



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL PROBLEMA DELLA SOVRANITA' ATTRAVERSO I
"LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO" DI HEGEL

Relatore: Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Fabrizio Tinazzo

Matricola: 1149587

Anno accademico 2022/2023

INDICE:

INTRODUZIONE.....	P.3
1. I CONCETTI CARDINE DELLA POLITICA NELL'EPOCA MODERNA	
1.1. UN UOMO NUOVO, L'INDIVIDUO SECONDO HOBBS.....	P.5
1.2. IL PATTO SOCIALE E IL CONCETTO DI RAPPRESENTABILITA' IN HOBBS.....	P.8
1.3. ROUSSEAU E IL POPOLO SOVRANO.....	P.10
2. L'ALTERNATIVA HEGELIANA ALLA POLITICA MODERNA.	
2.1. IL PROPOSITO HEGELIANO: UNA SCIENZA FILOSOFICA DEL DIRITTO.....	P.12
2.2. LE APORIE DI HOBBS E IL LORO SUPERAMENTO.....	P.16
2.3. LE APORIE DI ROUSSEAU E IL LORO SUPERAMENTO.....	P.19
3. LA SOVRANITA' COME ELEMENTO ETICO	
3.1. IL DIRITTO ASTRATTO E LA MORALITA' COME PRIME FORME DELL'ETICO.....	P. 21
3.2. L'ETICITA' COME LIBERTA' E FONDAIMENTO DELLO STATO.....	P. 27
3.3. LO STATO ETICO.....	P. 32
BIBLIOGRAFIA.....	P. 37

INTRODUZIONE

La seguente dissertazione ha lo scopo di analizzare, a livello più generale, il tema della sovranità sotto l'ottica della filosofia del diritto di Hegel. Percorrendo l'eredità teorica e concettuale che filosofi come Hobbes e Rousseau hanno lasciato alla modernità, la lente di ingrandimento hegeliana, riguardo le teorie giusnaturalistiche, fungerà da costante per il confronto critico con la politica moderna. Il contributo hegeliano non assumerà la forma di una mera critica serrata, esclusivamente fine a sé stessa, agli impianti teorici moderni, bensì, avrà un ruolo di riformulazione e ricomprensione dei contenuti aporetici post rivoluzionari.

A livello più particolare, la struttura tripartita della dissertazione, ha l'intento di procedere per gradi: nel primo capitolo viene fornita un'analisi generale dei concetti giusnaturalistici più importanti di Hobbes e Rousseau, evidenziando, attraverso i loro testi cardine, il *Leviatano* e il *Contratto sociale*, come i loro contributi teorici siano state le fondamenta per la fondazione dello stato moderno nella sua interezza. È proprio grazie ai loro assunti, seppur apparentemente contrastanti, che la politica moderna assumerà un nuovo volto rispetto alle politiche premoderne: stato di natura, patto sociale, rappresentanza, contratto, libertà e uguaglianza rappresenteranno infatti ciò che il giusnaturalismo ergerà ad autorità teorica massima per la costituzione di un nuovo modo di intendere la sovranità e il politico in generale.

Il secondo capitolo verterà sulla concezione hegeliana delle teorie moderne di Hobbes e Rousseau, passando inizialmente per l'analisi degli scopi che spingono Hegel a voler creare una scienza filosofica del diritto. Egli individua delle aporie nella logica della politica moderna, un'impossibilità di vedere la politica stessa tramite le categorie giusnaturalistiche poste in essere dai due filosofi. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nelle *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* (dove Hegel, più esplicitamente rispetto ai *Lineamenti*, manifesta ed espone le aporie intrinseche nell'empirismo hobbesiano) emergerà l'esigenza di una nuova formulazione del concetto di sovranità, che non si limiti ad eliminare gli assunti teorici moderni ma che li riassorba all'interno di un sistema più ampio, che inglobi in sé anche i punti di non tenuta che si caratterizzeranno come necessari al fine di costituire uno stato etico. È quindi grazie all'impossibilità di pensare le teorie moderne come sufficienti per spiegare la configurazione politica che Hegel vuole dare vita ad una nuova scienza filosofica del diritto, una scienza assolutamente razionale che non scinda il piano della realtà dal piano dell'esperienza e che non si limiti a essere una teoria generale del reale.

Il terzo e ultimo capitolo è un'analisi dei momenti cardine dei *Lineamenti di filosofia del diritto* che ha lo scopo di mostrare come Hegel arrivi al concetto di sovranità. La struttura tripartita del capitolo vuole analizzare, in ogni sotto capitolo, quelli che sono i vari momenti costitutivi dell'organo politico secondo Hegel. Partendo dalle figure del diritto astratto e della moralità e, arrivando all'eticità che avrà come suo momento conclusivo lo stato, la dissertazione, seguendo la linea espositiva dei *Lineamenti*, vuole mettere in luce come ogni momento sia funzionale e costitutivo per il concetto di sovranità, infatti, nessuna delle figure è un compartimento stagno fine a sé stesso e scisso dal nucleo d'insieme. Il diritto astratto e la moralità, con le loro problematiche e con i loro punti di non tenuta, verranno riassorbiti in

un organo più ampio al fine di postulare un concetto di sovranità e di stato che non elimina i punti di non tenuta ma li sussume in sé. In questo capitolo, nella sua fase conclusiva, verrà esposto come l'eticità viene erta a fondamento di uno stato etico in sé e per sé, dove il concetto di sovranità è riformulato assumendo come impossibili le rappresentazioni giusnaturalistiche e, proprio a partire da questa impossibilità strutturale, si dispiegherà il concetto della sovranità hegeliana che rappresenterà un vero e proprio punto di rottura con il fare politico moderno.

CAPITOLO 1: I CONCETTI CARDINE DELLA POLITICA NELL'EPOCA MODERNA

1.1. UN UOMO NUOVO, L'INDIVIDUO SECONDO HOBBS

L'analisi hegeliana e la sua critica al concetto di sovranità, derivato dall'azione rivoluzionaria del 1789, dal punto di vista filosofico, ha avuto un impatto epocale nel portare alla luce delle fallacie intrinseche all'interno della struttura concettuale dello stato e nella concezione dell'individuo e del suo ruolo all'interno dello stesso.

Il primo concetto che si dovrebbe analizzare è quello della rappresentanza politica, il quale rivestirà un ruolo fondamentale per la comprensione dell'agire arbitrario del sovrano e dei singoli e della loro libertà fittizia all'interno dello stato moderno. Dopo la rivoluzione francese del 1789, in particolare nel 1791 durante i dibattiti concernenti la stipulazione della costituzione francese, il concetto della rappresentatività andrà ad essere il perno attorno al quale si potrà fondare una "nuova società" basata sui diritti imprescindibili dell'uomo: la libertà e l'uguaglianza.

All'interno del concetto stesso di rappresentanza politica si estende un vasto corpus di tasselli fondativi che fungono da architrave per reggere la struttura logica del concetto di rappresentabilità nella sua interezza. Concetti come volontà popolare; autorizzazione e sovranità sono tutti intrinsecamente e organicamente legati in un unico grande sistema che costituirà la fondazione dello stato moderno nella sua totalità.

È fondamentale a mio avviso spiegare sommariamente l'origine storico concettuale del concetto di rappresentanza politica in Thomas Hobbes al fine poi di entrare più analiticamente nella teoria vera e propria dell'idea di rappresentazione secondo Hegel e il ruolo che essa svolge all'interno del meccanismo coattivo del nuovo stato moderno.

Con la nascita della scienza politica moderna si sente la necessità di eliminare l'arbitrario dominio dell'uomo sull'uomo e allo stesso tempo di formalizzare questo assunto su basi puramente razionali e scientifiche. Si fa largo la necessità di un cambiamento radicale nella strutturazione del corpo governativo anche dal punto di vista della teoria politica, un modo differente di concepire i principi fondanti dello stato.

“Non c'è più spazio per il governo, nel senso antico del termine, ma ciò che è necessario è un potere costituito dalla forza di tutti, che renda irrilevanti le eventuali differenze di forza tra gli individui ed eviti perciò la supremazia degli uni sugli altri ed ogni pretesa di governo”¹.

Il primo passo che Hobbes compie per eliminare l'azione schiacciante del dominio dell'uomo sull'uomo è il concepire il soggetto come caratterizzato da due diritti

¹ GIUSEPPE DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* [1999] Bari, Roma, Laterza.

inviolabili, la libertà e l'uguaglianza, creare quindi uno scenario dove l'uomo non è sottoposto a nessuna forma di dominio assoluto, dove nessuno può governare arbitrariamente e in maniera coercitiva l'agire del singolo, uno stato dove l'uomo è libero.

“libertà significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) [...]. Infatti quando una cosa di qualunque genere è legata o chiuso tutt'intorno così da non potersi muovere se non all'interno di un certo spazio [...] diciamo che non ha la libertà di andare più lontano. Così, di tutte le creature viventi finché sono imprigionate o trattenute con muri o catene [...] siamo soliti dire soliti dire che non hanno la libertà di muoversi nella maniera in cui muoverebbero senza quegli impedimenti esterni.”²

E, ancora, riguardo il concetto di libertà in Hobbes: “l'uomo libero è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare.”³

Per far sì che l'uomo possa essere libero e uguale però c'è un ulteriore passo concettuale da fare che a sua volta, introduce ad un nuovo concetto fondamentale nella filosofia politica di Hobbes, senza il quale non si può arrivare a parlare di rappresentanza politica. Il suddetto apparato teorico è chiamato nel *Leviatano* “stato di natura” che altro non è che un vero e proprio stato conflittuale tra individui, un campo di belligeranza tra le molteplici soggettività, “bellum omnium contra omne”, “guerra di tutti contro tutti”. È logicamente evidente che in un tale panorama concettuale è assolutamente impossibile per l'individuo essere libero e uguale: in un contesto dove vige tale conflittualità taluni soggetti saranno vincolati ancora all'assoggettamento violento da parte di altri soggetti: all'interno di un conflitto, a rigor di logica, ci deve essere un vincitore e un vinto, il vinto sarà schiacciato dal peso della non uguaglianza verso il vincitore e il vincitore sarà dispoticamente posto sopra il vinto in una condizione di dominio e la libertà nel dominio è una contraddizione in termini.

L'uomo secondo Hobbes ha come unico fine, il raggiungimento e il soddisfacimento dei propri desideri, delle proprie pulsioni e quindi delle proprie ambizioni e desideri. Nel momento però che io cerco di raggiungere l'oggetto del mio desiderio mi viene contrapposto un ostacolo, dice Hobbes, che mi impedirà di essere libero. Questo impedimento al raggiungimento della libertà però non è dettato dalle cose del mondo e dagli oggetti, gli ostacoli al raggiungimento e alla realizzazione dei miei desideri sono gli altri individui che vogliono il mio stesso oggetto di desiderio.

Ecco quindi che lo stato di natura viene presentato da Hobbes come uno scenario quasi grottesco e ansiogeno che non è scevro da relazioni, ma dove esse rappresentano un pericolo per ogni soggetto. C'è quindi la necessità di uscire da questo panorama per far sì che l'uomo sia finalmente libero e uguale, non più sottoposto al rischio del dominio di altri soggetti.

² THOMAS HOBBS, *Leviatano* [1651], a cura di, Arrigo Pacchi, Bari, Roma, Laterza 1989, p. 175.

³ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 175.

Nasce quindi nell'uomo il bisogno di uno stato dove regni la pace e una condizione di sicurezza dove l'uomo possa essere preservato nella sua integrità.

“La mancanza di sicurezza che lo stato di natura comporta, il fallimento che incontra ogni strategia intrapresa dai singoli per ottenerla non possono non essere registrati; le esigenze della pace e della cooperazione sorgono spontaneamente nelle menti di molti uomini, man mano che la crudezza della loro condizione si palesa ai loro occhi.”⁴

Per far sì che l'uomo rinunci quindi a questo stato di guerra si creano, secondo Hobbes delle strutture razionali chiamate leggi di natura, delle vere e proprie categorie normative della ragione che servono a regolamentare l'agire degli individui al fine del raggiungimento della pace. Il punto cardine che il filosofo britannico pone in essere nella seconda legge di natura è la rinuncia al diritto per il conseguimento della pace, la rinuncia a quel diritto che nello stato di natura era il diritto a tutto anche a discapito della violazione dell'integrità degli altri individui.

“Abbandonare un diritto su qualcosa significa privarsi della libertà di impedire ad altri di giovare del proprio diritto sulla stessa cosa. Infatti colui che abbandona un suo diritto, non dà ad un altro uomo un diritto che quest'ultimo prima non possedeva [...], ma si limita a togliersi dalla sua strada perché egli possa godere del suo diritto originario senza essere ostacolata né da lui né da altri.”⁵

La rinuncia a questo diritto avviene attraverso quello che Hobbes chiama “trasferimento”⁶, a cederlo quindi ad un'altra persona. Questo processo di trasmissione del diritto viene chiamato sempre da Hobbes “contratto”⁷ in un'accezione però che subito dopo si delineerà come “patto”⁸, un patto dove ogni singolo individuo deve riconoscere l'altro come suo uguale per natura.

“[...] trasferimento di diritti, cioè una limitazione del proprio diritto naturale a favore di altri che a loro volta fanno altrettanto: esse sono quindi le regole in base alle quali si stringono i contratti e i patti.”⁹

⁴M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di, Giuseppe Duso, Carocci 1999 p. 129.

⁵ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 106.

⁶ *Ivi.* p. 107.

⁷ *Ivi.* p. 108.

⁸ *Ibid.*

⁹ M. PICCININI, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di, Giuseppe Duso, Carocci 1999 p. 129.

1.2. IL PATTO SOCIALE E IL CONCETTO DI RAPPRESENTABILITÀ IN HOBBS

Introducendo alla fine della sezione precedente il concetto di patto, si apre uno scenario fondamentale per tutto il panorama della filosofia politica moderna, uno scenario che influenzerà anche i successivi moti rivoluzionari del 1789 in Francia e che sarà la base sostanziale non solo delle democrazie moderne post-rivoluzionarie ma anche contemporanee.

In primo luogo bisogna far presente che questa dimensione pattizia avviene a livello sociale, il cedere il proprio diritto può avvenire, come ricorda Hobbes, solamente quando tutti i soggetti sono disposti a cederlo, non si tratta quindi di una dimensione che si riduce al rapporto di una persona singola con un altro singolo, ma implica una dimensione più ampia dove una moltitudine più o meno ampia di individui entra in relazione.

“Se però gli altri non rinunceranno al loro diritto, non c'è ragione che qualcuno si privi del suo, perché significherebbe esporsi come preda piuttosto che disporsi alla pace.”¹⁰

Quello che accade è che io sto autorizzando a conferire il mio potere ad un terzo, il potere quindi non risiederà più nel soggetto singolo ma ad un potere a cui io ho dato legittimità, a cui ho dato l'autorizzazione ad esercitare il mio potere in mia vece. La persona a cui ho dato l'autorizzazione di agire non eserciterà il suo potere inteso come applicazione di quelle che sono le sue personali volizioni ma dovrà incarnare le azioni del corpus sociale, quindi degli individui che lo hanno autorizzato ad agire. Il rappresentante sarà l'espressione più piena del soggetto collettivo, chi obbedirà a lui in realtà obbedisce al popolo che lo ha autorizzato.

Questo “patto sociale” per Hobbes è il mezzo che garantisce l'integrità dell'individuo e la sua libertà, è un patto del singolo con gli altri singoli affinché tutti riconoscano la volontà di un terzo soggetto come la propria volontà. Questa è la grande forza del soggetto collettivo di Hobbes, un soggetto che il filosofo vuole esprimere come un insieme unitario e non scisso in varie parti, un corpus unico e reale.

“Non c'è allora unità nella molteplicità degli individui se non mediante la forma della rappresentazione.”¹¹

Questo processo concettuale che Hobbes compie è una costruzione di una politica su una base puramente razionale, vuole istituire un sistema di pace perpetua che non possa venir meno e che non presenti il rischio di uno stato caotico come quello di natura. È attraverso il concetto di autorizzazione che secondo il filosofo britannico si può arrivare ad una tale stabilità, io sono libero e uguale non solo perché tutti i soggetti all'interno di questo corpus sociale e politico obbediscono alla stessa volontà ma soprattutto perché io sto obbedendo a me stesso nel momento che io ho autorizzato qualcuno a rappresentarmi.

Ecco che quindi si configura all'interno di questo quadro teorico del “patto” una duplicità sistemica concettuale che non sarà scindibile al fine del mutuo funzionamento delle parti le quali, sono l'una la condizione di esistenza dell'altra. Si tratta del duplice compenetrarsi

¹⁰ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 106.

¹¹ GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 63.

dei concetti di “rappresentate” e “rappresentato” enunciabile nella forma generale di “rappresentabilità politica” o “rappresentanza”. Senza una volontà collettiva che deve essere rappresentata non ci potrà essere un rappresentante e, viceversa senza un rappresentante la volontà collettiva che deve essere rappresentata non può esserlo venendo così a mancare l’impalcatura generale su ciò si basa il patto sociale. Ecco quindi che si genera una circolarità fondamentale per l’essere del concetto di sovranità rappresentativa.

Per chiarire meglio il concetto di rappresentanza mi sembra opportuno citare due passi importanti dal *Leviatano*:

“[...] una persona è la stessa cosa di un attore, è fare la parte di o rappresentare, se stessi o altri, e chi fa la parte di un altro è detto dar corpo alla sua persona o agire in suo nome”¹²

e ancora, più specificatamente, in relazione alla costituzione di uno stato tramite la rappresentazione: “si dice che uno stato è istituito, quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano – ciascuno singolarmente con ciascun altro – che qualunque sia l’uomo, o l’assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il diritto di incarnare la persona di tutti loco (cioè a dire il rappresentante), ognuno [...] autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell’uomo o di quell’assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri [...]”¹³

Come detto, ciò che accade tramite il patto è un’autorizzazione da parte dei soggetti a essere rappresentati. Ecco quindi che la figura del rappresentante, il sovrano, si configura, secondo Hobbes, come un uomo al quale viene conferito il diritto di governare, autorizzato in tutte le sue azioni politiche dalla volontà del popolo dove non ci può essere una vera e propria volontà politica se non tramite lui.

¹² THOMAS HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 131.

¹³ *Ivi.* p. 145.

1.3. ROUSSEAU E IL POPOLO SOVRANO

Un altro punto vitale nell'ecosistema del concetto di sovranità, che aiuta ad introdurre quello che sarà il tentativo di Hegel di decostruire per poi ricostruire l'impianto politico moderno, è sicuramente l'apporto che Jean-Jacques Rousseau ha dato al tessuto politico-filosofico del XVIII secolo.

Il filosofo francese vuole prendere una strada (apparentemente) opposta a quella del concetto di "rappresentanza" che affonda le sue radici in Hobbes, affermando un'assoluta necessità di traslare quella che è l'immagine della volontà popolare vista sotto il concetto di rappresentatività.

"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 rappresenta [...]. I deputati del popolo non sono dunque e non possono essere i suoi rappresentanti."¹⁴

Rousseau apre uno scenario in cui la rappresentanza politica è l'eliminazione del popolo come soggetto collettivo e, nel momento in cui la volontà generale viene rappresentata, la conseguenza altro non è che un governo dispotico in cui la sottomissione del popolo è totale, dove la sovranità diventa usurpatrice. Il passaggio logico di Rousseau è il seguente: se la volontà generale viene rappresentata dal sovrano allora essa andrà a particolarizzarsi come una volontà del singolo e non più come collettiva. Ne consegue che gli organi di governo non saranno più i mandatari della volontà generale ma dei sovrani assoluti.

Proprio a questo titolo lo scopo del filosofo è teorizzare un sistema politico in cui il popolo è colui che governa come esercente della sovranità, dove la libertà e i diritti vengano categoricamente mantenuti e non sottratti.

"trovare una forma di associazione che protegga e difenda [...] la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a sé stesso e resti libero come prima"¹⁵

Per garantire tali diritti, afferma Rousseau, è in ogni caso necessario il mantenimento dell'alienazione completa da parte di tutti gli individui, un completo darsi al fine di garantire la "*maggior perfezione possibile*" al corpo politico. In questo senso si potrebbe definire il concetto di alienazione di Rousseau come un'alienazione dei diritti per i diritti: è tramite l'alienazione che io posso mantenere i miei diritti, tramite il "toglimento" io acquisisco. La differenza sostanziale con la rappresentanza Hobbesiana risiede tutta qui: gli individui non alienano i loro diritti in favore di un singolo (il rappresentante) ma alienano i loro diritti in favore di un corpo collettivo. Attraverso l'unione delle loro volontà e tramite l'alienazione dei loro diritti essi, unitariamente sono il soggetto di diritto.

¹⁴ JEAN-JEAQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Bari, Roma, Laterza 1997, p. 137.

¹⁵ *Ivi.* p. 21.

“[...] ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del corpo”¹⁶

È così che secondo Rousseau si dipana il concetto di popolo come sovrano e non solo come suddito. Il popolo è colui che detiene la sovranità inalienabile e, lo stato o il corpus governativo sarà quindi un soggetto derivato dall’azione di un soggetto sovrano.

La volontà generale, in questo modo, si configura come un organo perfetto in grado di legiferare che, però, necessita di un campo dove poter amministrare il suo potere e la forza che ha prodotto, infatti: “[...]la conduzione dello stato abbisogna di uno spazio istituzionale”¹⁷. Da ciò nasce l’esigenza di un potere che compia la volontà della volontà generale, un potere in grado di legiferare (potere legislativo), un potere che sia in grado di eseguire ciò che viene prodotto dalla legge: il potere esecutivo. Il popolo, essendo il sovrano e espressione della legge non può e non deve applicarla in quanto si potrebbe incorrere nel rischio di corruzione da parte del legislatore “niente è più pericoloso dell’influenza degli interessi privati sugli affari pubblici.”¹⁸.

Ecco così che si sviluppa il concetto forse più importante di tutta la filosofia politica di Rousseau: si ha un soggetto sovrano in grado di fare legge, che si auto-costituisce e che, per il concetto di alienazione è anche soggetto all’obbedienza delle sue stesse leggi: “il popolo sottomesso alle leggi deve esserne l’autore; solo a coloro che si associano spetta di stabilire le condizioni della società”.¹⁹

Emerge però una questione spinosa da quanto detto sopra: il soggetto collettivo che dà la legge, che è l’insieme delle volontà sotto un’unica, è scisso dalle singole individualità soggette alla legge. C’è bisogno di una figura che da un lato esprima la volontà del soggetto collettivo e che dall’altro “istituzionalizzi” sotto una dimensione sociale tutte le singolarità all’interno di una comunità, una figura che quindi istituisca il popolo. La figura che Rousseau inventa è quella del “grande legislatore” capace di costituire in senso proprio lo stato, la figura che rappresenterà il vertice della sovranità e che farà, almeno teoricamente, da trait d’union tra la molteplicità dei singoli con il soggetto collettivo.

È attraverso questi scenari che Hegel intende muoversi per compiere un superamento di tali concetti che reputa aporetici: lo scopo dei Grundlinien è proprio quello di attraversare le aporie per poi superarle tramite un movimento concettuale volto a una comprensione più profonda della realtà politica.

¹⁶ *Ivi*, p.23.

¹⁷ GIUSEPPE DUSO, *Genesi e logica della rappresentanza politica moderna*, Bari, Roma, Laterza 1999 p. 22.

¹⁸ ROUSSEAU, *Il contratto sociale cit.*, p.97.

¹⁹ *Ivi*. p.55.

CAPITOLO 2: L'ALTERNATIVA HEGELIANA ALLA POLITICA MODERNA.

2.1. IL PROPOSITO HEGELIANO: UNA SCIENZA FILOSOFICA DEL DIRITTO

Il primo passo che si dovrebbe fare è quello di comprendere come Hegel voglia impostare la sua analisi verso quelli che sono i concetti della politica moderna fino a qui trattati. Hegel, non vede la necessità della demolizione totale del sistema teorico pensato da Hobbes e Rousseau, anzi, lo vede come una costituente necessaria per il dipanarsi della formazione di uno stato diverso, una condizione di possibilità per l'esistenza stessa di una nuova filosofia del diritto che vuole istituirsi come scienza. Proprio a questo titolo Hegel non vuole assolutamente fare ritorno ad un mondo pre-rivoluzionario. Le antiche costituzioni medievali e le loro strutture statuali, ad esempio, sono diventate obsolete proprio grazie all'avvento della nuova politica moderna che "elimina" l'organizzazione dello stato tramite signoria rimodulando così il concetto di governo. C'è stato secondo Hegel un vero e proprio superamento di quelli che erano degli aspetti limitanti della politica pre moderna che, secondo lui, a sua volta, deve essere capita, attraversata e superata.

Questa necessità del superamento è dovuta a delle aporie che Hegel individua nel modo di pensare la politica da parte dei moderni e, più nello specifico, in questo caso, da parte di Hobbes e Rousseau. Si presenta quindi la necessità di creare un diverso modo di pensare la politica a partire dall'impossibilità di spiegare efficacemente la stessa tramite l'empirismo di Hobbes e la democrazia di Rousseau. Hegel vuole sviluppare una scienza filosofica del diritto in grado di superare tutti gli assunti teorici che hanno caratterizzato l'agire rivoluzionario.

Questa esigenza lo porta a riflettere sul rapporto tra la realtà, sia politica, sia a livello più generale e la filosofia, come si nota nella prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*

“E' da reputare perciò come una fortuna per la scienza [...] che quel filosofare, che poteva continuare a tessere il proprio filo entro di sé come una scolasticeria, abbia posto sé in più stretto rapporto con la realtà, nella quale con i principi dei diritti e dei doveri si fa sul serio, e la quale vive nella luce della coscienza dei medesimi, e che quindi esso sia venuto a una pubblica rottura. È appunto questa collocazione della filosofia rispetto alla realtà, a cui si riferiscono i malintesi, e io ritorno quindi a quel che è lo scandaglio del razionale, appunto per ciò che è l'apprendimento di ciò ch'è presente e reale, non la costruzione di un al di là [...]”²⁰.

²⁰ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1820], a cura di, Giuliano Marini, Bari, Roma, Laterza 1999 p.13.

Lo scopo di Hegel quindi è quello di creare una scienza filosofica del diritto assolutamente oggettiva e razionale²¹ che si opponga ai modelli teorici moderni e al loro modo di vedere e fare la politica. È tramite questa scienza che si avrà la possibilità di superare gli assunti posti in essere dal giusnaturalismo²², che, muovendosi in un'orbita che Hegel chiama "teorica", tenta di generare una teoria razionale-generale creando così solamente delle "trattazioni" su come potrebbe o dovrebbe essere la società e scindendo completamente il contenuto esperienziale dalla teoria. Così facendo si crea uno scarto tra il piano di quella che è la realtà empirica della società e "le idee universali" che si possano avere di essa, uno scarto tra la parte reale e quella razionale, Hegel, vuole distanziarsi proprio da questo modo di procedere utilizzando quella che poi sarà una delle più celebri e mal interpretate proposizioni:

"Ciò che è razionale è reale;

e ciò che è reale è razionale."²³

L'interpretazione puramente teorica della realtà da parte del diritto di epoca moderna sembra voglia creare una dimensione del reale ex-nihilo tramite determinazioni logico-concettuali e Hegel nega assolutamente questo assunto affermando che la realtà del diritto risiede già nel reale. L'uomo agisce in un contesto in cui la realtà ha un suo funzionamento pre-ordinato all'interno della società: ci muoviamo già all'interno di luoghi istituzionalizzati dandoli però per scontati. Il compito della filosofia del diritto hegeliano, quindi, si basa sul proposito di comprendere l'azione del mondo nel quale l'uomo vive senza darlo per presupposto:

"Del resto su diritto, eticità, stato la verità è altrettanto antica, quanto probabilmente esposta e nota nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione. Di che cosa abbisogna ulteriormente questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di

²¹ Il problema della necessità di "elevare" la filosofia a scienza è visibile chiaramente e, come dice lo stesso Hegel, anche in Kant e soprattutto in Fichte. Anche se Hegel condivide con Fichte l'idea che una filosofia come scienza rigorosa debba essere dotata di un impianto sistematico, ritiene che il filosofo non abbia portato a compimento il suo proposito. Infatti Fichte, nel "*Fondamento dell'intera dottrina della scienza*" non riesce a restaurare il conflitto che secondo Hegel si crea tra l'Io e il Non-Io creando così una cattiva infinità. La concezione dell'Io, che viene posto da Fichte come principio primo assolutamente incondizionato che funge da condizione necessaria per il mantenimento delle caratteristiche necessarie affinché possa esserci una filosofia come scienza, e il Non-Io che viene auto-posto dall'Io, non sono secondo Hegel degli elementi che possono fungere da architrave per una scienza filosofica in quanto L'Io (essere) non supera mai il Non-Io (dover-essere) ma lo rimanda all'infinito.

²² Per Hegel la filosofia è la scienza della scienza, diversa quindi dalle scienze particolari: la filosofia è il terreno in cui le scienze operano tramite il procedere del concetto, come emerge nella prefazione alla prima edizione delle Scienze della logica: "Il punto di vista essenziale è questo, che si ha in generale a che fare con un nuovo concetto di trattazione scientifica. In quanto la filosofia ha da essere scienza, essa non può [...] togliere a prestito il metodo in questo intento da una scienza subordinata quale 'è la matematica [...]. Ma può essere soltanto la natura del contenuto, quella che si muove nel conoscere scientifico, poiché è l'insieme questa propria riflessione del contenuto, quella che sola pone e genera la sua determinazione." G.V.F. HEGEL, *Scienza della logica* [1812-1816], a cura di, Claudio Cesa, Bari, Roma, Laterza 1981, p.13.

²³ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p.14.

possederla così a portata di mano, se non anche di comprenderla, e di conquistare al contenuto già in sé stesso razionale anche la forma razionale [...]?”²⁴

E ancora, Hegel spiega che ciò che deve essere compreso è la realtà dello spirito oggettivo²⁵, senza però rimanere “fermo a ciò che è dato”²⁶ senza “dipendere passivamente da un oggetto”²⁷. Nella comprensione del reale e del razionale Hegel trova il superamento della scissione che, come detto, la concezione teorica della politica moderna operava. Hegel trasla completamente il piano del pensare la realtà senza, da un lato, avere una teoria trascendentale divinizzante in grado di plasmare la realtà e dall’altro senza “appiattirsi in un semplice rispecchiamento del dato empirico”.²⁸

Quando Hegel parla di realtà e razionalità, non parla di una razionalità che in sé stessa agisce indipendentemente dalla realtà come fosse un compartimento stagno scisso dalla realtà del mondo, il razionale è quella comprensione della realtà in cui noi siamo inseriti e di cui noi, grazie alla filosofia, riconosciamo la razionalità, con la sua logica e le sue strutture, dove i singoli uomini agiscono e stanno in relazione tra loro.

Il reale invece non è da intendere solamente come una data empirica, “Il reale che è detto razionale è la *Wirklichkeit*, ciò che è sostanziale in un’epoca che esprime il senso dei rapporti tra gli uomini, che caratterizza l’assetto delle istituzioni e dell’organizzazione politica; ciò che all’altezza dell’epoca moderna, delinea quella configurazione politica che è lo stato.”²⁹ Il reale è l’evidenza disvelata delle relazioni tra gli uomini che si muovono all’interno di un corpus sociale in tutte le sue caratterizzazioni.

Per Hegel è fondamentale spiegare che il reale e il razionale emergono nella loro importanza e costitutività sostanziale solo nel momento in cui non sono visti come due elementi a sé stanti ma solo come implicantesi vicendevolmente (è importante specificare che Hegel non ci sta dicendo che i significati dei due termini, pur necessitandosi l’un l’altro siano la medesima cosa) in un rapporto reciproco; ed è proprio in questa identità di reale e razionale che si orienta l’agire del singolo all’interno dello stato (momento conclusivo della filosofia del diritto di Hegel).

²⁴ *Ivi.* p.5.

²⁵ Lo spirito oggettivo è il secondo momento della filosofia dello spirito: Hegel opera una tripartizione in spirito soggettivo, spirito oggettivo e spirito assoluto affermando che la conoscenza dello spirito è la conoscenza dell’uomo in sé e per sé, è la conoscenza dello spirito come essenza. I *Lineamenti di filosofia del diritto*, spiega Hegel, si configurano come filosofia dello spirito oggettivo in quanto indagano la conoscenza dello spirito “Nella forma della realtà, come di un mondo da produrre e prodotto da esso, nel quale la libertà sta come necessità esistente.” G.V.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817] Bari, Roma, Laterza 1983, p. 376.

²⁶ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p.5

²⁷ GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, Milano 1999, p.112.

²⁸ *Ivi.* p.110.

²⁹ *Ivi.* p.118.

“[...] la forma nel suo più concreto significato è la ragione come conoscere concettuale³⁰, e il contenuto è la ragione intesa come l’essenza sostanziale della realtà etica, [...] l’identità cosciente di una e dell’altro è l’idea filosofica”³¹

Inoltre Hegel afferma che “nulla è reale all’infuori dell’idea”³². Questa proposizione è fondamentale per capire lo scopo che egli si propone: affermare che l’idea è l’unica cosa reale non significa dire che nel momento in cui io mi rappresento una determinata cosa essa diventi reale, la mia rappresentazione non è la realtà. Quando io, ad esempio, mi rappresento teoricamente un modo in cui lo stato dovrebbe essere, non posso assumere che la mia rappresentazione corrisponda alla realtà dello stato in sé. La rappresentazione è semplicemente il rapporto tra il soggetto e l’oggetto rappresentato. La realtà però sembra ben diversa secondo Hegel: “ha realtà solo ciò che è nel concetto”³³. La filosofia genera un passaggio da quella che è la rappresentazione al concetto: “ciò che non è concettualizzabile, pur essendo empiricamente presente, non è reale.”³⁴ L’identità quindi tra reale e razionale può essere intesa come un’articolazione del pensiero nella realtà che pensa il pensiero senza alcuna riduzione al dato empirico.

Per riassumere, lo scopo di Hegel è quello di creare una scienza filosofica del diritto in grado di superare il modello teorico della politica moderna tramite una visione unitaria del reale e del razionale. Solo comprendendo insieme questa identità in movimento si può dipanare e comprende come il singolo, inserito in un contesto sociale (lo stato) agisce. Ciò che spetta alla scienza filosofica del diritto non è quindi di capire come deve essere uno stato (dover ‘essere) o creare trattazioni normativistiche per delineare l’agire dei singoli all’interno del tessuto sociale bensì capire le strutture intrinseche che articolano la realtà.

“Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione.”³⁵

³⁰ Per concetto Hegel, al contrario della comune denominazione, intende delle rappresentazioni contenenti l’universalità astratta: l’astrazione quindi da ogni determinazione, un rimanere esclusivamente presso di sé.

³¹ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 16.

³² G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 14.

³³ GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 116.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 15.

2.2. LE APORIE DI HOBBS E IL LORO SUPERAMENTO

Una volta chiariti i propositi di Hegel è più chiaro affrontare nel dettaglio come egli si confronti con due dei filosofi principali della teoria politica moderna.

“E’ la libertà del vuoto, la quale viene innalzata a figura reale e a passione e, rimanendo puramente teorica [...] nella politica come nella religione diviene il fanatismo della distruzione d’ogni sussistente ordinamento sociale, e il toglier di mezzo gli individui che siano sospetti di mirare a un ordinamento, come l’annientamento di ogni organizzazione che voglia sorgere di nuovo. Soltanto distruggendo qualcosa, questa volontà negativa ha il sentimento dell’esserci suo”.³⁶

In questa celebre annotazione al paragrafo 5 dei *Lineamenti* Hegel, nei *Lineamenti* di filosofia del diritto, introduce una durissima critica a tutto il sistema della teoria politica fino ad ora analizzato.

In Hobbes, emerge prorompente il tema della libertà del singolo come condizione necessaria per la costituzione di un sistema politico dove il soggetto deve obbedire esclusivamente a sé stesso tramite un rappresentante: “Non c’è allora unità nella molteplicità degli individui se non mediante la forma della rappresentazione”³⁷. Si ha quindi un punto di partenza, lo stato di natura dove gli individui sono in un rapporto di conflitto gli uni con gli altri per il raggiungimento del bene e vengono “istituzionalizzati” e uniti in una volontà rappresentativa generale di cui essi sono gli stessi fautori.

Questo impianto teorico per Hegel non può funzionare e va superato. È abbastanza palese che con la rappresentazione ci sia un accesso all’esercizio del potere: nel momento che io eleggo un sovrano per far sì che esso applichi la mia volontà, esso ha la facoltà di esercitare il potere. Hegel non concepisce la libertà tramite la rappresentanza hobbesiana ma anzi, la definisce “la più stridente contraddizione”.³⁸

Una domanda che ci si potrebbe porre è la seguente: se io prediligo una singolarità (il sovrano o il rappresentante) a discapito della moltitudine di altre singolarità (rappresentati) posso considerare il rappresentante e i rappresentati come uniti in una “relazione organica”?

Hegel spiega come questo sapere basato su statuti teorici faccia apparire “[...] l’unità assoluta [...] nel riflesso del sapere empirico sia come unità semplice, sia come totalità”³⁹. C’è quindi una scissione tra due parti che invece, secondo Hegel: “nell’assoluto sono uno”⁴⁰. Per quanto riguarda “l’unità semplice” egli la chiama anche “essere molteplice”⁴¹ in quanto è un insieme di qualità e “[...] il loro insieme non può essere sterilizzato in un’unità essenziale”⁴², in quanto, dovendo essere pluralità, deve essere liberata dagli

³⁶ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., 1999 §5, ann.

³⁷ THOMAS HOBBS, *op. cit.*, p. 106.

³⁸ G.V.F. HEGEL, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* [1802-1803], a cura di, Carlo Sabatini, Milano, Bompiani 2016 p. 241.

³⁹ *Ivi.* p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi.* p. 75.

elementi “arbitrari e contingenti”.⁴³ Hegel chiama questo un “caos sia dal punto di vista fisico, sia da quello etico”⁴⁴ che, nel secondo caso si configura come “stato di natura”.

Hobbes e l’empirismo più in generale orbitano in questa prospettiva che si dimostra da un lato come assolutamente necessaria e dall’altro “irreale”. Lo stato di natura infatti, secondo Hegel, è una condizione fittizia e fantasiosa in cui l’uomo viene posto affinché possa presumibilmente realizzare sé stesso con le sue potenzialità e caratteristiche. “In questo modo ciò che da una parte è affermato come assolutamente necessario, in sé, assoluto dall’altra è contemporaneamente ritenuto qualcosa di irreale, semplicemente immaginato e un’astrazione [...]”⁴⁵. Per ottenere “l’assolutamente necessario” quindi c’è bisogno dell’eliminazione di ogni elemento arbitrario, per arrivare ad “un’unità originaria”⁴⁶ dice Hegel, si compie un vuoto procedimento casuale, privo di una reale unità in quanto si parte dal punto a cui si vuole arrivare: “In quella separazione all’empirismo manca innanzitutto un criterio qualsiasi per tracciare il confine tra il contingente ed il necessario e per capire cosa debba restare e cosa si debba tralasciare nel caos della condizione naturale o nell’astrazione dell’uomo. [...] ci può essere solo quanto è necessario a rappresentare quel che si trova nella realtà”⁴⁷.

Per Hegel questa fittizia “unità assoluta” esprimendosi nel caos dello stato di natura e “nell’astrazione delle facoltà e delle inclinazioni”⁴⁸ nonostante abbia lo scopo di eliminare le particolarità lascia ancora spazio ad una molteplicità di “determinatezze qualitative” che essendo prive di una vera unità sono sempre in conflitto le une con le altre andando a configurare quindi come insostanziali e inconsistenti: “unità positiva che si esprime come totalità assoluta.”⁴⁹.

Si crea uno scarto nel momento in cui si slitta “dal caos all’ordine necessario”⁵⁰ in quanto lo stato di natura, essendo un continuo conflitto, viene rigettato in quanto portatore di mali al fine di arrivare ad un ordine che volge al bene. Operando questo passaggio secondo Hegel, come detto, si generano solamente “nuovi molteplici grovigli”⁵¹ in quanto l’unità può solamente rappresentare ciò che è molteplice e quest’ultimo è un elemento scisso nella sua determinazione; l’unità rappresenta quindi una scissione. Si genera così una vuota conformazione che ci si appresta a chiamare “stato”.

Il tentativo dell’empirismo e di Hobbes in particolare è quello di voler dividere l’uomo, ogni singola particolarità l’una dall’altra: essendo lo stato di natura un mondo dove l’uomo governa e domina l’uomo. Questo genera disuguaglianza e quindi va eliminata in quanto il rapporto governante governato non può sussistere sotto queste categorie. L’obbiettivo dello stato hobbesiano, quindi, dice Hegel è quello di dividere completamente, tramite il patto sociale, l’uomo dall’uomo prendendo ogni singolo che

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi.* p. 241.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi.* p. 76.

⁴⁷ *Ivi.* p. 243.

⁴⁸ *Ivi.* p. 245.

⁴⁹ *Ivi.* p. 77.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi.* p. 247.

autorizza un unico a esser sovrano che dovrà rappresentare la volontà comune dei singoli, un sovrano rappresentante della volontà comune. È proprio questo passaggio dalla moltitudine all'unità che Hegel non accetta: questa unità, è puramente vuota e formale. Gli individui allo stesso tempo sono sia sudditi sia autorizzatori: la volontà comune del popolo deve essere rappresentata dal sovrano che governa ma quest'ultimo si deve interfacciare con la moltitudine che deve obbedire e che, fattualmente, non potrà dire al governo come operare in quanto, come detto pocanzi, la moltitudine, oltre ad essere colei che autorizza è anche suddita in quanto ha autorizzato la sua stessa volontà generando così una forma di dominio arbitrario del sovrano nei confronti del popolo.

Per Hegel questo passaggio dal molteplice all'unico non è concepibile in un'ottica di separazione o di eliminazione di un determinato stato a favore dell'altro: "Perdita e abbandono descrivono l'aporia della riflessione che, assolutizzando il principio unitario assolutizza anche il molteplice e quindi non riesce a liberarsi né dell'uno né dell'altro."⁵²

Hegel in un'annotazione al paragrafo nei *Lineamenti di filosofia del diritto* esplica in modo chiaro ciò che genera un governo istituzionalizzato dal popolo: "Il dispotismo designa in genere la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia), cale come legge o piuttosto in luogo della legge mentre invece la sovranità proprio nella situazione legale costituzionale, costituisce il momento dell'idealità delle particolari sfere e funzioni [...]"⁵³

Per Hegel questa unità non è un'unità formale ma è qualcosa che è presente nella realtà dell'eticità: essa racchiude in sé stessa sia lo stato di natura sia "la maestà come assolutamente identici e cioè in modo tale che l'essere reale della maestà non comporti una perdita di libertà assoluta", come avviene invece nell'empirismo hobbesiano.⁵⁴ Non c'è la necessità di una separazione tra le due in quanto sono parti costituenti dell'elemento etico. Il dominio dispotico che si configura nei confronti del popolo nella costruzione teorica empirista per Hegel è la consequenziale risultanza dal processo intellettualistico che vede separate la sfera del molteplice e dell'unità.

Il superamento di queste teorie per Hegel quindi risiede proprio in ciò che l'empirismo vuole separare: se considero il popolo come "un'unità organica" ho un "[...] correttivo e un antidoto alla sovranità meccanica ed intellettuale dello stato".⁵⁵ È proprio grazie a questa differenza sostanziale che si arriva ad una determinazione del sapere nella sua organicità, solo con la differenza, secondo Hegel, che l'assoluto diventa "un'organizzazione di conoscenze per la coscienza".

⁵² *Ivi.* p. 78.

⁵³ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., §278, ann.

⁵⁴ G.V.F. HEGEL, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* cit., p. 78.

⁵⁵ *Ivi.* p. 79.

2.3. LE APORIE DI ROUSSEAU E IL LORO SUPERAMENTO

Rousseau, pur prendendo le distanze da Hobbes, gravita intorno allo spettro concettuale che il filosofo empirista teorizza modificando la concezione di belligeranza tra uomini nello stato di natura ma accettandolo come un “ambiente” dove l’uomo è privo di relazioni politiche.

Egli critica la teoria rappresentativa hobbesiana e per questo si può considerare, sotto questo punto di vista, affine con Hegel: si crea un legame subordinato nel momento in cui l’impianto politico è strutturato “sull’unità della volontà generale e sulla sottomissione ad essa dei singoli”⁵⁶.

Secondo Hegel a Rousseau va inoltre il merito “di aver stabilito come principio dello stato un principio, cioè la volontà, che non soltanto secondo la sua forma [...], sibbene secondo il contenuto è pensiero, e invero è il pensare stesso”⁵⁷. Hegel, come Rousseau ritiene il popolo il perno intorno al quale lo stato debba strutturarsi, dove possano davvero essere partecipe negli affari pubblici; i presupposti fondativi di ciò, però, sono radicalmente differenti.

Il problema nasce nel momento in cui la volontà viene a identificarsi solamente come “[...] volontà singola e la volontà universale non come razionale in sé e per sé della volontà [...]”⁵⁸. La logica rappresentativa rousseauiana secondo Hegel concepisce lo stato sulla base di una soggettività totalmente arbitraria e, come tale, non può fungere da meccanismo di comprensione, né tantomeno di strutturazione dello stato. L’arbitrio soggettivo, è un elemento formale e fallace, rappresenta una volontà immediata e accidentale a cui “compete soltanto l’astratto decidere”⁵⁹.

Come quanto detto sulle criticità che Hegel evidenzia in Hobbes, anche per quanto riguarda il filosofo ginevrino c’è un’inconciliabilità tra la volontà singola e la volontà universale, una vuota unità che non permette all’individuo di arrivare e a volere l’universale. Applicando il sistema teorico di Rousseau la volontà del singolo si caratterizza come una volontà finita in quanto il contenuto che essa si rappresenta è esso stesso finito. Nei “*Lineamenti di filosofia del diritto*” Hegel spiega la contraddittorietà, (e al tempo stesso la necessità) della volontà come arbitrio al fine di arrivare ad un’unità etica non formale: il contenuto che la volontà del singolo si rappresenta sono degli impulsi che hanno “svariati oggetti e modi dell’appagamento”⁶⁰. Questo contenuto il soggetto lo trova come posto davanti a sé, senza sceglierlo e, non potendo sceglierlo, non è libero: la libertà (come arbitrio) sta nel poter scegliere e “discriminare” i contenuti che io voglio, la volontà decidente discerne e sceglie i contenuti rimanendo in sé stessa. Questa volontà decidente però non è ancora libera: “La rappresentazione più comune che si ha della libertà è quella dell’arbitrio [...]. Se si sente dire che la libertà in genere sia questo, che si possa far quel che si voglia, tale rappresentazione può venir presa per mancanza totale

⁵⁶ GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 45.

⁵⁷ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., §258, ann.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi.* § 13.

⁶⁰ *Ivi.* § 12.

di educazione del pensiero, nella quale rappresentazione non c'è ancora alcuno sentore di ciò che è la volontà libera in sé e per sé.”⁶¹.

Questa libertà di scegliere del singolo, non è ancora una libertà vera, perché i suoi contenuti, anche se scelti, sono trovati, la vera libertà Hegel afferma che si ha solamente quando essa ha sé stessa come fine e contenuto: “L'arbitrio, in luogo d'esser la volontà nella sua libertà, è piuttosto la volontà intesa come la contraddizione.”⁶².

L'arbitrarietà dei singoli individui nel contrattualismo di Rousseau che, alienandosi, diventano volontà generale rientra perfettamente nella cornice concettuale hegeliana della volontà come arbitrio: la volontà di ogni singolo individuo particolare, che è coincidente a tutti e che muta in volontà generale non può che essere un potere solamente formale e non un vero potere politico. Il singolo che decide viene posto come fondamento dello stato, come elemento fondante della costituzione della politica e per Hegel questo concetto deve essere superato, l'agire arbitrario per un vero potere politico non è adeguato. L'individuo deve superare quello che è il suo volere soggettivo e i suoi interessi a favore dell'universale, alla libertà oggettiva nello stato.

Nel momento in cui l'individuo vive solo per la sua necessità vivrebbe un'universalità estrinseca e coattiva obbedendo a dei comandi che non sono suoi. Non bisogna confondere lo stato⁶³ come fine in sé, come universale etico, con la società civile in quanto: “Se lo stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che essere membro dello stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento”⁶⁴.

Hegel riconosce a Rousseau che il volere e il pensare, hanno dato origine allo stato, “il divino essente in sé e per sé”⁶⁵, gli riconosce di aver posto la soggettività a fondamento dello stesso, ma, dall'altro lato, ritiene che la volontà singola è solo una delle parti, uno “dei momenti dell'idea della volontà razionale”⁶⁶. È solo tramite lo stato, solo essendo presente in esso, che è spirito razionale e oggettivo, che l'individuo ha un'oggettività. Solo quando lo riconosce autocoscientemente come fine e non come soddisfacimento di volizioni ci può essere il riconoscimento dello stato come universale etico.

⁶¹ *Ivi.* §15, ann.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Hegel, nei *Lineamenti*, afferma che se lo stato fosse un mero mezzo per garantire il soddisfacimento dei voleri particolari degli uomini si configurerebbe solo come uno “stato di polizia”; la polizia mira di certo al bene dei soggetti presenti nello stato ma estrinsecamente, quindi, non eticamente.

⁶⁴ *Ivi.* §258, ann.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

CAPITOLO TRE: LA SOVRANITA' COME ELEMENTO ETICO

3.1. IL DIRITTO ASTRATTO E LA MORALITA' COME PRIME FORME DELL'ETICO

Come visto nel capitolo precedente sia Hobbes che Rousseau, seppur con dinamiche differenti, sembrano teorizzare: I) un sistema in cui la molteplicità e l'unità sono due elementi scissi tra loro II) un sistema dove la volontà arbitraria dei soggetti è vista come unico cammino per la libertà all'interno dello stato.

Hegel vuole attuare, senza indietreggiamenti, un attraversamento dei concetti sviluppati in epoca moderna, i quali, non saranno eliminati ma inglobati all'interno di un sistema più ampio, saranno ricompresi all'interno di un corpus che come elementi necessitanti per la comprensione dello stato etico.

Nell'introduzione ai *Lineamenti* Hegel, come visto precedentemente, mette in evidenza come il libero volere arbitrario degli uomini, “la volontà libera in sé e per sé”⁶⁷ ha nell'immediatezza e nell'agire esclusivamente in vista dei propri fini “la sua propria realtà negativa, soltanto riferentesi astrattamente a sé, di fronte alla realtà”⁶⁸. Egli lo vede come un movimento assolutamente necessario che deve essere attraversato e superato, non eliminato: “Ogni fase dello sviluppo dell'idea della libertà ha il suo peculiare diritto, poiché essa è l'esserci della libertà in una delle di lei proprie determinazioni”.⁶⁹

Per arrivare al concetto di sovranità e di stato c'è la necessità quindi di percorrere, attraversare e superare tutte le fasi che costituiscono l'organo del politico nella sua ampia totalità: Hegel compie un vero e proprio tragitto che culminerà con l'idea dello stato, la massima forma della realizzazione dell'idea etica. In questo percorso sono però presenti delle fasi che fungono da condizione affinché, lo spirito etico in sé e per sé (lo stato), possa realizzarsi.

La prima fase, che Hegel espone nella sua “Introduzione” dei *Lineamenti*, come detto, è caratterizzata dalla libertà soggettiva come arbitrio, il soggetto nella sua totale immediatezza: è una volontà “riferentesi astrattamente a sé, di fronte alla realtà. – volontà entro di sé singola di un soggetto”⁷⁰. Questa volontà libera deve determinarsi affinché non sia solamente una volontà astratta, si deve determinare empiricamente tramite gli oggetti sensibili, esterni a essa; il soggetto ha quindi bisogno di autodeterminarsi come soggetto stesso, il lato soggettivo deve realizzarsi nel lato oggettivo. Hegel apre così la sezione del “Diritto astratto”⁷¹ in cui si viene a caratterizzare la prima forma embrionale e astratta della libertà, la persona intesa come personalità giuridica: “Il diritto è in primo luogo l'esserci immediato che la libertà si dà in modo immediato”⁷². Quest'ultima si caratterizza e manifesta inizialmente nella figura della “Proprietà”⁷³. Quando si parla di questa

⁶⁷ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 34.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi.* § 30.

⁷⁰ *Ivi.* § 34.

⁷¹ *Ivi.* § 47.

⁷² *Ivi.* § 40.

⁷³ *Ibid.*

figura⁷⁴, nei *Lineamenti*, si intende il diritto di possesso di una “cosa” da parte di un soggetto: la persona “deve darsi una esterna sfera della sua libertà per essere come idea”⁷⁵. Il singolo individuo, essendo ancora in una determinazione puramente astratta, vuole affermare empiricamente la sua volontà in una cosa esterna e diversa da lui, rendendo così oggettivamente realizzata la sua stessa volontà. La proprietà si sviluppa pienamente nella relazione tra la volontà singola e la “cosa” e, più precisamente, si sviluppa nell’azione dell’uomo per rendere sua quella cosa, realizzandosi quindi nell’oggettività pur rimanendo sé stesso nel processo di oggettivizzazione: “Il predicato del mio, [...] l’impadronimento esteriore, ha qui però il significato: che io metto in essa il mio volere personale. Mediante questa determinazione il possesso è proprietà. [...] Nella proprietà, la persona è congiunta con sé stessa.”⁷⁶.

Hegel, nell’analisi dei vari modi di realizzazione della proprietà⁷⁷, mette in risalto un punto che risulterà un tassello cruciale per il proseguimento dell’argomentazione, ovvero l’alienazione dalla proprietà: il soggetto è diverso dalla sua stessa proprietà e si riconosce come tale pur rimanendo e riconoscendosi in essa: il soggetto rimane sé stesso pur acquisendo e usando la proprietà. Alienarsi dalla proprietà significa quindi rimanere sé stessi e non perdersi nelle determinazioni della cosa.

Il concetto di alienazione è fondamentale in quanto mostra una necessità che deve essere pensata: alienarsi dalla proprietà implica necessariamente un’altra volontà oltre la mia⁷⁸. Fino ad ora infatti il rapporto che sussisteva nel circolo della proprietà era volontà singola-cosa ora, invece, ciò che deve essere pensato grazie all’alienazione è: “ [...] avere proprietà non più soltanto per mezzo di una cosa e della mia volontà soggettiva, bensì parimenti di averla per mezzo di un’altra volontà, e quindi in una volontà comune[...]”⁷⁹. Questo snodo nell’argomentazione hegeliana, è imprescindibile sia perché introduce quella che è la figura fondamentale del “diritto astratto”, ovvero il “contratto”⁸⁰, sia perché, nell’alienazione dalla proprietà tramite un’altra volontà, si produce una volontà

⁷⁴ Secondo Hegel la proprietà è concepibile solamente in un’ottica privata e non pubblica come nello stato platonico. Riducendo la proprietà a comune o eliminando la proprietà privata ci sarebbe un’impossibilità da parte della persona di realizzarsi nella sua libertà astratta e, consequenzialmente, non ci sarebbe la manifestazione del diritto nella forma della personalità, *cfr.* G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1820], a cura di, Giuliano Marini, Bari, Roma, Laterza 1999 p. 54.

⁷⁵ *Ivi.* § 41.

⁷⁶ G.V.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817] Bari, Roma, Laterza 1983 §§ 489, 490.

⁷⁷ La proprietà secondo Hegel si realizza in tre momenti: nella presa di possesso della cosa tramite il “dominio” corporale, la sua lavorazione o l’apposizione di un segno; nell’uso della cosa: quando uso qualcosa non uso la cosa stessa ma il valore che essa rappresenta, io ho la proprietà del valore della cosa nella sua struttura universale; nell’alienazione dalla proprietà.

⁷⁸ Lo snodo teoretico Hegeliano sembra essere che nel momento in cui io metto nella cosa la mia volontà, cerco di rapportarmi a me stesso, nel rapporto persona-cosa in realtà sussiste un rapporto persona A - persona A. La necessità quindi del pensiero di pensare il rapporto della volontà come persona ad un’altra volontà come persona deve essere pensato non come rapporto persona A-persona A ma come rapporto ad una persona B quindi ad un’identità diversa dalla mia: persona A- persona B.

⁷⁹ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 71.

⁸⁰ *Ivi.* p. 73.

comune tra due identità: “[...] la mia volontà siccome spogliata è in pari tempo un’altra. [...] è l’unità di differenti volontà.”⁸¹

Nel contratto che deriva dall’alienazione di una proprietà c’è un accordo tra due diverse volontà che però, unendosi, producono tramite l’unione delle loro volontà, una volontà comune. Entrambi i soggetti uscendo dalle loro volontà singole si mettono d’accordo, con un patto, per l’alienazione reciproca, ciò che ne deriva è che la volontà comune ha come contenuto intrinseco di sé entrambe le volontà particolari che unendosi rimangono loro stesse pur riconoscendosi nel patto: “ciò quindi in cui questa necessità del concetto ha realtà, è l’unità di differenti volontà, nella quale dunque la loro differenziatezza e peculiarità rinuncia a sé. Ma in questa identità della loro volontà è parimenti implicito che ciascuno sia rimanga una volontà per sé peculiare.”⁸²

Questo passaggio, che sicuramente può ricordare il meccanismo di funzionamento del “patto sociale” esposto precedentemente, è per Hegel il primo tassello del manifestarsi della libertà: una libertà ancora esteriore in quanto “sia il rapporto con la cosa che si ha nella proprietà, sia il rapporto con le altre persone che si ha nel contratto”⁸³ è un rapporto finito e immediato. La persona non essendo “ancora considerata nella sua concretezza e nella sua ricchezza di determinazioni, ma semplicemente come capace di diritto”⁸⁴ necessita di superare la sua condizione di immediatezza⁸⁵ per diventare un individuo non solamente inteso come personalità giuridica ma anche un soggetto avente “la volontà riflessa in sé”⁸⁶. È qui che Hegel introduce un altro concetto fondamentale, quello di “Moralità”⁸⁷, che si istituisce come punto di partenza e condizione necessaria per lo sviluppo della libertà: “con ciò un più alto terreno si è determinato per la libertà”⁸⁸.

Nella moralità si entra nel campo vero e proprio dell’azione⁸⁹ e, grazie ad essa, al contrario del diritto astratto, il soggetto si autodetermina a partire da sé riconoscendo le determinazioni della volontà non come estrinseche ma come intrinseche a sé. Nella struttura della moralità il soggetto “stabilisce un rapporto positivo con il mondo esterno

⁸¹ *Ivi.* § 73.

⁸² *Ibid.*

⁸³ GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., p. 160.

⁸⁴ ANTONIO DA RE, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti* [2008], Mondadori, Milano, p. 190.

⁸⁵ È importante nell’impianto concettuale hegeliano evidenziare come dall’ultima figura del “diritto astratto”, “l’illecito” emerga prepotentemente la necessità di una transizione dalla volontà del singolo a una volontà che tenda all’universale: il contratto non è uno strumento di tutela sufficiente, l’uomo tenderà sempre a violare gli statuti posti in essere nel patto tra le volontà. Ne consegue che le volontà singole cercheranno atti di vendetta nei confronti dell’altra volontà ledendo il loro diritto. È chiaro che in questa condizione c’è una cattiva infinità di rimandi in cui la giustizia non può essere applicata e amministrata correttamente in quanto sempre “in preda” alla volontà singola che desidera vendicarsi.

⁸⁶ G.V.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817] Bari, Roma, Laterza 1983.

⁸⁷ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. 95

⁸⁸ *Ivi.* § 106.

⁸⁹ Nella sezione del diritto astratto Hegel parla di azione nei paragrafi sull’ “illecito”. In questo caso però l’azione in questione è priva di efficacia in quanto si tratta di un’azione di vendetta da parte del soggetto che vuole ristabilire il suo diritto. Si configura quindi come: “negazione di quella negazione che è l’azione delittuosa” (GIUSEPPE DUSO, *libertà e costituzione in Hegel* [2013], Franco Angeli, Milano, p. 160).

e con le volontà di altri”⁹⁰, non si è più nel terreno dell’immediatezza estrinseca del diritto astratto ma in un campo dove il soggetto, grazie al suo autodeterminarsi inizia ad agire con la sua soggettività in sé e per sé. “Il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è infinita non meramente in sé, bensì per sé.”⁹¹

La moralità è quindi secondo Hegel il momento dove il soggetto, l’uomo, si sa come assoluto determinandosi, c’è un’estrinsecazione della volontà dalla pura formalità estrinseca per tendere alla libertà, il soggetto si oggettiva determinandosi. Essa è in un contatto simbiotico con sé stessa in sé stessa: ha sé stessa come unico contenuto. È inoltre importante capire come Hegel nella sua esposizione affermi che l’oggettivazione della volontà singola si configuri come vera e propria azione composta non solamente dalla mia volontà ma anche in una relazione con le altre volontà⁹².

Siamo qui di fronte ad un soggetto morale che non è più nel terreno dell’immediatezza ma in quello dell’azione morale, un soggetto che ha la consapevolezza del proprio operare, l’azione è tale solamente se ha come contenuto, il contenuto del soggetto: “per cui essa sia in tal modo proponimento della volontà soggettiva”⁹³. Hegel distingue una qualunque azione dell’uomo dall’azione morale sulla scorta dei concetti di *Tat* e *Handlung*⁹⁴: se l’azione morale (*Handlung*) è tale nel momento in cui l’uomo con il suo proponimento si riconosce in essa, il suo fatto (*Tat*) è il mezzo per la realizzazione del riconoscimento: “la volontà riconosce nel suo fatto come sua azione solo ciò che stava nel suo proponimento.”⁹⁵. Il risultato delle azioni però non è sempre congruente con ciò che la volontà del soggetto si era proposto, possono avere diverse ricadute che il soggetto non aveva previsto: la volontà non sempre ha il controllo dell’azione che si era proposta. Il soggetto quindi si trova di fronte una rappresentazione che non gli appartiene, accidentale, e, essendo la volontà un qualcosa di finito, non può contenere qualcosa di diverso dalla sua rappresentazione iniziale “[...] il diritto della volontà è di riconoscer nel suo fatto come sua azione soltanto quello e soltanto di quello aver responsabilità”⁹⁶. La responsabilità della volontà è tale solo quando il soggetto vede e ha solo ciò che è correlato al proponimento. Proprio in questo passaggio, secondo Hegel, nel momento che io riconosco solo la mia rappresentazione si passa alla valutazione delle intenzioni: il soggetto non può limitarsi a contemplare solamente le sue azioni ma deve sapere e conoscere l’universale, “Il proponimento, [...] racchiude non meramente la singolarità, bensì essenzialmente quel lato universale.”⁹⁷. Le intenzioni si configurano quindi come una serie di azioni che hanno una finalità generale che deve essere realizzata dal soggetto e, nel momento in cui questa struttura si realizza, può essere chiamata benessere⁹⁸. Tutto

⁹⁰ MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto* [1996], Guerini e associati editore, p. 40.

⁹¹ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 105.

⁹² *Cfr. ibi* p. 99, § 113.

⁹³ *Ivi.* § 114.

⁹⁴ MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, cit., p. 42.

⁹⁵ *Ivi.* p. 43.

⁹⁶ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 117.

⁹⁷ *Ivi.* § 119.

⁹⁸ Il contenuto delle intenzioni è il contenuto della coscienza soggettiva, il soggetto le trova a partire da sé, arbitrariamente. *Cfr., Ivi.* § 120.

ciò che deve realizzarsi altro non sono che i bisogni naturali del soggetto, appagare questo contenuto, le intenzioni è chiamato da Hegel benessere: “L’appagamento di questo contenuto è il benessere o la felicità nelle loro determinazioni particolari e in via generale, gli scopi delle finità in genere”⁹⁹.

Il soggetto è qui strutturato in una libertà agente secondo i suoi fini, esso trova il suo appagamento nell’azione di realizzazione degli stessi e, il contenuto dell’azione, è il mezzo per il quale il soggetto realizza il suo appagamento. Emerge però un’ulteriore questione nel procedimento logico hegeliano: l’appagamento della volontà ha la tendenza a non placarsi procedendo all’infinito in quanto l’appagamento è nel campo della finitezza soggettiva, è una libertà ancora estrinseca, non etica, come dice lo stesso Hegel: “La necessità rivela tanto la finità e quindi l’accidentalità del diritto quanto del benessere, - dell’astratto esserci della libertà.”¹⁰⁰.

Il benessere, la realizzazione dei bisogni, è: “[...] un’intenzione rivolta al mio benessere, così al benessere di altri.”¹⁰¹. Il benessere degli altri fino ad ora si è manifestato sotto lo spettro del diritto astratto, e proprio per questo si crea uno scarto conflittuale tra il benessere morale e il diritto astratto: la volontà agisce su due fronti diversi, su due piani concettuali distinti e, grazie a questo conflitto c’è un passaggio necessario e consequenziale ai concetti di “bene e coscienza morale”¹⁰².

Hegel descrive il bene come idea e “libertà realizzata, l’assoluto scopo finale del mondo”¹⁰³ è l’unità della volontà particolare e di quella universale e, in questa unità, il diritto astratto e il benessere¹⁰⁴ sono mantenuti e ricompresi nell’idea del bene. Esso si struttura come un sistema che manifesta il suo diritto di fronte al diritto astratto e al soddisfacimento dei fini del benessere nonostante li ricomprensione inglobandoli a sé organicamente, nessuna delle due figure può caratterizzarsi come bene senza l’altra.

Nella sfera della moralità però, la singolarità particolare è distinta dal bene inteso come idea universale, è ancora ripiegata e rivolta unicamente verso sé stessa, è estrinseca e come tale, dice Hegel, vede il compimento del bene universale solamente come un dovere per il dovere. Nella moralità quindi ci si rapporta a una sfera dove il bene è formale, non compiuto come universale, il soggetto con il suo volere e suoi contenuti domina il bene che di conseguenza deve trovare il suo contenuto in qualcosa di non universale. Il bene universale, nella sfera della moralità, non può essere adempiuto perché sotto il gioco della particolarità della coscienza morale e, essendo il bene il più alto scopo e fine da raggiungere, ciò che non gli permette di realizzarsi come tale andrà a configurarsi come male, ovvero: i contenuti particolari dei soggetti¹⁰⁵.

⁹⁹ *Ivi.* § 123.

¹⁰⁰ *Ivi.* § 128.

¹⁰¹ *Ivi.* § 126.

¹⁰² *Ivi.* p. 111.

¹⁰³ *Ivi.* § 129.

¹⁰⁴ Hegel, nella sezione che riguarda il “bene” parla del benessere come un’idea che non è valida solo per sé come particolarità ma come universale in sé. *Cfr.* § 130

¹⁰⁵ Hegel non sta dicendo che l’uomo non deve realizzare i suoi fini, anzi, la loro realizzazione è necessaria, sta dicendo, come si vedrà nella sezione dell’eticità che questi fini devono essere istituzionalizzati. “Infatti

Proprio grazie a questo rovesciamento del bene non universale e astratto nel male risiede il passaggio logico-teoretico cardine che porterà all'eticità, il compimento dello spirito oggettivo nella sua pienezza. Si genera uno scenario di negatività assoluta nel momento in cui il bene è impossibilitato a realizzarsi perché destinato a ricadere infinitamente nel male, l'unica via di uscita è pensare all'impossibilità del bene di realizzarsi, pensare questa negatività. La portata del discorso hegeliano è straordinaria: "[...] essi nella loro negatività, nel fatto che, al modo ch'essi unilateralmente, il non dover essere ciascuno avere in loro ciò che in loro è in sé, - il bene senza soggettività e determinazione, e il determinante, la soggettività, senza l'essente in sé - al detto modo ond'essi unilateralmente si costituiscono per sé come più totalità, essi stessi si tolgono e con ciò si abbassano, a momenti del concetto; il quale diviene manifesto come loro unità e appunto grazie a questo esser posto dei suoi momenti ha conseguito realtà, quindi ora è come idea [...] l'esserci della libertà"¹⁰⁶. Hegel vuole determinare il bene unendo i punti del percorso che fino ad ora ha compiuto, vuole unire la sfera del diritto astratto e della moralità pensando la differenza negativa che sussiste tra le due sfere: l'unione della volontà particolare e universale dove il particolare vede immanentisticamente dentro di sé l'universale come altro, un altro dentro il soggetto, intrinseco a lui e alle sue azioni.

Ecco che l'eticità si dispiega come il punto di arrivo del sistema logico che Hegel vuole compiere, è il processo di superamento dei macrocosmi del diritto astratto e della moralità. Il passaggio dal diritto astratto alla moralità e da quest'ultima all'eticità è frutto di una costante azione estrinsecante che parte dai punti di negatività impossibilità per poi tornare alla determinazione del concetto sussumendoli¹⁰⁷.

la sostanzialità dell'etico[...] non comporta la negazione della soggettività particolare in quanto tale, ma il superamento di quella coscienza soggettiva che si intende come indipendente e che si oppone alla oggettività dei rapporti che costituiscono la sostanzialità etica." (GIUSEPPE DUSO, *libertà e costituzione in Hegel* [2013], Franco Angeli, Milano, p. 178).

¹⁰⁶ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 141.

¹⁰⁷ Il continuo processo di estrinsecazione-ritorno come concetto, è visibile in tutti i passaggi da una figura all'altra sia del diritto astratto, sia dalla moralità: ci sono dei concetti che devono essere necessariamente pensati sulla scorta di una negatività iniziale, ad esempio nel passaggio dalla proprietà al contratto, la proprietà manifesta dei punti di impossibilità e da questi necessariamente si produce, il meccanismo di estrinsecazione la figura del contratto che diventa concetto; si determina l'impossibile.

3.2. L'ETICITÀ COME LIBERTÀ E FONDAMENTO DELLO STATO

Il diritto astratto e la moralità sono il terreno fertile per lo sviluppo del concetto di eticità, è tramite il loro superamento che si assurge ad essa: attraverso le rappresentazioni che si creano e tramite i loro punti di non tenuta si generano i concetti che allo stesso tempo contengono quelle rappresentazioni pur superandole tramite il loro attraversamento. Ciò che pensatori come Hobbes e Rousseau teorizzavano altro non erano che le prime rappresentazioni del diritto astratto e della moralità e, l'eticità, è ciò che emerge dai loro presupposti come ciò che deve essere pensato a partire da loro, non come punto conclusivo ma come scaturigine del concetto: è proprio grazie all'impossibilità di pensare la politica secondo i termini giusnaturalisti che bisogna assumerli come punto di partenza.

Parlare di sovranità, organo politico e stato in Hegel significa necessariamente affrontare il diritto astratto e la moralità, pensatori come Hobbes e Rousseau, al fine di arrivare ad un elemento più alto che li comprende in sé, l'eticità. Essa è il terreno dove la sovranità viene a costituirsi non come mera volontà particolare eretta a baluardo di governo ma come libertà e "bene vivente"¹⁰⁸.

Hegel afferma nei *Lineamenti* che l'eticità "è l'idea della libertà, [...] e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza."¹⁰⁹, essa rappresenta l'elemento etico, l'elemento oggettivo che trova la sua *Wirklichkeit* nell'autocoscienza operante, nel fare soggettivo¹¹⁰ e individuale il suo sapere. È dispiegata "nel rapporto del singolo all'universale"¹¹¹ dove l'universale si realizza nel particolare. Si sviluppa uno scenario dove l'elemento oggettivo e l'elemento soggettivo sono in un rapporto di mutuo funzionamento dove l'eticità non è né l'uno né l'altro ma è il rapporto stesso dei due elementi: un soggetto si realizza universalmente nel lato oggettivo e allo stesso tempo il lato oggettivo si produce mediante l'azione del soggetto. La struttura oggettiva nel sistema hegeliano è l'elemento etico, le istituzioni e le relazioni dove l'individuo è inserito e si realizza agendo in esse, "è la sostanza concreta grazie alla soggettività come forma infinita"¹¹², il soggetto non vede le strutture oggettive del diritto come qualcosa di estrinseco a lui ma come il terreno dove potersi realizzare¹¹³.

¹⁰⁸ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 142.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Hegel intende il termine soggettività non solamente come autocoscienza individuale, singolo individuo ecc. ma anche, come in questo caso, il processo dinamico di realizzazione dell'eticità nel suo dispiegarsi totale.

¹¹¹ PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"* [2006] Franco Angeli, Milano, p. 70.

¹¹² G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 144

¹¹³ Hegel parla di rapporti etici secondo tre diverse modalità: come doveri che l'individuo ha nei confronti dell'etico. Non si tratta di doveri meramente concepiti come il dovere per il dovere della moralità ma come una "dottrina dei doveri" in grado di liberare il soggetto dall'immediatezza morale, il dovere hegeliano è ciò che intrinsecamente comunica ai soggetti come devono agire all'interno di un sistema dove essi stessi hanno il desiderio di stare. Come virtù, saper quindi stare correttamente nelle istituzioni e nelle relazioni in cui il soggetto è inserito, come esso si rapporta ai doveri che ha nei confronti dell'elemento etico. Come costume.

Hegel afferma che, le istituzioni, le quali mettono in relazione gli individui che operano in esse¹¹⁴, devono avere una loro realtà empirica “come entità che sa sé ed è reale”¹¹⁵. La prima forma dell’etico, “lo spirito etico immediato o naturale”¹¹⁶ è la famiglia che nonostante il suo carattere immediato è un punto fondamentale per la *Wirklichkeit* dell’eticità in quanto legato al lato emotivo dell’uomo¹¹⁷.

All’interno della struttura della famiglia il soggetto non è inteso da Hegel come mera persona giuridica, “bensì come membro”¹¹⁸ di un corpo. Grazie all’amore, ai sentimenti si costituisce l’unità della famiglia come corpo internamente differenziato, ognuno con le proprie particolarità e disposizioni agisce e opera come membro unitario del corpus di essa.

La struttura della famiglia si articola in tre momenti: il matrimonio¹¹⁹, dove il rapporto etico che inizialmente è qualcosa di immediato si trasforma in “unità spirituale”¹²⁰. L’atto del matrimonio è un’azione di pura manifestazione di libertà autocosciente, non è un atto imposto coattivamente e, nel momento in cui la famiglia si costituisce diventa un corpo unico, un’unica persona fino allo scioglimento della stessa. L’atto successivo è il “patrimonio della famiglia”¹²¹ che è la proprietà della persona intesa come famiglia, un rapporto tra le varie persone e la loro proprietà che estrinsecandosi dalla sua condizione di astrattezza si trasforma in qualcosa di comune, di etico. Il rapporto tra la persona e il suo patrimonio è un rapporto etico in quanto la famiglia è una struttura etica e, essendo una persona unica composta organicamente da diversi membri non può gestire secondo l’arbitrio dei singoli il loro patrimonio: deve gestirlo secondo un’istanza comunitaria. Il terzo e ultimo momento è l’educazione dei figli con il conseguente scioglimento della famiglia dove i genitori hanno il compito di rendere autonomi i propri figli. Il ruolo dei genitori è quindi quello di far uscire i figli dall’unità iniziale, naturale della famiglia.

Il momento dello scioglimento della famiglia coincide con la crescita, lo sviluppo e l’autonomia dei figli che fonderanno le loro proprie famiglie. Nel momento in cui il soggetto si trova fuori dalla famiglia si interfacerà con altri soggetti in forma esteriore, c’è un rapporto inizialmente non etico ed è qui che si stanza l’uscita dalla famiglia per entrare nella seconda figura dell’eticità, la società civile.

¹¹⁴ Lo stato come istituzione, nel giusnaturalismo, era un prodotto della volontà collettiva, in Hegel non è assolutamente così, la volontà è esclusivamente la volontà particolare di un soggetto che agisce all’interno delle istituzioni in molteplici maniere, il meccanismo teorico del giusnaturalismo è dentro il diritto astratto.

¹¹⁵ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 157.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ La disposizione d’animo dei soggetti nella famiglia è l’amore. Hegel, a ogni figura presente nell’eticità, associa uno stato d’animo etico. Alla corporazione corrisponde l’onore e allo stato il patriottismo.

¹¹⁸ *Ivi.* § 158.

¹¹⁹ È molto importante specificare che la famiglia e il matrimonio hegeliano sono lontane concettualmente dalla visione giusnaturalistica del contratto secondo cui la famiglia era una piccola cerchia a sé stante, una piccola società dove il padre era il capo della famiglia. *Cfr.* JEAN-JAQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Bari, Roma, Laterza 1997. p. 7.

¹²⁰ *Ivi.* § 161.

¹²¹ *Ivi.* p. 147.

I soggetti agiscono arbitrariamente, “fanno valere la proprio singola personalità”¹²² la persona nella società civile è “intesa come una totalità di bisogni”¹²³ non essendo ancora in un rapporto etico gli uni con gli altri: l’eticità nella società civile è un processo contrario a quello della famiglia in quanto non è immediatamente un rapporto etico ma estrinseco¹²⁴. Essendo però la società civile una delle radici dell’etico, nonostante “la persona concreta”¹²⁵ agisca secondo le sue personali volizioni che desidera realizzare, necessita di universale che regoli “la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico con la sussistenza e il benessere e diritto di tutti”¹²⁶. Per il soggetto l’universale, in questo sistema, è formale ed estrinseco, lo domina e lo regola, non lo vede come una struttura immanente al suo agire, l’individuo vuole nella società civile determinarsi secondo i suoi statuti e, l’universale, si configura come un elemento regolante dall’esterno, estrinseco al soggetto è: “lo stato esterno, - stato della necessità e dell’intelletto”¹²⁷. I punti di contiguità con la sezione della moralità e i suoi momenti sono molteplici, Hegel infatti descrive la società civile come il teatro dove l’agire individuale ha la sua massima espressione senza limiti “alla particolarità di esprimersi in tutti i lati”¹²⁸ e, proprio grazie a questo, proprio grazie a questa dimensione dell’agire lo stato acquisirà il suo essere. Questo processo è necessario e irreversibile per due motivi: il primo in quanto è il prodotto e il massimo punto di arrivo dello stato moderno dove tutte le forme più basse di disuguaglianza e di miseria sono destinate a essere feconde, dove il principio della soggettività è ereto a massimo rappresentante dell’eticità. Il secondo motivo è collegato al primo, per Hegel questa necessità di libero corso dell’agire indiscriminato del singolo è il momento in cui l’eticità acquisisce, seppur nella forma astratta la sua *Wirklichkeit*, “l’astratto momento della realtà”¹²⁹. Grazie all’azione del soggetto l’universale etico si manifesta. L’individuo, nonostante inizialmente lo veda come un qualcosa di estrinseco un “mezzo per il raggiungimento dello scopo”¹³⁰, lo utilizza in quanto mezzo per la realizzazione dei suoi fini universalizzandoli, “l’agire degli individui [...] è infatti l’elemento attivo grazie al la quale sostanza etica viene all’essere come l’universale proprio degli individui stessi”¹³¹.

¹²² MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, cit., p. 100.

¹²³ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 182.

¹²⁴ Hegel rifiuta l’idea giusnaturalistica della società civile come stato: dal punto di vista del suo sistema è evidente come nel momento in cui l’individuo entra nella società civile è in rapporti non etici ed estrinseci con gli altri e, essendo lo stato la massima forma del dispiegamento effettuale dell’eticità, la società civile non può presentarsi come stato. Nello stato moderno il potere centrale “è vittima” della società civile, i cittadini concettualmente hanno pieno potere e libertà politica e, Hegel, pur non vedendo una totale irrelazione tra stato e società civile, rifiuta l’idea giusnaturalista nonostante sappia che ci sia la necessità che i cittadini partecipino alla vita politica.

¹²⁵ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 182 Hegel quando parla di “persona concreta” parla di ciò che risulta come prodotto dopo l’uscita dalla famiglia, non si parla di “persona” come nel diritto astratto nonostante venga a caratterizzarsi come individuo particolare.

¹²⁶ *Ivi.* § 183.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ivi.* § 184.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, cit., pp. 101,102

¹³¹ PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., p. 95.

I soggetti, nel momento in cui i suoi desideri vengono mediati dall'universale, non vedono più quest'ultimo come un universale coattivo ed estrinseco ma come l'elemento che gli dà la possibilità di essere "un anello della catena"¹³² all'interno della società civile, da mezzo l'universale¹³³ diventa la necessità etica capace di realizzare e modellare i miei fini. Per Hegel i soggetti con i loro fini e desideri vengono modellati grazie al lavoro (*Buildung*): l'universale si manifesta come intimamente legato e immanente alle azioni particolari dando al soggetto la possibilità di formarsi, di imparare a fare qualcosa affinché il mio fine possa realizzarsi tramite il processo della *Buildung*. L'universale tramite ciò non appare più come un elemento dispotico ma un qualcosa che permette al soggetto di articolare il proprio agire nel contesto della società. Il formarsi ad un lavoro è un processo di universalizzazione dei desideri soggettivi degli uomini, il processo in cui l'universalità si configura come un elemento necessario per il soggetto affinché i suoi fini possano determinarsi, dove l'individuo diventa ciò che è.

Hegel presenta nella società civile uno scenario dove non c'è un unico soggetto che tende alla realizzazione dei suoi fini ma un insieme di persone che mirano al soddisfacimento delle loro esigenze singolari che si intersecano con quelle degli altri, è un sistema massiccio e complesso che Hegel chiama "sistema dei bisogni". L'uomo all'interno di questa figura, modifica e lavora i propri bisogni tramite un processo di astrazione da essi. Operando quest'astrazione tramite la moltiplicazione e poi tramite la loro scomposizione, i bisogni consequenzialmente si moltiplicano e si dividono assumendo la forma di un bisogno astratto che necessita di ulteriori mezzi affinché venga soddisfatto. La conseguenza logica di questo processo è una dipendenza reciproca tra individui: grazie al processo di moltiplicazione e scomposizione dei bisogni ci sarà, affinché questi bisogni possano essere soddisfatti. La necessità di una particolarizzazione e quindi una moltiplicazione anche dei lavori. Il processo di moltiplicazione del lavoro è direttamente proporzionale al processo di moltiplicazione dei bisogni. L'uomo quindi è in uno scenario dove, consequenzialmente ai processi sopracitati, potrà svolgere un numero di lavori molto limitato, particolareggiandoli e rendendo iper-specifico il suo operare¹³⁴.

La riflessione hegeliana giunge qui ad uno snodo cruciale in quanto l'universalizzazione dei fini dei soggetti deve istituzionalizzarsi tramite la figura che chiamerà corporazione¹³⁵, dove "l'ethos ritorna nella società civile come un che di immanente"¹³⁶. Essa si sviluppa come un'istituzione che realizza i fini comuni dei soggetti con i loro fini particolari in modo che essi siano percepiti dal soggetto come universali. La corporazione ritorna quindi ad avere una struttura dominata dall'elemento etico e, insieme alla famiglia, costituirà quella che è "la radice etica dello stato"¹³⁷. Quest'ultimo avrà il compito di

¹³² G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 187.

¹³³ Quando si universalizza il fine ciò avviene sempre all'interno di una struttura sociale. Essendoci una moltitudine di fini particolari universalizzarli significa renderli aderenti ad un tessuto sociale accettato, il mio fine viene riconosciuto come qualcosa che può essere utile all'interno del contesto in cui l'uomo è inserito.

¹³⁴ Cfr. G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., §§ 190-201.

¹³⁵ La disposizione d'animo etica della corporazione è l'onore (*Ivi*. p. 192): l'individuo riconosce come intrinseco a sé l'universale nel momento in cui agisce all'interno della corporazione.

¹³⁶ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 249.

¹³⁷ PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., p., 101.

supervisionare e riconoscere le corporazioni nonostante esse non possano essere un suo prodotto, sia perchè ancora inserite nella società civile sia perché esse sono ciò che l'agire comune dei singoli individui particolari crea: "la corporazione ha, sotto la sorveglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi racchiusi all'interno di essa"¹³⁸.

Hegel quindi vede le corporazioni come degli organi autonomi riconosciuti dallo stato all'interno della società civile che provvedono ai fini comuni dei singoli individui particolari. Nel momento in cui, nella differenziazione dei lavori che emerge dal sistema dei bisogni, ci sono più soggetti che operano e lavorano nello stesso settore, si crea la corporazione.

La figura della corporazione si è sviluppata come il prodotto di ciò che deriva dalla moltiplicazione e divisione del lavoro che porta i soggetti ad una vicendevole relazione comune pur mantenendo i loro fini particolari, e, proprio per questo il fine della corporazione è "limitato e finito"¹³⁹. Hegel spiega che, pur essendo una struttura con un fine universale, essa dipende dall'attività e dall'operare dei singoli individui nella società civile e essa, con le sue figure, non è un elemento scisso dallo stato e dalle sue politiche "bensì una sua articolazione in positivo. [...] è l'insieme di tutte le istituzioni che rendono possibile l'affermarsi moderno del diritto soggettivo"¹⁴⁰ deve trapassare "nel fine universale in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso [...] lo stato"¹⁴¹.

¹³⁸ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 252.

¹³⁹ *Ivi.* § 256.

¹⁴⁰ PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., p. 98.

¹⁴¹ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 256.

3.3. LO STATO ETICO

Il processo argomentativo fino ad ora affrontato è un elemento fondamentale sia per capire generalmente il sistema hegeliano e la sua logica sia perché le parti trattate sono tutte una condizione necessaria per l'esistenza dello stato e della sovranità intesa eticamente. Nel complesso logico di Hegel nessuna delle parti ha una funzione di validità scissa dal corpo generale, tutto coopera organicamente senza rimanere in circoli di autoreferenzialità, e, tramite meccanismi concettuali di estrinsecazione e ritorno delle varie figure che si susseguono si produce come necessità la *Wirklichkeit* dell'idea etica, lo stato. Allo stesso tempo, parlare di stato, governo e sovranità come una mera conseguenza di ciò che deriva e viene prodotto dalla società civile, non è esatto, in quanto si ritornerebbe al concetto di autorizzazione: nel momento in cui autorizzo un sovrano essendo io ad averlo autorizzato, sono io che governo. Per Rousseau, ad esempio, questa implicazione dovrebbe essere ciò che produce un terreno di eticità ma, secondo Hegel, questo è inesatto, il soggetto non vede e vive il governo come qualcosa di innervato dal suo agire particolare, è estrinseco all'universale, è un universale esteriore. La necessità, all'interno del processo di realizzazione dello stato, dell'azione del singolo in Hegel è totale, il problema del giusnaturalismo è che tramite l'autorizzazione, lo stato, non è innervato dalla particolarità ma è fondato su un meccanismo multi-uno: è la molteplicità unitaria che diventa uno. La particolarità è totalmente tolta, non funge da mediatrice ma viene tolta in quanto io devo ragionare solamente nei termini generali di moltitudine.

È chiaro che questo meccanismo teorico non può funzionare secondo le idee hegeliane fino ad ora affrontate: i soggetti devono poter riconoscere i fini universali come mediati dalla loro particolarità *in toto*. Questi concetti che sono ben presenti nel diritto astratto secondo Hegel devono essere superati e ricompresi all'interno di un sistema più ampio: lo stato non è ciò che deriva dalle varie figure, non è il suo prodotto ma “è la sua stessa *Wirklichkeit*. Lo stato è il luogo della mediazione massima [...] in cui tutte le determinazioni precedenti sono conservate e lo spirito giunge alla sua oggettivazione”¹⁴².

Lo stato, secondo Hegel, nella sua azione di ricomprensione in sé di tutte le figure si configura come l'insieme di tutte le realtà etiche che lo costituiscono “la riunione del principio della famiglia e dalla società civile; la medesima unità, che è nella famiglia come sentimento dell'amore, è l'essenza dello stato [...]”¹⁴³. Esso ha nell'autocoscienza del soggetto la sua esistenza, quando l'uomo riconosce lo stato come suo fine immanente e non estrinseco diventa “libertà sostanziale”¹⁴⁴, perviene alla sua realtà. Solo tramite l'autocoscienza degli individui che riconoscono lo stato come loro fine e non come un semplice mezzo per la realizzazione dei loro desideri che quest'ultimo può essere un universale etico e fine in sé: “Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in sé stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo scopo finale ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui supremo dovere è d'esser membri dello stato.”¹⁴⁵. È una conseguenza logica che se lo stato, avesse in sé un fine altro ovvero, se

¹⁴² PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., p. 126.

¹⁴³ G.V.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817] Bari, Roma, Laterza 1983, p. 503.

¹⁴⁴ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 257.

¹⁴⁵ *Ivi*. § 258.

gli individui non avessero in loro lo stato come fine sostanziale, lo stato non si riconoscerebbe come fine sostanziale degli individui e consequenzialmente sarebbe uno stato estrinseco, uno stato di polizia¹⁴⁶.

Lo stato come “realtà dell’idea etica”¹⁴⁷ ha internamente a sé delle strutture fondamentali che permettono il suo effettivo articolarsi: l’idea dello stato ha al suo interno come realtà immediata, “come organismo riferente sé a sé”¹⁴⁸ il diritto statutale interno, il quale “trapassa nel rapporto del singolo stato con gli altri stati, - diritto statutale esterno”¹⁴⁹.

Il diritto statutale interno o costituzione evidenzia come lo stato, che è “la realtà della libertà concreta”¹⁵⁰, necessita, per essere tale, dell’individuo nella sua particolarità, con tutti i suoi interessi e bisogni mantenuti in modo tale che essi possano essere pienamente realizzati e non eliminati. Al contempo essi “[...] o trapassano per sé stessi nell’interesse dell’universale, o con sapere e volontà riconosco il medesimo e anzi come loro proprio spirito sostanziale¹⁵¹ [...]”¹⁵² generando così una libertà non fittizia ma fattuale. L’universale e il particolare in questo modo non sono due compartimenti stagni ma sono correlati in un rapporto identitario: gli individui non conducono una vita privata ma riconoscono l’universale etico come qualcosa di costitutivo per il loro agire. Quindi in questa sezione del diritto statutale interno Hegel descrive lo stato come “una necessità esteriore”¹⁵³ di fronte ai fini e alle volizioni particolari dei soggetti che deve essere portata al fine universale dove i soggetti si riconoscano e riconoscano il fine universale come immanente al loro agire.

C’è ancora un importante scarto, che emerge nei *Lineamenti* al paragrafo §261, dal confronto con il contrattualismo, che è funzionale per la comprensione della differenza

¹⁴⁶ Lo stato di polizia è l’organo che regola esteriormente il soddisfacimento dell’individuo all’interno della corporazione: le relazioni tra individui che vengono prodotte all’interno del sistema dei bisogni hanno bisogno di un’amministrazione regolante che le controlli e le supervisioni. L’agire di polizia che è legato alle problematiche della politica economica, in via generale, è un universale che non viene percepito dall’individuo come intrinseco al suo fare, in quanto, nella sua attività di regolazione all’interno del sistema dei bisogni, modifica i rapporti di interdipendenza, sempre al fine di una regolazione, che si creano tra gli individui. Il soggetto percepisce ciò come atti estrinseci e coattivi, non vede l’universale.

¹⁴⁷ *Ivi.* § 257.

¹⁴⁸ *Ivi.* § 259.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ivi.* § 260.

¹⁵¹ Hegel in queste due possibilità si riferisce agli *Stände* che si producono nel sistema dei bisogni, degli spazi non istituzionali che a seconda del lavoro degli individui orientano il suo modo di vivere. Il primo *stande* è quello sostanziale, si presenta come uno stato di individui che lavorano nel campo dell’agricoltura e alla produzione di materie prime. Il secondo è lo stato dell’industria dove i soggetti si occupano della lavorazione dei materiali e prodotti che la naturalità genera e, a sua volta si divide in altri tre *stande*: quello degli artigiani, quello dei commercianti e quello degli industriali. Il terzo stato è quello di coloro che si occupano delle attività all’interno dello stato stesso, i funzionari che operano al funzionamento del potere governativo. Quindi per quanto riguarda la prima proposizione, i soggetti riconosceranno l’universale etico in quanto è intriso già nella loro particolarità. Nella seconda proposizione, il fine non è il fine dello stato ma della loro particolarità nonostante essi la percepiscano come immanente al loro agire.

È importante specificare che è l’individuo a scegliere in base alle sue inclinazioni lo stato in cui avvicinarsi, si riconosce in esso e il suo bisogno sarà un bisogno universale immanente al suo fare, è il soggetto che sceglie senza agenti coattivi che lo regolano esteriormente. (*Cfr. Ivi.* §§ 202-206).

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ivi.* § 261.

tra la sovranità giusnaturalista e la determinazione del concetto di sovranità per Hegel. Egli, seppur non citandolo espressamente, critica Rousseau e l'agire rivoluzionario in generale in quanto, oltre ad eliminare la particolarità del soggetto, elimina completamente la necessità relazionale tra gli individui: nel tentativo di associarsi e, data l'ineliminabilità del soggetto particolare, si relazioneranno per eliminare la particolarità pur tornando ad un contenuto particolare (il sovrano che in Rousseau è il *grand Législateur*¹⁵⁴) che simulerà di essere una volontà generale quando in realtà è una volontà particolare. Hegel sostanzialmente sta dicendo che la volontà generale nel processo contrattualistico di associazione è un prodotto che non può esistere, il contenuto universale del sovrano è solamente una realtà, un contenuto particolare¹⁵⁵. Nel momento in cui il popolo elegge un sovrano, un capo, legittimandolo "democraticamente" l'azione del sovrano, proprio perché è già stato autorizzato, non sarà in obbligo di interfacciarsi e relazionarsi con il popolo nell'organizzazione delle varie attività della vita politica dello stato. Lo stato secondo Hegel svolge la funzione di supremo mediatore, si interfaccia con le varie corporazioni dove sono racchiusi i fini universali comuni delle volontà particolari, solo così il soggetto potrà avere in sé l'universale dello stato come immanente al suo agire, solo così ci potrà essere uno spazio per l'eticità.

Per Hegel, al contrario di Rousseau, lo stato ha la sua *Wirchlikeit*, la sua realizzazione proprio "negli individui intesi come moltitudini"¹⁵⁶, nelle loro azioni, con i loro desideri che vengono mediati e regolati dallo stato e, proprio grazie a questa duplicità di momenti "cioè l'estremo dell'individualità che sa e vuole per sé e l'estremo dell'universalità che sa e vuole il sostanziale"¹⁵⁷, gli individui hanno il loro determinarsi costitutivo "nelle istituzioni, intese come l'universale in sé"¹⁵⁸. Hegel chiama queste istituzioni la costituzione, cioè la razionalità sviluppata e realizzata, nell'ambito del particolare¹⁵⁹.

Questa base che Hegel traccia a fondamento dello stato, dove i fini universali devono essere mediati dallo stato, introduce la "costituzione politica"¹⁶⁰, dove l'universale etico deve essere posto non come estrinseco ma come tale in sé stesso: l'universale etico deve diventare l'universale sostanziale "a sé stessa oggetto e fine"¹⁶¹. Individua e istituisce quindi due lati dell'idea dell'universale, il versante soggettivo e il versante sostanziale: il primo è un sentimento etico, una disposizione d'animo. La disposizione d'animo dello stato è il patriottismo, la terza figura dopo quelle viste nella famiglia e nella corporazione. Il termine patriottismo nei *Lineamenti* è inteso non tanto come azione eroica e il sacrificio per una causa più o meno nobile ma, viene inteso, come la fiducia del soggetto che sa che i suoi fini sono mantenuti universalmente nel fine dello stato. Il soggetto vede lo stato come qualcosa che non è altro da sé, lo vede come un universale etico e un elemento per cui agire facendo sì che l'universale diviene il mezzo propulsore per il suo agire.

¹⁵⁴ JEAN-JAQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale cit.*, p. 56.

¹⁵⁵ Cfr. G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto cit.*, p. 202.

¹⁵⁶ *Ivi.* § 262.

¹⁵⁷ *Ivi.* § 264.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ivi.* § 265.

¹⁶⁰ *Ivi.* § 269.

¹⁶¹ *Ivi.* § 266.

La seconda figura è quella delle istituzioni politiche dello stato da cui “la disposizione d’animo prende il suo contenuto”¹⁶², dove la costituzione del particolare non è separata da quella politica. Lo stato in questo sistema viene visto da Hegel come un organismo che si produce tramite l’unità delle parti che lo costituiscono: l’universale etico dello stato si produce tramite l’unione dell’intero e, grazie a ciò, si conserva. Hegel connota la costituzione politica come dotata in sé stessa di poteri che fungono ad organizzare empiricamente lo stato, e, tramite la loro vicendevole intersecazione lo unificano: grazie a questi poteri con i loro processi “l’universale si produce continuamente”¹⁶³. La costituzione politica è quindi il processo dove diversi poteri, con compiti diversi, cooperano per la produzione dell’idea intesa in senso unitario.

Hegel definisce la costituzione politica come puramente razionale e, ogni potere di questa costituzione deve corrispondere “ad una precisa determinazione concettuale”¹⁶⁴: il potere legislativo che ha il compito di determinare l’universale; il potere governativo che è la “sussunzione delle sfere particolari”¹⁶⁵: il potere del principe dove “i distinti poteri sono raccolti ad unità individuali”¹⁶⁶. Questi tre momenti con la loro unione reciproca sono la condizione di esistenza della sovranità dello stato: è “l’unità sostanziale come idealità dei suoi momenti”¹⁶⁷ che determina la sovranità.

Le differenze con la sovranità degli stati moderni emergono ancora in maniera più prorompente: se da una parte nel giusnaturalismo la sovranità si sviluppa come il dare il potere di legiferare a un soggetto che allo stesso tempo deve obbedire alla sua legge, in Hegel la sovranità è un’unità composta di più parti che vengono mantenute, tutti gli elementi della costituzione nella loro unione e conservazione giungono all’intero tramite il loro ricongiungimento. La sovranità hegeliana è frutto di un processo razionale e non di una volontà che viene assolutizzata, la sovranità è quella propria dello stato: nel momento in cui la volontà particolare viene eretta a fondamento della sovranità l’unica ricaduta possibile è quella del dispotismo¹⁶⁸. La volontà del singolo in Hegel, com’è nella figura del principe, è una parte dello stato, un’articolazione della costituzione necessaria ma che non assume la forma della totalità giusnaturalista.

Hegel individua nel principe il soggetto per “tentare di trovare un meccanismo che assicuri la razionalità [...] di tale decisione e non la riduca ad espressione arbitraria della persona fisica o morale che impersona il sovrano”¹⁶⁹. Il potere del principe al contrario delle teorie che caratterizzano la fondazione degli stati moderni è un potere a partire da sé stesso¹⁷⁰, non è il frutto di un soggetto collettivo assolutizzato. Esso è la manifestazione più alta dell’agire particolare del singolo da cui partono le decisioni, è il puro

¹⁶² *Ivi.* § 269.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, cit., p. 167.

¹⁶⁵ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 273.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ivi.* § 276.

¹⁶⁸ *Cfr. ivi.* ann. §278. pp. 223, 234.

¹⁶⁹ PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le “Lezioni di filosofia del diritto”*, cit., p. 83.

¹⁷⁰ Secondo Hegel “diritto di nascita e di eredità costituiscono il fondamento della legittimità” (G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1820], a cura di, GIULIANO MARINI, Bari, Roma, Laterza 1999, ann. §281 p. 229) al potere del principe.

mantenimento del particolare decidente a partire da sé all'interno del corpus vastissimo dello stato. È la vera e propria condizione di esistenza della sovranità la quale “esiste soltanto come la soggettività certa di sé stessa”¹⁷¹ e ha la sua manifestazione nel reale grazie al monarca. Esso rappresenta il “fondamento di ogni realtà oggettiva interna allo stato”¹⁷² dove la sua particolarità, si rende oggettivamente presente nello stato come matrice di ogni atto politico, il potere della decisione politica grazie all'immediatezza della sua particolarità come prodotto necessario per il configurarsi dello stato. Proprio grazie al carattere di immediatezza che è “un pregio da sfruttare, il carattere qualificante del potere del principe, la condizione senza la quale non avrebbe senso.”¹⁷³ che il principe viene definito da Hegel come soggetto naturale “astratto da ogni contenuto”¹⁷⁴, è un individuo che si configura quasi come destinato ad avere il diritto ad essere ciò che è.

È importante specificare come nonostante il monarca sia la manifestazione reale e empirica della sovranità come soggetto, non sia la sovranità in sé e per sé: come detto la sovranità è lo stato caratterizzato dall'unità delle parti della costituzione politica. Il principe assurge ad elemento a cui spetta la decisione finale riguardo a ciò che viene deliberato dagli altri poteri che costituiscono la costituzione, ovvero il potere legislativo e il potere esecutivo. Ne consegue che il carattere della decisione politica del monarca non sarà arbitrario, bensì essa sarà collegata organicamente agli altri apparati della costituzione i quali, a loro volta, presuppongono il monarca in quanto figura di manifestazione decisionale. È impossibile nella logica hegeliana separare le sfere nonostante abbiano tutte dei ruoli differenti, ogni parte rimanda all'altra in un rapporto di coesistenza in cui ogni sfera è “subordinata all'altra”.

Quanto fino ad ora analizzato voleva mostrare come Hegel voglia istituire un concetto di sovranità puramente razionale sullo scarto delle rappresentazioni teoriche che si erano create nel giusnaturalismo moderno, una vera e propria dottrina che assume e sussume i suoi concetti mantenendoli nella più ampia sfera dell'eticità in sé.

¹⁷¹ *Ivi.* § 279.

¹⁷² PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le “Lezioni di filosofia del diritto”*, cit., p., 91

¹⁷³ GEMINELLO PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana* [1992], edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, p. 110.

¹⁷⁴ G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., § 280.

BIBLIOGRAFIA:

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA:

- G.V.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* [1820], a cura di, Giuliano Marini, Bari, Roma, Laterza 1999
- G.V.F. HEGEL, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* [1802-1803], (a cura), CARLO SABATINI, Milano, Bompiani 2016
- G.V.F. HEGEL, *Scienza della logica* [1812-1816], a cura di, Claudio Cesa, Bari, Roma, Laterza 1981
- G.V.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* [1817] Bari, Roma, Laterza 1983
- THOMAS HOBBS, *Leviatano* [1651], a cura di, Arrigo Pacchi, Bari, Roma, Laterza 1989
- JEAN-JAQUES ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Bari, Roma, Laterza 1997, *Il contratto sociale* [1762], Bari, Roma, Laterza 1997

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA:

- GIUSEPPE DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* [1999] Bari, Roma, Laterza
- IL POTERE; Per la storia della filosofia politica moderna. A cura di Giuseppe Duso. Carocci
- GIUSEPPE DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel* [2013], Franco Angeli, Milano
- PIERPAOLO CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"* [2006] Franco Angeli editore, Milano
- GEMINELLO PRETEROSSO, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana* [1992], edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano
- ANTONIO DA RE, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti* [2008], Mondadori, Milano
- MANUELA ALESSIO, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto* [1996], Guerini e associati editore, Napoli