questo aspetto diventa rilevante non quando ci si occupa delle motivazioni contingenti relative ai contenuti del possesso dei diversi soggetti proprietari, ma quando se ne esaminano le implicazioni epistemiche all'interno di un quadro teorico che si prefigge di essere considerato come scienza. Questo non è il primo momento in cui vediamo come degli assunti teorici rappresentino a livello pratico un cortocircuito con il reale e di conseguenza con i bisogni reali dei soggetti, e tematizzarli permette di mantenere presente la necessità che spinge Hegel a ricercare una scienza che si fondi sulla capacità del pensiero di determinarsi in maniera *assoluta*, quindi sciolta da qualsiasi presupposto.

Il passaggio dalla proprietà al contratto è determinato dalla possibilità dell'alienazione rispetto alla cosa a cui la volontà si è inizialmente legata, perché il concetto di *persona* implica già che quello che si instaura sia un rapporto e non un'identità: si è dunque liberi di uscirne per poter entrare in relazione con altro, ogni qual volta lo si desidera. Matura qui la consapevolezza, già esistente nel concetto, che non essendoci alcuna

³⁷ Hegel, *Lineamenti*, cit., §44.

identità tra cosa e volontà quest'ultima non può perdere sé stessa nella cosa, poiché quest'ultima è qualcosa di esteriore.³⁸

A questa altezza si apre la possibilità della creazione di una volontà comune tra gli individui proprietari, che si mettono in relazione tra loro. Hegel afferma a questo proposito che è proprio qui che si trova la possibilità del venire ad esserci della libertà.³⁹

2.2. IL CONTRATTO

All'interno della configurazione del contratto si evidenzia una superiore determinazione della libertà, in quanto la relazione che ci si trova ad analizzare non è più quella dei singoli individui a sé ma piuttosto l'affermazione di sé in questo momento richiede in pari tempo l'affermazione di una volontà altrà. In questo contesto, la relazione si configura attraverso l'emersione di una volontà comune che funge da medio che determina il legame tra le due volontà proprietarie distinte. Quello che bisogna tenere a mente è che non siamo ancora nell'ambito dell'eticità, per cui i rapporti che si instaurano riguardano esclusivamente l'ambito della proprietà che è proprietà privata dei singoli⁴⁰. Hegel sottolinea che la dinamica alla base della produzione di un contratto è attraversata da tre elementi chiave. In primo luogo si enfatizza che le due parti coinvolte sono persone autonome che arbitrariamente si pongono in relazione tra loro. In secondo luogo che la «volontà identica» che si produce è solo una volontà comune, proprio in quanto posta da esse. Infine viene sottolineata la natura dell'oggetto del contratto indicando che si tratta di una singola cosa esteriore da cui il singolo si può sottrarre a sua discrezione.⁴¹ Per la posizione hegeliana è cruciale evidenziare questa discriminante riguardante l'oggetto del contratto, poiché porta a concludere che la fondazione e la reale costituzione dello Stato non possano essere determinate da una dinamica contrattuale: nel momento in cui, con la moderna teoria politica si è preteso di basare il rapporto politico sul contratto, ciò ha «prodotto le più grandi confusioni nel diritto statale e nella realtà».⁴² Di conseguenza il costituirsi dello Stato non deve essere considerato oggetto di contratto.

³⁸ Ivi, §65.

³⁹ Ivi, §71.

⁴⁰ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 158.

⁴¹ Hegel, *Lineamenti*, cit., §75.

⁴² Ibidem.

Questa annotazione fornisce una critica esplicita nei confronti della corrente giusnaturalistica, la quale trova nel contratto e quindi nella proprietà privata gli assi fondamentali della propria proposta teorica. In questo contesto Hobbes emerge come primo pensatore in grado di fornire una chiara delucidazione riguardante la dinamica contrattuale; ciò avviene in particolare con il *Leviatano*. All'interno di quest'opera Hobbes mostra come unica forma politica possibile quella che si fonda a partire da un contratto universale stipulato tra i singoli individui, in quanto solo in questo modo si riuscirebbe a produrre la pace e la coesistenza civile tra le parti, le quali nel lessico hegeliano non sono altro che *persone*, vale a dire individui proprietari.

Nel *Leviatano* Hobbes presenta gli esseri umani come soggetti che agiscono secondo necessità puramente meccaniche. All'interno dello stato di natura essi credono di possedere il libero arbitrio, ma manca loro, in realtà, la consapevolezza di reagire deterministicamente a sollecitazioni materiali tanto interne quanto esterne. Gli uomini sarebbero quindi guidati da calcoli meccanici prodotti dalla ragione⁴³, come avviene per i corpi sottoposti alle diverse forze fisiche. In questo modo il concetto stesso di libertà risulta svuotato di ogni determinazione etica, poiché la sua definizione consiste «nella pura assenza di impedimenti esterni, i quali [...] possono spesso togliere parte del potere di un uomo di fare ciò che vorrebbe»⁴⁴.

Ne segue logicamente che il diritto in quanto tale finisca per essere nient'altro che la «libertà che ha ogni uomo di usare il suo potere, come egli vuole, per la preservazione della propria natura, vale a dire, della propria vita, e per conseguenza, di fare qualunque cosa nel suo giudizio e nella sua ragione egli concepirà essere il mezzo più atto a ciò».⁴⁵ Nonostante l'uomo goda di libertà d'azione, infatti, si autodetermina in un contesto in cui viene inevitabilmente ostacolato da impedimenti esterni: di queste forze, la più pericolosa e belligerante consiste nell'eguale libertà dei suoi simili, proprio perché tutti possiedono il medesimo diritto a tutto. Questo è il motivo per cui le persone, quando non sono sottoposte a un potere comune, si trovano in una condizione di *guerra perenne*. Ciò che deve essere rilevato è come in questa condizione di timore reciproco

⁴³ La ragione «non è che il calcolo... delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri», (T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2020, p. 42). Segue a questa definizione una disamina completa delle diverse passioni che spingono l'uomo ad agire o ad astenersi dall'azione, ma soprattutto vengono presentati i concetti di deliberazione e volontà.

⁴⁴ Ivi, p. 134.

⁴⁵ Ibidem.

non sia possibile determinare chi sia nel giusto e chi nel torto, il che significa che per Hobbes nessun individuo può essere punito, poiché «dove non c'è legge non c'è ingiustizia»⁴⁶.

Nel quadro descritto da Hobbes si sviluppa la necessità, da parte dei soggetti, di ricercare la pace; la quale non corrisponde solo alla mancanza del conflitto ma consiste anche nella sicurezza che quest'ultimo non divampi in maniera improvvisa e incontrollata, in modo che sia reso possibile il perseguimento del benessere individuale. Tutte le disposizioni capaci di produrre questo risultato vengono definite "leggi di natura": la *lex naturalis* è infatti «un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla»⁴⁷. Sebbene queste leggi esistano come precetti razionali, tuttavia, esse rimangono inapplicabili all'interno dello stato di natura; la pace è quindi realizzabile solo se le diverse parti sigillano in un contratto la concorde volontà di rimettere il proprio diritto naturale a favore degli altri. Quello che deve avvenire è un atto di fiducia reciproco, in cui tutte le parti contraenti cedono i propri diritti con l'aspettativa che l'altro faccia altrettanto e che questa nuova condizione di diritto abbia validità anche nel futuro. Per Hobbes è chiaro che acconsentire ad un patto basato sulla fiducia in un contesto non civile, quindi privo di un'autorità coercitiva in grado di ispirare il timore necessario per garantire il rispetto della parola data, sarebbe un atto irragionevole; perché da un punto di vista pratico chi per primo agisce in buona fede «non fa che consegnarsi al suo nemico»⁴⁸, rischiando così di compromettere la propria libertà. Inoltre si finirebbe col compiere un atto lesivo rispetto i propri diritti naturali e nello specifico si metterebbe in discussione la prima legge di natura, la quale asserisce che «ogni uomo debba sforzarsi alla pace, per quanto abbia speranza di ottenerla, e quando non possa ottenerla, cerchi e usi tutti gli aiuti e vantaggi della guerra»⁴⁹.

A questa altezza della teoria hobbesiana viene introdotto proprio il concetto di *persona*, la quale è colei «le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentati le parole o le azioni di un altro uomo»⁵⁰. Nel primo caso, dove le azioni e le parole sono considerate come proprie, abbiamo una *persona naturale*; nel secondo

⁴⁶ Ivi, p. 133.

⁴⁷ Ivi, p. 134.

⁴⁸ Ivi, p. 142.

⁴⁹ Ivi, p. 135.

⁵⁰ Ivi, p. 168.

invece, dove c'è una funzione di rappresentanza, colui che parla e agisce deve essere considerato come una persona artificiale, proprio per questo si instaura un paragone con la figura dell'attore. Le persone quindi hanno il compito di rappresentare sé stessi o gli altri, e nel caso della *persona ficta* attore e autore del contenuto non coincidono. È qui che si colloca il patto sociale che racchiude la volontà di convivere in pace, e poiché per realizzare ciò è essenziale autorizzare un attore che rappresenti la moltitudine di persone, queste ultime devono «accettare e riconoscere se stessi come autori di tutto ciò che colui che sostiene la parte della loro persona, farà o di cui egli sarà causa»⁵¹. Si produce così una persona «dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa»⁵². In questo modo una moltitudine può essere sottoposta al comando di una persona o di un'assemblea proprio in virtù dell'autorizzazione collettiva, che fa sì che la legittima istanza rappresentativa contenga in anticipo la volontà di chi obbedisce. In questo nuovo assetto, con la presenza di un potere coercitivo, è inevitabile che si produca la condizione di pace ricercata e, sebbene la libertà naturale sia limitata, si rende possibile una sicura ricerca del proprio utile seguendo le leggi civili senza vivere il rischio della guerra e della morte violenta. Viene quindi a prodursi in maniera effettiva, secondo la teoria hobbesiana, un potere legittimo.

Il contributo teorico di Rousseau segnala tuttavia il carattere problematico della proposta hobbesiana proprio all'altezza del processo rappresentativo: in virtù del principio di autorizzazione, infatti, i sudditi sono supposti obbedire a nessun'altra volontà che la propria, rappresentata dal comando legittimo, ma questo significa in realtà essersi obbligati in anticipo a identificarsi con la volontà espressa da un soggetto differente, qualunque ne sia il contenuto, così che la volontà universale finirà per coincidere in realtà solo con una volontà particolare, il cui esercizio è stato reso politicamente incondizionato. Per questa ragione spesso si associa la teoria hobbesiana al pericolo del dispotismo, che è una delle forme politiche in cui l'arbitrio del soggetto governante trova la massima espressione. Rousseau critica questo punto affermando che «la sovranità non può venir rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale e la volontà non si

⁵¹ Ivi, p. 181.

⁵² Ivi, p. 182.

rappresenta: o è essa stessa o è un'altra»⁵³. Proprio per questo motivo ciò che è necessario presentificare è la volontà dei cittadini, il che significa appunto che essa deve essere messa in mostra e non rappresentata: il problema è però come far emergere la volontà unitaria dell'intero – la *volontà generale* – nel momento in cui si continua ad assumere che il soggetto politico sia costituito di una moltitudine di individui irrelati. Proprio perché resta legato a questo presupposto, nonostante vi sia il tentativo di produrre una critica dell'impianto teorico hobbesiano, Rousseau finisce per incorrere nelle stesse difficoltà concettuali. Illustrare brevemente questo punto ci consentirà di comprendere non solo come l'arbitrio sia uno degli elementi costitutivi di un impianto di questo tipo, ma anche come esso finisca per diventarne il prodotto specifico. In prima battuta, la soluzione al problema di come determinare una volontà comune a partire dagli individui rimane quella del *contratto*, il quale richiede un momento di identità immediata tra le volontà dei singoli. Poiché il contratto non stabilisce di per sé ancora quali saranno i contenuti della volontà comune, tuttavia, Rousseau deve porsi a questo punto l'obiettivo di capire come possa prodursi una volontà che sia necessariamente diversa e nuova rispetto a quella individuale e in pari tempo, per avere reale espressione, non ricorra alla rappresentazione.

Le aporie concettuali, rispetto quanto appena esposto, vengono a evidenza nel momento in cui si guardi al modo in cui emerge la volontà comune. La prima riguarda il fatto che, sebbene la volontà comune abbia il compito di manifestare l'universale contenuto nella relazione tra i singoli, ciò che viene prodotto è, in realtà, l'universalizzazione di una determinazione particolare ed arbitraria. Per questo motivo diventa accidentale anche il fatto che i singoli obbediscano o meno alla volontà comune. Hegel esplicita questo concetto nell'ultimo paragrafo della sezione riguardante il contratto, sottolineando che la «particolarità della volontà per sé è arbitrio e accidentalità, a cui io nel contratto ho rinunciato soltanto come ad arbitrio su una cosa *singola*, non come all'arbitrio e all'accidentalità della volontà stessa»⁵⁴.

Prendendo in esame il sistema rousseauiano è possibile vedere in maniera più chiara cosa Hegel voglia dire. Nella teoria di Rousseau, la volontà generale emerge tramite il ruolo del Legislatore, il cui compito è di rivelarla, poiché quest'ultima non sussiste empiricamente tra i cittadini; è tuttavia solo con il processo del suffragio che viene

⁵³ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 19.

⁵⁴ Hegel, *Lineamenti*, cit., §81.

rimessa ai cittadini la responsabilità di valutare se i contenuti proposti dal Legislatore abbiano o meno i caratteri della volontà generale. Il Legislatore, infatti, «non è magistratura, non è sovranità; quest'ufficio che costituisce la repubblica non fa parte della sua costituzione»⁵⁵, e per questo motivo non ha alcuna funzione politica all'interno dello Stato. Si potrebbe allora pensare che in questo modo vengano risolti sia il problema della rappresentazione che quello della produzione di una volontà generale che sia effettivamente espressa dai cittadini, mantenendoli come autori di una decisione che il Legislatore si limiterebbe semplicemente a proporre. In questo senso il contratto avrebbe il solo scopo di istituire un potere comune che permetta di deliberare sulle proposte legislative, non quello di autorizzare un rappresentante a decidere in autonomia la volontà del soggetto collettivo. L'assemblea quindi riunita, per mezzo della votazione, darebbe reale espressione alla volontà generale, confermando quest'ultima grazie all'emergere della maggioranza, la quale riuscirebbe a determinare in maniera corretta ciò che la collettività degli individui riuniti nel patto non è in grado di vedere. Tuttavia, due chiare motivazioni rendono inefficace l'impianto teorico appena presentato: innanzitutto, manca la possibilità oggettiva di verificare se le proposte del Legislatore corrispondano effettivamente alla volontà generale, cioè se si tratti di proposte razionali; l'unico elemento a legittimare quanto egli espone è infatti l'autorizzazione ricevuta dal basso, cioè quella di una maggioranza di individui irrelati tra di loro, rimettendo quindi l'esito del processo deliberativo a un criterio puramente formale. Il secondo problema riguarda il ruolo che assume la maggioranza, poiché finisce per ripristinare sia il concetto della rappresentazione che la logica dell'autorizzazione che Rousseau si proponeva di eliminare. Questo avviene perché ciò che emerge come volontà generale rimane pur sempre il contenuto presentato da un'assemblea che pure agisce e decide su una base parziale, dato che la maggioranza implica già necessariamente l'esclusione formale di una parte che non potrà che accettarne le risoluzioni indipendentemente da ogni altra considerazione e discussione; quindi, le proposte della maggioranza obbligano sì l'intero soggetto collettivo – in quanto valide *erga omnes* – ma, proprio in questo modo, negano qualsiasi possibilità di replica e contestazione da parte di coloro che hanno deciso altrimenti in quanto si assume semplicemente che non siano stati in grado di vedere realmente quale fosse la

⁵⁵ Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 59.

volontà generale, sebbene, per altro, abbiano sottoscritto preliminarmente un patto comune che autorizza l'assemblea a procedere secondo questa logica quantitativa: che quindi si formi una minoranza è un effetto logico e formale dell'emersione di una volontà comune che come base ha il contratto, vale a dire ancora la struttura autorizzativa. Allora la maggioranza, a livello pratico, risulta essere costitutivamente una particolarità che si determina dal coincidere di più istanze soggettive, che agli occhi della minoranza, anch'essa spinta da determinazioni arbitrarie ma contrarie rispetto a quelle del gruppo più ampio, è considerata come illegittima pur non essendolo sul piano formale. Estendendo quindi la volontà generale prodotta dalla votazione anche all'opposizione, questi soggetti percepiranno come coercitive anche le leggi prodotte dal governo nonostante quest'ultimi si fossero determinati all'interno di questo rapporto tramite il contratto. A livello pratico, dunque, il rapporto che si produce tra Legislatore, maggioranza e governo finisce per produrre nuovamente la rappresentanza hobbesiana: questo perché nel momento in cui si riunisce un'assemblea gli individui sono chiamati a presentare delle proposte, le quali, se effettivamente selezionate mediante il suffragio, vengono eseguite attraverso la forza della stessa maggioranza, che si fa perciò carico di realizzarle. In questo modo, la maggioranza finisce per ricoprire due ruoli, quello di Legislatore, in quanto formula una possibile definizione di volontà prima che avvenga il suffragio, e quello di governo appena il suffragio è stabilito, portando così a far coincidere inevitabilmente la volontà generale con la proposta della maggioranza, che sostanzialmente è un particolare arbitrario. Se così stanno le cose, è inevitabile riconoscere che la funzione rappresentativa, deputata a mettere in forma la volontà dell'intero in assenza di condizionamenti di carattere politico-costituzionale, non è affatto scomparsa ma è stata semplicemente spostata verso la maggioranza assembleare, la quale, indipendentemente da chi sarà composta e da che cosa deciderà, è un soggetto legittimato in anticipo a stabilire i contenuti di una volontà a cui ciascuno separatamente è tenuto a identificarsi. Solo su questa base Rousseau può dire che coloro che voteranno diversamente dalla maggioranza potranno essere «costretti a essere liberi»⁵⁶.

In conclusione, l'apparato teorico rousseauiano non solo non riesce ad evitare l'emergere dell'arbitrarietà relativa al contenuto della volontà generale, ma finisce anche per riproporre un sistema rappresentativo in cui non c'è reale coincidenza tra la

⁵⁶ Ivi., p.27.

volontà individuale e quella universale e oggettiva che si sarebbe dovuto far emergere. Questo accade perché ciò che emerge rimane contingente e arbitrario; è per questi stessi motivi che la produzione della volontà comune all'interno dei *Lineamenti* richiede la transizione verso una nuova configurazione. Le volontà particolari non possono far altro se non vedere la volontà comune, proprio perché riposa sul principio di autorizzazione sancito dal contratto, come qualcosa di esterno e indipendente. Si può dire quindi che il fatto che il contratto sia rispettato finisca per essere del tutto accidentale e dipende dalla volontà degli individui contraenti di mantenersi all'interno di questa relazione. Proprio per queste ragioni emerge nella filosofia del diritto hegeliana la configurazione dell'illecito.

2.3. L'ILLECITO

In tedesco, il termine "illecito" si esprime con la parola "Unrecht", che letteralmente significa "non diritto". Ciò implica che all'interno di una forma statale che ha il contratto come elemento costituente, la volontà individuale troverà una vera espressione libera solo in una condizione di "non diritto". Nel diritto astratto osserviamo che la realizzazione della libertà dei singoli è determinata da processi esterni, e lo si vede fin da subito quando si analizza la relazione con la cosa, successivamente quella con un'altra volontà proprietaria e infine anche nella relazione che si instaura con la volontà comune. Affinché gli individui possano compiere azioni all'interno di questo sistema, vengono determinate norme e obblighi che necessariamente sono prodotti dal contratto. Questo aspetto non deve essere sottovalutato poiché aderire al diritto implica seguire delle norme giuridiche, che, teoricamente, sono state determinate dai soggetti stessi quando hanno acconsentito al patto. Tuttavia, data la natura coercitiva dell'insieme di divieti, il soggetto non avverte quella necessità interna di conformarsi ad essi, soprattutto perché non viene creato uno spazio in cui vengono garantite delle possibilità d'azione. Quello che viene prodotto in primis è lo spazio dell'*impossibilità*, in cui vengono negate tutte quelle azioni che produrrebbero una contraddizione rispetto alla forma negativa del diritto; determinando così quelle azioni che sono *possibili* e quindi compatibili con il principio della legalità. Questa sfera di azioni possibili rimane scoperta dal diritto astratto per le quali non vi è nulla che ne garantisca l'attuazione. «Se ne può dedurre che, all'interno del diritto astratto, l'agire rimane qualcosa di solo

potenziale e privo di Wirklichkeit»⁵⁷. Come abbiamo potuto constatare, l'illecito finisce per mostrarsi come una possibilità intrinseca di un sistema teorico che si fonda sul contratto, ma che ciò avvenga non è solo un fatto contingente e accidentale, ma è un aspetto correlato al concetto stesso di contratto. Quest'ultimo ha senso solo se c'è la possibilità di porvi fine, se così non fosse e questa possibilità non venisse concessa ci sarebbe un'identità tra i due contraenti, dando luogo ad un contratto con sé stessi, risultato evidentemente paradossale. Quello che bisogna domandarsi ora è come nel diritto astratto si provi a far rientrare questa contraddizione strutturale, e vedere se il tentativo sia realmente efficace oppure, come sarà possibile evidenziare, produca solo un'ulteriore contraddizione. Che inevitabilmente ci porterà a compiere il passaggio alla figura della moralità.

Constatato che ci sia una fuoriuscita dal diritto da parte del soggetto, questa viene definita nel §82 come parvenza, aggiungendo che «la verità di questa parvenza è che essa, tale parvenza, sia nullità»⁵⁸. La necessità di utilizzare il termine “parvenza” deriva dalla constatazione che la differenza tra volontà proprietaria e l'oggetto non è sostanziale. Come precedentemente discusso nella sezione relativa alla proprietà, ciò con cui si relaziona la volontà è un oggetto che ha ottenuto la volontà di quest'ultimo a fine sostanziale. Si configura così una relazione della volontà con sé stessa; certamente la relazione è tra due aspetti differenti perché rappresentano due versanti quello soggettivo e quello oggettivo, ma si tratta comunque di due declinazioni della medesima cosa. E come questa differenza è parvenza nella relazione tra persona e cosa, così è anche nella relazione tra volontà proprietaria e volontà comune. Poiché in quest'ultima è sostanzialmente presente la volontà che ha deciso di determinarsi nel contratto, per questo motivo nel momento in cui si commette un illecito contro la volontà comune, ciò che si attua è necessariamente un danno nei confronti di sé stessi. Ragion per cui si può definire il diritto astratto come «*diritto di coercizione*, poiché l'illecito ... è una violenza contro l'*esserci* della mia libertà in una cosa *esteriore*»⁵⁹. In questa configurazione il vero danno provocato dal *delitto* commesso dalla volontà singola, non è quello nei confronti della volontà comune, ma coinvolge in primis il soggetto stesso. Di conseguenza, diventa necessaria un'ulteriore coercizione che permetta di ristabilire il

⁵⁷ N. Fazioni, *Il problema della contingenza: Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015, p. 183.

⁵⁸ Hegel, *Lineamenti*, cit., §82.

⁵⁹ Ivi, §94.

Recht, dove la «lesione che ricade sul delinquente ... è un diritto posto nel delinquente stesso»⁶⁰. Questa negazione della negazione dell'illecito è generata dalla volontà comune in quanto istituzione; pertanto non si sta parlando di vendetta, poiché formalmente non si ha a che fare con la volontà di singoli contrapposti, ma piuttosto la volontà di sé che si rapporta all'aspetto universale della stessa volontà. Tuttavia, è evidente che questa lettura presenta implicazioni problematiche. La volontà viene qui rappresentata come sdoppiata: da un lato il singolo agisce in quanto cittadino, poiché aderendo al contratto acconsente alla produzione della volontà comune, di cui diventa produttore (assumendo formalmente il ruolo di legislatore); ma agisce come suddito nella misura in cui non riconosce l'universale proprio della volontà comune. Pertanto, con l'illecito, tenta arbitrariamente di uscire da una condizione di cui è autore ma vi viene ricondotto coercitivamente nella misura in cui essa gli appartiene essenzialmente in quanto l'ha autorizzata.

2.4. PASSAGGIO ALLA MORALITÀ

Se riapriamo il dialogo con l'opera del 1802, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, possiamo vedere come i concetti relativi all'empirismo emergano chiaramente all'interno di questa sezione dedicata al "diritto astratto". Il primo tra tutti è quello relativo alla creazione di relazioni, in cui viene attribuito al contratto il compito di raggiungere una completezza che riesca a tradursi nella produzione dell'unità tra le parti. Tuttavia esso non riesce a produrre la coerenza necessaria affinché i fini e i bisogni dei singoli siano ricompresi all'interno della volontà comune. Riproducendo così uno stato di divisione, se non addirittura di caos, ancora maggiore non solo tra gli individui proprietari, ma anche rispetto a quell'ipostatizzazione di unità, e soprattutto rispetto a sé stessi.

Si produce, infatti, una sorta di "schizofrenia" in cui il soggetto si trova a essere contemporaneamente due entità contraddittorie: il cittadino che si riconosce nella legge poiché partecipa alla sua creazione e il suddito che avverte quest'ultima come coercitiva e opprimente, in quanto è percepita come il risultato di una volontà esterna. Questo dualismo introduce una tensione interna, in cui la volontà è sia creatrice della legge che colei che la sperimenta come un'imposizione esterna e coercitiva.

⁶⁰ Ivi, §100.

Tutto questo si traduce in un impianto teorico in cui, a conti fatti, in ogni momento la volontà proprietaria è costitutivamente libera di poter rivendicare la propria indipendenza rispetto a tutte le relazioni che vengono ad instaurarsi. Innanzitutto, questa indipendenza si manifesta in relazione alle cose, e la possibilità, che è anche necessità logica di alienarsene. In secondo luogo, viene ad effettualità con il contratto, che per avere reale esistenza deve essere recesso da parte di un contraente: infatti come abbiamo sottolineato precedentemente un contratto che non possa essere eliso, definirebbe un'identità tra contratto e volontà implicate in esso, presentando però una condizione priva di conflitti; rendendo così superflua l'assunzione da parte dei soggetti di un contratto che ne determini i doveri. Riprendendo l'annotazione al §75 dei *Lineamenti*, dopo questa analisi, non sorprende che per Hegel lo Stato non debba essere prodotto da un contratto, poiché come abbiamo visto la *wirklichkeit* di questo concetto risiede nell'illecito, e questo significherebbe ammettere che l'unico modo di determinazione dei soggetti all'interno dello Stato risieda nella negazione dello stesso. È altresì chiaro che la produzione di questo scenario dipende sicuramente da fattori come l'emersione dell'arbitrio e del mantenimento della particolarità individuale a discapito dell'universale. Universale che per gli individui non è ancora necessità, ma piuttosto una possibilità che può non essere assunta in funzione del mantenimento della propria libertà, che nel diritto astratto coincide ancora con l'arbitrio di ciascuno indistintamente come veniva descritto nel §15 dell'introduzione dell'opera di Hegel in esame.

CAPITOLO 3

Il passaggio dal *Diritto astratto* alla *Moralità* introduce una trasformazione nella dinamica relazionale tra volontà particolare e volontà comune, dove quest'ultima viene ora determinata come volontà universale. Tale transizione vede come primo cambiamento quello riguardante il lato soggettivo della relazione, come evidenziato nel §105: «il punto di vista della volontà, in quanto essa è infinita non meramente in sé, bensì per sé (§ preced.). Questa riflessione della volontà entro di sé e l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'essere in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantisi determina la persona a soggetto»⁶¹.

Dal concetto di *persona*, concepito nel “diritto astratto” secondo una declinazione strettamente giuridica, si passa all'emergere di una nuova dimensione che è quella del *soggetto*, il quale non pone più sé stesso in una relazione immediata con l'esterno, ma rivela invece un livello di riflessione significativamente più sofisticato rispetto al mondo con cui si trova a interagire.⁶² Un aspetto importante da osservare di questa nuova configurazione è che essa può essere definita come momento della *Realität*, ovvero il modo in cui il diritto assume una forma empirica, e ciò che è possibile constatare in questa configurazione riguarda l'emergere della coscienza, che come viene affermato nel paragrafo §8 dell'introduzione si fa agente del «processo di tradurre nell'oggettività il fine soggettivo grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo»⁶³.

Si mostra quindi la necessità dell'autodeterminazione della volontà soggettiva, indicando che attraverso il movimento che si produce in questo nuovo terreno della libertà si cerca di «render questa, che dapprima è *astratta*, cioè distinta dal concetto, uguale ad esso e attraverso di ciò conseguir per l'idea la di lei verace realizzazione, – per cui la volontà soggettiva determina sé a volontà in pari tempo oggettiva, quindi veracemente concreta»⁶⁴. Ciò avviene concretamente con la determinazione di un fine che si traduce in azione; questo porta lo spirito a superare l'unilateralità della sua mera soggettività e si esprime *oggettivamente* e positivamente come «soggetto» nella sfera

⁶¹ Ivi, §105.

⁶² N. Fazioni, *op. cit.*, p. 193.

⁶³ Hegel, *Lineamenti*, cit., §8.

⁶⁴ Ivi, §106 A.

della realtà esteriore.⁶⁵ È importante notare che non tutte le attività sono azione, ma questa si determina nel momento in cui vi è l'espressione di una soggettività consapevole, potendo così parlare propriamente di *Handlung* e non più di *Tätigkeit*. Infatti l'azione intesa come *Handlung* differisce dalla *Tat* in quanto implica un'assunzione di responsabilità nel momento in cui si ha un proponimento che può essere attribuito al soggetto che agisce.

3.1. PROPONIMENTO E RESPONSABILITÀ

Nella seconda parte dell'opera, dedicata alla "Moralità", è rilevante notare che i titoli delle sezioni sono costituiti da due sostantivi, i quali evidenziano quel raddoppiamento interno che c'è tra lato soggettivo e lato universale delle diverse configurazioni. La prima sezione, intitolata "Il proponimento e la responsabilità", offre una visione generale della struttura dell'azione nella sua maggiore astrazione.

Nella cornice della *moralità* ciò che emerge è l'attivazione di un processo, aspetto che differisce da ciò che accade nel "diritto astratto", in cui l'oggettività del soggetto è definita piuttosto dal suo semplice prendere possesso della cosa che si trova fuori di sé ponendovi la propria volontà. Con l'azione, al contrario, il soggetto determina la propria oggettività causando una reale modificazione dell'esterno; Hegel afferma, infatti, che «l'atto pone una modificazione in questo esserci che sta dinanzi, e la volontà ha responsabilità in genere di ciò, nella misura in cui nel modificato esserci risiede l'astratto predicato del mio»⁶⁶.

Il versante soggettivo dell'azione riguarda quindi un proponimento che è fine solo come pensato e implica la scelta di determinarsi nel perseguire uno scopo specifico: è proprio il proponimento, infatti, ad anticipare quella che sarà l'azione successivamente prodotta. In questo processo viene a manifestazione anche il concetto di *responsabilità* verso il fine pensato e gli effetti che quell'azione produrrà; tuttavia, il problema che si presenta è che l'azione venendo ad effetto implica molteplici conseguenze, e il soggetto può sentirsi responsabile esclusivamente del «*suum* (ciò che appartiene all'azione)», e tuttavia «l'azione intesa come il fine posto nell'*esteriorità*, è data in preda alle potenze esteriori»⁶⁷. Poiché determinare tutte le conseguenze di un'azione non è possibile,

⁶⁵ Cfr. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 167.

⁶⁶ Hegel, *Lineamenti*, cit., §115.

⁶⁷ Ivi, §118.

questo compito ricade nell'indeterminatezza. Il soggetto deve quindi riuscire a comprendere che quella sfera che sembra accidentale in realtà rappresenta la necessità dell'azione stessa, quando questa si dà esternamente, e questo è il primo aspetto che porterà al passaggio a una nuova figura della Moralità. Il secondo motivo per cui è necessaria una nuova configurazione si ha quando l'azione viene prodotta e il fine si realizza. Questo implica che vi sia stato un mutamento del *proponimento*, che passa dall'essere solo pensato a realizzarsi concretamente nell'azione, determinando il riempimento del lato universale con un contenuto particolare. Il lato che era quindi oggettivo e universale non può più essere definito come tale, verrà necessariamente a presenza un nuovo lato oggettivo, in quanto il soggetto si proporrà un nuovo fine da raggiungere. Rimanendo fermi a questo livello viene prodotto inevitabilmente un regresso all'infinito, in quanto ciò che deve essere pensato e che è in realtà già implicato è l'idea di un universale che sia posto in relazione al proponimento. La risposta a questo problema verrà esposta da Hegel con il passaggio alla configurazione successiva, cioè quella de "L'intenzione e il Benessere".

3.2. L'INTENZIONE E IL BENESSERE

La soluzione alla cattiva infinità emersa nella sezione precedente è presentata nel §119, dove viene affermato che «L'esteriore esserci dell'azione è una connessione molteplice»⁶⁸. Per questa ragione, l'azione a un primo sguardo tocca soltanto una *singularità*, ma questa non deve essere intesa come la sua reale espressione. Poiché l'azione, pur esprimendo questa *singularità*, ha affermazione reale nell'*universale*, tant'è che «il proponimento, [...] racchiude non meramente la singularità, bensì quel lato *universale* – l'*intenzione*»⁶⁹. Il *diritto dell'intenzione* risiede nel fatto che il soggetto riconosca questo universale e che lo sappia come proprio, così che l'oggettività dell'azione sia affermata dalla volontà proprio perché è volontà pensante.

L'intenzione è quindi il nuovo universale che si mostra, ed è composto dalla serie infinita dei proponimenti, quindi tutti i fini particolari dovranno determinarsi nella trasposizione ad un fine universale nella relazione con l'intenzione che diventa quindi scopo ultimo del soggetto. Tale fine universale, corrisponde all'appagamento e alla propria sussistenza, e ciò che avviene è che questo contenuto particolare, che però è fine

⁶⁸ Ivi, §119.

⁶⁹ Ibidem.

di tutti i soggetti, viene innalzato a «fine universale, a quello del *benessere* o della *felicità*»⁷⁰. Questo di per sé rappresenta il diritto, nello specifico quello del soggetto di trovarsi appagato e coincide con la libertà soggettiva. Nel momento in cui il benessere del singolo si realizza c'è anche la comprensione della relazione con gli altri e l'appagamento del fine altrui che si rivela essere parte del lato universale in quanto fine della totalità dei soggetti agenti. Tuttavia sebbene il benessere rappresenti il fine di tutti, è un universale vuoto, poiché *l'universale essente in sé e per sé* deve essere distinto dal contenuto particolare in quanto se ciò non avvenisse ne seguirebbe che «quei fini del particolare diversi da questo universale, possono esser conformi al medesimo, ma anche no»⁷¹. È necessario quindi che si instauri una relazione che non sia contraddittoria tra i fini particolari e quello universale, e questo non è possibile fintanto che il benessere rappresenta il lato oggettivo della relazione, poiché se esso è realizzato finisce inevitabilmente per particolarizzarsi, in maniera arbitraria. È necessario che si determini un fine oggettivo indipendente da quello soggettivo del benessere, in cui il soggetto possa comunque riconoscersi, in modo tale che non sia ristabilito uno stato di coercizione come avveniva nel *Diritto astratto*. Deve essere pensato un fine universale che non sia fine particolare di nessuno, ma che riguardi tutti: questo viene definito da Hegel come *Bene*.

3.3. IL BENE E LA COSCIENZA MORALE: EMERSIONE DELLA CONCETTUALITÀ KANTIANA

Hegel concepisce il Bene in quanto volontà nella sostanzialità ed universalità. Nel §129 lo definisce in quanto è «l'idea, come unità del *concetto* della volontà e della *volontà particolare*»⁷². Pertanto il Bene contiene in sé due aspetti fondamentali: da un lato determina il concetto di volontà; dall'altro è costitutivo della volontà particolare, la quale si realizza attraverso l'agire determinato del soggetto, che persegue l'idea stessa del Bene per poterlo a concreta realizzazione, diventando così il medio che spinge la volontà soggettiva ad agire. Vi è pertanto un rapporto riflessivo tra il lato soggettivo e oggettivo della volontà, ma rimane fondamentale evidenziare che in questa relazione il *Bene* «ha il *diritto assoluto* di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari

⁷⁰ Ivi, §123.

⁷¹ Ivi, §126.

⁷² Ivi, §129.

del benessere»⁷³. Sebbene il diritto, cioè il rispetto delle leggi, e il benessere, cioè il perseguimento libero di fini particolari, siano indispensabili e imprescindibili l'un l'altro, devono rimanere subordinati all'universale. Se uno dei due elementi prevale il Bene non è autenticamente perseguito e prodotto. Per quanto riguarda il benessere, viene mostrato chiaramente che esso ha validità solo quando è universale in sé, che però non è reale libertà senza il rispetto della legge. Allo stesso modo il rispetto della legge se non è guidata dall'idea di produrre il benessere oggettivo di tutti gli uomini, degenera in pura arbitrarietà che si manifesta in forma coercitiva, come esaminato nel contesto del diritto astratto.

Tuttavia, rimane ancora oscuro quale sia il contenuto oggettivo del Bene che i soggetti dovrebbero perseguire. La risposta è che nella *Moralità* non disponiamo di una determinazione concreta di questa idea. Nell'annotazione al §132 essa viene descritta come «essenza della volontà nella sua sostanzialità e nella sua universalità, - la volontà nella sua verità- esso è perciò puramente e semplicemente soltanto nel pensare e in grazia del pensare»⁷⁴. Qui è evidente il richiamo alla teoria kantiana che afferma l'incapacità dell'uomo di conoscere il vero (in questo caso il Bene) e di come ciò di cui abbia intelligenza siano solo i fenomeni che colpiscono i sensi dei soggetti empirici. Se questa interpretazione è corretta allora l'uomo pur non avendo comprensione del Bene come idea, è in grado di percepirne gli effetti riconoscendo così quelle che possiamo definire come azioni buone, proprio perché queste sono «una modificazione che deve esistere nel mondo reale»⁷⁵. È essenziale che l'uomo abbia la capacità di riconoscere la natura buona o cattiva delle proprie azioni, in modo che esso sia consapevolmente responsabile nel momento in cui da forma reale ai proponimenti pensati. Questo principio ha applicazione anche in ambito giuridico per quanto riguarda il riconoscimento delle azioni lecite e illecite, Hegel afferma infatti che «il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto»⁷⁶.

Giunti a questo punto della trattazione la possibilità di perseguire il bene sarebbe prodotta proprio nella sua natura universale, quindi priva di determinazioni particolari, caratteristiche che rendono il tentativo di attuare il Bene accessibile a tutti gli uomini in

⁷³ Ivi, §130.

⁷⁴ Ivi, §132 A.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

quanto tali. Tuttavia viene data un'ulteriore definizione del Bene, nella quale la volontà trova la propria obbligazione, ed è quella di essere «*essenzialità universale astratta – del dovere – a cagione di questa sua determinazione il dovere deve venir compiuto per il dovere*»⁷⁷. Sorge così una nuova domanda riguardante il contenuto del *dovere*, che richiama nuovamente la necessità di «attuare il diritto e preoccuparsi del benessere, il benessere proprio di sé stessi e il benessere degli altri»⁷⁸. Però, poiché il *dovere* è essenzialmente astratto, non può avere coincidenza reale e totale con le determinazioni di benessere e diritto, in quanto queste ultime sono limitate e agiscono come mezzi per raggiungere la «superiore sfera dell'incondizionato»⁷⁹. Si manifesta quindi una struttura simile a quella che si era delineata con l'idea di Bene, ma in questo caso il *dovere* avrebbe dovuto permettere la realizzazione del Bene. Questo costante rimando a qualcosa d'altro che dovrebbe permettere di dare realizzazione all'idea a cui l'uomo ambisce dimostra che l'esecuzione dell'universale da parte dei soggetti non può avvenire concretamente, o per lo meno non può avvenire nella sfera della morale kantiana.

Hegel, pur riconoscendo l'importanza del contributo di Kant nello sviluppo di una soggettività in grado di autodeterminarsi, superando così l'idea dell'uomo come perviene dal diritto astratto, cioè privo di riflessività, non può evitare di criticarne l'indeterminatezza. Tale mancanza impedirebbe l'approdo alla sfera dell'eticità in cui vi è un reale e chiaro riconoscimento tra lato soggettivo e oggettivo, fondamentale per generare «*l'idea della libertà, idea intesa come bene vivente*»⁸⁰. Finendo così per limitare l'importante avanzamento dei concetti relativi all'agire umano, che restano fermi all'identità di un vuoto formalismo. Ciò porta alla formulazione di una teoria morale che cade però nella retorica del dovere per il dovere, limitando la produzione di una dottrina immanente del relativo concetto. Stabilire cosa sia il dovere in maniera concreta diventa perciò problematico, dato che qualsiasi determinazione scelta sarà un particolare contraddittorio rispetto alla natura incondizionata del dovere. Inoltre, ogni principio scelto non può essere considerato criterio adeguato a garantire l'attuazione delle azioni rette, proprio perché non vi è alcun contenuto del dovere con cui potersi

⁷⁷ Ivi, §133.

⁷⁸ Ivi, §134.

⁷⁹ Ivi, §135.

⁸⁰ Ivi, §142.

confrontare; infatti, è solo in virtù di un contenuto determinato che un'azione può essere in accordo o meno con esso.

Non potendo penetrare il lato universale rappresentato dal Bene e dal dovere, la particolarità si manifesta nella *coscienza morale*, ovvero la disposizione d'animo di volere ciò che è buono *in sé e per sé*, la quale seguendo questo imperativo sarebbe in grado di determinare l'agire e di decidere il bene dei soggetti. La coscienza morale in questa configurazione è però solo il lato formale dell'attività della volontà, la quale troverà un contenuto oggettivo solo nell'eticità, in cui i principi stabili da cui è costituita hanno sussistenza. Per quanto la coscienza morale abbia una forza indiscutibile in quanto è in grado di giudicare solo a partire da sé se un contenuto è buono o meno, cosa che la rende il medio immanente della realizzazione del Bene, tuttavia rimane una coscienza piegata verso l'interno, che si determina nella certezza di sé, poiché non può accedere alla certezza del contenuto morale (il Bene) in quanto tale; continua ad essere, quindi, inevitabilmente una soggettività che pone da sé ogni determinazione del diritto, esponendosi così alla «possibilità di costituire a principio l'universale in sé e per sé, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e realizzarli grazie all'agire – la possibilità di essere *cattiva*». ⁸¹ Il male è dunque prodotto dalla coscienza morale come effetto strutturale ogni qualvolta essa si determini all'azione, indipendentemente dal fatto che il soggetto percepisca quest'ultima come buona. Ciò avviene perché tutti i principi particolari che essa sceglie vengono presentati come contenuti razionali, mostrandosi nella loro contrapposizione insuperabile rispetto all'universale. Hegel aggiunge che l'uomo è «in pari tempo cattivo tanto *in sé o per natura*, quanto ad opera della sua *riflessione entro di sé*» ⁸², questo perché nel primo caso il soggetto assume gli impulsi come contenuto immediato della volontà, e nel momento in cui l'uomo tenta di realizzare la libertà attraverso l'esecuzione del dovere, il tentativo è portato avanti dalla produzione di un contenuto arbitrario non seguendo più l'universale oggettivo segnato da un vuoto formalismo.

Il risultato finale dell'analisi della moralità è un completo ribaltamento dell'obbiettivo iniziale, cioè la produzione del Bene, che porta all'annichilimento dell'universale a vantaggio della soggettività e dell'arbitrarietà della volontà particolare, la quale finisce

⁸¹ Ivi, §139.

⁸² Ivi, §139 A.

per affermare «sé come assoluto»⁸³. L'*ipocrisia* si manifesta nell'agire come una *cattiva coscienza morale* che trova la sua massima espressione nell'*ironia*⁸⁴: questa è lo stato in cui la coscienza, pur consapevole di cosa sia l'universale etico oggettivo, decide comunque di determinarsi rispetto al proprio arbitrio soggettivo. Ciò che si mostra è quindi la vanità del soggetto, che, assumendo esclusivamente la pura interiorità e l'universale in sé e per sé, agisce ponendosi al di sopra della legge morale, considerandosi padrone di essa. Di conseguenza la legge morale viene rideterminata in base alle necessità arbitrarie della coscienza, che ormai non è più morale, ma immorale.

3.4 MORALITÀ ED EMERSIONE DELL'ARBITRIO NELLA TEORIA POLITICA DI KANT

Un'analisi dettagliata della sezione della filosofia del diritto dedicata alla *Moralità*, focalizzandosi in particolare sulla figura del Bene, rappresenta un valido strumento per cogliere i limiti della ragion pratica kantiana, con la quale si instaura un confronto costante allo scopo produrne il superamento. Il problema che andremo ad analizzare riguarda in primo luogo il concetto stesso di libertà, insieme alla relazione che è contenuta in esso tra volontà morale, arbitrio e legge pratica. Il testo a cui occorre fare riferimento è anzitutto la *Metafisica dei costumi* di Kant, che partendo dall'analisi del concetto di volontà fornisce una base per la comprensione della sua teoria politica. La prima relazione che si può trovare è quella della ragione rispetto alla volontà, che al suo interno vede emergere la definizione relativa alla *libertà dell'arbitrio* riassumibile «nell'indipendenza della sua determinazione da ogni impulso sensibile»⁸⁵, per quanto concerne il suo lato negativo. È a questa struttura che si richiama la trattazione hegeliana della coscienza morale nella sezione dei *Lineamenti* dedicata al *Bene*. La volontà, quale è presentata da Kant, ha la capacità di determinarsi razionalmente attraverso il libero arbitrio di cui è dotata: l'uomo ha quindi la reale possibilità di emanciparsi dalle proprie inclinazioni, che sono guidate dall'*arbitrio bestiale*⁸⁶ come parte intrinseca ma limitante del suo essere, poiché, se tali inclinazioni restano predominanti, l'individuo interagisce con l'esterno in maniera immediata e priva di riflessione. Tuttavia, quando è la parte razionale del soggetto a guidare l'azione la

⁸³ Ivi, §140.

⁸⁴ La nota al §140, mostra chiaramente i passaggi che portano ad un'evoluzione che ha luogo partendo dalla *cattiva coscienza morale* fino all'*ironia*.

⁸⁵ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2022, p. 14.

⁸⁶ Ibidem.

libertà assume una connotazione positiva, diventando la «facoltà della ragione di essere per sé stessa pratica»⁸⁷.

Questo passo ulteriore nella comprensione della volontà è elemento fondamentale che conduce alla capacità di generare leggi morali, derivanti da massime dell'agire che siano «atte a diventare legge universale»⁸⁸. Ciò implica che la relazione tra volontà, ragione, arbitrio e libertà sia il motore che produce la legge morale, la quale non deve essere una norma particolare e soggettiva ma, nonostante sia formulata da singoli individui mediante il loro libero arbitrio, deve essere conforme alla ragione. Per questo motivo, ad esempio, la dottrina morale non può essere interpretata come dottrina della *felicità*, poiché ciò che suscita piacere è compreso solo a posteriori ed è quindi legato all'esperienza personale del singolo individuo; proprio per questo Kant sostiene che la dottrina morale «comanda ad ognuno senza nessun riguardo alle speciali inclinazioni, unicamente in quanto egli è libero e ha una ragione pratica»⁸⁹. Le norme generate dalla dottrina morale sono allora definite come *imperativi categorici* poiché sono incondizionati, contrapponendosi agli *imperativi ipotetici* che sono condizionati dall'esperienza e dal contesto di applicazione: i primi dipendono infatti dall'idea universale del dovere, che configura l'obbligazione stessa delle leggi. L'importanza di determinare la normatività morale come dovere risiede nel fatto che secondo Kant in ogni legislazione si trovano due elementi. Da un lato vi è una legge che manifesta la necessita oggettiva dell'azione che deve essere messa in pratica elevando quest'ultima a dovere. Dall'altro è necessario che ci sia un impulso che riesca a motivare la soggettività della volontà affinché si determini all'azione⁹⁰. Questo è necessario perché si agisca moralmente, innalzando così «un'azione a dovere, e questo stesso dovere ad impulso»⁹¹.

Se finora è stata esaminata la volontà nella sua presunta singolarità, diventa ora importante indagare come la volontà particolare si relazioni con le altre volontà, ma soprattutto se si possa parlare di una differenza qualificata tra volontà particolari nell'impianto teorico di Kant. Per rispondere alla prima domanda si può fare riferimento all'*Introduzione alla dottrina del diritto*, dove Kant definisce le azioni conformi al

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ivi, p. 17.

⁹⁰ Ivi, p. 21.

⁹¹ Ibidem.

diritto come tutti quegli atti nei quali «la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale»⁹². Ciò conduce alla successiva dimostrazione che la coazione in questo contesto non solo è giustificata, ma bensì è necessaria per garantire la propria libertà e quella degli altri. Un esempio proposto da Kant è quello del creditore che richieda il pagamento di un debito e, non potendo fare affidamento sulla sola obbligazione morale che procede dalla ragione, necessiti di una legge esterna e generale che garantisca la propria libertà così come quella di tutti coloro che si dovessero trovare in una situazione simile, anche il debitore stesso, poiché essa è contenuta di una legge universale⁹³. Tuttavia, potrebbe continuare a risultare contraddittorio associare la libertà individuale all'altrui obbligazione e viceversa. Per comprendere perché questa relazione sia necessaria, si può rispondere alla seconda domanda che è stata posta all'inizio di questo paragrafo. Nella teoria di Kant, infatti, le volontà particolari finiscono necessariamente per avere tutte la medesima struttura formale:

le leggi derivano dalla volontà: le massime dall'arbitrio. L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà, che non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera, perché essa non ha nessun rapporto con le azioni, ma solo immediatamente con la legislazione sulla quale devono fondarsi le massime delle azioni (vale a dire ha rapporto con la ragione pratica stessa), ed è per questo che è assolutamente necessaria e non è di per sé suscettibile di nessuna costrizione. Soltanto l'arbitrio, dunque, può essere chiamato libero⁹⁴.

Ciò che emerge è che la volontà è stabile proprio perché non è in relazione col lato materiale dell'azione, bensì con la ragione e con il lato formale dell'idea. Di conseguenza, nel soggetto si instaura un duplice rapporto: uno interno, guidato dalla volontà, e uno esterno, gestito dall'arbitrio⁹⁵. La volontà è quindi una struttura a priori

⁹² Ivi, p. 35.

⁹³ Ivi, p. 37. L'esempio riportato è il seguente: «un creditore ha il diritto di esigere dal debitore il pagamento del suo debito, ciò non significa che la sua ragione stessa lo obbliga a questa prestazione; vuol dire soltanto che una coazione che costringe ognuno a far questo, può benissimo accordarsi, secondo una legge esterna e generale, con la libertà di ognuno e quindi anche con la sua. Diritto e facoltà di costringere significano, dunque, una cosa sola».

⁹⁴ Ivi, p. 29.

⁹⁵ È visibile in questo punto della trattazione kantiana quello sdoppiamento a cui si fa riferimento all'interno delle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* nella sezione dedicata al formalismo,

che caratterizza tutti gli uomini allo stesso modo (ad eccezione di casi particolari come i bambini, dove le facoltà della ragione non sono ancora sviluppate, o gli individui affetti da infermità mentali, in cui queste categorie non sono pienamente sviluppate o sono alterate). Grazie a questo sdoppiamento, la volontà può essere correlata all'idea di *contratto originario* in quanto fornita dalla ragion pratica. Questo concetto è definito come «l'atto col quale il popolo stesso si costituisce in uno stato, o piuttosto la semplice *idea* di quest'atto secondo il quale tutti nel popolo rinunciano alla loro libertà esterna, per riprenderla di nuovo subito come membri di un corpo comune»⁹⁶. Si tratta di un'idea, riconosciuta dalla volontà, che funge da fondamento dell'obbligazione politica e dunque dello Stato. Pertanto, qui non è un contratto empirico a produrre la volontà generale – come accadeva in autori come Hobbes e Rousseau, in cui lo Stato sarebbe posto dal comune accordo tra individui irrelati – poiché quest'ultimi nella visione kantiana sono da sempre in relazione dal punto di vista universale della ragione. Questo implica anche che la sussistenza dello Stato sia giustificata a priori dalla ragione pratica; l'idea è quindi condizione trascendentale messa a disposizione dalla ragione per rendere possibile l'instaurazione del diritto⁹⁷, il quale coincide precisamente con la facoltà di costringere.

La costrizione nello Stato kantiano è prodotta dalla volontà, che deve operare in questo modo per indirizzare al dovere e al rispetto delle leggi universali il libero arbitrio. Questo trova attuazione nella divisione dei poteri: «ogni Stato contiene in sé tre poteri, vale a dire contiene la volontà generale unificata che si ramifica in tre persone»⁹⁸. Questa suddivisione non deve però essere vista come una forma di controllo tra i diversi poteri, perché se questo fosse il caso ci troveremmo di fronte ad una forma di dispotismo, cioè all'emersione dell'arbitrio rispetto ad uno dei tre versanti e in definitiva rispetto alla volontà.

I tre poteri nella loro relazione sono del resto associati alle proposizioni di un sillogismo pratico, il che significa che la gerarchia che si può individuare sussiste solo rispetto all'universale e alla sua particolarizzazione. Infatti, il potere sovrano è in una relazione

che prende in esame anche il terzo principio del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte. In questo caso il lato dell'unità è rappresentato dalla volontà mentre quello della molteplicità è chiaramente definito dal libero arbitrio.

⁹⁶ Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., Parte II, Sez. I, §47.

⁹⁷ G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2015, p. 259.

⁹⁸ Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., Parte II, Sez. I, §45.

diretta con la volontà in quanto produce la legge (premessa maggiore), il potere di governo invece contiene il comando di seguire la legge e di comportarsi come essa dispone (premessa minore), mentre il potere giudiziario determina a cosa corrisponda il diritto nei casi specifici in cui è chiamato ad intervenire (conclusione).

Prima di procedere con la definizione dello Stato, può risultare utile analizzare lo stato civile, ossia la modalità di relazione reciproca tra individui, e determinare la legislazione a priori che è indispensabile seguire per conservare la libertà. Questi principi, che riguardano ogni membro della società, includono tre elementi fondamentali: libertà, uguaglianza, indipendenza. La libertà riguarda la qualità di essere umano ed è espressa dalla formula: «nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo, ma ognuno deve cercare la felicità per la via che gli appare più buona [...] che possa accordarsi con la libertà di ognuno secondo una possibile legge universale»⁹⁹. Kant sostiene che uno Stato che ponesse il benessere e la felicità dei cittadini come principio guida risulterebbe dispotico e paternalistico, poiché ogni azione sarebbe determinata dall'esterno imponendo come fine di altri un'idea di felicità, quando il libero arbitrio degli individui implica invece proprio la capacità di agire autonomamente per perseguire fini particolari come il benessere. La questione relativa alla felicità emerge anche nello scritto *Sul rapporto fra teoria e prassi nella morale in generale*, dove si sottolinea che la felicità degli individui non è esclusa dalla teoria morale, ma è piuttosto subordinata al concetto di dovere, il quale, per la sua universalità ed essenzialità, risulta essere un movente più chiaro e incisivo da seguire nel momento in cui si agisce¹⁰⁰. Inoltre, uno Stato che basasse il suo potere sul perseguimento della felicità sarebbe dispotico poiché i tre poteri atti a seguire la volontà universale finirebbero per imporre la propria visione specifica e determinata della felicità, non essendo questo un concetto a priori e quindi necessariamente universale.

Il secondo principio è quello *dell'uguaglianza* che caratterizza gli uomini in quanto sudditi, cioè tutti coloro che hanno un diritto coattivo verso gli altri. Questo perché, come abbiamo sottolineato precedentemente, l'uguaglianza per Kant consiste nella possibilità di essere liberi e non ledere la libertà degli altri. L'unica persona esentata da questa coazione politica è il capo dello Stato, sia esso persona fisica o morale. Dunque

⁹⁹ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 123-161: 138.

¹⁰⁰ Ivi, p. 133.

la legge è espressa dal comando del soggetto collettivo che agisce attraverso il *Capo dello Stato*, di fronte al quale tutti sono ugualmente sottomessi.

Il terzo principio riguarda invece l'*indipendenza* che caratterizza i membri del corpo comune in quanto cittadini, quindi come co-legislatori. Per questo principio tutti in quanto sudditi sono chiamati al rispetto delle leggi ma, nella misura in cui sono cittadini, ad essi è attribuito anche il diritto di fare le leggi. Questo potrebbe risultare contraddittorio rispetto al potere legislativo che è determinato alla produzione delle leggi, ma è necessario affinché si realizzi l'adesione ideale al contratto originario, che è prodotta dalla ragione pratica. Inoltre, è necessario ricordare che il diritto coincide con l'obbligazione, quindi è necessario che i cittadini siano gli autori del comando a cui si obbligano. Il riconoscimento della dimensione del cittadino è definito dal diritto al voto, che è concesso a tutti coloro che siano *sui iuris*, ossia padroni di sé, e che abbiano una proprietà che garantisca il loro mantenimento.

Tuttavia, è importante notare che i cittadini non detengono poteri legislativi nei confronti dei tre poteri dello Stato, poiché sono espressione diretta della volontà universale a cui tutti, anche la *trias politica*, devono sottostare. Di conseguenza l'espressione empirica dei singoli cittadini è esclusa, in quanto non fondata per l'operato del legislatore.¹⁰¹ Nonostante questo, il popolo possiede «allo stesso modo i suoi inalienabili diritti verso il capo dello Stato, sebbene questi non possano essere diritti coattivi»¹⁰². Questi diritti trovano espressione attraverso la *libertà di penna*, che rappresenta l'opinione pubblica interpretata come uno strumento utile ad illuminare l'operato dello stesso capo di Stato. Si deve aggiungere anche che «ciò che un popolo non può deliberare su sé stesso non può essere neppure deliberato dal legislatore sul popolo»¹⁰³, a riprova del fatto che anche il popolo a volte può riconoscere in sé i precetti della volontà universale, quando non è guidato dall'arbitrio. Un'ulteriore considerazione al riguardo è espressa nell'*Articolo segreto per la pace perpetua* in relazione alla guerra tra stati, dove si afferma che «le massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pubblica pace devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra»¹⁰⁴.

¹⁰¹ G. Duso, *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimettrica, Monza 2012, p. 43.

¹⁰² Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 149.

¹⁰³ Ivi, p. 151.

¹⁰⁴ I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 163-207: 187.

Questo dimostra che anche i *sudditi* possano offrire degli insegnamenti agli organi della decisione politica, in virtù, nel caso dei filosofi, del fatto di essere uomini di scienza.

Con la *libertà di penna* Kant intende quindi produrre una critica esplicita nei confronti di Hobbes, il quale affermerebbe che «il capo dello Stato per contratto non è obbligato a nulla verso il popolo e non può compiere ingiustizia verso il cittadino (comunque ne voglia disporre)»¹⁰⁵. Tuttavia, Kant non sembra cogliere come la *libertà di penna* non possa sciogliere i dubbi relativi all'arbitrarietà del potere sovrano nei confronti dei cittadini, poiché l'opinione pubblica non è realmente codificata all'interno dell'apparato statale e non riveste alcuna funzione politicamente rilevante.

Ora, nonostante la teoria politica kantiana si presenti come completa ed esaustiva, una lettura attenta della sezione *Moralità* della filosofia del diritto hegeliana è però in grado di farne emergere i punti di non tenuta. Ritengo opportuno arrivati a questo punto ricapitolarne i momenti cruciali.

In primo luogo, è da considerare il rapporto tra la volontà e le leggi che essa produce. Infatti, nonostante vi sia l'intento di formulare una legislazione universale e oggettiva, abbiamo visto che ogni volta che si tratti di definirla concretamente questa necessariamente assume determinazioni particolari ed arbitrarie, siano esse trovate internamente o esternamente rispetto alla legge. Un esempio può essere proprio il caso del creditore, per il quale la necessità di ricevere il pagamento del debito non è una determinazione a priori ma deve essere piuttosto presupposta, ad esempio, la determinazione della proprietà privata. È evidente però che il rispetto della proprietà privata non può essere innalzato a legge universale e quindi oggettivamente valida, ma rappresenta una determinazione etica relativa all'organizzazione sociale che la struttura formalistica della teoria kantiana si limiterebbe a sussumere dall'esperienza secondo la struttura, appunto, dell'arbitrio. Lo stesso vale per tutte le leggi che derivino dal solo imperativo categorico fondato sul dovere.

Se le difficoltà che si incontrano riguardano le particelle più semplici, che sono la base della produzione dello Stato, come lo sono la volontà e la sua capacità di produrre leggi che si fondano sul dovere, è inevitabile che emergano ulteriori contraddizioni anche nei passaggi successivi, come accade per la *trias politica*. Ogni volta che essa eserciterà le sue funzioni, infatti, non farà che produrre il dispotismo, sia che si proponga di seguire

¹⁰⁵ Kant, *Sul detto comune*, cit., p. 150.

una volontà assunta come oggettiva sia che si determini in maniera arbitraria; il secondo caso è sicuramente il più chiaro. Se, ad esempio, il potere legislativo dovesse determinare le leggi seguendo il proprio arbitrio si produrrebbe quello scenario nel quale la coscienza morale, nei termini proposti da Hegel, assume una connotazione ironica. Ma, anche nel caso in cui vi fosse il reale tentativo di produrre leggi oggettive e valide per tutti, ogni determinazione che provasse a riempire la vuota universalità sarà necessariamente scelta ad arbitrio dal soggetto legittimato alla decisione.

Possiamo concludere che anche in questo caso, come avveniva con gli autori fondamentali del giusnaturalismo moderno, vi sia una chiara assolutizzazione dell'arbitrio che necessariamente fa cedere gli impianti teorici fino a qui analizzati. In questo caso, la causa della prevaricazione dell'arbitro è la separazione netta tra unità e molteplice che il formalismo kantiano produce all'interno della propria teoria politica, finendo per rimanere inevitabilmente schiacciata dalle stesse contraddizioni che essa segnala ma di cui non riesce a farsi concretamente carico.

CONCLUSIONE

Giunti al termine di questa trattazione, risulta necessario riflettere brevemente sul valore critico di un'analisi di questo tipo. Lo scopo di ripercorre il pensiero di autori come Hobbes, Rousseau, Kant ed Hegel è quello di evidenziare le difficoltà concettuali che, nonostante l'ampia distanza storica e temporale, mantengono una rilevanza diretta rispetto alla contemporaneità e alle istituzioni che caratterizzano la nostra esperienza politica. Ciò è particolarmente evidente nella misura in cui si osservi che gli ordinamenti democratici attuali sono il risultato di una comune radice contrattualistica, che mantiene perciò dei significativi punti di non tenuta quanto alla possibilità di instaurare relazioni politicamente qualificate tra l'autorità legittima e i cittadini. Proprio per questo motivo, ad esempio, l'insoddisfazione manifestata dagli individui rousseauiani, che vivono una condizione di schizofrenia perché intimamente divisi tra la condizione di sudditi e di cittadini, rispecchia la stessa tensione provata da coloro che partecipano alle elezioni democratiche nel tentativo di adempiere ai loro doveri civici. Lo stesso vale per l'emersione di individualità che assolutizzano la propria posizione soggettiva, come nel caso della teoria kantiana, in cui i soggetti lasciati ad un autonomo discernimento delle norme giuridiche e sociali non risultano essere in grado di inserirsi in una concreta relazione politica con le strutture dello Stato, le quali a loro volta non rendono possibile alcuno spazio di confronto con quest'ultime. Nel momento in cui un rapporto vi sia, infatti, esso assume come struttura di base la forma della semplice opinione o della coercizione. Ciò che si vuole far emergere attraverso l'analisi del concetto di arbitrio qui sviluppata, dunque, è l'esigenza di concettualizzare rigorosamente tanto l'obbligazione politica quanto l'organizzazione di carattere costituzionale che essa richiede, superando le impasse che tale concetto manifesta al cuore della comprensione corrente del potere legittimo. Hegel individua una possibile risposta nell'apertura di uno spazio etico: «l'eticità è l'idea della libertà, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, colere e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, - *il concetto della libertà divenuto*

*mondo sussistente e natura dell'autocoscienza»*¹⁰⁶. È altrettanto chiaro tuttavia come l'approccio di Hegel non si configuri nei termini di una pura prestazione teorica, ma piuttosto come un'indagine critica riguardante i concetti politici dominanti e più in generale le scienze del suo tempo. Per questa ragione, il lavoro di tesi qui sviluppato non ha alcuna pretesa di risoluzione delle difficoltà concettuali che sono state individuate, bensì si propone di offrirne un approfondimento al fine di favorire una più chiara comprensione delle loro implicazioni politiche.

¹⁰⁶ Hegel, *Lineamenti*, cit., §142.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2020.

Hegel G.W.F., *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. di C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016.

Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2020.

Hobbes T., *Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2020.

Kant I., *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2022.

Kant I., *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 163-207.

Kant I., *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 123-161.

Locke J., *Il secondo trattato sul governo: saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. di A. Gialluca, Rizzoli, Milano 2007.

Rousseau J.-J., *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2020.

LETTERATURA SECONDARIA

Cesaroni P., *Governo e costituzione in Hegel. Le «lezioni di filosofia del diritto»*, FrancoAngeli, Milano 2006.

Cesaroni P., *La struttura dialettica del diritto di Hegel. Una rilettura*, in «Dianoia: Rivista filosofica», n. 33, 2021, pp. 13-29.

Chiereghin F., *Il "Parmenide" di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in «Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane», vol. 24, n. 3, 1995, pp. 243-272.

Duso G., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993.

Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007.

Duso G., *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetrica, Monza 2012.

Duso G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2015.

Duso G., *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013

Fazioni N., *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015.

Rustighi L., *Back Over the Sexual Contract: a Hegelian Critique of Patriarchy*, Lexington Books, Lanham 2021.