

Elemento politico e articolazione del diritto nel pensiero di Hegel. Genesi e contesto

Tesi di dottorato in Filosofia di Matteo Rategni
Università del Piemonte Orientale (FINO) – Friedrich Schiller Universität Jena

Relatori:

Prof. Luca Fonnesu

Prof. Dr. Klaus Vieweg

Sommario

Introduzione	5
1. Sulle tracce di una <i>Spaltung</i> . Diritto e politica in Germania	16
2. Suddivisione del lavoro	22
Capitolo I. La genesi del concetto di politica tra Germania e Francia	24
1. Aristotelismo politico	25
2. La stagione del diritto naturale	40
a. Tra <i>politica</i> e <i>politique</i> . Pufendorf e Barbeyrac.....	40
b. Il diritto pubblico universale. Il consolidarsi della riduzione della politica a <i>ars administratoria</i>	48
c. L'Università di Halle.....	56
La lingua tedesca nella tradizione accademica: la politica in Thomasius e Gundling	57
Christian Wolff.....	62
3. Il cameralismo nelle università.....	65
4. Il <i>mémoire</i> del 1722 per una <i>Académie politique</i> in Francia.....	70
5. Le occorrenze di <i>politique</i> in Montesquieu e in Rousseau.....	74
6. Le scienze dello Stato in Germania	90
7. Kant e Fichte.....	101
a. Kant	101
b. Fichte.....	111
Capitolo II. <i>Monarchia feudale e Stato politico. Il confronto di Hegel con Montesquieu per la genesi dell'«elemento politico»</i>	120
1. Introduzione	121
2. Gli scritti giovanili	122
a. La <i>Trennung</i> come destino	122
b. L'origine del sistema feudale nella parte sesta de <i>Lo spirito delle leggi</i>	125
c. Lo costituzione della Germania	128
3. Jena: dalla scoperta dell'eticità alla monarchia come forma concreta della vita etica di un popolo	137
a. Il saggio sul diritto naturale.....	137
b. <i>System der Sittlichkeit</i> e <i>Reaphilosophie</i>	146
c. Qualche considerazione sulla <i>Fenomenologia dello Spirito</i>	153
4. Lo scritto sulla dieta del Württemberg del 1817.....	158
5. La <i>Filosofia del diritto</i>	168
a. Monarchia feudale e Stato politico.....	172
b. Costituzione politica e sovranità	186
c. La questione del diritto di maggiorasco	192
6. Lo scritto sulla riforma elettorale inglese del 1831.....	196
7. Riepilogo.....	201

8. L'elemento politico. Tentativo di una definizione.....	204
Capitolo III. Oltre la «grande dicotomia». <i>Wechselwirkungen</i> di diritto privato e diritto pubblico nella <i>Filosofia del diritto</i>	206
1. Introduzione	207
2. Stato di diritto e sistema feudale come manifestazioni del medesimo schema logico-politico: il contrattualismo	211
3. La rilevanza pubblica della proprietà privata nella <i>Filosofia del diritto</i>	219
a. Considerazioni preliminari	219
Breve panoramica bibliografica.....	219
La rilevanza storica e sociale della proprietà privata nella stagione delle riforme in Prussia	226
b. La teoria della proprietà privata della <i>Filosofia del diritto</i> come presa di posizione nel primo <i>Verfassungskampf</i> prussiano. Le prescrizioni concrete del diritto astratto	237
«La battaglia dell'intera epoca moderna»	237
Gli elementi del diritto astratto: persona astratta, capacità giuridica e <i>Rechtsgebot</i> ..	242
La distinzione tra persona e cosa come fondamento della libertà astratta della volontà	247
L'oggetto immediato: il rapporto tra la persona astratta e il proprio corpo	250
La proprietà come «esteriore sfera della libertà».....	253
Il ceto contadino nella sfera dell'eticità	264
Considerazioni conclusive	273
4. Possibili prospettive di ricerca. Per una politicizzazione dello Stato di diritto.....	276
Bibliografia.....	281

Introduzione

Il 12 gennaio 1974, Dolf Sternberger tenne una relazione presso la *Wissenschaftliche Gesellschaft* della Goethe-Universität di Frankfurt am Main, intitolata *Machiavellis >Principe< und der Begriff des Politischen*.¹ Egli metteva in luce un paradosso: a fronte dei numerosissimi esempi nella storiografia recente, in cui *Il principe* veniva considerato il momento fondativo del moderno concetto del politico,² nessuno sembrava, fino ad allora, essersi avveduto del fatto che all'interno del libro non comparisse mai la parola 'politica', né l'aggettivo 'politico', né altre forme derivate.³ L'aggettivo 'politico' o l'avverbio 'politicamente' compaiono invece per un totale di otto volte all'interno dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, sempre riferiti al sostantivo o al verbo 'vivere'.⁴ A partire da queste occorrenze Sternberger spiegava come, in prima istanza, il 'vivere politico' fosse sempre contrapposto a un vivere 'corrotto'⁵ e, in secondo luogo, come il 'vivere politico' potesse darsi solo nelle forme del regno o della repubblica, ma mai in una tirannide.⁶ In terzo luogo, lo stesso Machiavelli osservava che «il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone uno uomo cattivo». Machiavelli aveva dichiarato che *Il principe* non era un libro rivolto a un uomo che potesse chiamarsi politico: «per questo si troverà che rarissime volte accaggia, che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene, che gli ha male acquistata».⁷ Sternberger riassumeva dunque l'accezione dell'aggettivo 'politico' in Machiavelli definendola «aristotelische oder aristotelistische».⁸ In altre parole, nel significato attribuito dal fiorentino alla parola 'politico', non ci sarebbe stato nulla di nuovo rispetto alla tradizione.

Nonostante le osservazioni sul significato del termine 'politico' in Machiavelli, anche gli autori che hanno recepito la lezione di Sternberger, come Volker Sellin nella voce *Politik* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, non hanno potuto fare a meno di costruire la storia del termine *Politik* attorno a quella

¹ D. Sternberger, *Machiavellis >Principe< und der Begriff des Politischen*, in «Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main», Band XII (1975), Nr.2, pp. 33-99.

² D. Sternberger, *op. cit.*, pp. 33-34, elenca diversi esempi di opere europee dedicate a Machiavelli: F. Ercole, *La politica di Machiavelli* (1926), A. Renaudet, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques* (1942), o ancora diverse opere inglesi, spagnole, portoghesi, tedesche, in cui Machiavelli e *Il principe* sono considerati come eminentemente politici. Non da ultimo, Benedetto Croce, secondo il quale «Il nome del Machiavelli è diventato quasi simbolo della pura politica», parole con cui inizia il capitolo dedicato al Fiorentino negli *Elementi di politica* (1925).

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ D. Sternberger, che si serviva evidentemente di un testo a stampa, aveva contato quattro occorrenze. In realtà ve n'è qualcuna in più, ma nessuna occorrenza esula dai significati descritti da Sternberger.

⁵ N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, Ami Books, edizione elettronica, 2003, pp. 68, 146.

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ D. Sternberger, *op. cit.*, p. 39.

che è una consapevole (almeno per Sternberger e Sellin) contraddizione storiografica. Sellin, infatti, indicando le matrici dei due grandi filoni di significato della parola 'politica' in età moderna, non può far altro che distinguere un'accezione aristotelica e una machiavellica.⁹ Questa scelta potrebbe apparire discutibile, a maggior ragione se si considera che Melantone, capostipite dell'aristotelismo politico tedesco primo-moderno, impiega la parola politica nella stessa accezione di Machiavelli. Anche Melantone, infatti, sulla scorta di Aristotele, distingue tra una forma dispotica e una «regia seu civilis dominatio», dove *civilis* rende il greco πολιτικόν.¹⁰

Le origini del cristallizzarsi del significato machiavellico di politico sono state collocate nell'ultimo quarto del sedicesimo secolo. L'ipotesi di Sternberger, accolta anche da Sellin, è che la culla del nuovo significato di "politica" sia costituita dalle guerre di religione francesi. Nel 1576, l'ugonotto Innocent Gentillet scriveva che Machiavelli avrebbe «pris des Maxime toutes meschantes, et basty sur icelles non une science politique mais tyrannique»,¹¹ additando i machiavellici come «les Atheistes de notre temps».¹² Il passo che permise di identificare politici e machiavellici fu breve, come testimonia una lettera di Estienne Pasquier di dodici anni più tardi, del febbraio del 1588, dove scriveva che i preti cattolici di Parigi attaccavano con veemenza coloro che desideravano la pace, «les appellants, tantos Politiques, tantos machiavellistes; c'est-à-dire, du tout sans Religion». E aggiungeva che «les Catholics sont aujourd'huy divisez en deux; les uns que l'on appelle Ligueux, sont etroitement embrassez par nos Prescheurs; et les autres, Politics, lesquelles ils detestent. En une mesme Table, malheur!». ¹³ I politici erano divenuti la fazione di coloro che erano considerati empi, mossi solamente dall'interesse, che non tenevano in considerazione le massime morali o religiose, in una parola: machiavellici. Anche l'*Encyclopédie* terrà conto di questo significato di *politiques*, distinguendolo dal lemma *politique*.¹⁴

⁹ V. Sellin, «Politik», in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von R. Koselleck und C. Meier, Band 4, 1978, pp. 789-874; qui p. 808, dove inizia il secondo paragrafo del capitolo sull'era moderna, intitolato: «Die beiden Wurzeln des neuzeitlichen Politikbegriffs: das aristotelische Erbe und der Machtgedanke Machiavellis».

¹⁰ F. Melantone, *Commentarii in aliquot Politicos libros Aristotelis*, 1530, in *Corpus Reformatorum*, F. Melancthon, *Opera quae supersunt omnia*. Vol. XVI. Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia et dissertationes iis annexae, Halis Saxonom, 1850 ; qui p. 425. Cfr N. Machiavelli, *Discorsi*, p. 38: «E questo, come ho detto, debbe osservare colui che deve ordinare uno vivere politico, o per via di republica o di regno: ma quello che vuole fare una potestà assoluta, che dagli autori è chiamata tirannide, debbe rinnovare ogni cosa, come nel seguente capitolo si dirà». Da notare, anche è l'ambiguità che si colpisce *politica* e *politia* negli autori di area tedesca già nella lingua latina. Se in questo passo πολιτικόν è reso con *civilis dominatio* ed appartiene solamente al genere delle forme di governo sane e non degenerate, poco oltre il termine *politia* sarà impiegato come contenitore di ogni forma di governo, tanto quelle sane che quelle degenerate. Cfr CR 16, p. 436: «Politia est legitima ordinatio civitatis, secundum quam alii praesunt, alii parent. Politia duplex est, recta et corrupta.» A sancire il passaggio della confusione dal latino al tedesco, sarà, un secolo più tardi, Georg Obrecht, che nel 1617 tradusse *politica ordinatio* con l'espressione *Polizei ordnung*. Su quest'ultimo passaggio si veda V. Sellin, *op. cit.*, p. 815.

¹¹ I. Gentillet, *Discours, sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté*, 1576, p. 3.

¹² Ivi, p. 183.

¹³ E. Pasquier, *Lettres historiques pour les années 1556–1594*, ed. D. Thickett, Geneva, 1966, vol. XII, lettera III, 1588. Cfr. anche *infra*, voce *Politiques* nella prima edizione dell'*Encyclopédie*.

¹⁴ Cfr. *infra*, capitolo I.

POLITIQUES, s. m. pl. (Hist. mod.) nom d'un parti qui se forma en France pendant la ligue en 1574. C'étoient des catholiques mécontents, qui sans toucher à la religion, protestoient qu'ils ne prenoient les armes que pour le bien public, pour le soulagement du peuple, et pour réformer les désordres qui'étoient gliffés dans l'état par la trop grande puissance de ceux qui abusoient de l'autorité royale; on les nomma aussi royalistes, quoi que dans le fond ils ne fussent pas trop soumis au souverain. Ils se joignirent aux Huguenots, sous la conduite d'Henri de Montmorenci, maréchal de Damville et gouverneur de Langue doc, qui pour se maintenir dans sa place avoit formé ce parti, et y avoit attiré le vicomte de Turenne son neveu, qui fut depuis duc de Bouillon.¹⁵

Se la contraddizione storiografica è giustificata nei casi in cui, come in Sternberger e Sellin, si vogliono specificare due diverse accezioni e tradizioni che utilizzarono il termine politico in epoca primo-moderna, vi sono altri contesti in cui l'applicazione della categoria storiografica di "politico", nel caso, ad esempio, di Machiavelli, risulta più scivolosa. Si prenda un testo classico della storia del pensiero politico, *The Foundations of Modern Political Thought* di Quentin Skinner. Qui l'utilizzo della categoria 'politico' sembra legittimo, nel senso che l'indicazione che il titolo dà al lettore è chiara: è lecito assumere che si voglia ricostruire una storia del pensiero che, secondo un'accezione ai giorni nostri diffusa del termine, è considerato 'politico', cioè quella parte della storia del pensiero che ha tematizzato le questioni legate alla giustizia, al diritto, ai rapporti tra sovrano e sudditi e in generale la parte di filosofia pratica che ha come oggetto le relazioni pubbliche. In questo senso Machiavelli ha offerto un contributo fondamentale al pensiero politico, dando – e così facendo, inaugurandone la possibilità – una descrizione secolarizzata dei rapporti tra principe e sudditi, o, se si preferisce, del potere.

Tuttavia, è possibile muovere due obiezioni all'operazione di Skinner. La prima riguarda l'uso particolarmente disinvolto e privo di problematizzazione del termine "politica" e "politico" all'interno del testo. Addentrandosi nei capitoli dedicati a Machiavelli, sia ai *Discorsi*, sia al *Principe*, le occorrenze di 'politics' e derivati sono innumerabili. Espressioni quali «tradition of political thought», «the value of political liberty», «intense political involvement», «political affaires», «Florentine political theory», «Florentine political thought» sono solo alcune delle locuzioni che includono il termine «political» nelle prime tre pagine del capitolo intitolato: *The Contribution of Machiavelli*.¹⁶ Se da un lato sembra ammissibile e scontato riconoscere il contributo di Machiavelli all'interno di una storia del pensiero politico, dall'altro una proliferazione di questa categoria rischia di veicolare messaggi ambigui. La sola espressione «political liberty», per fare un esempio, potrebbe essere tematizzata per interi volumi. L'autore non si preoccupa di specificare un'accezione o un modo in cui vada intesa, quale tradizione informi l'espressione. Di certo l'espressione, come ha mostrato Sternberger, non può avere un'accezione machiavelliana o, se anche l'avesse, andrebbe dimostrato mediante il riferimento ai testi.

¹⁵ D. Diderot, J. le Ronde D'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (d'ora in poi *Encyclopédie*), Paris, 1765, Tome 12, p. 921.

¹⁶ Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 180-182.

L'utilizzo smodato della categoria di politico fatta da Skinner non aiuta a comprendere i problemi concreti della riflessione machiavelliana, e anzi del "politico" in questo caso si potrebbe dire quanto Duso ha affermato nei confronti di ciò che egli definisce «storia delle idee», cioè che «si può mostrare, senza grandi difficoltà, che esso in altro non consiste che nell'*ipostatizzazione del concetto moderno*, che oramai connota la parola che usiamo». E che accettare, in storiografia,

l'ipoteca della ipostatizzazione dei concetti moderni non permetterebbe di comprendere le fonti del passato e, nello stesso tempo scambierebbe i concetti epocalmente determinati con verità universali, [...] in tal modo si verrebbe ad ipotizzare la situazione ben strana di un osservatore che giudica tempi ed epoche storiche ponendosi fuori dalla storia o, meglio, dal concreto temporale dell'esperienza.¹⁷

Sorge il dubbio che vengano applicate agli autori categorie che questi non avrebbero compreso: che questa operazione possa poi, viceversa, permettere a noi di comprenderli sarebbe una risposta da porre quantomeno sotto interrogativo, se non da rifiutare immediatamente.

La seconda obiezione che è possibile rivolgere a Skinner, che è in realtà un corollario della prima, ma svolta dal punto di vista della storiografia e della filosofia politica degli ultimi decenni, è la seguente: l'utilizzo categoriale ed epocalizzante che Skinner fa del 'politico' e degli altri concetti del Moderno (libertà politica, ecc) comporta, nonostante le intenzioni, il rischio di un occultamento, nel senso specificato da Carlo Galli nel 2007.

Nell'editoriale al numero di *Filosofia politica* dedicato al tema «Filosofia e politica», Galli tirava le somme del lavoro svolto dalla rivista negli ultimi vent'anni, chiarendo anche, seppur in un editoriale di poche pagine, i limiti metodologici della ricerca storiografica e filosofica nell'ambito della filosofia politica. Nei riguardi della «teoria politica moderna», riassumeva lo spirito dei collaboratori della rivista, spiegando che:

la decostruzione critica di questo dispositivo [la teoria politica moderna] che tende a affermare se stesso come tautologica e insuperabile identità è consistita sia nel cogliere le logiche che ne avevano presieduto e determinato l'origine, gli sviluppi, e l'obsolescenza (che ad essi in quanto storicamente nati e divenuti non poteva non inerire), sia soprattutto nell'ipotesi che la politica non fosse tutta racchiusa nel sistema dei concetti moderni; anzi, che il suo universalismo inclusivo escludesse e occultasse resti, eccedenze, alterità, opacità, assenze e sfondamenti, che ai fini della comprensione della politica e dei suoi funzionamenti erano più determinanti del nitore e della cristallina trasparenza dei concetti razionali.¹⁸

Basterebbero queste annotazioni metodologiche per mettere in dubbio la possibilità di assumere a categoria storiografica il "politico" senza porla preliminarmente in questione. La categoria del "politico", di fronte, ad esempio, a un autore come Machiavelli, corre il rischio di trovarsi, da un lato e dall'altro, a poggiare sul nulla: non ha un significato rilevante all'interno dell'autore che si indaga e non

¹⁷ G. Duso, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, in «Filosofia politica» (2007), fascicolo 1, pp. 65-82, qui pp.69-70.

¹⁸ C. Galli, *Editoriale. La pensabilità della politica. Vent'anni dopo*, in «Filosofia politica», fascicolo 1 (2007), pp. 3-10; qui pp. 3-4.

ha un significato chiaro per il punto di vista dello studioso. In questo senso, più che rivelare, la categoria rischia senz'altro di occultare.

Galli si spingeva a trarre un bilancio che radicalizzava l'impostazione iniziale della ricerca, fino alla messa in discussione dell'intero bagaglio concettuale del Moderno:

mentre si individuavano logiche e crisi della modernità (così si è intitolato un convegno che organizzammo nel 1988) si è capito che il pensare la politica per concetti – pur epocalizzati e decostruiti – era comunque un concedere molto all'ideologia del Moderno: era appunto accettarne, pur criticandolo, il terreno costitutivo. E che il nostro lavoro non solo non doveva essere la critica 'interna' delle dinamiche valoriali e normative della concettualità moderna, non solo non doveva essere banalmente antimoderno, ma non poteva neppure esaurirsi nel ricantare in altra chiave e tonalità – tragica, decostruttiva, o che altro – il discorso del Moderno intorno a se stesso. Andava anzi preso sul serio l'assunto che il Moderno non esaurisce la storia moderna, e che si costituisce a scapito di alterità, eccedenze, lateralità, anomalie, ben reali anche se il Moderno pretende di bruciarle e superarle nel proprio progredire.

Insomma, dopo quel lungo attraversamento del Moderno si dovevano necessariamente aprire i problemi inerenti al compito di ripensare più da vicino il rapporto tra filosofia e politica; tanto più che con sempre maggiore chiarezza si andava capendo che i concetti moderni non erano produttori d'ordine neppure nel presente, poiché l'esperienza della globalizzazione restava in gran parte esterna a quelli, e da quelli incomprendibile se non a prezzo della loro trasformazione – da fattori di forma, oltre che di pensabilità della politica – in mere istanze morali, in 'dover essere'. Al prezzo cioè di trasformare la riflessione filosofica in normativismo, per di più inefficace, o in ideologismo.¹⁹

Il lungo attraversamento del Moderno e il compito di ripensare i rapporti tra filosofia e politica non può naturalmente lasciare inalterato il secondo elemento della coppia concettuale che, nella storiografia degli ultimi cinquant'anni che ha afferito in vario modo alla storia delle idee in senso lato, si è accompagnato al Moderno, vale a dire il concetto di politico.

Non si tratta, qui, di denunciare la presunta non fruibilità della categoria di politico, né per la filosofia, né tantomeno per la storia della filosofia. Si tratta piuttosto di rendere manifesta la necessità di un lavoro preliminare sul significato della parola-categoria, che non si può dare per scontato, pena il rischio di non cogliere mutamenti teorici importanti tra gli autori e all'interno dello sviluppo del loro pensiero.

D'altra parte, la questione che Galli ha sintetizzato o che lo stesso Duso ha messo in evidenza parlando del rischio di un'ipostatizzazione è estendibile ben oltre i confini metodologici della sola scuola di Cambridge. Anche le tradizioni di storia concettuale che si sono rifatte in maniera diretta alla *Begriffsgeschichte*, come la stessa tradizione patavina, corrono il rischio di svolgere una storia fondata su schemi storiografici ipostatizzati.

Un'affermazione all'apparenza condivisibile o universalmente valida dello stesso Duso, come quella secondo la quale «nell'ambito del cosiddetto *giusnaturalismo* moderno nasca un vero e proprio *dispositivo* per pensare la politica, che si pone come radicale negazione di una lunga tradizione di filosofia politica e che condiziona il modo di intendere la politica oggi»²⁰, serba in sé esattamente quel

¹⁹ Ivi, pp. 5-6.

²⁰ G. Duso, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, p. 71.

rischio di fronte al quale Galli mette in guardia, cioè di occultare «resti, eccedenze, alterità, opacità, assenze e sfondamenti». Il rischio non è implicito in ogni utilizzo della categoria, naturalmente, ma lo è in quello che ne fa Duso. Egli spiega infatti subito oltre come intende la tradizione giusnaturalistica attraverso la quale vorrebbe «pensare la politica». Il giusnaturalismo, secondo Duso, «ritiene [1] l'ordine della società come prodotto del soggetto, [2] la politica come pensabile mediante la forma giuridica, [3] il potere necessario alla società come impersonale e fondato sulla volontà degli individui e sui loro diritti, uguaglianza e libertà in *primis*».²¹

Questa descrizione sintetica della parabola del pensiero politico moderno è ben lontana dall'essere esaustiva; non, ovviamente, delle sfaccettature e della molteplicità storico-giuridica dei secoli moderni, missione impossibile per una frase di tre righe. Piuttosto proprio delle linee di fondo che hanno pervaso la modernità filosofica e giuridica. Dietro all'ambizione totalizzante della categoria del giusnaturalismo come dispositivo atto a guardare la storia del pensiero politico moderno sembra celarsi, quasi a complemento contenutistico (illegittimo) dell'ipotesi *begriffsgeschichtlich* di una *Sattelzeit*, quella dicotomia (che agli editori dei *Geschichtliche Grundbegriffe* non appartiene certo) istituita in Italia da Bobbio tra giusnaturalismo e aristotelismo, dei quali il primo servirebbe da sponda teorica ai liberali, mentre il secondo ai filosofi non tanto conservatori, ma espressamente reazionari.²² In questo modo il giusnaturalismo contrattualista liberale informerebbe l'elemento realmente moderno della modernità, mentre la prospettiva da Bobbio definita aristotelica rappresenterebbe un resto storico, un accidentale anti-moderno che corre lungo la modernità ma senza esprimerne l'essenza. Si noti che, dal punto di vista che Bobbio definirebbe «aristotelico», che si potrebbe altrimenti definire hegeliano, e addirittura dialettico – tradizioni non esattamente secondariae nel pensiero politico della modernità –, non sarebbe condivisibile alcuno dei tre caratteri ([1], [2], [3]) individuati da Duso come centrali per la pensabilità della politica. In altre parole, la modernità potrebbe includere una ricostruzione simmetrica a quella proposta da Duso, il quale piega al suo scopo la categoria del giusnaturalismo.²³ Una parafrasi possibile potrebbe sostituire [1] con “il soggetto come prodotto della società”, [2] con “la forma giuridica pensabile grazie all'unione politica”, [3] con “i diritti

²¹ *Ibidem*.

²² N. Bobbio, *Giusnaturalismo*, in L. Firpo, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Vol. IV, tomo I, Utet, Torino, 1980, pp. 491-558, in particolare si vedano pp. 515-518.

²³ Per corroborare l'obiezione svolta a Duso, che l'utilizzo che fa della categoria di giusnaturalismo sia parziale e non corretto, si potrebbe rimandare semplicemente ai lavori di un altro studioso padovano, Merio Scattola, il quale ha mostrato come la tradizione dello *ius publicum universale*, scaturita alla fine del diciassettesimo secolo dalla definizione di *politica architectonica* che fornisce il più grande politico aristotelico secentesco, Hermann Conring, sia confluita all'interno della tradizione giusnaturalistica settecentesca in maniera organica, fino al cuore della scuola di Halle, Wolff incluso. Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 380-390; id., *Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, in «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 19, fascicolo 1 (2016), pp. 15-33.

degli individui fondati necessariamente su quella stessa unità politica, che trova espressione in un rappresentante concreto e personale, il monarca, il decisore ultimo o il proletariato”.

Senza voler fare ora alcuna considerazione su queste linee storiografiche apparentemente parallele, è necessario constatare che stabilire quale sia quella veramente «moderna» tra le due descrizioni deve implicare di necessità l’ipostatizzazione delle categorie impiegate, con l’effetto di costruire la storia teleologica di una legittimazione piuttosto che una storia critica, che abbia il fine di chiarire e comprendere ciò che fino ad ora si è nascosto proprio tra le pieghe delle categorie politiche, filosofiche e storiografiche.²⁴ La critica di Pier Paolo Portinaro coglie in questo senso nel segno e svela idiosincrasie metodologiche importanti: il rischio è quello di una «filosofia politica ad alto tasso di ideologizzazione».²⁵ Ideologizzazione, peraltro, dal non chiaro fine pratico, visto che sembra inseguire l’obiettivo di ripercorrere strade di cui, d’altra parte, si riconosce l’esito insoddisfacente – la crisi della politica *in toto*.

Lo schema classico di Bobbio, dal punto di vista messo in luce da Galli e, almeno sul piano della premessa metodologica, dallo stesso Duso, deve essere posto in discussione in quanto strumento che, pur nella sua utilità didascalica, occulta piuttosto che far emergere proprio quei momenti problematici e perciò interessanti.²⁶

²⁴ Che le grandi categorie storiografiche, al prezzo di qualche occultamento, siano però utili a discernere i problemi fondamentali della storia del pensiero, è un’ipotesi che deve misurarsi con i risultati del lavoro storiografico. Si prenda ad esempio il lavoro di G. Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin-Althusius*, Paris, Du Cerf, 2011: nelle conclusioni l’autrice sostiene, all’opposto di Duso, che – probabilmente in Occidente (?) – nell’alternativa tra un modello di sovranità incarnato da Bodin e uno incarnato da Althusius «on choisit la primauté de l’ordre sur la liberté, au détriment de l’autre voie, consistant à partir de la liberté pour envisager l’ordre politico-social». E aggiunge: «Mais il aurait été tout aussi possible de suivre Althusius plutôt que Bodin, et de privilégier la liberté sur l’ordre. L’histoire se détermina cependant en faveur de la centralisation du pouvoir, contre sa répartition subsidiaire, beaucoup plus insaisissable puisque reposant sur un équilibre, et non sur un ordre statique». Dunque, secondo l’autrice, la storia ha preso la via dell’accentramento del potere statale a discapito della libertà (un’idea ben singolare di libertà), contro all’idea del diritto di resistenza e del federalismo di cui Althusius sarebbe stato gierkianamente l’alfiere. L’esito paradossale di utilizzare delle categorie caricate ideologicamente è che, servendosene come strumenti normativi – Duso – oppure come strumenti di denuncia – Demelemestre -, pur avendo scelto la stessa parte della barricata – l’ideologia liberale -, si rischia di esprimere giudizi opposti sull’oggetto dell’indagine che si vorrebbe scientifica.

²⁵ P.P. Portinaro, “*Begriffsgeschichte*” e *filosofia politica: acquisizioni e malintesi*, in «Filosofia politica» (2007), fascicolo 1, pp. 53-64; qui p. 60.

²⁶ Cosa occulta, di preciso, uno schema di questo tipo? A questa domanda bisognerebbe dedicare probabilmente una ricerca a sé stante, ma si può citare, a titolo di esempio, il lavoro di Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die “Politica” von Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Steiner, Wiesbaden, 1970, che mise in luce la centralità per l’intero Seicento tedesco del lavoro politico di Arnisaeus, accademico ad Helmstedt, avversario diretto di Althusius. Arnisaeus non poteva certo essere inquadrato nella linea proiettata all’indietro dal lavoro di O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Berlin, 1880, che faceva di Althusius il padre fondatore del contrattualismo liberale moderno, anzi, doveva a *fortiori* venirne escluso. Solo un lavoro storico che si muovesse per quanto possibile scervo da cariche ideologiche ha potuto tracciare delle linee storiche fondamentali per decifrare la storia delle cattedre della politica in Germania, da cui autori come Stolleis, o lo stesso Scattola, hanno preso le mosse per portare a termine opere fondamentali sulla storia del diritto pubblico e della politica in Germania. Il lavoro di Dreitzel non è peraltro solo interessante perché mette in luce una storia altra, ma per l’elevata capacità di contestualizzare il dibattito che si è svolto tra le università protestanti (Helmstedt) e quelle calviniste nel quindicennio che precedette la Guerra dei Trent’anni. Grazie a questo lavoro, per esempio, il diritto di resistenza, che sembra emergere dalle

I due modelli metodologici che sono stati criticati – la storia delle idee di Skinner e alcune varianti della *Begriffsgeschichte* italiana, Duso, ma anche Firpo, in cui la voce *Giusnaturalismo* redatta da Bobbio è contenuta – sono due esempi di storia concettuale onomasiologica, cioè volta allo studio di un concetto inteso come significato che può venir denotato da significanti differenti.. In generale, ma soprattutto per quanto riguarda i concetti politici, un approccio di questo tipo, che ha avuto l'indubbio vantaggio di creare un ordine all'interno dell'altrimenti oceanica e caotica storia del pensiero politico europeo, sembra ora, dal punto di vista della filosofia politica e della storia della filosofia politica, avere, se non esaurito la propria funzione, quantomeno raggiunto un punto di saturazione.

Questo non significa, tuttavia, che la storia concettuale *in toto* sia da accantonare. Anzi, l'ipotesi metodologica da cui prende avvio questo lavoro è che proprio a una storia concettuale diversa, vale a dire semasiologica, sia possibile affidare il compito di ricostruire, senza occultamenti, la storia di un concetto. Se in una storia onomasiologica, la ricerca segue il percorso del contenuto del concetto che si vuole indagare anche sotto la veste di parole differenti, una storia concettuale semasiologica segue invece le mutazioni semantiche legate a una stessa parola.²⁷

A partire dalle considerazioni svolte finora, l'obiettivo di questo lavoro è la ricostruzione del significato del concetto di "politica" in Hegel secondo un metodo che sia di natura prevalentemente semasiologica, cioè legata alla parola, evitando il più possibile di presumerne un significato, ma invece cercando di farlo emergere dalle occorrenze del termine contenute nei testi. Questo significa che, sia per quanto concerne Hegel, sia per quanto riguarda lo studio preliminare (il primo capitolo) saranno considerati i luoghi dei testi dove occorre la parola politica o altre parti del discorso con la stessa radice, nelle diverse lingue.²⁸ Uno studio in questa direzione è già stato compiuto, secondo quanto si è potuto verificare, solo in un'occasione: in un articolo di Claudio Cesa del 1988.²⁹

righe della stessa descrizione che Duso fa di *Giusnaturalismo* nell'articolo citato e che, come ha messo in luce Portinaro, sembra una delle chiavi teoriche della ricerca di Duso, poteva trovare una più mesta e disincantata contestualizzazione storica, inquadrato come dispositivo ideologico delle aristocrazie terriere, che avevano sposato la dottrina calvinista per difendere i propri privilegi feudali contro il potere dello Stato territoriale.

²⁷ La distinzione tra onomasiologico e semasiologico appartiene alla linguistica ma tradizione della storia concettuale l'ha fatta propria almeno a partire dall'articolo con cui Koselleck dava avvio al progetto dei *Geschichtliche Grundbegriffe*; R. Koselleck, in *Richtliniene für das Lexikon Politisch-Sozialer Begriffe der Neuzeit*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», Vol. 11 (1967), pp. 81-99; molto più recentemente la distinzione è stata ancora adoperata nella storia concettuale, sebbene con qualche confusione, per esempio da Scattola, che nelle proprie definizioni sembra invertire i significati tradizionalmente attribuiti alla semasiologia e alla onomasiologia.; cfr. M. Scattola, *Introduzione. Per una storia del classico*, in M. Scattola, E. Calgaro, S. Porreca, *Classico. Storia di un concetto letterario*, Padova, Cleup, 2014, pp. 3-17, in particolare pp. 3-5.

²⁸ Per fare un esempio di citazione esclusa da questa ricerca: G.W. 26,3 S. 1377: «Polizei kommt von Polis, Politia her, sie ist die ganze Bethätigung des Staats, jetzt ist sie nicht die Bethätigung des sittlich Allgemeinen als solchen, sondern nur des Allgemeinen in Rücksicht auf die bürgerliche Gesellschaft, des Staats als äusseren Staats». Nonostante qui Hegel si riferisca all'attività dello Stato nel suo insieme, questa citazione non verrà considerata in questa ricerca, la quale ha l'obiettivo di seguire la parola *Politik* come segno linguistico.

²⁹ C. Cesa, *Sui significati di «politica» in Hegel. Notazioni terminologiche*, in «Studi Senesi», supplemento alla centesima annata (1988), vol. I, pp. 464-484.

A questo riguardo, si possono svolgere qui alcune considerazioni metodologiche preliminari, che potranno risultare utili nel momento dell'analisi delle fonti. Claudio Cesa nell'articolo del 1988 aveva utilizzato una strategia necessariamente connotata da «una parzialità di partenza»,³⁰ che l'aveva portato a stabilire che Hegel, nonostante nella sua *Filosofia del diritto* avesse toccato «i principali temi di una filosofia politica»³¹, non aveva voluto fare della nozione di «politica» una «categoria specifica». ³² Il motivo principale addotto per questa conclusione erano gli «usi così diversi»³³ che Hegel aveva fatto del termine «politica» (e derivati). La strategia adottata in quella ricerca, che poteva giovare di uno spazio ben più limitato di questa, consisteva nel praticare una «forzatura», cioè nel tentare una tassonomia dei diversi significati di «politica» a partire da due coppie concettuali riferite ai «caratteri» che essa assume:³⁴ «a) arte o strumento contro b) potenza; c) partecipazione (Hegel dice proprio *Teilnahme*; qualche volta *Anteil*) di individui o ceti all'elaborazione delle decisioni del potere (non direi all'esercizio della sovranità) contro d) l'esercizio della sovranità da parte dello Stato, non vincolata dai «diritti» di coloro cui è rivolta». ³⁵ Il contributo di Cesa ha senz'altro il merito di aver formulato una domanda sulla quale nessuno aveva posto l'attenzione, cioè quale sia, effettivamente, il significato del termine «politica» e dei suoi derivati negli scritti di Hegel. La conclusione del lavoro, che Hegel non volesse fare della politica una «categoria specifica», sembra tuttavia essere implicata nella stessa tassonomia su cui è costruita la ricerca – la formulazione di quattro significati-modello da cui partire, differenti e contrapposti tra loro.

Fermo restando che si manterrà la stessa attenzione ai significanti, al fine di non presumerne il significato, la presente ricerca si muove secondo scelte metodologiche in parte differenti da quelle dell'articolo del 1988, che è utile esplicitare fin d'ora: 1) a differenza del contributo di Cesa, si tenterà qui di non dare una definizione dei significati dei termini analizzati in una fase preliminare, ma di farla emergere in corso d'opera; 2) questo implica un'altra ipotesi di partenza, che si potrebbe chiamare una «presunzione di coerenza», secondo la quale è possibile seguire lo sviluppo del significato all'interno dei testi hegeliani in maniera cronologica, approntando uno schema d'indagine che permette alle eventuali differenze semantiche di trovare una spiegazione nell'evoluzione diacronica del pensiero di Hegel; 3) un'ultima differenza, solo in apparenza di carattere meramente linguistico, concerne le differenze tra sostantivo *Politik*, l'aggettivo (o avverbio) *politisch* e l'aggettivo sostantivato *Politische*. Nel suo articolo, Cesa aveva operato una distinzione tra «politica» e derivati, da un lato, su cui l'analisi del suo contributo verteva, e l'aggettivo sostantivato «alla Carl Schmitt», *das Politische*, che

³⁰ C. Cesa, Sulla nozione di «politica» in Hegel, p. 468.

³¹ Ivi, p. 483.

³² Ivi, p. 483.

³³ Ivi, p. 484.

³⁴ Ivi, p. 467.

³⁵ Ivi, pp. 467-468.

invece, «molto raro»,³⁶ rimaneva escluso dalla tassonomia proposta. In questa ricerca l'aggettivo *politisch* e il sostantivo *Politik* non saranno considerati insieme, come portatori di un'unica sfera semantica. Dal punto di vista meramente quantitativo questa scelta potrebbe trovare una giustificazione preliminare nelle occorrenze delle parole nei testi. Sulla base di un'analisi svolta su un campione digitalizzato incompleto ma sufficientemente esteso dell'opera di Hegel, cioè i venti volumi dell'edizione Suhrkamp, curata da E. Moldenhauer e K.M. Michel, sono infatti state individuate 21 occorrenze dell'aggettivo sostantivato *Politisch-*, 80 occorrenze del sostantivo *Politik* e 446 occorrenze dell'aggettivo *politisch-*. Delle 80 occorrenze del sostantivo, una quindicina indicano opere di altri autori, in particolare di Aristotele o di Platone; 42 occorrenze su 80 appartengono invece al primo volume, in cui sono contenuti gli scritti giovanili. Una prima osservazione può essere dunque la seguente: fatta eccezione per gli anni giovanili, il sostantivo *Politik* e il sostantivato *Politisch* non hanno tra loro una differenza quantitativa di occorrenze tale da giustificare l'esclusione di uno solo di questi termini. D'altra parte, la frequenza dell'aggettivo (o avverbio) *politisch*, sembra preliminarmente indicare la maggiore rilevanza nell'opera hegeliana di quest'ultimo. Tuttavia, a corroborare l'ipotesi che il sostantivo e l'aggettivo vadano considerati separatamente non solo per ragioni grammaticali, ma anche semantiche, concorrono i risultati della quarta scelta metodologica che è stata operata nella presente ricerca e che qui viene esposta. 4) Partendo dal presupposto che non si possa compiere una ricerca sul significato di *Politik* o *politisch* o *Politische* in Hegel senza prima avere adeguata contezza dei significati che queste parole hanno nella tradizione filosofica che precede Hegel e a cui egli fa riferimento, il quarto presupposto metodologico da cui si muove è che sia necessaria una ricostruzione dei significati del termine a partire dalle storie concettuali di politica esistenti e che tenga conto non solo dell'ambito germanofono, ma anche di quello francofono e anglofono, vale a dire i tre ambiti linguistici le cui tradizioni filosofiche e politiche sono di gran lunga le più importanti nella Germania dei primi trent'anni dell'Ottocento, oltre che per Hegel. Come si mostrerà nel corso del primo capitolo, dunque, in particolare per quanto riguarda proprio l'ambiente germanofono, a partire dal Settecento sarà opportuno considerare il significato dell'aggettivo e il significato del sostantivo separatamente, contrariamente a quanto ha fatto Cesa. Per quanto riguarda l'aggettivo sostantivato, invece, si può confermare quanto osservato da quest'ultimo: esso è molto raro e per questa ragione sarà opportuno

³⁶ Ivi, p. 467. Sulla rarità del sostantivato in Hegel, Cesa ha ragione. Nonostante infatti nelle traduzioni italiane spesso alcune occorrenze possano essere scambiate per aggettivi sostantivati, in ragione del fatto che l'italiano non prevede la grafia con l'iniziale maiuscola nei sostantivi (e dunque nemmeno nei sostantivati), nei testi originali la rarità del sostantivato appare evidente anche a prima vista: sono davvero poche le occorrenze con l'iniziale maiuscola alla forma aggettivale. Il caso più celebre è forse quello del passo dello scritto sulla dieta del Württemberg, che verrà citato più volte. Se in italiano il termine "politico" può apparire un aggettivo sostantivato, a un confronto con l'edizione critica del testo originale si può facilmente appurare come la grafia dell'iniziale sia minuscola, e come dunque questa occorrenza vada annoverata tra quelle degli aggettivi. Cfr. SP, p. 161 (p. 48): «è sorto un elemento completamente nuovo, quello politico», che in tedesco è: «es ist ein ganz neues Element entstanden, das politische».

considerare il suo significato singolarmente nelle occorrenze rilevanti, sia negli autori che saranno coinvolti dalla ricostruzione storica precedente a Hegel – il primo capitolo del lavoro – sia in Hegel – il secondo capitolo. Sinteticamente, la presente ricerca si pone l'obiettivo di analizzare gli impieghi hegeliani del termine "politica" e dell'aggettivo derivato (anche sostantivato) a partire da una storia della parola politica e dei suoi derivati che prenda in considerazione gli impieghi del termine nelle principali aree del pensiero politico con le quali Hegel si è confrontato: in questo modo sarà possibile avere un metro sul quale misurare le eventuali novità degli utilizzi hegeliani dei termini. E forse, da questo punto di vista, oltre che dare un contributo a un frammento della storia concettuale della parola politica, sarà anche possibile considerare l'opera hegeliana sotto una prospettiva inusuale e, auspicabilmente, feconda.

1. Sulle tracce di una *Spaltung*. Diritto e politica in Germania

Nel 1797 Schiller pubblicava sul *Musen Almanach* una raccolta di distici composti insieme a Goethe, intitolata *Die Xenien*. Il novantacinquesimo componimento, *Das Deutsche Reich*, recitava:

Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden;
Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.³⁷

Il complesso tematico a cui il distico alludeva, cioè quello dello scollamento dei *Gelehrte* dai problemi storici del loro tempo, era un problema sentito e diffuso nell'ambiente tedesco post-rivoluzionario: basti pensare alle lezioni che Fichte, nel semestre estivo del 1794, aveva tenuto a Jena, proprio sul tema della destinazione del dotto. O alla distinzione che, l'anno seguente, lo stesso Schiller poneva tra i due modi diversi in cui l'uomo poteva opporsi a se stesso: come «selvaggio» o come «barbaro»; sotto questa formula si celava tanto la critica ai *philosophes* francesi quanto ai dotti (*Gelehrten*) tedeschi.³⁸ Il problema era quello della Storia e di quale fosse il ruolo che i dotti potessero svolgere. In Germania, diversamente che in Francia, i *Gelehrten* erano rimasti ai margini di un movimento politico che sembrava essere invischiato, per utilizzare un lessico odierno, in una «crisi non critica»³⁹, dominata non dalla capacità di comprendere il momento storico, ma semplicemente dal sentimento apocalittico e ineluttabile che il Sacro Romano Impero stesse, troppo lentamente, giungendo al proprio tramonto.⁴⁰ Una delle opere, sebbene inedita, che negli anni immediatamente successivi colse lucidamente questo insieme di problemi è senza dubbio il primo grande scritto politico hegeliano pervenutoci, *La costituzione della Germania*, di cui il distico delle *Xenie* avrebbe potuto costituire l'epigrafe. Gran parte della polemica di Hegel è rivolta contro i «filosofi e professori dei diritti dell'umanità»⁴¹ o i «professori di diritto costituzionale»⁴², incapaci di individuare un concetto del diritto pubblico, che non possiede più le caratteristiche di una «scienza», ma rappresenta al più «una descrizione di ciò che sussiste empiricamente».⁴³ I dotti sono talmente distanti dal riuscire a pensare il problema concreto del tempo – l'unificazione della Germania in uno Stato – che Hegel si vede costretto ad affidarsi intellettualmente,

³⁷ W. Goethe, F. Schiller, *Das deutsche Reich*, in *Die Xenien*, prima edizione in F. Schiller, «Musenalmanach», 1797; ora in H. Holzschuher (Hrsg.), *Xenien Verlag*, Leipzig, 1912, ristampa anastatica dall'edizione del 1833, p. 109.

³⁸ F. Schiller, *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen, Tübingen, 1795*, trad. it. a cura di Antimo Negri, Armando, Roma, 2002, lettera IV.

³⁹ C. Galli, *Itinerario nelle crisi*, Mondadori, Milano, 2013, p. 63.

⁴⁰ Si veda, in proposito, C. Cesa, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, ed. da C. Cesa, Einaudi, Torino, 1974, p. XXVI-XXVII; significativa, per esempio, la citazione di Görres riportata a p. XXVII, nota 1, tratta da un discorso pronunciato a Coblenza il 18 neovoso dell'anno VI: «Il 30 dicembre 1797, il giorno della consegna di Magonza [ai francesi], alle 3 del pomeriggio, a Ratisbona, nella florida età di 955 anni, 5 mesi e 28 giorni, morì, dolcemente e in pace con Dio, per un indebolimento generale e per un sopravvenuto colpo apoplettico, senza mai perdere la coscienza e provvisto di tutti i santi sacramenti, il Sacro Romano Impero, di pesantissima memoria».

⁴¹ *SP*, p. 29 (p. 172).

⁴² *Ivi*, p. 12 (p. 161).

⁴³ *Ibidem*.

a chiusura dello scritto, a Machiavelli; quell'«uomo di Stato italiano che» pur nel pieno del sentimento di una condizione «di miseria universale, di odio, di dissoluzione, di cecità concepì, con freddo giudizio, la necessaria idea che per salvare l'Italia bisognasse unificarla in uno Stato».⁴⁴ Al contrario dei professori e dei dotti del diritto costituzionale, Machiavelli aveva compreso quale fosse il principio di una «*Staatswissenschaft*»:⁴⁵ «che la libertà è possibile solo là dove un popolo si è unito, sotto l'egida delle leggi, in uno Stato».⁴⁶ Il dramma dell'Impero, per questi autori, è che i dotti hanno dimenticato la «verità»⁴⁷ della scienza dello Stato, o che, per dirla con le parole del distico delle *Xenien*, la politica percorresse strade ormai estranee a quelle dell'esperienza accademica e delle scienze.

Ciò che questi pensatori avevano colto ed espresso non era però un'impressione destinata a rimanere relegata alla narrazione storica di chi è immerso negli eventi. La storiografia degli ultimi cinquant'anni ha non solo sposato quell'intuizione, ma si è anche, in qualche caso, prodigata per mostrarne dettagliatamente la fondatezza. Ilting, ad esempio, colloca all'altezza di Fichte un primo riavvicinarsi di politica, intesa come dottrina dell'arte del governo, e della dottrina del diritto naturale. Il sottotitolo a *Der Geschlossene Handelsstaat* rappresenterebbe esplicitamente il tentativo di passare dal piano descrittivo del diritto naturale a quello della politica.⁴⁸ Il titolo completo è il seguente: *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*. La politica compare qui sì «come appendice alla dottrina del diritto», ma è anche vero che l'abbozzo (*Entwurf*) ha un carattere filosofico, ambito dal quale, come si vedrà nel corso del primo capitolo, il giusnaturalismo tedesco settecentesco aveva escluso sistematicamente la *Politik*. Per Ilting, poi, la «rapida e progressiva politicizzazione del diritto naturale» troverebbe il proprio

⁴⁴ Ivi, p. 102 (pp. 130-131).

⁴⁵ Ivi, p. 104 (pp. 131-132): si è scelto di mantenere il testo originale perché la traduzione, in questo caso, si assume una piccola libertà che, tuttavia, data la natura di questa ricerca, può risultare fuorviante. La traduzione italiana reca infatti: «scienza politica», ma per le parole dello stesso Cesa, in Hegel, non si darà mai una vera e propria scienza politica, bensì una scienza dello Stato. Cfr. C. Cesa, *Sui significati di «Politica» in Hegel*, qui p. 483: «non sarebbe sbagliato tradurre la “*Staatswissenschaft*” che compare nel sottotitolo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* con “scienza politica” – ma resta il fatto che Hegel ha scritto “scienza dello Stato”».

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ K.-H. Ilting, *Naturrecht*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von R. Koselleck und C. Meier, Band 4, 1978, pp. 245-313, qui p. 303: «Es zeichnet Fichte vor der großen Schar derer, die sich dieser unvermeidlichen Problematik jeder Verabsolutierung des positiven Rechts gar nicht bewußt geworden sind, aus, die Aufgabe in ihrer ganzen Tragweite gesehen zu haben, daß er nunmehr den Staat als den Hüter des Rechts zu definieren hatte. Da er stets geneigt war, Erfahrung als Erkenntnisquelle gering einzuschätzen, und da ihm eigene politische Erfahrungen ohnehin fehlten, geriet ihm zwar sein Lösungsversuch nur höchst unvollkommen. Gleichwohl hinderte ihn seine Weltfremdheit durchaus nicht, Probleme und Lösungsvorschläge zu formulieren, die erst in diesem Jahrhundert aktuell werden sollten. Dazu aber mußte er die Grenzen der Rechtstheorie als einer normativen Disziplin überschreiten und sich ins Gebiet der „Politik“ im Sinne einer Lehre von der Staatskunst begeben. Obwohl er diese Grenze kannte, verwischte er doch in der Durchführung seiner Konzeption die prinzipielle Differenz zwischen Naturrechtslehre und „Politik“ bis zur Unkenntlichkeit und gab immer wieder als naturrechtliches Postulat aus, was in Wirklichkeit nur ein politischer Vorschlag war. Wenn Kant in seiner Staatslehre, ebenso wie viele andere in dem ersten Jahrzehnt nach der Revolution von 1789, die Autorität naturrechtlicher Argumente dazu benutzt hatte, revolutionäre Ideen abzuwehren, und so zur Ideologisierung des Naturrechts beitrug, so verwandte sie Fichte bereits zur Unterstützung politischer Ideen. Seine Vermengung von Naturrecht und „Politik“ wurde daher zum Signal für eine rapide fortschreitende Politisierung des Naturrechts».

compimento nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che nel primo frontespizio, *Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, esprimerebbero la convergenza, dal punto di vista filosofico, di quelle materie – diritto naturale e scienze dello Stato – che fino ad allora si erano sviluppate su linee parallele.⁴⁹

Nello stesso volume dei *Geschichtliche Grundbegriffe* che contiene la voce *Naturrecht* curata da Iltting, Völker Sellin mette in evidenza come, sia per Fichte che per Hegel, il rapporto tra politica e diritto sia, in un primo momento, profondamente diverso dalle rispettive configurazioni definitive. Anche Sellin pone il momento della compenetrazione reciproca di politica e diritto, in quell'arco di tempo che segue al 1789 e che è compreso tra Fichte e Hegel.⁵⁰ Nella lettura di Sellin fu Hegel, senza un particolare contributo da parte di Fichte, a fornire una riconfigurazione del rapporto tra politica e diritto.

Il merito precipuo del contributo di Sellin rispetto a Iltting è stato quello di aver iniziato a tracciare le origini di quella *Spaltung*, la quale, protrattasi per tutto l'arco della filosofia primo-moderna nei modi e nei tempi di cui si tratterà tra poco, culmina in Germania nel Settecento, quando, per usare le parole dell'autore, la separazione accademica e teorica dal diritto si configura in una *Verengung des Politikbegriffs zur Machtkunst*.⁵¹

Dieci anni più tardi, nel 1988, con il suo importante lavoro sulla storia del diritto pubblico in Germania, Michael Stolleis torna ancora sulla questione della separazione tra politica e diritto. Il primo volume, dedicato alla pubblicistica imperiale e alle scienze di polizia tra il 1600 e il 1800, appena prima di citare lo stesso distico da cui qui si sono prese le mosse, si chiude con queste parole:

Politik ist in Deutschland aufgrund der tiefen Imprägnierung des allgemeinen Bewußtseins durch Maximen des Rechtsschutzes stets als außer- oder antirechtlich empfunden worden. Das hat zu Politikfurcht auf der einen, zu Verherrlichung von Gewaltpolitik auf der anderen Seite geführt.

⁴⁹ Anche qui Iltting intende la politica nel suo senso prettamente tedesco e settecentesco, vale a dire come arte del governo organizzata all'interno dei sistemi di scienze dello Stato. Ivi, p. 307: «Daß dieses gewaltige Werk sich bewußt von der gesamten bisherigen Naturrechtswissenschaft distanziert, um ihre Resultate in einer großen Synthese zusammenzufassen, zeigt sich bereits im Titel „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“. Wenn Fichte in seiner Grundlage des Naturrechts noch, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, die sorgfältige und methodisch wohlbegründete Trennung von Natur recht und „Politik“ wieder beseitigt hatte, so scheut sich Hegel nicht, bereits im Titel seines Werks diese Unterscheidung in Frage zu stellen: Sein Werk enthält nicht etwa zwei Teile, Naturrecht und Staatswissenschaft, sondern es will Natur recht und Staatswissenschaft in einem und zugleich sein. Möglich ist dies aber nur, wenn überhaupt nicht mehr methodisch zwischen naturrechtlicher Normierung und Ratschlägen politischer Klugheit, d. h. letztlich: zwischen Sollen und sein unterschieden wird. Tatsächlich ist ja auch Hegels „Abstraktes Recht“ im ersten Teil seines Werks nicht mehr normatives Naturrecht im üblichen Verständnis, sondern gleichsam die Darstellung desjenigen menschlichen Selbstverständnisses, das sich im modernen rationalen Naturrecht zur Geltung gebracht hat. Dieses Selbstverständnis und die in ihm enthaltene Auffassung von Freiheit wird als 'eine Gestalt des Bewußtseins in Hegels Rechtsphilosophie einer immanenten Kritik unterzogen, und ebenso sind in den übrigen Systemteilen stets Bewußtseinsstellungen jeweils das
eigentliche
Thema. Daß bei dieser methodisch vorgenommenen, gleichsam metatheoretischen Betrachtungsweise die Differenz von Naturrecht und „Politik“ irrelevant erscheint, liegt auf der Hand. Dem hat Hegel Rechnung getragen, indem er seinem Werk noch einen zweiten Titel gab: „Grundlinien der Philosophie des Rechts“».

⁵⁰ V. Sellin, *op. cit.*, pp. 842-844.

⁵¹ Ivi, pp. 831 e sgg.

Verrechtlichung, in der Neuzeit notwendig mit Verwissenschaftlichung verbunden, und Politik traten auseinander.⁵²

Stolleis riconosce la possibilità di un ricongiungimento tra diritto e politica solamente nel volume successivo, nel capitolo dedicato al *Vormärz*. Con queste parole viene riassunto brevissimamente il complesso di mutazioni terminologiche che occorrono tra il 1789 e il 1848 in Germania:

Ein Spezialproblem kam hinzu: Das philosophische «allgemeine Staatsrecht» konnte mit dem die einzelstaatlichen Staatsrechte überwölbenden «gemeinen deutschen Staatsrecht» verwechselt werden. Außerdem suggerierte der Terminus -recht eine positivrechtliche Geltung. Deshalb wich man aus und verwendete Zusätze wie etwa «philosophisches» oder «ideales» Staatsrecht oder verzichtete auf die Bezeichnung als Recht ganz und ging zu der Bezeichnung Allgemeine Staatslehre über. Damit war im Grunde die alte Beziehung zur «Politik» wieder möglich geworden.⁵³

Ancora una volta, alla separazione tra diritto e politica con cui la tradizione tedesca si affaccia agli eventi rivoluzionari che sconvolgono l'Europa sul finire del diciottesimo secolo corrisponde, da lì a pochi anni, per usare le parole di Ilting, una politicizzazione del diritto.

Tra i lavori più recenti che sottolineano questi movimenti lessicali diacronici di lungo periodo vanno sicuramente annoverati, infine, quelli di Merio Scattola. Non solo il contributo fondamentale per la materia rappresentato dalla monografia del 2003, *Dalla virtù alla scienza*,⁵⁴ ma anche i saggi successivi, in particolare un articolo apparso nel 2016. Lo scritto è dedicato alla ricostruzione sistematica di come l'aristotelismo politico tedesco della prima metà del diciassettesimo secolo abbia costituito la culla della separazione dottrinale tra *politica gubernatoria* e *politica architectonica*; e di come quest'ultima sia poi stata assunta a oggetto di ricerca dalla nascente dottrina del diritto pubblico universale, in maniera tale da sancire, verso la fine del Seicento, il passaggio della riflessione filosofica sulla politica sotto l'egida esclusiva dei sistemi di diritto naturale.⁵⁵ Scattola ha il merito di aver fornito il resoconto in assoluto più dettagliato dell'origine della cesura tra politica e diritto nel Settecento tedesco. Ciò che invece è rimasto ai margini dei lavori dello studioso patavino è il processo di ricomposizione di politica e diritto in riferimento ai primi anni del diciannovesimo secolo, che era stato messo in luce gli studiosi sopra citati.⁵⁶

⁵² M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft. 1600-1800*, Beck, München, 1988, p. 404.

⁵³ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft. 1800-1914*, Beck, München, 1992, p. 123.

⁵⁴ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, in particolare, per la ricostruzione della separazione tra politica e diritto, si rimanda ai capitoli IV e V, pp. 301 e sgg..

⁵⁵ M. Scattola, *Politica architectonica*, pp. 30 e sgg..

⁵⁶ Su questo punto si veda, tuttavia, M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, capitolo IV, paragrafo 5, pp. 337-357, che si conclude proprio con le seguenti parole: «Il principio di fondo resta tuttavia costante: per salvarsi il diritto deve affidarsi alla politica». L'autore si riferisce, con queste parole, ai primi decenni del diciassettesimo secolo. Se da un lato quindi non si può certo sostenere che il rapporto tra diritto e politica non sia stato centrale nella riflessione di Scattola, dall'altro è anche vero che i suoi interessi di studioso non si sono addentrati nella filosofia classica tedesca.

Proprio su quest'ultimo punto – la ricomposizione della tradizione politica e delle dottrine del diritto naturale in Germania agli esordi del diciannovesimo secolo – sembra esservi una lacuna nella storiografia. Anche coloro che hanno messo in luce questa prospettiva esplicitamente – Ilting, Sellin, Stolleis – non hanno fornito un'analisi puntuale dei momenti e dei significati di questa ricomposizione, limitandosi invece a osservare il fenomeno generale di una ri-politicizzazione del diritto. Il lavoro eccellente che ha compiuto Scattola riguardo all'origine della *Spaltung* che caratterizza il Settecento tedesco non conosce alcun corrispettivo per quanto concerne il momento della ricomposizione di quella frattura. Questa mancanza della letteratura sul tema non trova una giustificazione nella scarsa rilevanza di questo problema. Come, auspicabilmente, mostrerà la presente ricerca, la questione della riabilitazione dell'elemento politico in Germania è un punto di vista fecondo dal quale guardare almeno a due ordini differenti di problemi storiografici.

In primo luogo, la storia della parola «politica» e dei suoi derivati. La rottura che si registra tra un autore come Kant o i dizionari enciclopedici tedeschi settecenteschi e l'utilizzo che della parola farà lo Hegel maturo sembra troppo profonda perché possa venire trascurata o declassata a momento di secondaria importanza in una storia dei termini «politica» o «politico».

In secondo luogo, dal punto di vista della storia del pensiero filosofico, il mutamento progressivo del significato di «politica» e del rispettivo aggettivo all'interno della stessa opera hegeliana risulta tanto prolifico dal punto di vista esegetico, quanto poco studiato.

La mancanza della letteratura sul tema sembra piuttosto dovuta, da una parte, a un modo di praticare la storia dei concetti che ha spesso preferito sorvolare sui mutamenti di significato delle singole parole per concentrarsi sulle trasformazioni concettuali indipendentemente dai segni linguistici, e dall'altra, alla non sempre facile interazione tra due discipline affini ma differenti, quali la storia concettuale e la storiografia filosofica che affronta i singoli autori in maniera specialistica.

Dovendo ora riformulare più da vicino la *Fragstellung* del presente lavoro, alla luce del punto di vista della separazione dottrinale tra diritto e politica, la questione del significato della parola «politica» in Hegel può essere presentata come segue: dare ragione del fatto che Hegel muti la propria concezione giovanile di politica fino ad arrivare alla maniera in cui la parola viene impiegata a partire dal 1817. Per la fase giovanile giova prendere preliminarmente ad esempio quanto scritto nella *Verfassung Deutschlands*, dove la politica corrisponde semplicemente alla «violenza ben calcolata».⁵⁷ Per lo Hegel maturo si possono invece anticipare qui almeno due esempi. Il primo è quello del passo probabilmente più celebre dello scritto sulla dieta del Württemberg del 1817: «è sorto un elemento completamente nuovo, quello politico»⁵⁸. L'altro esempio, sono i tre paragrafi della *Filosofia del diritto* dove compare

⁵⁷ SP 65 (93).

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Beurteilung der in Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg im Jahre 1815-1816*, originariamente pubblicato in «Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur», 66-68, 73-77 (1817), oggi in G.W. Band 15, pp. 30-125; traduzione italiana in SP, pp. 133-270. D'ora in

la locuzione «Stato politico»,⁵⁹ tra i quali il più eloquente è il primo di questi, il § 267, dove vengono enunciate le due componenti dell'«*organismo dello Stato*», quella soggettiva, i.e. «la *disposizione d'animo politica*» e quella oggettiva, ossia «lo Stato propriamente *politico* e la *sua costituzione*».⁶⁰

Si tratta di comprendere in che modo il significato di politica sia mutato, e perché; si tratta di interrogarsi su come Hegel passi da un utilizzo tipicamente tedesco settecentesco del termine (questa stessa ipotesi – ossia che l'uso che Hegel fa della parola nella *Verfassung Deutschlands*, intendendo la politica come violenza, sia tedesco e settecentesco – andrà dimostrata nel corso del primo e del secondo capitolo) a un uso diverso e nuovo per la tradizione tedesca (anche questa ipotesi dovrà essere confermata attraverso il confronto tra i risultati del primo e del secondo capitolo).

Se queste ipotesi si riveleranno corrette, sarà importante svolgere ulteriori considerazioni sul ruolo di Hegel nella storia del concetto di politica. A questo riguardo, un'ultima osservazione a titolo esemplificativo: si prenda il celebre *incipit* dell'altrettanto noto scritto schmittiano, *Il concetto di 'politico'*: «Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'».⁶¹ Non si tratta di preparare un'interpretazione schmittiana del pensiero politico hegeliano. Tutt'altro: ciò su cui si desidera richiamare l'attenzione, citando questo breve passo, è che, ciò che Schmitt assunse come un nesso scontato nel 1932 – quello tra “politico” e “Stato” – nella tradizione tedesca non pare non potersi considerare tale, in nessun modo, prima di Hegel.

È necessario chiarire fin da subito che non si è in cerca di innovative periodizzazioni della storia concettuale di politica, di un *Zeitpunkt* alternativo o integrativo di una qualsivoglia *Sattelzeit*. Ciò che importa è comprendere quale sia stato, se vi sia stato, il contributo di Hegel a questa storia; se egli abbia fornito degli elementi nuovi rispetto alla tradizione; se vi sia una concettualizzazione consapevole o se semplicemente l'utilizzo diverso che egli fece del termine rispetto ai suoi immediati predecessori e alla propria gioventù sia stato il frutto di un nuovo modo diffuso di intendere la parola; se in questa eventuale concettualizzazione si possano rintracciare dei punti di vista rilevanti, da un lato per la comprensione di ciò che è il pensiero politico hegeliano e, dall'altro, per la rivalutazione e la comprensione dei problemi legati alla categoria stessa di politica e di politico, nel quadro di una genealogia decostruttiva e disvelatrice, alla maniera che è stata sopra specificata.

poi, citato con la sigla SP seguita da numero di pagina dell'edizione curata da Cesa e tra parentesi il numero di pagina dell'edizione critica; SP 161 (48)

⁵⁹ Rph §§ 267, 273, 276.

⁶⁰ Ivi, § 267, tutte le enfasi appartengono al testo originale.

⁶¹ C. Schmitt, *Il concetto del politico*, tr. Italiana in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972, a cura di G. Miglio e P. Schiera, ristampa del 2013, p. 101.

2. Suddivisione del lavoro

La struttura di questo lavoro può essere descritta come una serie di tre cerchi concentrici, che saranno percorsi dall'esterno verso l'interno. A una contestualizzazione di carattere prettamente storico-concettuale del termine politica, segue il momento della genesi cronologica e concettuale del significato dei termini «politica» e derivati in Hegel; l'ultimo passo è un approfondimento sistematico sugli aspetti del pensiero politico hegeliano resi accessibili dai risultati ottenuti nelle ricerche condotte nei primi due capitoli.

Il primo capitolo sarà interamente dedicato a una storia del termine «politica» e derivati nel periodo che precede Hegel, vale a dire dei secoli diciassettesimo e diciottesimo (i termini saranno considerati nelle lingue delle rispettive fonti: *politica*, *Politick*, *Politik*, *politique*, *politics*, ...) . In questo senso, un esempio metodologico imprescindibile è costituito dalla voce *Politik* dei *Geschichtliche Grundbegriffe*. Al di là delle ipotesi preliminari dei curatori, la voce redatta da Sellin ha l'enorme pregio di seguire i significati del termine nelle diverse tradizioni, senza esclusioni forzate e con grande attenzione proprio alle trasformazioni semantiche del termine. Tuttavia, per la natura del progetto nel quale si inserisce,⁶² la voce curata da Sellin si concentra, pur con alcune preziose eccezioni, su una storia tedesca dei significati del termine. Parte del compito del primo capitolo consiste perciò nell'integrare le storie concettuali esistenti, tributando la dovuta attenzione alle commistioni e alle ricezioni dei significati del termine con la tradizione francofona e quella anglofona, evitando in questo modo la tendenza a una storia nazionale, che ha spesso contraddistinto gli approcci *begriffsgeschichtlich* o della cosiddetta storia delle idee.⁶³

Il secondo capitolo costituisce l'ultima tappa del percorso iniziato nel primo, ed è una ricostruzione dei significati della parola politica e dei suoi derivati nel pensiero di Hegel. Anche in questo caso l'approccio rimane quello di una ricostruzione diacronica, volta a cogliere le differenze del significato di politica e di politico nello sviluppo cronologico del pensiero hegeliano. In particolare, la ricostruzione è svolta su due linee direttrici. La prima è quella di una contrapposizione concettuale nella quale Hegel spesso utilizza la parola, quella di feudale-politico (che, come si mostra nel primo capitolo, è una contrapposizione rinvenuta nella sesta parte de *Lo spirito delle leggi*). La seconda linea direttrice è quella del confronto costante, lungo tutto l'arco dell'elaborazione teorica del filosofo, con la figura di

⁶² Il sottotitolo del Lexikon è esplicativo: *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*.

⁶³ Si veda per esempio J.G.A. Pocock, *Concetti e discorsi politici: differenze di 'cultura'? A proposito di un intervento di Melvin Richter*, in «Filosofia politica», fascicolo 3 (1997), pp. 371-382, qui p. 371. che ammette di non avere avuto la possibilità di leggere le voci dei GG; oppure ancora il sottotitolo degli stessi GG; oppure, ancora, altri esempi illustri, come per il caso di Scattola, che si limita, fatta salva la canonica attenzione alla ricezione del *Leviatano*, a una storia germanofona di politica; o ancora Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Naturalmente non può in nessun modo considerarsi un errore il voler porre dei limiti a una ricostruzione storica che trovino le proprie ragioni nei confini linguistici o geografici nazionali; tuttavia, per la peculiarità della storia politica e giuridica europea, sembra opportuno tenere in considerazione anche le commistioni tra le diverse aree linguistiche.

Montesquieu, e in particolare con la sua opera maggiore. In questo capitolo, sulla base della ricostruzione storico-concettuale svolta nel primo, e dell'analisi dei testi hegeliani, si dimostra che, nonostante Hegel non volle fare della politica una categoria specifica (è la tesi di Cesa)⁶⁴, l'aggettivo "politico" nel pensiero di Hegel, a partire dal 1817, non solo assume un significato coerente e strutturato, ma anzi attorno ad esso si sviluppa una riflessione che negli anni immediatamente successivi, fino al 1820, coinvolgerà tanto il lato soggettivo (*Gesinnung*), quanto quello oggettivo-istituzionale della teoria dello stato della *Filosofia del diritto*.

Il terzo capitolo indaga le implicazioni teoriche dei risultati ottenuti dai primi due capitoli. Punto di partenza è la definizione provvisoria di elemento politico che viene data al termine del secondo capitolo, cioè quella di riconfigurazione dei rapporti tra diritto privato e diritto pubblico che consente il passaggio storico e filosofico dalla Monarchia Feudale allo Stato politico. A partire dalla questione del rapporto tra diritto privato e diritto pubblico si critica l'idea di Bobbio secondo la quale «grande dicotomia» tra privato e pubblico possa caratterizzare il pensiero politico hegeliano.⁶⁵ Svolta questa critica, si mostra come il modello contrattualista sia inteso da Hegel come lo schema logico-giuridico che informa entrambe le posizioni politiche che intende criticare, il liberalismo e la restaurazione reazionaria. Nella seconda parte di questo capitolo si affronta il tema di come il diritto privato si integri con il diritto pubblico all'interno della *Filosofia del diritto*, e si mostra che, in particolar modo la teoria della proprietà privata è stata intesa in maniera fuorviante dalla letteratura specialistica. Si mostra come, a una lettura che si giovi di una contestualizzazione storica adeguata, la teoria della proprietà hegeliana mostri la propria valenza non solo privatistica, giuridica o economica, ma anche precipuamente politica, aprendo la possibilità a una rielaborazione e una integrazione della nozione tradizionale di Stato di diritto, dove anche la libertà astratta possa essere concepita in maniera oggettiva.

⁶⁴ C. Cesa, *Sui significati di «politica» in Hegel*.

⁶⁵ N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in N. Bobbio, *Studi Hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 85-114.

Capitolo I. La genesi del concetto di politica tra Germania e Francia

1. Aristotelismo politico

Due elementi permettono di datare la diffusione della disciplina politica in Germania agli inizi del diciassettesimo secolo: le cattedre di politica che vennero istituite progressivamente a partire dalla fine del secolo precedente e il gran numero di trattati specificamente dedicati alla politica.

La storiografia approdò a questa consapevolezza solo relativamente tardi, alla fine degli anni '60 del secolo scorso. Furono i contributi di Hans Maier sulla storia del pensiero politico tedesco che, seppur nell'incertezza di ogni lavoro che si ponga sulle soglie di un terreno di studio nuovo, inaugurarono la ricerca delle origini istituzionali della disciplina politica in ambiente germanofono.

¹ Seguirono due importanti monografie dedicate a singoli autori, che avevano il pregio di restituire dettagliatamente il contesto storico e accademico in cui gli autori erano inseriti: quella di Horst Dreitzel, del 1970, dedicata alla *Politica* di Henning Arnisaeus,² e, due anni dopo, quella di Horst Denzer dedicata a Pufendorf.³ Questi lavori, insieme a quelli di Maier, permisero di gettare le fondamenta per una nuova periodizzazione della storia della disciplina politica in Germania.

Ciò che questi studi misero in luce, e che è stato successivamente confermato nelle sue linee di fondo anche dai lavori più recenti, è che il processo di fondazione delle cattedre di politica nell'ambiente universitario tedesco fu un fenomeno omogeneo, che, iniziato nei primi anni del diciassettesimo secolo, conobbe un dibattito disciplinare senza pari per i successivi sessant'anni, precedendo e preparando la grande stagione del diritto naturale moderno tedesco, il cui inizio è tradizionalmente individuato in Pufendorf.⁴

Per fare qualche esempio, all'università di Altdorf, la prima cattedra che include anche la politica, accanto all'insegnamento di storia, è quella retta da Arnold Clapmar, fino al 1604. Nel caso di Helmstedt, invece, inizialmente la politica venne trattata nelle cattedre dedicate al greco antico, come nel caso di Johann Caselius, che dal 1590 al 1613 resse la cattedra di greco e filosofia pratica. Ad Heidelberg l'insegnamento dedicato espressamente a *Ethica et politica* fu istituito nel 1600. A Jena, la cattedra di *Ethices et Politices* fu assegnata a Wolfgang Geider, che insegnò complessivamente dal 1587 al 1626. Per quanto riguarda l'università di Königsberg, dal 1615 fu istituita la cattedra di filosofia pratica, e l'insegnamento della politica venne rafforzato a partire dal 1619. A Praga, sappiamo che Matthias Molesinus tra il 1580 e il 1581 trattò la politica di Aristotele. A Tübingen, nel contesto della tradizionale cattedra di etica, l'espressione *Moralis atque Politices Prof.* compare solamente in riferimento a Joh. Ulricus Pregizer, che inizia a insegnare nel 1644. Questi esempi mostrano la tendenza

¹ Si veda, soprattutto, H. Maier, *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, in H. Maier, *Politische Wissenschaft in Deutschland*, München, Piper, 1969, pp. 15-52.

² H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus*.

³ H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München, Beck, 1972.

⁴ Ivi, pp. 300-308. Tra li studi più recenti, che confermano le linee di fondo delle periodizzazioni stabilite agli inizi degli anni settanta, basterà citare M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, in particolare pp. 9-32.

delle università tedesche a strutturare i propri insegnamenti in maniera tale da attribuire sempre più importanza alla disciplina politica nell'ambito della *philosophia practica*. Già Horst Dreitzel aveva fissato soprattutto nei primi due decenni del diciassettesimo secolo il rafforzarsi dell'insegnamento della politica nelle università tedesche.⁵

A questi movimenti istituzionali corrisponde il proliferare di due tipi di produzioni, entrambi con uno scopo accademico: i commentari alla *Politica* di Aristotele e i trattati di politica. Per quanto riguarda i primi, l'atto inaugurale è costituito senz'altro dall'edizione pubblicata da Melantone nel 1530/31.⁶ I commentari seguenti sono distribuiti cronologicamente in maniera tale da preparare l'autonomizzazione della disciplina universitaria della politica all'interno delle facoltà di etica a cavallo col secolo successivo: Camerarius (1581), Zwinger (1582), Giphanius (1608), Scherbius (1610), Piccart (1615), Heinsius (1621), Golius (1621), vom Felde (1654) e Conring (1656).⁷

Per quanto riguarda, invece, i trattati dedicati alla materia politica, l'inaugurazione disciplinare del secolo avviene ad opera di Iohannes Caselius, professore a Helmstedt, che nel 1600 pubblica il suo *Προπολιτικός*. Il 1603 è invece l'anno in cui vengono pubblicati la *Politica methodice digesta* di Iohannes Althusius e il *De Arcanis Rerum Publicarum libris sex* di Arnold Clapmar. Nell'arco dei primi tre anni del secolo si condensa quindi la pubblicazione di tre opere che possono essere considerate fondative, rispettivamente, per l'aristotelismo politico protestante, per quello calvinista e per la tradizione tedesca della *ragion di Stato*. Nei quindici anni successivi, fino almeno allo scoppio della Guerra dei trent'anni, non v'è alcuna università tedesca dove non sia pubblicato almeno un lavoro sistematico che affronti la disciplina politica.⁸

Il numero e la varietà delle opere dedicate alla politica è tale che solo recentemente la storiografia è riuscita a fornire una panoramica esaustiva dei dibattiti accademici che si svilupparono in Germania nella prima metà del Seicento.⁹ La misura di questa proliferazione accademica ha portato a formulare la considerazione che, più che di aristotelismo politico, sarebbe il caso di parlare, per questo arco

⁵ H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat*, pp. 412 e sgg.; si veda anche H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht*, p. 307, che riguardo alla facoltà di filosofia pratica scrive: «Das Fach gewinnt zu Beginn des 17. Jahrhunderts zugleich eine führende Stellung in der philosophischen Fakultät; denn trotz des Mangels an Professoren während des Dreißigjährigen Kriegs ist es überall durchgängig vertreten, teilweise durch den einzigen Professor (Helmstedt). Damit geht seit den ersten zwei Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eine Verstärkung der Politik innerhalb der praktischen Philosophie einher, die dazu führt, daß der Lehrstuhl, der vorher meist mit „Professio Ethices“ bezeichnet wurde, nun einer der praktischen Philosophie, Moralphilosophie oder gar Ethices et Politices heißt». Si veda anche M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 104-124.

⁶ Per una panoramica sul ruolo di Melantone nella storia del cosiddetto aristotelismo politico, si veda: N. Dauber, *Deutsche Reformation: Philipp Melancthon*, in C. Horn, A. Neschke-Entschke (Hrsg.), *Politischer Aristotelismus: die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2008, pp. 173-191.

⁷ H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht*, p. 315.

⁸ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 111.

⁹ I contributi di M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, e M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, devono essere considerati imprescindibili in questo senso.

temporale, di aristotelismi politici.¹⁰ Questa considerazione è valida se si considera la definizione della categoria in un senso contenutistico, come ha fatto, ad esempio, Horst Dreitzel. Il suo lavoro su Arnisaues s'intitola infatti: *Politischer Aristotelismus und absoluter Staat*. Il titolo svela un intento normativo o, quantomeno, categorizzante: l'aristotelismo politico sarebbe da identificarsi con la dottrina protestante dello Stato assolutistico, prima vera dottrina politica elaborata in seno alla Riforma e alla Controriforma.¹¹ Nonostante ci siano gli elementi per sostenere che la dottrina di Arnisaues sia aristotelicamente più ortodossa rispetto alle teorie concorrenti, in particolare quelle riformate stampo ramista (Althusius, Keckermann), che hanno fin da subito teorizzato un diritto di resistenza,¹² in realtà questo tipo di utilizzo non appare utile a cogliere l'omogeneità del fenomeno certamente sfaccettato, ma che può e deve essere considerato come unitario se si intende coglierne la specificità rispetto alle tradizioni filosofiche precedenti.

Su quest'ultima direttrice si pongono sia gli impieghi che della categoria sono stati fatti all'inizio degli anni Novanta,¹³ sia l'approccio metodologico formulato espressamente da Merio Scattola, che consiste nel definire l'aristotelismo politico non secondo il suo contenuto «storico-ideale»,¹⁴ ma piuttosto in maniera formale.¹⁵ Questo punto di vista inviterebbe:

a osservare non soltanto i “contenuti”, ma anche le “forme” del discorso politico e seguendo questa indicazione possiamo vedere che la *Politica* di Aristotele e l'aristotelismo sono stati un codice comune che, di là delle differenze specifiche, ha caratterizzato tutte le esperienze universitarie del Sacro Romano Impero nel tardo sedicesimo e nel diciassettesimo secolo.¹⁶

In questo modo, anche gli autori aristotelici meno ortodossi, come Althusius, possono venire considerati come parte di un «codice comune»: «Considerato nel senso formale ora enunciato, l'aristotelismo politico era effettivamente un fenomeno pervasivo nella cultura accademica tedesca del secolo diciassettesimo».¹⁷

¹⁰ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 85.

¹¹ M. Scattola, *Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, in «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 19, fascicolo 1 (2016), pp. 15-33; qui pp. 22-23. In questa pagine l'autore fa anche notare che Dreitzel si è reso fautore della propria definizione di «aristotelismo politico» anche in opere successive al 1970, in particolare in H. Dreitzel, *Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert*, in E. Keßler, C. H. Lohr e W. Sparr (a cura di), *Aristotelismus und Renaissance*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 163-192; H. Dreitzel, *Politische Philosophie*, in H. Holzhey e W. Schmidt-Biggemann (cur.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Überweg]. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel, Schwabe und Co., 2001, pp. 607-748.

¹² M. Scattola, *Politica architectonica*, p. 23.

¹³ A. E. Baldini, *Aristotelismo politico e ragion di Stato. Atti del Convegno internazionale* (Torino, 11-13 febbraio 1993), Olschki, Firenze, 1995; oppure ancora, P. Nischke, *Zwischen Innovation und Tradition: der politische Aristotelismus in der deutschen politischen Philosophie der Prämoderne*, in «Zeitschrift für Politik», Neue Folge, vol. 42, 1 (1995), pp. 27-40.

¹⁴ M. Scattola, *Politica architectonica*, p. 22.

¹⁵ Ivi, pp. 23-25.

¹⁶ Ivi, p. 24.

¹⁷ Ivi, p. 26.

L'approccio «formale» proposto da Scattola consente di considerare l'aristotelismo politico tedesco del diciassettesimo secolo come una «comunità di citazione» o una «comunità di discorso», ossia una comunità definibile non in base ai contenuti differenti che esprime, ma invece secondo i tre criteri formali del «*chi?*», del «*dove?*» e del «*per chi?*».¹⁸ In questo modo Scattola ha potuto notare le peculiarità dell'aristotelismo politico tedesco secentesco rispetto ad altre comunità di discorso, come quella italiana, quella francese, o quella spagnola.¹⁹

Il punto che lo differenzia dalle altre tradizioni protomoderni è il suo carattere spiccatamente accademico. Il *chi?* in questo caso sono i professori universitari, provenienti soprattutto dalla facoltà degli artisti. Il *dove?* sono le università, le scuole superiori e i ginnasi accademici dei territori protestanti, evangelici e riformati. Il *per chi?* sono la nobiltà e la borghesia cittadina di servizio che aspirava a entrare nell'amministrazione signorile o cittadina attraverso la formazione universitaria. Sinteticamente è possibile dire che il discorso politico tedesco della prima età moderna avvenne prevalentemente nelle università e fu un discorso delle università per le università.²⁰

La differenza rispetto alle altre comunità di discorso che Scattola ha individuato consiste nella professione degli autori, nei luoghi della produzione e nel metodo dei lavori. La specificità tedesca del carattere accademico della riflessione politica si rivelerà centrale per cogliere la specificità dei mutamenti diacronici germanofoni rispetto ad altre tradizioni, in particolare rispetto all'ambiente francofono.

Se all'inizio del secolo, ad esempio, con Caselius, la politica individua e consolida il suo ruolo nell'ambito pratico venendo associata alla disciplina pratica per eccellenza, l'etica, già a partire dagli anni immediatamente successivi, dall'opera del più celebre allievo di Caselius, Arnisaeus, l'obiettivo

¹⁸ Ivi, pp. 17-18. La categoria di «comunità di discorso» non può essere considerata universalmente adeguata. Ha il pregio di cogliere un fenomeno nella sua interezza e omogeneità, e ha quindi il pregio di rendere possibile la comparazione tra intere esperienze filosofiche connotate da codici linguistici e formali omogenei al loro interno e differenti rispetto ad altri. Ciò che una categoria di questo tipo non consente è la comprensione dettagliata delle dinamiche culturali in relazione alle condizioni storico-materiali in cui sono calate. A titolo di esempio, si consideri il lavoro di lavoro di Horst Dreitzel su Henning Arnisaeus, dal cui metodo si sono ora prese le distanze proprio per quanto riguarda la definizione di «aristotelismo politico» in un senso «storico-ideale». Quel lavoro, come i successivi, ha dei meriti fondamentali nella storia della disciplina, proprio in virtù del fatto che non sposa una definizione formale di aristotelismo politico. Questo permette all'autore di cogliere le differenze specifiche tra le diverse scuole all'interno delle accademie, con particolare riferimento al contesto storico e alle vicende politiche che travalicano proprio quella «comunità di discorso» di cui ci serve momentaneamente qui. L'esempio più eloquente e più interessante consiste probabilmente nelle osservazioni che Horst Dreitzel ha svolto riguardo al diritto di resistenza. Soffermarsi all'interno della «comunità di discorso» non avrebbe permesso a Dreitzel di comprendere nella propria concretezza storica gli atti illocutori che si celano dietro alle argomentazioni filosofiche pro o contro il diritto di resistenza. Dreitzel può contestualizzare il diritto di resistenza nell'intreccio degli interessi di potere che lo innervano solo uscendo dalla «comunità di discorso», e in questo modo cogliendo dietro le teorie un interesse materiale concreto e specifico, cioè quello dell'aristocrazia terriera che intende combattere il processo di accentramento territoriale del potere nelle mani del principe al fine di tutelare il proprio interesse. H. Dreitzel, *Hermann Conring und die politische Wissenschaft seiner Zeit*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983 pp. 135-172, qui p. 161: «Die monarchomachische Theorie war ein Instrument des landsässigen Adels, der Landstädte und der Landstände gegen ihre Mediatisierung durch die Territorialhoheit der Fürsten als *majestas aemula*».

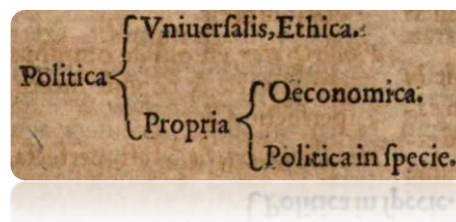
¹⁹ M. Scattola, *Politica architectonica*, pp. 18-20; ma anche M. Scattola, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. Scattola e P. Scotton (ed.), *Prima e dopo il Leviatano*, Cleup, Padova, 2014, pp. 73-108.

²⁰ M. Scattola, *Politica architectonica*, p. 20.

sarà quello di individuare le differenze specifiche della nuova disciplina rispetto all'etica. Il tentativo di distinguere il fine interno e il fine esterno di uno Stato, nella *Doctrina politica* del 1606, non è altro che un tentativo di distinguere la disciplina politica dall'etica.²¹ Quest'ultima è necessaria per la realizzazione del fine esterno, cioè del sommo bene e di una repubblica perfetta. L'insegnamento dell'etica è dunque necessario, ma allo stesso tempo solo nello Stato ideale la perfezione è realizzata.²² Ciò che compete precipuamente alla politica, in ogni repubblica e non solamente in quelle perfette, è tuttavia il fine interno dello Stato, ovvero l'atto della sua fondazione come istituzione di ordine tra chi comanda e chi obbedisce. Il fine esterno è invece da relegare all'etica generale.²³

Questa tendenza alla ricerca di una specificità e di un'autonomia per l'intero ambito disciplinare della politica non è un fenomeno esclusivo della tradizione dell'aristotelismo politico protestante. A titolo esemplificativo, si può considerare la voce «Politica» del *Lexicon Philosophicum* pubblicato nel 1613 da Rudolf Goeckel, esponente calvinista del metodo ramista, cioè un rappresentante ideale dei nemici teorici diretti di Arnisaeus, al pari di Althusius o Keckermann.

Secondo la definizione contenuta nel *Lexicon*, «politica» ha tre diverse possibili accezioni: come dottrina dello Stato o scienza civile, con un ruolo di amministrazione («moderatrix») delle leggi, del diritto e degli affari civili; in questa prima definizione la politica è separata sia dall'*ethica* sia dall'*oeconomica*; una seconda possibile definizione prevede che la *politica propria* abbracci sia la politica speciale (*in specie*), sia l'*oeconomica*; infine, secondo il modo più generale di intendere la politica, questa è *tota disciplina practica*, e comprende al proprio interno l'*ethica*, l'*oeconomica* e la *politica in specie*, nonché gli altri due modi di definire la *politica*.²⁴ È quest'ultimo il modo più universale e più corretto di intendere la politica, secondo l'autore del *Lexicon*: «Ethica est doctrina quedam Politica»,²⁵ nel senso che il contenuto di ciò che è tradizionalmente considerato come la disciplina che deriva dall'*Etica a Nicomaco*, in quanto ha come oggetto i costumi degli individui all'interno della *civitas*, è in realtà oggetto della *politica* intesa come *tota disciplina practica*.²⁶



Pur nelle differenze specifiche dottrinali che segnano la distanza tra la prospettiva di Goeckel e quella, per esempio, di Arnisaeus, rimane tuttavia costante, all'interno di tutto l'arco dell'aristotelismo politico tedesco definito in senso formale, l'istanza per l'autonomia e l'egemonia della disciplina

²¹ H. Arnisaeus, *Doctrina Politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis [...]*, Argentorati, 1643 (1. ed. Francofurti [ad Viadrum], 1606), p. 10: «Duplex autem ut in Logica & plerisque artibus, ita in Politicis quoque finis est: Externus & Internus».

²² Ivi, p. 12: «Sed hunc dico finem esse externum quem tamen omnes Respublicae non assequuntur, si in iis vel pravi mores dominantur, vel malae leges, vel si omnino prolabantur».

²³ *Ibidem*: «finis ille externus, ad generalem Ethicam rejiciendus est».

²⁴ R. Göckel, *Lexicon Philosophicum*, Frankfurt, 1613, p. 835. Si riporta qui lo schema inserito dallo stesso autore alla voce *Politica*.

²⁵ Ivi, p. 836.

²⁶ Ivi, p. 835, l'autore si chiede espressamente, «At cur Ethica Aristoteli nomen habet Politices?».

politica; da un lato, emerge progressivamente il bisogno di distinzione della politica dalla disciplina in seno alla quale essa si era sviluppata, l'etica; dall'altro, erano tradizionalmente le facoltà di giurisprudenza e occuparsi della formazione del personale politico e amministrativo. Per questo «fin dai primi momenti della sua esistenza la politica accademica dovette confrontarsi direttamente con le rivendicazioni dei giuristi, che reclamavano a sé l'esclusivo monopolio di ogni competenza relativa alla vita pubblica».²⁷ Considerata come disciplina accademica, la politica si muove sin da subito alla ricerca di una propria autonomia dottrinale e anzi ambisce a collocarsi, in quanto *scientia architectonica*, all'apice dell'intera sfera della filosofia pratica, ivi incluso il diritto.

Una panoramica analitica degli autori che si occuparono durante il diciassettesimo secolo della materia politica in Germania sarebbe impossibile qui. Si può solo osservare che, a un rapido computo delle occorrenze di «politica» e dei suoi derivati, nei testi classici dell'aristotelismo politico tedesco, come quelli di Althusius, Arnisaeus, Caselius, Conring, la parola ricorre centinaia di volte. Questo dato meramente quantitativo è in linea con il fatto che la *politica* è in primo luogo la scienza filosofica sotto la cui egida si sviluppa la riflessione sull'*ethica* e sull'*oeconomica*. Con le parole di Goeckel, la *politica* è *tota disciplina practica*. Nonostante le sfaccettature dei significati siano molteplici,²⁸ la parola non perde mai la propria centralità, perché in essa non solo si condensa una tradizione disciplinare, ma anche perché vuole emergere come disciplina guida dell'intero ambito filosofico-pratico.

All'infuori della definizione scientifica ed epistemologica della politica in quanto disciplina prima dell'ambito della filosofia pratica, è opportuno svolgere alcune rapide osservazioni sui principali impieghi che l'aggettivo conosce in questi testi. Un esempio è quello dell'aggettivo sostantivato, ossia dei «politici». Essi possono essere sia autori che si sono occupati della disciplina, sia uomini di Stato.²⁹ Christian Warner Friedlieb, ad esempio, scrive nella sua *Prudentia politica christiana*:

welche *Politici* sein wollen, bevorab aber die Regenten, Rhäte, Befehlichhabere und Dienere, sonderlich auch alle zum Lehr- und Regierstande verordnete, als welchen die Wolfart des gemeinen bestens in acht zu haben von Gott anbefohlen ist und obliegt.³⁰

In Althusius, i politici sembrano invece essere tutti coloro che prendono parte alla *consociatio*:

Politici igitur et socii hîc sunt, qui vinculo pacti conjuncti et consociati, comunicant quædam de suis, et vicissim κοινωνητοί, communionis sunt capaces.³¹

²⁷ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 13.

²⁸ Basti pensare al dibattito enorme sullo statuto epistemologico della politica, che per quasi tutto il secolo cercò di dare una definizione della politica o come *ars*, o come *scientia* o come *prudentia*; cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 109-173.

²⁹ V. Sellin, *Politik*, p. 815: «Das Substantiv 'politicus' bezeichnet zunächst ein doppeltes: den politischen Denker und Schriftsteller und den handelnden Staatsmann, sei es der Fürst oder ein Rat».

³⁰ C.W. Friedlieb, *Prudentia politica christiana*, Goslar, 1614, p. 406; citato da V. Sellin, *Politik*, p. 815.

³¹ I. Althusius, *Politica methodice digesta exemplis sacris et profanis illustrata [...]*, Herbonae Nassoviorum, 1603, p. 2.

Un altro significato dell'aggettivo *politicus* è quello di «secolare», contrapposto a religioso, in cui indica una sfera pubblica e slegata o distinta dal potere religioso. Riguardo al cerimoniale della legge giudaica, ad esempio, Althusius distingue tra *actiones* «politicas, vel ecclesiasticas»³². La stessa contrapposizione si rinviene nel rivale Arnisaeus, «officia Ecclesiastica et Politica»³³. Anche Friedlieb riteneva che su Machiavelli si potesse deliberare *theologice* oppure *politice*.³⁴ Ma la contrapposizione era aristotelicamente classica: già Melantone aveva contrapposto il piano politico a quello ecclesiastico.³⁵ Questo insieme di significati non risulta problematico e anzi si può considerare organico alla *politica* come disciplina universitaria. Vi sono però dei problemi di traduzione dal latino al tedesco e delle sfumature di significato che sono presenti fin dalle origini della tradizione politica primo-moderna tedesca e che si intrecciano con il piano disciplinare e accademico.

Riguardo alla *Eindeutschung* del termine latino, il problema principale è l'ambivalenza con cui «politica» viene reso in tedesco, cioè nelle due varianti di *Politic/Politik* e *Policey/Polizei*. Già nel 1555 Melchior von Osse, nel suo *Politischer Testament*, aveva descritto la «prudencia politica» come la capacità di disporre una «policey». ³⁶ Nel 1617 Georg Obrecht rendeva poi «politica ordinatio» con «Policey ordnung». ³⁷ Lo stesso autore, nel 1606, aveva pubblicato un'opera dal titolo: *Politisch Bedencken und Discurs: Von verbesserung Land und Leut, anrichtung gutter Policey*. Nella *Prudentia politica christiana* di Friedliebe il sottotitolo chiariva che si trattava della *Beschreibung einer Christlichen, Nützlichen und guten Policey, wie dieselbe beschaffen sein solle, auch mit Gottes hülffe in gutem Zustandt erhalten werden könne*. Dietrich Reinking pubblicava una *Biblische Policey* nel 1653, in cui si intendeva illustrare «eine Politicam auß der Bibel, und deren Exemplis». Nella Bibbia sarebbero «die rechte, Gott wohlgefällige, heylsame Policey zufinden, und darauß die rechte Regiments Reguln, oder Regierkunst zu lernen». ³⁸

A partire da questi esempi, Sellin ha fatto notare come, mentre la *politica* o *Politic* rimanga ancorata al significato teorico accademico, la variante sostantivale *Policey*, come anche l'aggettivo *politisch* (che vale per entrambi i sostantivi tedeschi, *Politik* e *Policey*) inizino in queste opere ad assumere significati più inclini alla prassi, che non alla teoria: ³⁹ mentre la *politica* permane disciplina accademica nel senso della *tota disciplina practica*, le sfumature di significato della variante *Policey* sono fin dalla prima metà

³² Ivi, p. 210.

³³ H. Arnisaeus, *Doctrina Politica in genuinam methodum*, p. 61.

³⁴ C.W. Friedlieb, *Prudentia politica christiana*, p. 16. Citato da V. Sellin, *Politik*, p. 816.

³⁵ F. Melantone, *Commentarii in aliquot Politicos libros Aristotelis*, 1530, in Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*. Vol. XVI. Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia et dissertationes iis annexae, Halis Saxonum, 1850, colonne 241-242: «Hanc questionem ideo propono, ut iunioribus in conspectu sint discrimina utriusque potestatis, politicae et ecclesiasticae, quarum confusio non solum errores, sed etiam saepe ingentia bella peperit».

³⁶ M. von Osse, *Politischer Testament*, a cura di O. A. Hecker, Leipzig-Berlin, 1922 (prima ed. 1555), p. 379; cfr anche V. V. Sellin, *Politik*, p. 815.

³⁷ G. Obrecht, *Fünff Unterschiedliche Secreta politica*, 1617, p. 262; citato da V. Sellin, *Politik*, p. 815.

³⁸ D. Reinking, *Biblische Policey*, Frankfurt, 1656, dedicatio. Citato da V. Sellin, *Politik*, p. 817.

³⁹ V. Sellin, *Politik*, p. 818.

del secolo affini a una *Einrichtung* di buone pratiche, alla *Verbesserung* del territorio e della popolazione, a fornire la regolamentazione («*Reglung*») al governo («*Regiment*») o all'arte di esso («*Regierkunst*»).

Anticipando alcune considerazioni sul secolo successivo, al fine di restituire la misura della rilevanza che queste commistioni lessicali ebbero sulla disciplina, basterà segnalare che, durante il Settecento, solamente nell'ultima (1775) delle quattro edizioni del lessico filosofico del Walch, pubblicato per la prima volta nel 1726, a *Polizei* e *Politik* saranno dedicate due voci distinte. Come vedremo, fino alla terza edizione comparì solamente la voce *Politik*, che riportava, però, dei significati completamente estranei a quelli riscontrabili nella tradizione tedesca secentesca, e invece molto più affini a ciò che, fin dalla prima metà del Seicento, si inizia a denotare con la variante *Policey*.⁴⁰ Un discorso analogo dovrà svolgersi per la fondazione delle prime cattedre delle cosiddette *Policeywissenschaften*, avvenuta a partire dalla fine del terzo decennio del diciottesimo secolo: anche in questo caso, *Policey* sarà l'*Eindeutschung* di ciò che in latino veniva denotato come *politica*.⁴¹

Queste variazioni lessicali spingono lo studioso a sondare i limiti della definizione formale di aristotelismo politico sotto la cui egida si è condotta l'analisi onomasiologica fino a questo momento. Le variazioni lessicali legate alle diverse *Eindeutschungen* mettono in luce i limiti e le difficoltà insite nello strumento della "comunità di discorso" esclusivamente accademica per come l'ha individuata Scattola. Cronologicamente esse si collocano ancora all'interno di quell'arco concettuale e temporale che, in maniera formale, si è definito come aristotelismo politico. Eppure, le varianti diacroniche di lungo periodo della definizione di *politica*, organiche all'aristotelismo politico inteso come tradizione accademica tedesca secentesca, includono allo stesso tempo delle variazioni sincroniche lessicali che mettono alla prova la solidità della comunità di discorso stessa.

Al fine di chiarire le implicazioni di queste tensioni è opportuno ripercorrere brevemente l'argomentazione di Scattola. Solo considerando la stagione dell'aristotelismo politico come una comunità di discorso omogenea, l'autore ha infatti potuto portare alla luce una «variazione diacronica» esemplare, che concerne le diverse soluzioni con cui si è di volta in volta fornita l'esegesi di un passo dell'*Etica a Nicomaco*, che concerne espressamente il ruolo della politica:

⁴⁰ J.G. Walch, *Lexikon Philosophicum*, 1726, colonne 2024-2026; quarta edizione, 1775, colonne 459-463, dove la voce *Policey* compare per altro tra parentesi quadre, a indicare che la voce è stata aggiunta dai collaboratori e non dall'autore. Si noti che *Policeywissenschaften* sarà l'altro nome con cui, a partire dal 23 luglio 1727, con l'istituzione delle cattedre alle università di Halle e Frankfurt an der Oder ad opera di Federico Guglielmo I, si indicherà la disciplina universitaria della cameralistica (*Lehrstuhl für Ökonomie, Policey und Cammer-sachen*). Si veda, in proposito, oltre al classico contributo di P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'Assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968; M. Stolleis, *Geschichte des Öffentlichen Rechts*, Band I, *Neuntes Kapitel*, pp. 366-393. Per una ricostruzione storica, utile anche M. Scattola, *La nascita delle scienze dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Milano, Franco Angeli, 1994. Cfr. *infra*.

⁴¹ Cfr. *infra*.

Se poi vi è un fine delle nostre azioni che noi vogliamo di per se stesso, mentre gli altri li vogliamo solo in vista di quello, e non desideriamo ogni cosa in vista di un'altra cosa singola (così infatti s'andrebbe all'infinito, cosicché la nostra tendenza sarebbe vuota e inutile), in tal caso è chiaro che questo deve essere il bene e il bene supremo. E non è forse vero che per tutta la vita la conoscenza del bene ha una grande importanza e che possedendola, come arcieri che sanno il loro scopo, meglio possiamo scoprire ciò che si deve? Se è così, occorre cercare di precisare anche sommariamente che cosa mai esso sia e a quale delle scienze o delle capacità appartenga. Sembrerebbe che debba appartenere alla più importante e alla più architettonica. Questa sembra essere la politica. Essa determina quali scienze sono necessarie [1094b] nelle città e quali ciascuno deve apprendere e fino a che punto. Vediamo infatti che anche le scienze più onorate si trovano sotto di essa, come la strategia, l'economia e la retorica. Dal momento che essa si serve delle altre scienze pratiche, e inoltre stabilisce che cosa bisogna fare e cosa evitare, il suo fine potrebbe comprendere quello delle altre, cosicché esso sarebbe il bene umano.⁴²

Scattola ha mostrato come questo passo abbia interessato gli accademici tedeschi durante tutto l'arco del secolo. Egli fa gli esempi di Caselius, secondo il quale la politica in quanto scienza somma coinciderebbe con l'etica; di Otto Melander e Bartholomaeus Keckerman, secondo i quali la politica è architettonica nel senso che può stabilire quali discipline sono ammissibili nella comunità politica. Infine, Scattola spiega che Hermann Conring, nel 1662, propose una terza soluzione

e sostenne che la politica è "architettonica" perché progetta il fondamento della repubblica, cioè perché è la scienza della costituzione. Il sapere politico non riguarda infatti solamente il governo di una società, ma, prima ancora di occuparsi dell'amministrazione, deve stabilire la natura e i principi generali su cui si regge ogni comunità politica, dalla più semplice alla più complessa, e su questo fondamento teorico può non solo prescrivere i mezzi più idonei per guidare una repubblica già esistente, ma può anche progettare un nuovo stato o suggerire gli interventi per riformare un regime esistente.⁴³

In questo modo Scattola ha potuto delineare un percorso che, iniziando e terminando con due autori della comunità di discorso esemplare di Helmstedt, Caselius e Conring,⁴⁴ ha incluso tuttavia anche autori di formazione differente, come Keckermann e Melander.

In questo quadro storiografico piuttosto compatto e stringente, le ambiguità delle diverse *Eindeutschungen* di politica tra *Policey* e *Politic* costituiscono solo uno dei sintomi di una stratificazione disciplinare che, in realtà, si rivela più elaborata e complessa rispetto alla ricostruzione del discorso delle università per le università. Lo stesso Conring, per fare un esempio illustre, polemizza contro l'utilizzo di *politicus* rivolto a coloro che facciano un uso unilaterale e capzioso della tradizione della *Ragion di Stato*, senza nessuna cura per il sommo bene.⁴⁵ Conring ribadisce che il vero politico è solamente colui il quale non perde di vista il bene dell'intera *civitas* e agisce, anche con gli strumenti

⁴² Aristotele, *Opere. Volume settimo. Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1979, lib. I, cap. 2, 1094a 19–b 12, p. 4.

⁴³ M. Scattola, *Politica Architectonica*, pp. 31-32.

⁴⁴ Il terzo membro di questa comunità è un allievo di Caselius e, allo stesso tempo, il celebre precursore di Conring, Henning Arnisaeus. In proposito si veda lo stesso M. Scattola, *Politica architectonica*, pp. 21-22; ma anche H. Dreitzel, *Politischer Aristotelismus und absoluter Staat*.

⁴⁵ V. Sellin, *Politik*, p. 825: «Conring selbst wandte sich entschieden gegen die Verwendung des namens 'politicus' für denjenigen, der *ad rationem status...omnia exigens, fas omne et nefas illa meritur, adeoque id demum censet agendum quod ratio status expostulat*». Sellin rimanda a H. Conring, *De civili prudentia*, Helmstedt, 1662, p. 6.

della ragion di Stato, sempre nei limiti stringenti dell'etica. Questa polemica è il segno che la storia del concetto di politica non può essere confinata alla sola comunità di discorso delle università per le università, e anzi impone l'occasione per guardare alla storia onomasiologica della politica nel Seicento anche da una prospettiva scostata rispetto a quella dell'aristotelismo politico, che pure rimane fondamentale.

L'ambiguità terminologica contro cui Conring polemizza è quella per cui il *politicus* sarebbe intrinsecamente dotato di astuzia e capace di ordire trame non soltanto per quanto concerne la sfera pubblica, ma anche con riferimento alla sola sfera privata, a volte perfino senza alcun riguardo per il bene comune.⁴⁶

Si potrebbe forse ipotizzare che la tradizione della *ragion di Stato* abbia giocato un ruolo centrale per piegare il significato della parola politica in questa direzione e che, dunque, il mutamento semantico di *politica* e dei vari derivati sia, in definitiva, da considerarsi come interno alla tradizione accademica. Questo è vero solo in parte, perché, se si guarda alla ricezione della tradizione negli ambienti universitari, la *ragion di Stato* viene recepita all'interno del bagaglio concettuale aristotelico e ordinata all'interno della filosofia pratica. Ciò vale tanto per Clapmar, considerato l'iniziatore della tradizione in ambiente tedesco, quanto per colui che si può ritenere il più grande fautore di una sintesi tra aristotelismo politico e *ragion di Stato*: Conring.

In Arnold Clapmar, il rimando ai *τῶν πολιτικῶν σοφίσματα* è un riferimento diretto ad Aristotele.⁴⁷ Da un lato è vero che prudenza e politica tendono a sovrapporsi, ma è altresì vero che colui che non abbia rispetto delle prescrizioni concernenti «fides, honestas, virtus» non sarebbe più degno del «prudentis aut politicis nomen».⁴⁸ Risulta quindi chiaro «wie eng Clapmarius' Rezeption der Ratio-Status-Lehre in Wahrheit der aristotelischen Tradition und Begrifflichkeit verhaftet bleibt: die *arcana* dürfen die *virtus* nicht verletzen, und sie bleiben dem *bonum commune* verpflichtet».⁴⁹

Anche se si guarda a Conring, non accade mai che la *ragion di Stato* spodesti la disciplina universitaria della politica. Al contrario, si tratta piuttosto di addomesticare quella tradizione negli schemi della disciplina politica aristotelica classica:

Im Hauptstrom der aristotelischen Politik, der sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts speziell in Helmstedt noch einmal zu voller Breite entfaltete, war die Staatsräson als machtpolitisch aufgeladene Formel innerhalb der Staatszielbeschreibung des *bene beateque vivere* präsent. Den Aristotelikern in der Politik, mußte es deshalb darauf ankommen, das beunruhigende Neue der Staatsräson normativ einzubinden und mit dem Ziel der Glückseligkeit, wie es während des ganzen 18. Jahrhunderts heißen sollte, zu versöhnen.⁵⁰

⁴⁶ Cfr. V. Sellin, *Politik*, pp. 824-830.

⁴⁷ Aristotele, *Politica*, 1308 a 2.

⁴⁸ A. Clapmar, *De Arcanis Rerum Publicarum libris sex*, Amsterdam, 1644, p. 13.

⁴⁹ V. Sellin, *Politik*, p. 825.

⁵⁰ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 207. Meno convincente l'impostazione classica di Meinecke, che soffre di eccessivo schematicismo. Si applica in realtà alla relazione tra ragion di stato e diritto pubblico; ma come dimostreremo tra poco, essa può applicarsi, sebbene sia errata, anche alla tradizione dell'aristotelismo politico tedesco, specialmente se in riferimento a Conring; F. Meinecke, *Die Idee der*

Stolleis ha messo in luce, inoltre, che il filo rosso che attraversa i quarant'anni della riflessione politica di Hermann Conring è il confronto costante con Machiavelli.⁵¹ L'autore del *Principe* viene recepito in Germania più tardi rispetto a Spagna, Francia o Inghilterra.⁵² Nel 1580, Georg Nigrinus, che aveva tradotto l'*Antimachiavellus* di Innocent Gentillet,⁵³ affermava che per fortuna il pensiero di Machiavelli non si era ancora diffuso in Germania. Lo stesso Arnisaeus non sviluppa un rapporto approfondito con l'autore italiano, nonostante con la pubblicazione del *De Arcanis Rerum Publicarum libris sex* la tradizione della *ragion di Stato* (per la verità, allora, più legata a Botero) fosse stata ormai ampiamente recepita in Germania.

Toccherà a Conring il primo confronto sistematico con l'opera di Machiavelli in area germanofona, volto in primo luogo a emendare la fama del fiorentino dagli errori e dai pregiudizi insieme ai quali la tradizione l'aveva tramandato. L'intento di liberare Machiavelli dalle condanne ingiuste è anche dichiarato nell'edizione del *Principe* del 1660,⁵⁴ che Conring traduce e commenta in latino. Nel *Discursus ad Lampadium*, l'autore precisa come siano stati i machiavellisti e non Machiavelli stesso a confondere utilità e giustizia.⁵⁵ Senz'altro Machiavelli è considerato da Conring un autore empio: «alienissimus fuerit a christiana religione, et parcus Deorum cultor et infrequens»; tuttavia, nonostante egli chiami fortuna ciò che in realtà va sotto il nome di dio,⁵⁶ la sua dissertazione «est lectu digna»,⁵⁷ e deve essere emendata, compresa e assorbita dall'aristotelismo politico tedesco.

Nella decima *conclusio* della *Dissertatio de ratione status*, Conring, dopo aver esposto la panoramica degli autori, prevalentemente italiani e tedeschi,⁵⁸ che hanno tentato di dare una definizione di *Ragion di Stato*, enuncia la propria definizione:

Breviter nos rationem status utilitatem reipublicae definivimus. Utile vero reipublicae est quod ad illam sive instituendam sive conservandam facit.

Staatsräson, in Friedrich Meinecke Werke, im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Instituts der Freien Universität Berlin herausgegeben von Hans Herzfeld und Walther Hofer/Oldenburger, Band I, Oldenburger, 1976, p. 246: «Diritto delle genti e ragion di stato sono per loro natura in rapporto concorrenziale. Il diritto delle genti mira a ridurre l'arbitrio della ragion di stato, per caratterizzarla il più possibile dal punto di vista giuridico. La ragion di stato di ribella e fa uso, anzi spesso abuso, del diritto come mezzo per i suoi fini egoistici. In tal modo mina le fondamenta che il diritto delle genti ha faticosamente cercato di porre».

⁵¹ Sul tema gli studiosi hanno opinioni contrastanti; Willoweit ad esempio ritiene che Conring non sia da considerarsi un machiavellico: D. Willoweit, *Hermann Conring*, in M. Stolleis, *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, Beck, München, 1995, pp. 129-147, qui p. 134: «Conring ist also kein machiavellist». Dreitzel, al contrario, ipotizza che Conring valga come un Machiavelli tedesco: H. Dreitzel, *Hermann Conring und die politische Wissenschaft*, pp. 166-172, in particolare pp. 171-172.

⁵² M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 72-73.

⁵³ I. Gentillet, *Antimachiavellus*, Frankfurt, 1580.

⁵⁴ H. Conring, *Opera omnia*, cur. da J.W. von Göbel, 1730, Tomus II, pp. 991-993.

⁵⁵ H. Conring, *Opera omnia*, Tomus 4, p. 407.

⁵⁶ Le accuse sulla questione sovrapposizione tra dio e la fortuna ripetono in più passi dell'opera conringiana. Ad esempio, H. Conring, *Opera omnia*, Tomus 2, p. 1071, nota c; Tomus 4, p. 607.

⁵⁷ H. Conring, *Opera omnia*, Tomus 3, p. 23.

⁵⁸ Tra gli autori citati compaiono: Scipione Ammirato, Ludovico Settala, Antonio Palazzo, Hippolytus a Lapide, Arnold Clapmar.

E aggiunge un riferimento all'autorità di Aristotele, dall'ottavo paragrafo del primo libro della *Retorica*: «Parent omnes ei, quod utile est, utile autem est id, quod conservat reipublicae statum».⁵⁹ Definendo la *ragion di Stato* attraverso il concetto di *utilitas*, Conring può appropriarsi dalla teoria assolutistica più coerente elaborata al suo tempo e, allo stesso tempo, tutelarla dal rischio di empietà.⁶⁰ Egli ambisce a fornire una teoria della buona *ragion di Stato* attraverso l'edificazione dei limiti teologici e morali dell'agire politico. Diviene chiaro, nel corso della lettura della *Dissertatio de ratione status*, «dass Staatsrason für Conring ein normativer Begriff ist, der sich an ethischen und naturrechtlichen Vorgaben orientiert. [...] Das Maß an Normativität und der entsprechende Verlust an Empirie und rationaler Interessenanalyse bestimmt so die unterschiedliche Distanz zu Machiavelli».⁶¹

Conring rappresenta il caso esemplare di come l'aristotelismo politico abbia costituito un intero orizzonte concettuale e accademico all'interno del quale sono state recepite diverse tradizioni. Tuttavia le ambiguità nell'*Eindeutschung*, tanto quanto la polemica di Conring contro gli utilizzi impropri del sostantivo *politicus*, indicano che l'integrazione delle tradizioni non aristoteliche (tacitismo, *Ragion di Stato*, ecc), pur essendo possibile e riuscita all'interno della comunità accademica, non è stata un'integrazione totale, ma ha piuttosto lasciato spazio per lo sviluppo, al di fuori delle università, di discorsi diversi o alternativi a quello accademico.

Si consideri l'esempio di Georg Engelhardt von Löhneys, per la maggior parte della propria vita stalliere e poi consigliere presso il principe ereditario Heinrich Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, il quale, lontano dalle università, scrisse un'opera pubblicata già nel 1622, intitolata *Aulico-politica*. Nella prefazione l'autore distingue il piano filosofico – evidentemente inteso come meramente teorico – e il piano politico – prettamente pratico, esponendo le proprie idee sulla scarsa utilità dei classici della disciplina politica – nientemeno che Platone e Aristotele – in un paragrafo a cui è arrecata la didascalia ironica «der philosophorum politica».⁶²

⁵⁹ H. Conring, *Dissertatio de ratione status*, Helmstedt, 1661, conclusio X.

⁶⁰ M. Stolleis, *Machiavellismus und Staatsrason*, in Id., *Hermann Conring (1606-1681)*, p. 182: «Von der Staatsrason fürchtete man den Bruch von Verträgen, Enteignung und Konfiskation, Auferlegung neuer Steuern, Vertreibung von Minderheiten, Bedrängnisse in Religionsfragen oder gar Krieg».

⁶¹ M. Stolleis, *Machiavellismus und Staatsrason*, p. 178.

⁶² G. E. Löhneys, *Aulico-politica*, [1. ed. 1622], Remlingen, 1625, *Vorrede* [non è indicato il numero di pagina nell'edizione consultata]: «Von solcher *Materia* hab ich mir nun auch in diesem *Tractatu* etwas zu schreiben vorgenommen. Und ob wol andere lang vor dieser Zeit hiervon weitleufftig *disputiret* oft geschrieben / vornemlich aber die gar alten *Scribenten* / unter welchen Plato und Aristoteles die berümbsten und fürtreffligsten gewesen: So hat es doch mit denselben mehren theils diese Gelegenheit / daß sie zwar die inscription oder Überschrift ihrer Bücher de Republica oder de Politicis gemacht. Aber weil sie Professores und Philosophi gewesen, mehr Philosophisch denn Politisch von den Sachen geschrieben. Diesen folgen noch heutiges Tages viel Gelehrte Neoterici, und *digiriren* alle ihre *scripta politica* oder *Tractatus de Republica, ad ordinem et principia Platonis et Aristotelis*, wollen alle regiment nach deren *imagination* und eingebilder Meynung richten. Da doch solche Leute [...] der Policy und Regiment ganz unerfahren gewesen. Zu dem zeuget Plato selber von seinem gemeinen Nutzen /daß ein solche *Respublica* /wie er beschreibt/nicht auff Erden bey den Menschen, sondern in der Lufft/oder im Himmel bey den Göttern (in Utopia wie man sagen möchte) zu suchen sey: Dergleichen ist auch von der *Ideâ Aristotelis* zu halten. Daraus den erscheinet / wie weißlich die jenigen thun / so die jetzigen Regiment/ welche den alten sehr ungleich / nach der *philosophorum praceptis reguliren* und *digiriren* wollen /da sie doch ihrer Meinung unter einander selbst nicht einig /sondern einer bis, der ander ein anders *statuirt* / und

In questa separazione tra politica e filosofia è da rintracciarsi un fenomeno importante e centrale per il complicarsi della sfera semantica di 'politica' in Germania nell'arco del Seicento. Se, come abbiamo visto, un autore come Machiavelli, in Italia, un secolo prima, non aveva mai pensato di attribuire alla politica un significato che non fosse aristotelico, ora, nel proliferare della disciplina politica istituzionale in Germania, nel clima segnato dalla Guerra dei Trent'anni, il discorso politico, da un lato si consolida e si istituzionalizza nelle università, dall'altro travalica i confini della comunità accademica. Il significato di politica e di politico si intreccia con delle commistioni diverse e nuove.

Anche Sellin ha riconosciuto, in riferimento alle opere letterarie, che il mutamento di significato di 'politica' e di 'politico' è un fenomeno estraneo all'ambiente universitario.⁶³ Lo studioso riporta gli esempi di romanzi o componimenti poetici apparsi durante il Seicento tedesco. Aegidius Albertinus pubblica un romanzo nel 1615, intitolato *Der Landstörtzer Gusman von Alfarche*, nel quale le parole oggetto di questa ricerca sono impiegate in maniera molto differente rispetto all'utilizzo accademico del termine. *Weisheit e Fürsichtigkeit* consisterebbero, secondo l'autore:

in der moderation und regierung der Stätt, Landen und Leuthen, in erhaltung deß Haußwesens und Gesindis; in abtreib- und verhütung der schädlichen, und in procurirung der nutzlichen ding.

Le persone che posseggono queste capacità vengono «ins gemein politici genent».⁶⁴ Il politico appare dunque da queste righe come colui che si occupa del bene comune. Alla pagina seguente, tuttavia, fa notare Sellin, politico è definito colui che adotta qualsiasi mezzo per raggiungere il suo fine, senza curarsi delle norme etiche:

Die Welt helt nur den jenigen für weise und fürsichtig, welcher ein guter politicus ist, welcher mit den Lastern dissimuliren, mit der Religion laviren, conviviren, laichen, fuchsschwäntzen und nur nach der Ehr und digniteten trachten kan.⁶⁵

Un altro esempio che riporta Sellin è quello di un componimento poetico di Friedrich von Logau, *Heutige Weltkunst*, redatto nel 1654, a pochi anni dai trattati di pace relativi alla Guerra dei Trent'anni:

Anders seyn, und anders scheinen;
Anders reden, anders meynen;
Alles loben, alles tragen;
Allen heucheln, stets behagen;
Allem Winde Segel geben;
Bösen, Guten dienstbar leben;
Alles Thun und alles Dichten

könnte man aus ihren *scriptis* viel ehe *Philosophiam* denn *Politicam* lernen. Zu dem sind nicht alle Fürsten und Herrn so *erudiiti* und gelehrt/daß sie solche Bücher/ ob sie gleich *vertirt*, verstehen können/Denn da ist des philosophirens, disputirens, refutirens ond cavillirens so viel/daß (wie Cleobolus sagt) ein lauter Wortgezänd wird/und man zu [*una o due parole non comprensibili*] nicht weis /was concludirt wird».

⁶³ V. Sellin, *Politik*, p. 826.

⁶⁴ A. Albertinus, *Der Landstörtzer Gusman von Alfarche*, München, 1615, p. 280; citato da V. Sellin, *Politik*, p. 826.

⁶⁵ Ivi, p. 281.

Bloß auf eignen Nutzen richten:
Wer sich dessen will befleißigen,
Kann politisch heuer heißen.⁶⁶

L'atteggiamento del politico, in questo componimento, non solo è caratterizzato da un grado estremo di ipocrisia e camaleontismo, ma è anche slegato a tal punto dal bene comune che il sostantivo arriva a denotare una persona che agisca in maniera disonesta non necessariamente in relazione alla sfera pubblica, ma anche nella sfera privata. L'altra osservazione interessante è che il titolo della poesia si riferisca all'«oggi» e che dunque von Logau percepisca questo significato di 'politico' come nuovo.⁶⁷ A riprova del fatto che fuori dalle università si vada costituendo una frattura, non sempre univoca e netta, ma che in definitiva tende a separare un ambito pratico da uno teorico, è opportuno riportare anche il caso del predicatore Balthasar Schupp. Egli identifica la *politica* con la *disciplina practica* in senso lato, quindi in maniera ortodossa rispetto alla tradizione accademica del secolo.⁶⁸ Tuttavia recepisce la *Ragione di Stato* come un fenomeno che caratterizza gli equilibri di potere in ogni tipo di organizzazione statale e che esula dalla materia della *disciplina practica*:

Fragt ihr was die Machiavellische Ratio Status sey? ... Ich sage euch, daß kein Stand in der Welt sey, in welchem es nicht Statisten gebe. Die Landleut in den 4 Landen zwischen Hamburg und Lübek haben ihre Rationes Status. Ihr Ratio Status bringt mit sich, daß sie wollen Schüncken, Metwürst und dergleichen satt zu fressen, und Hamburger Bier satt zu sauffen haben, und wollen gern sich, ihre Weiber und Kinder bürgerlich halten, und nicht gern viel arbeiten, oder ihrer Obrigkeit viel geben.⁶⁹

Schupp non sovrappone *ragion di Stato* e politica e ha un'idea completamente "accademica" di quest'ultima. Tuttavia, quella separazione che si riscontrava già in autori fuori dall'accademia, come Löhnneys, viene confermata. Sia che si chiami politica dei filosofi in maniera sarcastica, sia che si chiami politica, all'infuori delle accademie si apre una frattura tra lo studio teorico e la percezione di ciò che accade nella conduzione degli affari di governo. Se questo fenomeno, come in Schupp, sembra non contaminare il significato di "politica", e anzi sembra mantenerlo nella sua purezza, in autori come von Logau, la parola "politica" è già profondamente connotata in un senso anti-accademico, anti-teorico e anti-filosofico.

Nell'arco della Guerra dei Trent'anni accade ciò che era successo in Francia durante il secolo precedente: «Die wertneutrale oder gar moralisch zweifelhafte Bedeutung wurde in Deutschland also noch 100 Jahre nach dem konfessionellen Bürgerkrieg in Frankreich als neu und als Mißbrauch

⁶⁶ F. von Logau, *Sinngedichte* 2, 23, 1654, hrsg. von C.W. Ramler u. G.E. Lessing, Leipzig, 1759, p. 41, cit. da V. Sellin, *Politik*, p. 827.

⁶⁷ V. Sellin, *Politik*, p. 827: «das spricht angesichts des frühen Belegs bei Albertinus für eine sehr langsame Einbürgerung dieses Begriffsverständnisses».

⁶⁸ Ivi, p. 828.

⁶⁹ B. Schupp, *Solomo oder Regenten-Spiegel*, Frankfurt, 1677, p. 7; citato da V. Sellin, p. 828.

empfunden».⁷⁰ Ciò che, tuttavia, non concerneva la Francia, era la strutturazione rigida e accademica della disciplina politica.

In particolare, la tesi di Scattola, è che altri autori della seconda metà del Seicento, sulla scia di Conring, siano arrivati a distinguere una parte teorica e una pratica della politica, una parte *architectonica* da una *administratoria* o *gubernatoria*.⁷¹ In questo modo la *politica architectonica* poteva sì liberarsi dal particolare ed elevarsi a scienza, avendo a che fare esclusivamente con l'universale. D'altro canto, la parte pratica della disciplina si slegava in questo modo dalla riflessione teorica. Esattamente come teorizzato dai detrattori della *politica philosophorum*, la riflessione filosofica sul fondamento e la possibilità d'esistenza della *civitas* si slegava dall'arte del governo. La *politica architectonica*, con l'imporre della supremazia accademica del diritto naturale, inizialmente proprio nelle facoltà di etica,⁷² venne recepita da un ramo speciale di quest'ultimo, il diritto pubblico universale,⁷³ mentre invece la riflessione sulla *politica gubernatoria* divenne prerogativa delle materie non filosofiche, che nel corso del Settecento si strutturarono in diverse discipline, sotto diversi nomi: *Ökonomik*, *Kameralwissenschaften*, *Policywissenschaften* e, infine, *Staatswissenschaften*.

Il passaggio dalla *politica* allo *ius publicum universale* è una tappa fondamentale della storia semasiologica che ha ricostruito Scattola. Ciò che, invece, da un punto di vista onomasiologico è importante sottolineare, è che, a fronte del passaggio di testimone dei temi cari della *politica* alle facoltà di giurisprudenza, la semantica della parola *politica*, divenuta, durante il Seicento tedesco, ormai duplice, perdeva il suo significato più forte e più strutturato dal punto di vista teorico. In questo modo, il significato che, parallelamente, si era andato consolidando fuori dalla comunità di discorso accademica, si apprestava a divenire l'unico significato di *politica* nel linguaggio corrente.

È importante anche sottolineare, che questo impoverimento semantico del significante *politica*, avviene già sul finire del Seicento, cioè prima del passaggio dal latino al tedesco nei trattati universitari.⁷⁴ Come si mostrerà nei prossimi paragrafi, questo avrà delle ripercussioni importanti sul significato che, nell'arco del Settecento, diverrà proprio della parola *Politick/Politik* e, a partire dal quarto decennio del secolo, avrà delle ripercussioni indirette e tuttavia rilevanti anche sul significato di *Policy* e, più tardi, di *Polizei*.

⁷⁰ V. Sellin, *Politik*, pp. 828-829.

⁷¹ M. Scattola, *Politica architectonica*, pp. 32-33, si riferisce in particolar modo a tre autori: Johann Friedrich Horn (1629?-1665), Adrian Houtuyn, Johann Christoph Beckmann (1641-1717).

⁷² H. Denzer, *Moralphilosophie*, pp. 321 e sgg..

⁷³ M. Scattola, *Politica architectonica*, p. 33; Id., *La nascita delle scienze dello Stato*, in particolare sulla parabola del diritto pubblico universale o generale, pp. 131-147; Id., *Dalla virtù alla scienza*, in particolare pp. 301-426. Si vada anche M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 291-297.

⁷⁴ Un momento importante per il passaggio alla lingua tedesca nei corsi e nei trattati universitari è senz'altro da identificarsi con l'esperienza dell'università di Halle e in particolare con l'operato di Thomasius; cfr. *infra*.

2. La stagione del diritto naturale

a. Tra *politica* e *politique*. Pufendorf e Barbeyrac

In Samuel Pufendorf, che resse la prima cattedra tedesca di diritto naturale presso la facoltà filosofica dell'università di Heidelberg tra il 1661 e il 1668, la parola *politica*, rispetto all'ultimo esponente dell'aristotelismo politico tedesco, Conring, perde improvvisamente il proprio ruolo centrale. È uno di quei «grandi e complessivi salti epistemici» che caratterizzano la storia della disciplina giuridica e politica tedesca,⁷⁵ sancito istituzionalmente dalla fondazione della prima cattedra di diritto naturale nell'Impero, alla quale corrisponde un cambio di paradigma concettuale e lessicale.

Se si guarda alle opere giuridiche di Pufendorf, la parola latina "*politica*" o gli aggettivi derivati non contano che delle occorrenze sporadiche e il termine assume un significato sistematico o programmatico per la disciplina del diritto naturale o della *jurisprudentia universalis*. Se si guarda a coloro che egli stesso riconobbe come i grandi iniziatori della sua disciplina, vale a dire Grozio e Hobbes,⁷⁶ nonostante sia del tutto evidente il debito teorico verso quest'ultimo,⁷⁷ è altrettanto chiara la scelta di campo per il diritto a discapito della *politica*, la quale, come in Grozio, viene espunta dal sistema di diritto naturale.⁷⁸ Questo fenomeno rispecchia, naturalmente, un'altra scelta di campo: quella in favore della giurisprudenza e a discapito della filosofia come disciplina universitaria.⁷⁹

⁷⁵ M. Scattola, *Politica architectonica*, p. 21: «Il discorso politico tedesco possiede anche un'altra evidente caratteristica: esso avvenne infatti per grandi e complessivi salti epistemici, ciascuno dei quali fu caratterizzato da un duplice evento perché fu fondata un'università guida e fu introdotta una nuova disciplina nel complesso dei saperi universitari.»

⁷⁶ S. Pufendorf, *Specimen controversiarum circa ius naturale*, Osnabrugi, 1678, cap. I, §§ 1, 5, 6. Si veda anche I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 196-209.

⁷⁷ Si veda F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Biologna, Il Mulino, 1990.

⁷⁸ Fin dai *prolegomena* al *De iure belli ac pacis*, Grozio mette in chiaro quale sia il rapporto tra la sua opera e quella *artem specialem* che è la politica, che, non a caso, Aristotele, correttamente e al contrario di Bodin, ha trattato separatamente: H. van Groot, *De iure belli ac pacis*, Wechelanus, 1626, p. XXVII: «In toto opere tria maxime mihi proposui: ut definiendi rationes redderem quam maxime evidentes, et ut quae erant tractanda, ordine certo disponerem, et ut quae eadem inter se videri poterant nec erant, perspicue distinguerem. Temperavi me ab his, quae alterius sunt tractationis, ut quae docent quid ex usu sit facere: quia ista suam habent artem specialem politicam, quam recte ita solam tractat Aristoteles, ut alieni nihil admisceat, contra quam fecit Bodinus, apud quem haec ars cum juris nostri arte confunditur. Nonnullis tamen locis ejus quod utile est feci mentionem, sed obiter, et ut id ipsum a justis quoestione apertius distinguerem». Ancora, nel secondo libro, capitolo IX, paragrafo VIII: «Ita civitatis species una est, consociatio iuris atque imperii; altera, relatio partium inter se earum quae regunt, et quae reguntur. Hanc spectat Politicus, illum Iurisconsultus: quod nec Aristotelem latuit cum ita subiicit: an vero exsoluenda sint nomina necne, mutata gubernandi forma, alia inspectio est; artis scilicet alterius quam cum Politicâ non confundit Aristoteles, ne quod in aliis culpat admittat ipse, μεταβαίνων ἐκ γένους εἰς γένος, ab uno tractandi genere ad alterum transitum faciens».

⁷⁹ Su questo punto e alle lotte tra le facoltà filosofiche e quelle giuridiche si rimanda a M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 13-20; il concetto e la parola di *politica* non sono centrali solamente nella comunità di discorso accademica tedesca secentesca. La parola è fondamentale per l'intera opera dell'altro grande maestro di Pufendorf, Hobbes. Secondo lo schema riportato nel IX capitolo del *Leviatano*, com'è noto, all'interno del sistema della scienza, è politico tutto ciò che non è naturale. L'intero ambito della scienza o filosofia che ha a che fare con le conseguenze dei *Bodies Politique* prende il nome di *politics and civil philosophy*. Lo stesso vale per

Uno dei significati più ricorrenti del termine *politica* che si riscontra analizzando il *De iure naturae et gentium* è canonico già per la tradizione aristotelica cinquecentesca e consiste nella contrapposizione di ciò che è politico a ciò che è sacro o religioso. Pufendorf introduce una serie di distinzioni interne agli enti morali, tra le persone morali semplici e le persone morali composite. Queste ultime vanno a loro volta distinte in private e pubbliche, le *societates* pubbliche si differenziano poi in *politicae* o *ecclesiasticae*, e le società politiche sono quelle in cui si esercita il sommo imperio, in pace e in guerra.⁸⁰

Entia moralia, quae ad analogiam substantiarum concipiuntur, dicuntur *personae* morales, quae sunt homines singuli, aut per vinculum morale in unum systema connexi, considerati cum statu suo aut munere, in quo in vita communi versantur.

Sunt autem *personae* morales vel *simplices* vel *compositae*.

Simplices pro discrimine statuum vel munerum, in quibus versantur, sunt vel *publicae* vel *privatae*, prout ipsorum munus immediate ad usum societatis civilis, aut proprium cuiusque commodum spectat.

Personae publicae ex usu populorum Christianorum dispescuntur in *politicas* & *ecclesiasticas*.

Illae sunt vel *principales* vel *minus principales*. Inter illas quaedam cum summo imperio remp. regunt; quaedam potestate a summo imperio delegata partem aliquam imperii exsequuntur, quos magistratus proprie accepto vocabulo dicunt; vel circa recte gubernandam remp. consilia suggerunt. *Minus principales* operam minus nobilem reip. & magistratibus ut talibus praestant.

In bello magistratibus respondent duces superiores & inferiores, quibus subsunt milites gregarii; quos inter personas publicas eo respectu possis referre; quod per summam potestatem civilem immediate aut mediate autorantur ad arma pro rep. ferenda.⁸¹

Una peculiarità delle persone politiche è quella di essere rappresentanti per altri:

Peculiaris quoque species personarum politicarum est, quas dicere possis *repraesentativas*, ideo quod personam aliorum referant; quae scil. potestate & autoritate agendi ab aliquo instructae, hujus vice negotia expediunt eodem cum effectu, ac si ab illo ipso essent confecta: ut sunt legati, vicarii, syndici, & similes.,⁸²

In questo caso l'aggettivo *politico* rimanda dunque esclusivamente alle *societates publicae*.

Il sostantivo *politica* viene invece utilizzato da Pufendorf accanto a quello di *ethica*, in riferimento a Hobbes, per denotare le discipline che quest'ultimo avrebbe erroneamente ritenuto passibili di dimostrazione matematica:

Quanquam in eo fallat Hobbes *de homine* c. 10. qui ideo ethicam & politicam, i.e. scientiam justae & injustae, aequae & iniquae, a priori demonstrari posse putat, quod principia, quibus justum & aequum & contra injustum & injurium quid sit cognoscitur; i. e. justitiae causas, nimirum leges & pacta ipsi fecimus, cum ante pacta & leges conditas nulla neque justitia, neque injustitia, neque boni neque

l'edizione latina dell'opera, del 1688, che pure non si giova dello schema che si rinviene nell'edizione in vernacolo; T. Hobbes, *Leviathan, sive De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, 1668, IX capitolo, p. 43: «Ex contemplatione denique Hominis & Facultatum ejus oriuntur Scientiæ Ethica, Logica, Rhetorica, & tandem Politica sive Philosophia Civilis».

⁸⁰ Per Hobbes a *ecclesiasticall* si contrappone *civill. Politicall* è ciò che si contrappone a *naturall*. In Hobbes, come per gli aristotelici tedeschi secenteschi, *politica* è l'intero ambito della filosofia pratica. Il passo riportato dell'edizione latina riportato nella nota precedente non è un caso isolato. Hobbes, al contrario di Pufendorf, anche nel testo latino indica con «politica» ciò che in inglese aveva indicato con «politique», «politicall», ecc.

⁸¹ S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, I,1,12, in S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, Band 4.1, hrsg. von F. Böhling, Berlin, Akademie Verlag, 1998, p. 19.

⁸² *Ibidem*.

mali *publici* natura fuerit inter homines, non magis quam inter bestias. Id quod falsissimum esse alibi demonstrabimus; sicuti & fraus sub vocabulo *publici* latet.⁸³

In questo contesto, *politica* è intesa nel suo significato di disciplina pratica accanto all'etica, come nel significato disciplinare della parola nel contesto aristotelico.

Nella stessa opera vi sono però delle occorrenze che non rimandano all'insieme di significati disciplinari e aristotelici. Un'occorrenza dal significato differente – non riconducibile alla coppia concettuale temporale-spirituale, né alla *politica* come disciplina filosofica – è quella che accompagna il sostantivo *ratio*. Il caso è interessante perché sembra alludere non alla *politica* in quanto disciplina dell'*aequo et iniquo*, ma piuttosto a dei rapporti fattuali tali per cui è lecito esercitare una certa dose di arbitrarietà all'interno dei limiti consentiti dalle leggi. È il caso, per esempio, della questione dei figli legittimi o dei figli naturali. Pufendorf utilizza a più riprese l'espressione in un significato che non appare tecnico, né disciplinare: il rimando alle *rationes politicae* sembra alludere a delle ragioni di convenienza o, in ogni caso, a una materia che è «politica» perché non è disciplinata dal diritto naturale.⁸⁴

Dalle poche occorrenze presenti nel testo è possibile concludere come in Pufendorf convivano più significati del termine politica. La *politica* come disciplina filosofica accanto all'*ethica* viene menzionata solamente nell'edizione del 1684 e in riferimento a Hobbes. Per il resto, il significato di politica subisce un processo di de-specializzazione, divenendo parola dal significato generico, che, dunque, può assumere sfumature diverse. Si può dire che riguardo alla parola vi sia ancora meno attenzione di quanto non ne avesse rivolta Grozio nel *De iure belli ac pacis*, il quale si era quantomeno prodigato di spiegare quale fosse il campo di pertinenza della politica e perché fosse esclusa dalla sua opera.

Pufendorf utilizza anche espressioni come *animal vere politicum, i.e. bonum civem*,⁸⁵ o come *principia sanae politicae*,⁸⁶ e compone altresì una dissertazione intitolata *De concordia verae politicae cum religione christiana*. Dietro queste espressioni si cela la volontà di difendere la politica dalle strumentalizzazioni e dagli attacchi dei suoi detrattori:

apud multos actionem politicam, aut artificium politicum vocari, quod summum scelus & flagitium est: ita nobis certum habetur, veram politicam, ex genuinis suis principiis deductam, et legitime adplicatam, nequaquam repugnare Religioni Christianæ, sinceræ illi, & prout à Salvatore nostro atque Apostolis promulgata fuit, citra assumpta & corruptelas humanas consideratae.⁸⁷

⁸³ Ivi, I,II,4, p. 28, aggiunta dell'edizione del 1684.

⁸⁴ Ivi, IV,XI,9, pp. 418-419: «Quod si tamen ideo concubinam sibi junxerit, ut ne justae matrisfamilias superbiam aut sumtus toleraret, aut ob alias rationes politicas, aut etiam propter pactum aliquod, matrisfamilias dignationem illi noluerit impertire. [...]

Quod si tamen expresse pater hoc prae se tulerit, quod ideo justam matremfamilias sibi jungere noluerit, ut bona sua ad proximos agnatos devolvantur (quod ut fiat quandoque rationes politicae suadent), tunc etiam hisce ex bonis paternis nihil legis licebit petere praeter alimenta, aut si quae praeterea voluntas patris, legesve civiles assignaverint».

⁸⁵ Ivi, VII,I,4, Band 4.2, p. 630.

⁸⁶ Ivi, VII,IV,8, Band 4.2, p. 670.

⁸⁷ S. Pufendorf, *De concordia verae politicae cum christiana religione*, in *Dissertationes academicae selectiores*, Francofurti et Lipsiae, Weidmann, 1678, pp. 465-497, qui p. 467.

Si tratta in realtà di un uso diffuso (*non paucis e vulgo*) del termine, dal quale Pufendorf sente di dover rimarcare la distanza rispetto all'idea vera di politica:

Quorum quidem prius non paucis e vulgo persuasum est, quibus politica solet vocari sapientia hujus mundi, quæ sapientiæ divinæ repugnat, et politici homines filii hujus seculi audiunt, quasi sine pietate et Religione, à veris Chrifianis toto cælo differentes.⁸⁸

La polemica non è dissimile da quella condotta da Conring contro gli usi impropri di *politicus*. Tuttavia, in Conring la politica è una disciplina codificata all'interno degli schemi della tradizione secolare dell'aristotelismo latino. Questo permette a Conring di non rimandare, nemmeno per contrasto, all'esistenza di una falsa politica, ma invece di rimarcare semplicemente l'estraneità al sistema filosofico di ogni utilizzo che non sia conforme a quello che implica la virtù e il sommo bene. In Pufendorf, invece, la *politica* perde la centralità della collocazione disciplinare che aveva in Conring. Il diritto si colloca al vertice del sistema elaborato da Pufendorf e la politica non trova in esso una collocazione propria. Se Conring poteva ancora contrapporre agli utilizzi devianti di *politicus* tutto l'impianto dottrinale all'interno del quale la politica aveva uno spessore teorico differente, Pufendorf deve di contro, insieme alla tradizionale difesa della *vera politica*, curarsi della tradizione accademica e disciplinare di cui è considerato fondatore. Rimane il fatto che, rispetto al componimento di von Logau, di circa vent'anni prima, l'utilizzo dispregiativo di *politica* non è più percepito come nuovo, ma piuttosto come ampiamente diffuso, tanto tra il volgo, quanto nei circoli accademici.

Accanto a queste mutazioni lessicali è necessario, per gli obiettivi di questo lavoro, tenere in conto le variazioni lessicali anche fuori dall'ambiente germanofono. Il caso di Pufendorf è esemplare non solo per il salto epistemico rispetto alla tradizione precedente, ma anche perché la sua ricezione in ambiente francofono attraverso le traduzioni di Barbeyrac permette di tracciare le differenze tra due ambienti linguistici che risultano, per quanto riguarda la storia onomasiologica di *politica/politique*, paralleli.

Da un'analisi delle occorrenze delle traduzioni di Barbeyrac si può constatare come la parola francese *politique* ricorra molto più spesso rispetto a quanto la parola latina *politica* o i suoi derivati ricorrano nelle opere di Pufendorf.⁸⁹ Un caso significativo è quello del sottotitolo che Barbeyrac si prende la libertà di apporre al titolo nella propria traduzione: *Droit de la nature e de les gens: ou systeme general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*. Il mutamento

⁸⁸ Ivi, p. 466.

⁸⁹ Sui lavori di traduzione di Pufendorf da parte di Barbeyrac, fondamentale il lavoro di G.M. Labriola, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e Grozio: dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, Napoli, Editoriale scientifica, 2003. Si veda anche S. C. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyracs Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Leserschaft*, Berlino, De Gruyter, 1970. In questa sede non interessa tanto indagare le ragioni per cui Barbeyrac impiega il termine politica più spesso rispetto a Pufendorf. Ciò che invece preme constatare è il fatto, al di là delle sue ragioni in questo particolare frangente, che *politique*, in Francia, rimanga una parola interna alla tradizione divenuta immediatamente «classica» del diritto naturale, mentre in ambiente germanofono, al contrario, la parola *politica* o la parola tedesca *Politik*, ne saranno consapevolmente espunte.

rispetto all'originale non è di poco conto: con questa traduzione, che conoscerà una diffusione paragonabile almeno a quella dell'opera originale, la *politique* entra, fin dal principio, nella tradizione francofona della scuola moderna di diritto naturale, proprio mentre in ambiente germanofono la stessa opera segnava la fine della disciplina *politica*.

L'utilizzo della parola non si limita peraltro al sottotitolo: nelle prime righe del trattato autonomo che costituisce la lunghissima prefazione del traduttore all'opera, Barbeyrac specifica in una nota che cosa egli intenda con *science de moeurs*, inserendo in questo modo anche la politica in una definizione breve, ma tuttavia sistematica, che manca completamente nell'opera di Pufendorf e che differisce completamente dalla definizione che ne aveva dato Grozio in apertura al *De iure belli ac pacis*:

J'entens par là, et par le nom de Morale, non seulement ce que l'on appelle ordinairement ainsi, mais encore le Droit Naturel, et la Politique, en un mot tout ce qui est nécessaire pour savoir de quelle manière chacun doit se conduire, selon son état et sa condition.⁹⁰

La *science de moeurs* e la *morale* includono l'intera sfera della filosofia pratica e ad essa pertengono tanto il diritto naturale, quanto la politica: entrambi necessari a poter condurre adeguatamente uno Stato.

Riguardo alla collocazione disciplinare della politica, un altro passo significativo, questa volta non più della prefazione, ma della traduzione si trova in I,II,4. Nel passo originale non compare la parola *politica*:

His praemissis ulterius & hoc observandum; etsi quicquid est disciplinarum moralium id habeant commune, ut non intra nudam theoriam subsistant, sed in usum transferri debeant: non leve tamen discrimen inter duas illarum praecipuas licet deprehendere; quarum una versatur circa rectitudinem actionum humanarum in ordine ad leges, altera circa dextram gubernationem actionum suarum & alienarum, ad securitatem & utilitatem potissimum publicam. Posterior quippe haec sedem suam potissimum sortitur sub prudentia, quam Aris tote I es *ad Nicom.* I. 6. c. 5. Definit...

Questa è l'introduzione che precede la citazione dell'Etica a Nicomaco che poi riporta anche Barbeyrac. Nella traduzione francese, la «dextram gubernationem actionum suarum & alienarum, ad securitatem & utilitatem potissimum publicam» diviene semplicemente *politique*:

A ces Préliminaires, il faut ajouter encore une reflexion. C'est qu'à la vérité toutes les Sciences Morales ont cela de commun qu'elles ne s'arrêtent pas à la spéculation, et qu'elles tendent à la pratique: mais non peut néanmoins remarquer une différence considérable entre les deux principales de ces Sciences, je veux dire, la Morale et la Politique, dont la première a pour objet la régularité des actions par rapport aux Loix; et l'autre se propose de diriger nos actions et celles d'autrui en vue de la sûreté & de l'utilité publique.⁹¹

⁹⁰ J. Barbeyrac, *Le droit de la nature et des gens: ou système general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, traduit par J. Barbeyrac, quinta edizione, Amsterdam, Briasson, 1734, *Preface du traducteur*, p. II, nota b).

⁹¹ Ivi, p. 25.

Ciò che è disciplina morale dell'esercizio della prudenza, diviene la scienza della politica. In questo modo, il riferimento ad Aristotele, che in Pufendorf riguarda solamente la prudenza, nella traduzione di Barbeyrac si trova ad essere riferito direttamente alla *politique*:⁹²

La politique se rapporte principalement à la Prudence, qui selon la définition d'Aristote, est une habitude d'agir conformément à la droite Raison, dans les choses qui nous sont bonnes ou mauvaises. De sorte que le caractère d'un homme prudent consiste à avoir bien prendre ses mesures par rapport aux choses qui lui sont avantaeeuses pour le bonheur de la Vie en général.⁹³

La traduzione è modificata in un senso rilevante per questa ricerca ancora poche pagine più avanti, dove Barbeyrac scrive:

Cependant, afin que le Système du Droit Naturel, que nous allons expliquer, et qui seul renferme la bonne Morale & la bonne Politique...⁹⁴

Il cambiamento tra il testo originale e quello francese qui riguarda solo *politique*, che rende il latino «doctrinam civilem»:

Ad hoc tamen, ut disciplina juris naturae, circa quam occupamur, (& quae genuinam ac solidam doctrinam moralem & civilem absolvit,) verae scientiae mensuram implere possit.⁹⁵

Nonostante queste occorrenze dal significato consistente tra loro e lo sforzo della definizione di *politique* fin dalla prima pagina della prefazione, nonché la sua solida collocazione disciplinare all'interno della tradizione concettuale aristotelica, il termine non ha un significato univoco in Barbeyrac. Anzi, alcune occorrenze vanno in senso opposto a quello della scienza legata alla prudenza e alla virtù in senso aristotelico che è stata descritta nei passi appena riportati. Ad esempio, nella prefazione l'aggettivo politico trova un'occorrenza molto affine a quelle che si riscontrano sempre in ambiente francofono nella seconda metà del sedicesimo secolo, come per esempio in Estienne Pasquier, il quale aveva sostenuto che molti suoi concittadini fossero entrati nella chiesa cattolica *par esprit politique*, ovvero per convenienza e per timore di ripercussioni sulla propria vita sociale e privata.⁹⁶ Lo stesso senso sembra celarsi dietro il sostantivo che Barbeyrac utilizza in riferimento ad Epicuro nella prefazione:

Mais il disoit qu'il y avoit des Dieux, par pure politique, et pour se mettre à couvert de la haine qu'un Atheisme reconnu lui auroit attirée.⁹⁷

⁹² Dietro questa identificazione tra *prudencia* e *politica* in Barbeyrac si cela probabilmente l'insegnamento di Justus Lipsius, a cui il traduttore rimanda più volte nel corso del proprio lavoro. Sul ruolo di Lipsius nell'elaborazione di una teoria aristotelica della prudenza intesa come disciplina politica si veda M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 427-432.

⁹³ S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, p. 25.

⁹⁴ Ivi, p. 28.

⁹⁵ S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, p. 29; si noti che il rimando alla dottrina morale e alla dottrina civile, nello stesso Pufendorf, è un'aggiunta dell'edizione successiva alla prima.

⁹⁶ Citazione da V. Sellin, *Politik*, p. 816; E. Pasquier, *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roi*, 1561, ed. curata da D. Thickett, Droz, Genève, 1966, pp. 62, 65.

⁹⁷ S. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, p. XC.

La duplicità del significato non sembra tuttavia tale da far ipotizzare una confusione o un'ambiguità concettuale. Dalle occorrenze in Barbeyrac, anzi, risulta molto più chiaro il ruolo della *politique* nell'economia dell'opera rispetto all'originale latino. Altrettanto chiara risulta la compresenza di due significati molto distanti tra loro, uno accademico e uno che si potrebbe definire "militante". Il primo significato forte dell'intero bagaglio concettuale aristotelico, il secondo scaturito al tempo delle guerre di religione in Francia ed evidentemente mai scomparso dal discorso politico extra-accademico. Se si guarda poi all'altra opera di Pufendorf che Barbeyrac traduce, il *De officio*, vi sono ancora alcune osservazioni che è opportuno svolgere in merito agli utilizzi di *politique*, in particolare in riferimento a due occorrenze assenti nel testo latino e che invece compaiono nel secondo libro della versione francese in un sintagma quantomai significativo per la filosofia politica moderna: *corps politique*. Di seguito l'incipit del quinto capitolo del secondo libro del *De officio*:

Quanquam vix sit jucunditatis quid atque commoditatis, quod per hactenus enumerata officia, statusque obtineri non posse videatur; quare tamen mortales non contenti parvis illis, primisque societatibus magnas societates, qua: *civitatum* nomine veniunt, constituerint, jam investigandum restat.⁹⁸

La versione francese:

Il semble qu'il n'y a point de commoditez et d'agrémens que l'on ne puisse trouver dans les Etats ou les conditions Accessoires dont nous venons d'expliquer, et dans la pratique des devoirs qui y sont attachés. Cependant les hommes ne se contentant pas de ces petites sociétés qui sont presque aussi anciennes que le genre humain, formerent dans la suite des *Corps politiques*, ou des SOCIÉTÉS CIVILES qui l'on donne le nom d'ÉTAT par excellence, et dont il nous reste à parler presentement.⁹⁹

La scelta del traduttore è quella di dare tre possibili versioni per *civitas*: *corps politique*, *société civile*, e *État*. Ancora, al capitolo successivo, il sesto paragrafo del testo latino si conclude come segue:

Ubi autem et voluntatum et virium unio facta fuerit, tunc demum multitudo hominum in validissimum corpus, civitatem nimirum, animatur.¹⁰⁰

La versione francese si prende ancora la libertà di rendere *civitas* sia con *corps politique* sia con *État*:

Lors que cette union de volonte et de forces est entierement faite, elle produit le corps politique, que l'on appelle un Etat et qui est la plus puissante de toutes les societéz.¹⁰¹

La scelta delle parole utilizzate impone una piccola digressione: l'espressione *corps politique* come sinonimo di Stato è un'espressione che si può considerare di matrice hobbesiana, traduzione letterale

⁹⁸ S. Pufendorf, *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, Londra, 1673, ora in S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, Band 2, hrsg. von W. Schmidt-Biggeman, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

⁹⁹ S. Pufendorf, *Les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, traduits du latin par Jean Barbeyrac*, Amsterdam, 1708, p. 281; l'enfasi e il carattere maiuscolo sono del testo originale.

¹⁰⁰ S. Pufendorf, *De officio*, p. 71.

¹⁰¹ S. Pufendorf, *Les Devoirs*, p. 293. Interessante la somiglianza col terzo capitolo del I libro di Montesquieu, che definisce, citando il Gravina, lo Stato politico prima e lo Stato civile poi, rispettivamente come riunione delle forze particolari e delle volontà particolari.

del *body politique* con cui Thomas Hobbes designa il Leviatano fin dalla prima pagina dell'introduzione¹⁰² e anche il titolo del *De corpore politico* dell'anno seguente, tradotto in francese già nel 1653.¹⁰³

La scelta di tradurre il termine latino *civitas* con *corps politique* è a maggior ragione interessante, se si tiene conto del fatto che Barbeyrac fosse filosoficamente molto più distante da Hobbes di quanto non lo fosse Pufendorf. Fiammetta Palladini ha mostrato le strategie con cui Barbeyrac cerca di allontanare il nome di Pufendorf da quello di Hobbes, avvicinandolo invece alla tradizione espressamente giuridica attraverso la figura di Grozio.¹⁰⁴ All'interno di questo quadro, la traduzione in termini hobbesiani del testo latino, non va inteso come una confutazione delle tesi di Palladini, ma piuttosto come un'integrazione. Una volta smarcato Pufendorf dal rischio di essere assimilato a Hobbes, l'autore è libero di utilizzare il lessico hobbesiano, che, slegato a questo punto dal nome del suo autore, si diffonde in ambiente francofono come un lessico legato alla tradizione "sana" del diritto naturale e delle genti.

Si potrebbero fare e vagliare molte ipotesi sul perché Barbeyrac compia queste scelte, se fosse perché in ambiente francofono la parola politica fosse meno vincolata al canone accademico aristotelico e a una tradizione precisa, e dunque potesse essere impiegato più liberamente rispetto all'ambiente germanofono. O se forse vi fosse un'intenzione di disinnescare i pericoli insiti nelle teorie hobbesiane utilizzando le sue stesse espressioni per tradurre un autore del canone come Pufendorf. Ciò che tuttavia, per gli scopi di questa ricerca, bisogna limitarsi ad osservare, è che al sostanziale eclissarsi in lingua latina (e in ambiente tedesco) della parola *politica* nel primo grande autore tedesco della scuola moderna del diritto naturale, in ambiente francofono corrisponde, ad opera del più grande traduttore e divulgatore delle opere di Pufendorf, per certi versi una precisazione della collocazione disciplinare della *politique* all'interno del sistema di diritto naturale che era assente nell'opera originale, per altri, l'opera di Barbeyrac importa, all'interno di una tradizione insospettabile e inattaccabile – il diritto naturale che si auto-proclama nemico di Hobbes – i termini hobbesiani coi quali era stato definito il *commonwealth*, associati nella triade *société civile, État, corps politique*.

Se in Germania le rigide divisioni dottrinali tra giuristi e politici dovevano, al momento della rinnovata egemonia dei giuristi nell'accademia, espungere di necessità la *politica* dalla riflessione teorica, in Francia, l'assenza di una struttura esclusivamente accademica per la trasmissione e la produzione del sapere, unito al passaggio dalla lingua latina (in cui avevano scritto i grandi padri del diritto naturale

¹⁰² Fin dalla prima pagina dell'introduzione, Hobbes si riferisce al *Leviathan* con una serie di sinonimi: *Commonwealth, State, Body politique*. Su uest'ultima espressione in Hobbes, si veda M. Piccinini, *Corpo politico, opinione pubblica e società politica*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 71-91.

¹⁰³ Della traduzione in Francese ci dà notizia anche lo stesso Barbeyrac, che corregge un errore di Pufendorf, il quale credeva evidentemente che Hobbes avesse scritto il *De corpore politico* in francese, *De iure naturae*, III,VI,IX.

¹⁰⁴ F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, tr. inglese a cura di Saunders, Leiden, Brill, 2020, pp. 235-239.

moderno, da Grozio a Pufendorf) a quella francese,¹⁰⁵ comportava una commistione lessicale maggiore, accanto a una libertà da parte dei traduttori, che, come nel caso analizzato, fu in grado di differenziare il lessico di intere tradizioni disciplinari.

b. Il diritto pubblico universale. Il consolidarsi della riduzione della politica a *ars administratoria*

Nel 1672, lo stesso anno della pubblicazione del *De iure naturae et gentium* di Pufendorf, Ulrich Huber, professore all'università Fraeneker, in Frisia, pubblica un'altra opera fondamentale per il passaggio dall'aristotelismo politico secentesco al paradigma giusnaturalistico settecentesco: il *De iure civitatis libri tres*, che nella prima edizione reca il sottotitolo: *rudimentum juris publici universalis exhibentes*. L'opera, grazie alla sua esposizione chiara e alla sua presa di distanza da Hobbes, trova immediatamente un grande riscontro nelle università dell'Impero, arrivando alla terza edizione nel 1694.¹⁰⁶ Gli studiosi hanno individuato in Huber l'iniziatore della disciplina dello *ius publicum universale* in Germania.¹⁰⁷

Il motivo per cui è importante prendere in considerazione questa materia in una storia del concetto di politica è che, a differenza di Pufendorf e della tradizione del diritto naturale classico, oggetto di riflessione dello *ius publicum universale* è espressamente il tema che era stato, al culmine dell'aristotelismo politico secentesco, materia di riflessione della *politica architectonica*:

Il diritto pubblico universale si occupa sostanzialmente delle medesime materie che in precedenza venivano insegnate dalla politica, ma è caratterizzato da una impostazione logica radicalmente differente: il suo obiettivo è la costruzione di una teoria capace di giustificare o di creare razionalmente un accordo politico sui principi e sugli attori del governo.¹⁰⁸

Al fine di assumere su di sé l'oggetto della riflessione politica – che passa, sulla scorta della non semplice ricezione dell'opera hobbesiana,¹⁰⁹ dalla forma della virtù al problema della *obligatio* –, il diritto pubblico universale si pone fin da subito il problema della propria collocazione disciplinare rispetto, da un lato, al diritto naturale e delle genti, dall'altro, alla politica.

¹⁰⁵ Lingua nella quale non solo avevano scritto moltissimi autori francesi, a partire da Bodin, ma in cui venivano tradotte opere fondamentali: si ripensi al caso del *De corpore politico*. Addirittura, Pufendorf pensa che Hobbes abbia redatto l'opera in francese. Questo da una misura delle diffusioni delle traduzioni francesi. In ambiente germanofono, in particolar modo presso le università, è rarissimo che si scriva in tedesco.

¹⁰⁶ Su Huber si veda E.H. Kossmann, *De Dissertationes Politicae van Ulrich Huber*, in P. Kenneth, P.F. Vincent, *European Context. Studies in the History and Literature of the Netherlands Presented to Theodor Weevers*, Cambridge, 1971, pp. 165-177; e sulla storia del diritto pubblico universale, si veda M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 291-297; M. Scattola, *La nascita delle scienze dello Stato*, pp. 131-148; M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 366-390.

¹⁰⁷ Si veda M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 372, nota 251.

¹⁰⁸ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 376.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 370-426.

In riferimento alle materie giuridiche, lo *ius publicum universale* si colloca all'interno del diritto delle genti. Come quest'ultimo, infatti, il diritto pubblico universale è valido per ogni organizzazione politica e deve contenere degli elementi di razionalità naturale – in quanto tale appartiene al diritto di natura –, ma, al tempo stesso, vista la differenza che si può scorgere tra le diverse organizzazioni politiche, deve necessariamente fondarsi sul consenso razionale e sull'arbitrio degli uomini.¹¹⁰ Il problema per eccellenza del diritto pubblico universale è quello dell'ordine tra chi comanda e chi obbedisce, ovvero quello di come *l'imperium* sia strumento per la realizzazione razionale del diritto: «Obligatio causa maxime est superior potestas» è l'assunzione da cui l'opera di Huber prende le mosse.¹¹¹

Per quanto riguarda la politica, rispetto all'opera di Pufendorf, in Huber v'è la consapevolezza di dover pensare la collocazione della disciplina rispetto alla politica. In altre parole, «la formulazione del diritto pubblico universale come dottrina generale dello Stato richiede [...] che la politica venga ricodificata all'interno del diritto o, viceversa, che il diritto venga innalzato al livello di generalità della politica».¹¹² In realtà, l'operazione di Huber consiste nell'innalzare il livello di universalità della nuova disciplina al livello a cui Conring aveva voluto innalzare la *politica* quale *scientia architectonica*; questo non significa altro che la *politica* in Huber deve perdere la propria posizione egemone all'interno della disciplina che si occupa dello Stato, venire ridotta ad *artem specialem* ed essere sotto-ordinata al diritto pubblico universale in quanto nuova teoria generale e giusnaturalistica dello Stato.

Huber rivendica la paternità della nuova disciplina in un'orazione poi confluita nella seconda edizione del *De iure civitatis*, chiarendo la specificità del diritto pubblico universale rispetto alla politica:

Verum iuris publici universali a politica seiuncti, quod iura regendi parendique in una civitate, seorsim ab eo quod expedit, doceat, adhuc nullum specimen aut exemplum videre mihi contingit [...]. Exiere quidem scripta quae ad ius publicum universale pertinent, sed quae de toto iure civitatis ab summis ad infimos ordines agant, nullum, inquam, videre mihi licuit. Nolo ineptus videri nee inanis aerae captare gloriosam, sed aut primus illam artem eo modo composui aut ita scripsi, quasi primus eam constitue rem.¹¹³

A differenza di Pufendorf, Huber si richiama in maniera esplicita ai passi del *De iure belli ac pacis* in cui Grozio aveva accennato alla differenza tra la propria disciplina e *l'artem specialem politicam*. Se Grozio aveva solo accennato a questa differenza, si trattava ora, per Huber, di approfondirla e di rendere chiaro il ruolo amministrativo della politica rispetto a una teoria giuridica generale dello Stato.¹¹⁴

¹¹⁰ Ivi, pp. 370-377.

¹¹¹ U. Huber, *De iure civitatis libri tres novam juris publici universalis disciplinam continentes*, quarta ed. Francofurti et Lipsiae, 1708 (prima ed. 1672), p. 2.

¹¹² M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 370.

¹¹³ U. Huber, *Oratio qua disseritur quamobrem ius publicum olim in academia nostra professione publica non sit honoratum, habita domi ipsius ante primam collationem doctrinae de iure civitatis cum politica prid. Non. Mai. MDCLXXXII*, contenuta nella seconda edizione al *De iure civitatis libri tres*, 1684. Qui citata da M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 372, nota 251.

¹¹⁴ Cfr. *supra*, i passi di Grozio già citati. Si veda anche M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 378-380.

Le occorrenze di *politica* nel *De iure civitatis* sono tutte riconducibili all'esigenza di chiarire la distanza e la differenza sistematica tra la dottrina di cui l'opera si occupa e la *politica*, che dall'essere l'apice dell'intero sistema pratico-giuridico viene ora confinata, secondo la lezione groziana, alla questione dell'utile. V'è tuttavia una differenza fondamentale rispetto alla politica aristotelica, o alla definizione, che, per esempio, Conring aveva dato della *Ragion di Stato* all'interno delle categorie aristoteliche («Breviter nos rationem status utilitatem reipublica definivimus»)¹¹⁵: l'utile di cui la politica si occupa non è più sostenuto dall'impianto concettuale della virtù aristotelica, ma piuttosto ora si contrappone ed è subordinato al giusto, materia esclusiva del diritto:

Una fondazione dell'agire politico sulla virtù morale, come avveniva nei sistemi del primo Seicento, resta esclusa. In precedenza l'istanza unificante che manteneva collegate le diverse materie dell'insegnamento politico era l'esercizio della vita buona. La maestà, le costituzioni, la legge, la giustizia, l'istruzione, il fisco, il regime ecclesiastico, la guerra, tutte materie in sé assai eterogenee, erano tenute assieme dal fatto di essere relative all'azione di governo esercitata da un principio d'ordine attivo nella repubblica. Venendo meno quest'unità, fondata essenzialmente sulla virtù capace di guidare l'azione di governo e di obbedire ai comandi giusti, la politica viene risolta in una parte teorica e in una pratica, e viene identificata esclusivamente con quest'ultima competenza. La teoria viene invece rivendicata dal diritto pubblico universale, che si propone come l'unica vera forma di sapere relativo alla società umana perché solo la deduzione razionale può produrre l'unità dell'agire civile e quindi anche una teoria generale e unificante della politica. Questo sapere aspira a conoscenze universali, cioè valide per tutti i popoli, e generali, cioè dotate di un grado di verità o di validità superiore. La disciplina della politica subisce perciò una doppia subordinazione: essa è sottoposta a un altro sapere e la sua azione consiste fondamentalmente nell'applicazione pratica dei principi teorici che quello le offre.¹¹⁶

La costituzione dell'ordine giusto nella *civitas* è ora materia del diritto pubblico universale, mentre la *prudentia* di cui la politica si occupa è da intendersi come arte speciale amministrativa, regolazione tecnica e non necessariamente virtuosa delle materie pratiche dell'organizzazione civile:

Differunt tamen haec ars et politica, sicut alioqui ius et prudentia. Nam politices est, actiones publicas dirigere caute ad felicitatem civilem adeoque docere quae ex usu sunt. Iuris publici nostri, ut facultas eius, quod singulis in republica ordinibus compe tit, recte tribuatur et iustitia in omni regimine civitatis custodiatur.¹¹⁷

Il ruolo amministrativo della politica può ora anche esercitarsi contro la stessa idea della giustizia e, sempre secondo l'insegnamento di Grozio, a differenza del diritto, la sua attività può esplicarsi anche contro le virtù e le leggi morali:

In Politica equidem exercenda difficillimum est, non quidem fraudes apertas, quales ille ab Hetruriâ, sed consilia leviter ab honefto devia, quæ Belga noster admittit, ubique vitare.¹¹⁸

Nel corso dell'opera, la politica è sistematicamente relegata alle questioni tecnico-amministrative, lasciando in questo modo sgombrato il campo della riflessione sulla giustizia e sul rapporto fondamentale

¹¹⁵ H. Conring, *Dissertatio de ratione status*, conclusio X.

¹¹⁶ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 376-377.

¹¹⁷ U. Huber, *De iure civitatis*, p. 3.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 4.

tra dominanti e dominati per la disciplina del diritto pubblico universale.¹¹⁹ In questo senso Huber rappresenta, per la storia del concetto di politica, un passaggio fondamentale, perché rappresenta il momento dell'elaborazione teorica accademica della subalternità della disciplina politica rispetto al diritto.

Si deve in particolare a due autori la ricezione della lezione di Huber nelle università tedesche, Johann Nikolaus Hert e Justus Henning Böhmer. Riguardo a questi autori, Scattola ha scritto che «la storia successiva della nuova disciplina coincide con l'approfondimento, la giustificazione e la radicalizzazione della distinzione fondamentale introdotta da Huber: il diritto pubblico universale si occupa di principi generali e fa capo al concetto di giusto; la politica ha a che vedere con i particolari e si orienta sulla nozione di utile».¹²⁰ Il percorso dell'ascesa del diritto pubblico universale e della sua sostituzione del ruolo architettonico della politica, tuttavia, non è così lineare. Se è vero che tra un autore come Conring e un autore come Pufendorf v'è effettivamente un salto epistemico repentino (o comunque l'appartenenza a due tradizioni parallele), Hert appartiene invece a quella schiera di autori che colgono l'importanza delle novità dell'opera di Huber e cercano tuttavia di inserirle in un quadro concettuale consolidato. Come fa giustamente notare Stolleis,¹²¹ Hert è intriso della politica aristotelica di Conring e piuttosto che nel soppiantare la *politica* con il diritto pubblico universale, la sua opera consiste nell'integrare le domande giuridiche, recepite da Grozio, Pufendorf e Huber, all'interno della tradizione aristotelica. Il diritto pubblico universale non è semplicemente assorbito all'interno del paradigma aristotelico di una politica architettonica,¹²² tuttavia i confini tra diritto pubblico, di cui si riconosce l'importanza, e *prudentia civilis* non sono del tutto chiari in Hert. Il diritto pubblico è definito come «iusti ac iniusti scientia circa statum et contextum civitatis, praecipuae autem circa summum in civitate imperium», ma non sembra qui esservi spazio per una concezione scientifica del diritto, cioè, per utilizzare la coppia concettuale cara a Scattola, per un diritto che ha abbandonato la virtù e si è elevato alla necessità dell'*imperium*, scienza giuridica della *obligatio*. I confini di una dottrina giusnaturalistica dello Stato e di una filosofia pratica fondata sulla virtù, in Hertius, sono sfumati:

Quandoquidem Iurisprudencia universalis circa actiones morales tam intra quam extra civitatem occupatur et negotiosa est: at Politices subiectum unum est civitas. Et licet utraque disciplina idem interdum subiectum materiale habeat, tamen modus considerandi est diversus, respectu scilicet

¹¹⁹ Alcuni esempi: Ivi, pp. 71-72: «Verum quidem est, quod leges tempore electionis praescripte a successivis imperantibus vetustate et dominandi artibus ut plurimum obsolescant, Art hoc ad politicam, non ad juris disciplinam spectat»; Il sommario del primo capitolo della sezione settima del primo libro, p. 252, recita: «Tres dari formas civitatis. Earum quæ sit præstantissima, quæstionem esse politicam»; nello stesso capitolo, al paragrafo 5., pp. 252-253: «Tres igitur sunt formæ civitatis, Monarchia, Aristocratia, Democratia;[...] Quæ autem ex his formis Reipublicæ sit præstantissima disputare Politicorum est». E ancora, per esempio, nel capitolo sulle ragioni della costituzione della monarchia, paragrafo 4, p. 265 «Utrum autem imperia melius per electionem, an per successionem deferantur, id a Politicis disquirendum».

¹²⁰ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 379-380.

¹²¹ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 293.

¹²² N. Hert, *Paedia iuris publici universalis*, 1694, VII: «Perperam quoque Sutholius afferuit: Jus publicum partem esse prudentiæ civilis: differunt enim materiæ diversâ consideratione, ut postea docebimus».

utilis, ad quod potissimum attendit politicus, et iusti, quod praecipue iurisprudens considerat: Quoniam iurisprudencia circa rectitudinem actionum humanarum in ordine ad leges, Politica circa dextram gubernationem actionum ad securitatem & utilitatem potissimum publicam versatur.¹²³

Importante per questa ricerca è il fatto che con Hert la *politica* diviene in maniera sistematica *prudencia civilis*. Non solo le espressioni si equivalgono,¹²⁴ ma l'autore decide di intitolare la propria opera, dedicata alla *politica architectonica* intesa al modo di Conring, *Elementa prudentiae civilis, ad fundamenta solidioris doctrinae iacienda*. Più volte nell'opera si rimanda alla disciplina del diritto pubblico universale, a partire dalla prefazione, come luogo precipuo per risolvere le questioni legate all'origine della *summa potestas* e del *summum imperium*. In un'opera concepita come trattato sulla *politica*, si auspica che la lezione di Huber, di Hobbes, di Pufendorf e Grozio siano recepite e che il diritto pubblico universale possa diffondersi nell'ambiente tedesco.¹²⁵ Se per la storia del diritto pubblico universale in Germania l'importanza dell'opera è stata chiarita da Scattola, quanto da Stolleis, per quanto concerne la storia della parola politica si registra una sostituzione lessicale della dottrina con una locuzione – *prudencia civilis* – molto più adatta ad essere integrata all'interno dei sistemi giuridici rispetto alla categoria semanticamente carica di *politica*. Dal punto di vista onomasiologico, Hert rappresenta dunque un avanzamento nel processo di restringimento semantico del termine *politica*.

L'altro autore tedesco che diviene «classico» nella storia del diritto pubblico universale è Justus Henning Böhmer,¹²⁶ uno dei più influenti giuristi della scuola di Thomasius,¹²⁷ che pubblica una *Introductio in ius publicum universale* nel 1710, viene nominato professore di diritto a Halle nel 1712, rettore della stessa università nel 1731 e cancelliere del Ducato di Magdeburgo nel 1743.¹²⁸

Il terzo capitolo della *Introductio* consiste in una ricostruzione sistematica delle collocazioni disciplinari delle rispettive materie rispetto al diritto pubblico universale, ivi inclusa la *politica* o *prudencia civilis*.¹²⁹

Il diritto pubblico universale viene definito come segue:

¹²³ N. Hert, *De iurisprudencia universali commentatio*, in id., *Commentationum atque opusculorum de selectis et rarioribus argumentis tomi très*, Francofurti ad Moenum, 1700, pp. 1-87 ; pp. 9-10.

¹²⁴ Ivi, p. 9: «Politice sive regendarum civitatum prudentia».

¹²⁵ N. Hert, *Elementa prudentiae civilis*, Francofurti ad Moenum, 1712, praefatio prior, p. 4: «Post quorum lucubratissimos labores mihi quoque consilium fuit spicilegium facere, exaratumque syntagma jurispublici universalis propediem, si Deus volet, edendum, ad quod non semel in Elementis hisce rejicio Lectores».

¹²⁶ «Klaßisch» viene definito dal suo allievo più celebre, che sposterà il luogo della materia dall'università di Halle a quella di Jena, Heinrich Gottfried Scheidemann. Si veda in proposito M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, p. 293.

¹²⁷ Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 382.

¹²⁸ Si veda C.G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, Tomo 1, colonne 1173-1177; e P.W. Dove, *Böhmer, Justus Henning*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1876, Bd. 3, pp. 79-81.

¹²⁹ H.J. Böhmer, *Introductio in ius publicum universale ex genuinis iuris naturae principiis deductum*, Halae Magdeburgicae, 1710, p. 70: «Differentiis iuris publici universalis a iure gentium, politica, notitia singularis Reipublicae et iure publico particulari».

ius publicum universale systematice consideratum est complexus legum publicarum universalium conveniente methodo adornatus, sensum earundem genuinum, applicationem prudentem et quae huc spectant exhibens.¹³⁰

Il suo grado epistemologico è quello della scienza, come specificato al paragrafo III:

Sensus seu cognitio harum legum universalium per demonstrationem certam et indubiam habetur et sic per argumenta a ratione desumpta expeditur.¹³¹

Alla *politica seu prudentia civilis* spetta invece l'applicazione delle leggi dedotte dal diritto pubblico universale.¹³² La politica però, in quanto *prudentia*, non gode dello stesso grado di generalità di cui gode il diritto pubblico universale. A differenza che in Hert,¹³³ in Böhmer la *prudentia civilis* non è mai *prudentia sive scientia*. La *prudentia* è relegata al grado epistemologico della probabilità:

Regulae prudentiae civilis magis probabilitate fundantur adeoque in illis non semper demonstratio datur secus ac in iure naturae publico.¹³⁴

Al paragrafo successivo l'autore specifica ulteriormente il rapporto non solo epistemologico, ma anche relativo alla gerarchia delle discipline nel sistema della giurisprudenza universale. Se la prudenza civile può occuparsi di costituire lo Stato, di correggerlo, può modificare e temperare le leggi, essa tuttavia non può in nessun modo cogliere il senso del suo operare, che invece è materia esclusiva del diritto pubblico universale:

Prudentia Civilis statum publicum format, & formatum vel corrigit, vel conservat, adeoque hactenus quoque leges publicas commendat, mutat, temperat & corrigit; sed sensum earundem penitiorum et applicationem haud tradit, quod ad nostrum institutum spectat.¹³⁵

Il diritto pubblico universale si occupa solo della nozione di giusto, la politica della nozione di utile. A differenza che in Conring o in Hert, ora, sulla scorta delle autorità di Huber, Böhmer si riappropria della distinzione epistemologica groziana tra *ius* e *politica*, identificandola con una distinzione genuinamente aristotelica. La *politica* perde ora non solo, come era accaduto in Hert, l'appellativo che poteva collocarla ancora all'interno dell'orizzonte concettuale filosofico e aristotelico –*Elementa prudentiae civili*, non *Elementa politicae* –, ma anche lo statuto di *scientia*, venendo declassata, nella sua facoltà meramente *administrativa* o *gubernativa*, a materia subordinata alla riflessione giuridica, la sola dotata dei caratteri di universalità e necessità.

Questi sviluppi accademici e dottrinali segnano la fine, nella prima metà del diciottesimo secolo, non solo di una dottrina filosofica della politica, ma anche della presenza stessa del termine nella produzione accademica tedesca, filosofica quanto giuridica. Il diritto pubblico universale godette di

¹³⁰ Ivi, pp. 70-73.

¹³¹ Ivi, p. 74.

¹³² Ivi, p. 78.

¹³³ J.N. Hert, *Elementa prudentiae civilis*, p. 4, §§ 4-5, ma anche § 10, dove è scritto che la politica «in rebus universalibus praecipue occupatur».

¹³⁴ H.J. Böhmer, *Introductio in ius publicum universale*, p. 86.

¹³⁵ Ivi, p. 87.

buona fortuna in ambito accademico tedesco, con opere dedicate esclusivamente alla disciplina nei primi decenni del secolo. «La definitiva consacrazione avviene infine quando a partire dal secondo decennio del XVIII secolo il diritto pubblico universale entra a far parte a pieno titolo delle storie e delle bibliografie del diritto naturale».¹³⁶ La disciplina non gode peraltro solamente di una fortuna autonoma, ma viene recepita negli stessi sistemi di diritto naturale, dove prende il posto della riflessione generale sui temi della *obligatio* e della *summa potestas*.¹³⁷ Nel 1711 e nel 1721 sono attestate le prime due occorrenze della versione tedesca della materia, *Allgemeines Staatsrecht*, locuzione che non rimarrà certo secondaria all'interno di una storia che ha come propria fine la produzione hegeliana.¹³⁸ La materia sarà inoltre recepita, attraverso la figura di Wolff, anche in quella parte della tradizione della scuola moderna di diritto naturale che era rimasta all'interno delle facoltà filosofiche.¹³⁹

La materia, nella seconda metà del secolo, avrà difficoltà a consolidarsi all'interno del curriculum giuridico, a causa della sua spiccata vocazione teorica che male si sposava con le esigenze della specializzazione della formazione legata al diritto positivo. Tuttavia, come accadrà, ad esempio, in Scheidemantel, la materia costituirà le fondamenta della dottrina generale dello Stato.¹⁴⁰

Il significato del diritto pubblico universale per la storia onomasiologica di politica risulta, ad ogni modo, univoco: in virtù della sistematizzazione della nuova materia all'interno del quadro delle discipline pratiche, vengono riprese le argomentazioni dei giuristi classici (Grozio in particolare) contro le facoltà filosofiche e contro la particolarità della disciplina politica, volta esclusivamente alla nozione di utile in maniera non scientifica. Il contributo del diritto pubblico universale, soprattutto ad opera delle sistematizzazioni di Huber e Böhmer, è quello di eliminare, entro il secondo decennio del diciottesimo secolo, la politica dalla riflessione giusnaturalistica, in due modi: da un lato, con un'operazione di giuridizzazione del lessico, ad opera di Hert in particolare, che con la sua opera principale addomestica la *politica* dei filosofi trasformandola, anche dal punto di vista lessicale, in *prudentia civilis*; dall'altro, la *politica* divenuta ormai *prudentia*, perde ogni sua pretesa *architectonica*, che preservava ancora nei giuristi di formazione aristotelica e conringiana come Hert, e diviene esclusivamente *ars gubernatoria vel administratoria*, privata del proprio carattere di generalità e universalità.

¹³⁶ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 387.

¹³⁷ Ivi, pp. 386 e seguenti.

¹³⁸ La terza parte dell'eticità, lo Stato, è suddivisa al suo interno in un *inneres Staatsrecht* e in uno *äußeres Staatsrecht*, che per altro ricordano la suddivisione interna di un'altra *Jurisprudentia publica universalis*, quella di F. Schmier, *Jurisprudentia publica universalis ex iure tum naturali tum divino positivo nec non iure gentium nova et scientifica methodo derivata et iuris publici facta [...]*Salisburgi 1742 (prima ed. 1722), che intitolò la terza e la quarta parte dell'opera rispettivamente ai *Majestätsrechte nach innen und nach außen im Völkerrecht*.

¹³⁹ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 388-390, in particolare note 308, 309, 310, 311, 312, ma anche M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 294-295, note 139, 140.

¹⁴⁰ Su questo si veda M. Scattola, *La nascita delle scienze dello Stato*.

La duplice eclissi della politica, disciplinare e lessicale, non poté non avere un riverbero sull'utilizzo della parola nei territori germanofoni. È possibile apprezzare il cambiamento rispetto alla letteratura secentesca in uno dei primi grandi dizionari enciclopedici settecenteschi, lo *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, pubblicato a Lipsia da Johann Theodor Jablonski nel 1721. La voce «Politick», per cui sono indicate le traduzioni *politica, prudentia civilis, politique*, riporta due significati generali introduttivi: secondo una prima «schulbedeutung» il termine indicherebbe la scienza che si interroga sul fondamento della società umana, che si occupa delle diverse forme di governo in relazione al benessere, ecc..¹⁴¹ Secondo questa *schulbedeutung* il termine non sarebbe molto chiaro e indicherebbe una serie di campi del sapere differenti legati all'organizzazione e alla conduzione di uno Stato. Jablonski però aggiunge subito oltre il secondo significato di politica, quello che non ha a che vedere con l'accademia e che invece riguarda «l'utilizzo comune odierno»:

Nach dem gemeinen heutigen gebrauch heisset politick eine besondere klugheit, die vorteile eines Fürsten oder staats wohl auszusinnen, durch verdeckte wege zu suchen, und auf alle mögliche weise in erlangen. In solchem verstand wird es oft auch auf privat-handel und geschäfte gezogen.¹⁴²

Il testo prosegue esponendo l'idea per cui una vera politica dovrebbe insegnare ad agire secondo altri principi, secondo una reciproca «billigkeit» che prevede che non si arrechi all'altro quello che non si desidera per se stessi e che in generale non si arrechino danni a persone o cose altrui. Ma l'autore insiste sul fatto che la politica invece oggi è l'esatto opposto di quella,¹⁴³ che invece che agire secondo «recht und billigkeit», agisce secondo i suoi «unordigen begierden»:

sie seßt alles andere absehen an die seite, und hat allein ihren eigennuß vor augen, was auch für schade und unrecht andern dadurch entstehen möchte: und zu denselben zu gelangen achtet sie nicht, ob sie gerade oder krumme wege, durch betrug, hinterlist, untren oder offenbare gewalt, einschlagen müsse.¹⁴⁴

L'impressione che il significato che Jablonski registra come diffuso e consolidato di politica sia ora, nella lingua tedesca, definitivamente aderente al significato machiavellico che si era diffuso in Francia al tempo delle guerre di religione, alla fine del sedicesimo secolo, viene confermata da Jablonski stesso, che cita, come prima autorità della propria bibliografia politica, proprio Machiavelli, in relazione diretta al significato di astuzia e in spregio a ogni norma morale che ha appena descritto.

La voce successiva del lessico, *Politicus*, molto più breve, viene ancora suddivisa in due significati differenti. Il primo, quello che dovrebbe essere – «sollte» – corretto, che dovrebbe indicare una persona che agisce con sapienza e secondo la propria esperienza per esercitare l'arte del governo («regierungskunst»). Tuttavia, anche questa parola, come nel caso di *Politick*, viene insegnata secondo

¹⁴¹ J.T. Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig, 1721, pp. 561-562.

¹⁴² *Ivi*, p. 562.

¹⁴³ *Ibidem*: «Eine solche politick thut das gerade widerspiel».

¹⁴⁴ *Ibidem*.

tutto un altro significato, quello di un *politicus sceleratus impugnatus*. Questa voce si chiude col rimando a uno scritto di Joachin Pastorius, *Differentiae intra politicen genuinam ac diabolicam* del 1659.

Lo scarto semantico tra il periodo dell'attività di Conring e Pufendorf e i significati che ora Jablonski riporta per *Politick* permette di disegnare una parabola relativamente chiara. All'arretrare dell'egemonia disciplinare in ambiente accademico della politica, i significati d'uso comune della parola guadagnano terreno progressivamente, spingendo dapprima gli accademici a rifiutare i significati non disciplinari della parola (Conring), poi a chiarire quali sono le differenze tra la politica intesa rettamente e quella intesa in maniera sbagliata (Pufendorf e Pastorius). Infine, all'altezza del terzo decennio del diciottesimo secolo, con l'egemonia accademica dei sistemi di diritto naturale e l'assorbimento della *politica* all'interno di questi, ma nella veste di *prudentia civilis*, che diventa il sinonimo preponderante rispetto all'originario *politica*, si assiste a una modificazione tale per cui il significato accademico non solo è necessariamente sinonimo di *prudentia civilis* – imbrigliato, dunque, nelle categorie e nei termini latini del diritto naturale d'origine giusromanistica –, ma è anche ormai caduto in disuso. L'ultimo autore che Jablonski sa citare, che ancora tentò di difendere una *politicen* genuina da una diabolica, risale a sessant'anni prima. Il tempo della *politica* aristotelica e secentesca era ormai giunto al proprio crepuscolo.

c. L'Università di Halle

Nel 1691 prende vita l'idea di fondare una nuova università nella città di Halle, a partire dalla *Ritterakademie* che era stata inaugurata nel 1686.¹⁴⁵ Nel 1694 viene aperta l'università che, grazie a una serie di nomi illustri, chiamati a insegnare in particolare diritto, filosofia e teologia, diviene l'università più avanzata e moderna dell'Impero, primato che manterrà fino agli anni 30 del diciottesimo secolo.¹⁴⁶

Per la storia del concetto di politica l'ateneo di Halle è un luogo emblematico, perché ogni disciplina che si occupa di politica nei primi decenni del secolo conosce in questa sede un momento cardinale. Questo vale per il diritto naturale in senso stretto, per il diritto pubblico universale, per la filosofia pratica e, da ultimo, per le scienze camerali.

¹⁴⁵ Sulla *Ritterakademie* cfr. W. Heilmann, *Die Gründung der Ritterakademie Halle im Jahre 1686*, in «Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts», 25 (1935), pp. 92-101. Sull'Università di Halle si veda invece N. Hammerstein, *Jus und Historie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, in particolare pp. 148-168; e anche, soprattutto in relazione al rapporto tra facoltà di diritto pubblico e costruzione dell'apparato statale, M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 298-300.

¹⁴⁶ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 298-299.

Il più grande divulgatore della scuola di Pufendorf, Christian Thomasius, avrà un'influenza fondamentale ad Halle, da prima della sua apertura fino alla propria morte nel 1728.¹⁴⁷ Thomasius lascerà un'intera scuola dietro di sé, a cui appartengono autori come Johann Peter von Ludewig e Nikolaus Hieronymus Gundling.¹⁴⁸

Uno dei più significativi giuristi della scuola di Thomasius è poi il già citato Justus Henning Böhmer,¹⁴⁹ nominato professore di diritto dell'università di Halle nel 1713 e rettore nel 1731, nonché il maggior divulgatore tedesco della disciplina del diritto pubblico universale.

Per quanto riguarda la facoltà filosofica, Christian Wolff non solo le portò lustro, ma animò il dibattito proprio sulla concezione della politica anche nei decenni seguenti e in altri atenei, in particolare a Gottinga.¹⁵⁰

Bisogna infine nominare l'iniziativa di Federico Guglielmo I, che nel 1727 decise di fondare due nuove cattedre di *Ökonomie, Policey und Cammer-Sachen*, una all'Università Di Frankfurt an der Oder e l'altra a Halle.¹⁵¹

La lingua tedesca nella tradizione accademica: la politica in Thomasius e Gundling

Nell'opera di Thomasius la politica trova una collocazione definitiva e sistematica rispetto al diritto naturale solo nel 1705, anno della pubblicazione dei *Fundamenta iuris naturae et gentium* e delle *Primae lineae de iureconsultorum prudentia consultatoria*, quando il *decorum* sarà fissato come principio della *politica*.¹⁵²

Nel *Primum programma halense* del 1690,¹⁵³ Thomasius distingue la disciplina politica da quella del decoro. La *philosophia practica*, parte integrante del diritto naturale, è divisa da Thomasius in quattro parti: l'*ethica*, che si occupa dell'onesto, la *politica*, che si occupa dell'utile, l'*oeconomia* dell'amministrazione e infine la disciplina del decoro.¹⁵⁴ Della disciplina politica Thomasius specifica che si occupa della ricerca dell'utile in vista dello Stato e che, in questi termini, è stata finora trascurata nell'insegnamento universitario.¹⁵⁵ Della disciplina del decoro è detto invece che è stata affrontata solo

¹⁴⁷ Si veda N. Hammerstein, *Jus und Historie*, pp. 43-147; M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 300-302.

¹⁴⁸ Si vedano sempre N. Hammerstein, *Jus und Historie*, pp. 169-265; M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 302-308.

¹⁴⁹ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 382.

¹⁵⁰ Cfr. *infra*, in particolare la polemica di Schlözer.

¹⁵¹ Cfr. P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*, in particolare pp. 331-380; M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, p. 375.

¹⁵² Cfr. Scattola, p. 474 e sgg..

¹⁵³ In C. Thomasius, *Programmata Thomasia et alia scripta similia breviora*, Halle Lipsia, 1724, pp. 101-117.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 102-104

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 104: «pars Politicæ summe necessaria etiam communiter, certe in informationibus Academicis, hactenus neglecta jacuit».

da rari e raffinati intelletti,¹⁵⁶ e che il *decorum* è solitamente confuso con l'*honestum*. In un altro scritto anteriore al 1707, ma presumibilmente risalente agli anni novanta del secolo precedente,¹⁵⁷ è riproposta la suddivisione della filosofia pratica secondo gli stessi criteri. Il paragrafo 10 è dedicato alla politica, mentre il paragrafo 13 alla disciplina del decoro.¹⁵⁸

In un altro programma del 1690, il *Programma de collegio in institutiones justinianeas*,¹⁵⁹ la politica è intesa immediatamente come *prudentia politica* e la sua collocazione disciplinare è specificata tanto in relazione alle forme speciali della *prudentia*, quanto in relazione alla *jurisprudencia*. La *prudentia politica*, in quanto si occupa del perseguimento dell'utile nella repubblica, racchiude entro di sé altri tipi di *prudentiam*, vale a dire la *consultatoriam*, *legislatoriam* e *judicalem*. Essendo però d'altra parte la politica anche interpretazione e applicazione della legge, e dunque di ciò che è giusto, essa può essere considerata una forma della *iuris-prudentia*:

Prudentiam vel legislatoriam esse, vel consultatoriam, vel judicalem, communiter in Philosophorum scholis inculcari solet. Quemadmodum autem singulæ hæ species, quatenus id quod utile est in actionibus humanis respiciunt, prudentia politicæ nomine non incommode vocari possunt; ita quoque nullum est dubium, eas, quatenus id quod justum est, intendunt, et ut leges, consilia, at que legum interpretatio et applicatio regulis justis et æqui conformes sint, dirigunt, Jurisprudencia late acceptæ appellatione insigniri posse.¹⁶⁰

La politica è prudenza, parte pratica e applicativa del diritto: in questo senso è prudenza del diritto, *iurisprudencia*. Il principio che muove la *politica* è l'utile della repubblica, sulla scorta della legge giusta. A partire dal 1705, invece, il decoro e la politica si integrano vicendevolmente, trovando una collocazione disciplinare comune e stabile nell'opera thomasiana:

Jus naturæ late dictum comprehendit totam Philosophiam moralem, Ethicam scilicet Politicam. Nam Ethica tradit principia honesti; Politica principia decori, Jus autem naturæ stricte dictum, quod in specie tradit principia justis & injustis, ab Ethica & Politica sic sensibiliter secernitur.¹⁶¹

In questa configurazione il principio del decoro prende il posto del principio dell'utile. Mutato il principio che informerebbe la politica, quest'ultima rimane, tuttavia, ancora una forma di *prudentia*, e tre anni più tardi l'autore rimarca ancora la sua equivalenza con la *jurisprudencia*. Nella *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione* del 1708,¹⁶² *politica* e *jurisprudencia* sono equiparate. Se si guarda al lato prudenziale della disciplina, bisognerà adottare il nome di politica, ma se invece si guarda al lato scientifico, sarà opportuno utilizzare l'appellativo di *jurisprudencia*. La disciplina è però unica e,

¹⁵⁶ Il riferimento è a Johann Franz Buddeus, Professore di Filosofia morale ad Halle dal 1693 al 1705. Su Buddeus e la sua influenza su Thomasius si veda M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 461 e sgg..

¹⁵⁷ C. Thomasius, *Vorschlag wie ein junger Mensch zu einem honneten und galancen Leben zu informiren sey*, in C. Thomasius, *Allerhand bißher publicirte kleine Teutsche Schrifften*, 1707, pp. 233-270.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 251-260.

¹⁵⁹ C. Thomasius, *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora*, pp. 125-133.

¹⁶⁰ Ivi, p. 125.

¹⁶¹ C. Thomasius, *Fundamenta iuris naturæ et gentium*, Halle e Lipsia, 1718 (prima ed. 1705), p. 158.

¹⁶² C. Thomasius, *Dissertatio ad Petri Poireti libros de Eruditione solida, superficialia et falla*, in C. Thomasius, *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora*, pp. 598-654.

sebbene la parte prudenziale sia orientata all'aspetto applicativo, in essa sono contenuti di necessità i principi del diritto, cioè del giusto:

Præterea homo non est animal solitarium, ut muta animanlia, sed sociale, et civile. Cum vero in civitatibus et societatibus variis modis possit et promoveri et turbari tranquillitas animi, ne hoc, sed ut illud fiat, pariter scientia et prudentia opus est, quæ Politica, item alio respectu Jurisprudencia vocatur: cujus iterum sunt variæ species, qua sintererminent prudentia consultatoria, legislatoria et judicialis, item tot scientiarum species, quot sunt species juris.¹⁶³

Nonostante il principio sia ora quello del decoro, non v'è un mutamento della politica rispetto al sistema disciplinare del diritto. Le materie scientifiche appartengono alla specie del diritto, quelle applicative alla *politica*, che può anche venire detta *jurisprudencia*.

Riguardo ai mutamenti disciplinari diacronici della *politica*, è importante sottolineare come in Thomasius, dai passi che si sono evidenziati e dal ruolo in definitiva sistematico che la *politica* o *prudentia* riveste, non c'è spazio per una ricezione della riflessione del diritto pubblico universale nella versione di Huber o di Böhmer, cioè per quella parte del diritto pubblico universale che si rifece direttamente a Grozio, scavalcando Conring, in particolare per quanto riguarda la declassificazione della *politica* a *ars speciale*, slegata dal giusto. Böhmer pubblicò la sua prima edizione della *Introductio in iuris publici universale* solo nel 1710, quando la *politica* all'interno del sistema di Thomasius aveva già trovato la propria collocazione definitiva.

La *politica* nel sistema thomasiano, tuttavia, non è affatto esente da problemi sistematici. Il suo sovrapporsi in parte alla *iurisprudencia*, dapprima come disciplina dell'*utile*, poi come disciplina del *decorum*, implica una confusione e una difficoltà disciplinare che non sarebbe potuta appartenere in nessun modo alla stagione dell'aristotelismo politico fino a Conring. Anche nella sua sistematizzazione definitiva, la politica è profondamente problematica. Come ha sottolineato Scattola, il principio del decoro mostra i suoi limiti già agli occhi degli immediati allievi di Thomasius, in particolare in Gundling, il quale riconosce che tra l'onesto e l'utile non può darsi un terzo elemento funzionale all'organizzazione del sistema del diritto. Se infatti il decoro rappresenta il lato esteriore dell'esercizio del bene morale inteso come esplicitarsi e inverarsi di quest'ultimo, esso equivale all'onesto; se rappresenta invece esclusivamente l'abilità nella persecuzione di un fine socialmente buono, esso coincide con l'utile. In questo modo Gundling torna alla tripartizione classica, per cui al diritto spetta il principio del giusto, alla morale quello dell'onesto e alla politica quello dell'utile. Il decoro ricade o nell'onesto, o nell'utile.¹⁶⁴

Gundling è l'unico autore della scuola di Thomasius a dedicare un'opera alla politica, che si interrompe però a causa della sua morte nel 1729 e viene pubblicata postuma nel 1732. Il titolo dell'opera segue le tracce dell'opera di Hert, facendo coincidere ancora una volta la politica con la prudenza civile:

¹⁶³ Ivi, p. 607.

¹⁶⁴ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 479-481.

Politica seu prudentia civilis ratione connexa, exemplis illustrata. Qui la politica perde ogni riferimento al problema dell'onesto – contrariamente al *decorum* in Thomasius – e si identifica esclusivamente con la *prudentia specialem*, ma mai con la *iurisprudencia*:

Quocirca et nos *politicam prudentiam* gubernandi strictim salutavimus, abeuntes ab aliorum sententiis, quorum eam aliqui rationem conservandi statum suum nimis generatim appellant.¹⁶⁵

La *politica* allenta quindi il proprio legame con il diritto; diviene capacità di conservazione della propria condizione. Non solo è aliena al sistema del diritto naturale e del diritto positivo, ma il rimando a quelle discipline diviene esteriore e opzionale. La *politic* o *politica* è la capacità di conservare il proprio *status*, la propria condizione:

In der *Politic* consideriret man die Menschen tanquam in morali loco consistentes. Ein jeder Mensch hat seinen locum moralem, daher muß er diesen locum suchen zu maintainen, und alle impedimenta aus dem Wege räumen; er muß in allen seinen Sachen suchen Ordnung zu halten. *Ex illo ordine demum resultat felicitas* [...]. Deswegen sagt man eben: *Politica est ars tuendi et conservandi statum suum*.¹⁶⁶

Come rilevato da Scattola, in questo senso la politica viene a sovrapporsi con la *Ragion di Stato*.¹⁶⁷ Va però sottolineata una differenza rispetto alla tradizione della *ragion di Stato*. In Gundling, *status* è sinonimo di una qualsivoglia condizione e non di *Respublica*.¹⁶⁸ Anzi proprio la coincidenza tra la *politica* e la *ratio status* fa emergere un'ambiguità fino a questo momento estranea all'ambiente accademico. Entrambe le locuzioni, che, pur coincidendo talvolta sul piano concettuale, non sono trattate sistematicamente come sinonime, rimandano infatti anche a una dimensione privata e non solo pubblica. Lo *status* è *status quo*, nient'affatto legato allo Stato da cui, originariamente, la famigerata tradizione politica italiana aveva preso le mosse.

In linea di massima è dunque vero, come scrive Scattola, che Gundling ci restituisce «l'esito finale della separazione tra politica e diritto» e che:

Una volta distinta in una parte alta e teoretica, assorbita nel diritto naturale e trasformata in diritto pubblico universale, e in una parte bassa, ridotta a dottrina del governo, la politica si identifica esclusivamente con quest'ultima, presentandosi sotto una serie di denominazioni equivalenti: *politica administrativa, prudentia civilis, Staats-Klugheit, verwal tende Staats-Klugheit, Regierungs-Klugheit, Regierungs-Kunst*.¹⁶⁹

¹⁶⁵ N.H. Gundling, *Politica seu prudentia civilis ratione connexa, exemplis illustrata*, in N.H. Gundling, *Gundlingiana*, Stück 45, 1732, p. 12.

¹⁶⁶ N.H. Gundling, *Ausführlicher Discurs über die Politic*, Frankfurt und Leipzig, 1733, *Prolegomena*, p. 5. L'opera, pubblicata postuma, è un commento all'opera di Buddeus.

¹⁶⁷ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 488-493. In N.H. Gundling, *Einleitung zur wahren Staatsklugheit*, Frankfurt und Leipzig, 1751, p. 83: «Denn die StaatssRaison ist eigentlich nichts anders, als die Fürsichtigkeit, Wachsamkeit, Behutsamkeit und Klugheit, wodurch ein jed weder sich bey seinem Post enzuerhalten suchet: mit einem Worte nichts anders, als die Politic selbst».

¹⁶⁸ N.H. Gundling, *Ausführlicher Discurs über die Politic*, p. 53: «ist viel schwerer eine Republic zu conserviren, als einen statum».

¹⁶⁹ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 487.

È opportuno però osservare che, in primo luogo, come vedremo, l'esito della separazione tra politica e diritto ha ben poco di «finale», sia nel senso di *Ende*, ma soprattutto nel senso di *Zweck*. Si mostrerà nelle prossime pagine che politica e diritto rimarranno sì, tendenzialmente separati dal punto di vista dottrinale – in realtà con alcune eccezioni –¹⁷⁰ e, in secondo luogo, solo fino alla fine del secolo,¹⁷¹ e soprattutto, solo in Germania.¹⁷²

Per quanto riguarda poi l'intenzionalità, in Gundling, di relegare la *politica* a mera *ars speciale*, bisogna considerare che sia quest'espressione, sia quella di *ratio status* risentono profondamente degli usi non accademici e, si può aggiungere, tedeschi, visto che proprio in questi anni si iniziano a scrivere, a partire da Thomasius, i primi trattati accademici non in latino. Sia *politica* che *ratio status*, da un lato, vanno incontro a quello che Gundling considera un travisamento del loro significato, dall'altro, come accennato poc'anzi, secondo l'impiego che ne fa lo stesso Gundling, entrambe le espressioni si caricano di significati concernenti la sfera privata.

L'errore, in cui secondo Gundling incorrono anche gli accademici, è quello di confondere la *politic* con una maniera astuta e dissimulatrice di agire per raggiungere qualsiasi fine. L'autore sente l'esigenza di chiarire questo punto in diversi passi della sua opera.¹⁷³ Il passo seguente è tratto dai *prolegomena* all'opera in cui l'autore si confronta con il lavoro di Buddeus:

Vornehmlich muß man sich einen rechten Concept von der Politic machen. Daher ist general zu mercken: Die Politic ist keine Kunst die Leute zu betrügen, oder das man die Leute wollte raffikirt mache.¹⁷⁴

L'autore è costretto a difendere il nome della *politic* esattamente dalla definizione che ne viene data nel dizionario delle scienze e delle arti redatto da Jablonski. Col diffondersi della lingua tedesca anche nelle università, i problemi a cui era andata incontro la disciplina della *politica* ricadono ora sulla *politic*. È vero che Conring polemizzava contro il cattivo uso di *politicus*, ma non v'era alcuno spazio per mettere in dubbio la dignità disciplinare della *politica*. Grotius e Huber avevano attaccato la *politica* come *ars speciale*, ma erano critiche usuali da parte dei giuristi di formazione romanistica. Erano tuttavia i von Logau, i Christian Weise e in generale gli autori che scrivevano in lingua tedesca già nel secolo precedente, i luoghi dove si affacciavano i significati non accademici del termine. Con il passaggio dal latino al tedesco e con il contestuale abbandono dei sistemi filosofici aristotelici, la *politica* diviene *politic*, carica del bagaglio semantico germanofono, trovandosi così definitivamente priva dei riferimenti concettuali dell'aristotelismo latino.

¹⁷⁰ Cfr. *infra*, in particolare le opere di Bielfeld e Justi.

¹⁷¹ Cfr. *infra*, Fichte e Hegel.

¹⁷² Cfr. *infra*, prossimo paragrafo.

¹⁷³ Cfr., anche per quanto riguarda gli equivoci tra gli accademici, la *Vorbereitung* alla *Einleitung zur wahren Staatsklugheit*, pp. 1 e sgg..

¹⁷⁴ N.H. Gundling, *Ausführlicher Discurs über die Politic, Prolegomena*, p. 1.

Questo vale tanto per ciò da cui Gundling vuole prendere le distanze, tanto per la definizione di *politica* che egli stesso si trova a dare. Così come lo *status* non coincide per lui con la *respublica*, ma con una condizione tanto pubblica quanto privata, così la *politica* può darsi anche nella forma di una *politica privata*,¹⁷⁵ la cui definizione non cambia in nessun modo rispetto alla *politica* in senso lato: ogni *politica* diviene infatti *ars tuendi et conservandi statum suum*. Anche la definizione della *politica* come *ars privata* non è nuova. Già nella poesia di metà Seicento di von Logau che è stata citata era rilevabile come l'allora nuovo significato del termine fosse rivolto alla sfera privata, all'ipocrisia dell'azione nella sfera del mondo sociale ed economico. A partire dagli anni venti del diciottesimo secolo la definizione di *politic* include tuttavia sistematicamente il rimando alla sfera privata, anche a livello accademico, come nel dizionario di Jablonski e, contestualmente, in Gundling. Dall'insieme di somiglianze e divergenze tra la definizione di Jablonski e quelle di Gundling, appare chiaro che l'intento di quest'ultimo in parte sia consapevole, in quanto volto a chiarire il ruolo della *politica* come *ars* o *prudentia* dell'*utile* individuale e della repubblica, per smarcarla dall'ipoteca thomasiana del decoro (che già aveva, peraltro, contribuito a traghettare la politica nella sfera dei rapporti privati). D'altra parte, però, la riflessione di Gundling si trova a dover fare i conti con i significati della lingua tedesca e con una carenza concettuale che coinvolge ormai tanto la *politica* aristotelica, quanto la *ragion di Stato*. Entrambe le discipline si trovano, *de facto*, ad essere escluse dall'elaborazione teorica accademica, ormai dai tempi di Conring.

Autori come Thomasius e Gundling, che pure mostrano un profondo interesse nella disciplina politica, rappresentano al contempo la prova che all'interno delle cattedre e dei sistemi di diritto naturale tedeschi v'è una lacuna concettuale importante che riguarda la disciplina. Una volta separata dal diritto, essa diviene *ars speciale*. Tuttavia, il passaggio da virtù a scienza, è contestualmente un passaggio dalla *politica* al diritto, da cui però la *politic* rimane esclusa e, ben lungi dall'elevarsi a scienza, viene relegata a disciplina amministrativa dall'interesse e dallo spessore teorico del tutto marginale rispetto al diritto.

Christian Wolff

In un passo dei *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Wolff rimanda, per l'approfondimento di una questione specifica, al momento in cui avrà il tempo e l'occasione per «die Politick in lateinischer Sprache umständlicher auszuführen».¹⁷⁶ È curioso notare che il tema per cui l'autore rimanda a una politica redatta in maniera estesa in latino è quello dell'assegnazione dei figli nel caso sorgano delle difficoltà di qualche tipo tra i genitori. Un altro passo

¹⁷⁵ Cfr. N.H. Gundling, *Einleitung*, p. 83; *id.*, *Ausführlicher Discurs, Prolegomena*, p. 5.

¹⁷⁶ C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, [*Deutsche Politik*], Frankfurt Leipzig, 1747 (prima ed. 1736), p. 27.

dove Wolff rimanda alla politica è quello in cui tratta di uno dei pericoli più grandi per uno Stato, le epidemie di peste. Anche in questo caso, è compito della *Politick* intervenire. In questa occasione è anche specificato che la *Politick* presuppone diverse scienze se vuole essere esplicata correttamente.¹⁷⁷ Nel testo ricorrono altri passi dove il rapporto tra *Politick* e scienze viene approfondito e bisogna riconoscere a Wolff di aver assegnato una collocazione chiara alla disciplina:

Erstlich ist zu mercken, daß man im Wissenschaftten nicht fraget, wie dieses oder jenes gemeine Wesen beschaffen ist, sondern wie es beschaffen seyn muß, wenn man den vor gesekten Zwecker halten soll, das ist, wenn die Unterthanen darinnen die jenige Wohlfahrt ungehindert finden sollen, die durch ihre miteinander vereinigte Kräfte zu erkalten möglich ist.¹⁷⁸

La scienza non ha un carattere descrittivo, ma normativo, descrive le cose come dovrebbero essere. La politica, di contro, come esse effettivamente sono:

In der Politick muß man sich darnach richten, wie man die Leute findet, nicht aber darnach, wie sie seyn sollen.¹⁷⁹

Solo una collaborazione tra le scienze e la politica può garantire di raggiungere i risultati sperati

Und dieses hat, worauf ferner zu sehen, vielfältigen Nußen. Nemlich hieraus wird man geschickt, von denen vorkommenden Regierungs-Formen zu urtheilen, was in ihnen Gutes anzutreffen ist, und worinnen es noch fehlet. Wenn es in einem und den anderren Stücke noch fehlet; so lernet man den Grund einsehen, woher der Fehler kommet. Verstehet man, was noch fehlet, und weiß dabey, warum es fehlet; so ist man in dem Stande, gegründet zu urtheilen, ob und wie dem Fehler könne abgeholfen und die Regierung verbessert werden. Derowegen, da nöthig ist, daß diejenigen, welche auf die Verbesserung des gemeinen Wesens zu dencken haben, verstehen, wie es recht eingerichtet werden; so haben wir allerdings sorgfältig zu untersuchen, was in Einrichtung des gemeinen Wesens zu beobachten.¹⁸⁰

La politica è invocata esclusivamente come lato applicativo e pratico dei risultati delle scienze. Il suo statuto è quella di *ars o prudentia*, come espressamente teorizzato dai sistemi di diritto pubblico universale, che Wolff ha effettivamente recepito.¹⁸¹

Per quanto riguarda le opere latine, nelle *Institutiones juris naturae et gentium* la parola *politica*, da quanto risulta dalla presente ricerca, non compare mai. Nella *pars octava sive ultima* dello *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, che pure reca il sottotitolo *de imperio publico seu iure civitatis, in qua omne ius publicum universale demonstratur et verioris politicae inconcussa fundamenta ponuntur*, la parola *politica* non compare mai nel corpo dei paragrafi, ma sempre solo nelle aggiunte sottostanti e viene adoperata sistematicamente per rimandare alla materia della *politica*, la quale è altra rispetto al diritto e si deve occupare di questioni epistemologicamente inferiori.

¹⁷⁷ Ivi, pp. 357-358.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 205-206.

¹⁷⁹ Ivi, p. 219.

¹⁸⁰ Ivi, p. 206.

¹⁸¹ Cfr. M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, pp. 388-389, in particolare nota 309.

3. Il cameralismo nelle università

Nel 1727 Federico Guglielmo I introduce, presso le università di Halle e Frankfurt an der Oder, l'insegnamento delle *Ökonomie, Policey- und Cammer-Sachen*.¹⁸² La fondazione della nuova disciplina rispondeva a un interesse diretto del regno, che necessitava di amministratori e tecnici preparati a ad affrontare la fase di accentramento amministrativo e burocratico che segnerà la storia prussiana nell'arco del diciottesimo secolo. Con le parole di Simon Peter Gasser, che per primo resse la nuova cattedra all'Università di Halle:

Sua maestà il re di Prussia motu proprio ha deciso di istituire, presso le due Università di Halle e Frankfurt, professori di Economia i quali devono insegnare agli studiosi i principi dell'economia rurale, come anche la polizia, ed inoltre l'amministrazione [*Einrichtung der Anschläge*] di uffici e beni, non meno che il governo e la regolamentazione [*Verlaß- und Regulierung*] delle città.¹⁸³

Gasser redasse il manuale per le lezioni da cui è tratto questo passo a due anni dall'insediamento presso la nuova cattedra, nel 1729. Il titolo del manuale, per la storia del concetto di politica, è significativo: *Einleitung zu den Oeconomischen Politischen und Cameral-Wissenschaften*.

Quella del titolo non è un'occorrenza isolata dell'aggettivo *politisch* in Gasser, che nel *Vorbericht* del proprio manuale, in special modo nei contesti in cui polemizza con i giuristi, riutilizza il termine in maniera sistematica per riferirsi al complesso di quelle che diverranno, in Germania, le scienze camerali o di polizia. Per citare alcuni esempi, l'autore solleva il dubbio che non si impari niente di quanto concerne il *Cammer-Wesen* o le *politische Wissenschaften* nelle scuole superiori, ma che si trascorra piuttosto il tempo ad analizzare pandette e contenziosi privati;¹⁸⁴ oppure ancora, spiega che il sovrano avrebbe inveito non poco contro i *bisherige Juristen*, perché «preparano soltanto avvocati i quali mungono e affamano il paese», e ciò accadrebbe perché «alle Università vengono insegnate molto poco le vere scienze politiche».¹⁸⁵

Se si guarda all'intestazione del manuale per la stessa cattedra a Frankfurt an der Oder, redatto nel 1727 da Justus Christoph Dithmar, si nota che l'insegnamento concerne ufficialmente la *professionem*

¹⁸² Cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, p. 374 e sgg.; P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato*, in generale la parte terza, in particolare pp. 349-380.

¹⁸³ S.P. Gasser, *Einleitung zu den Oeconomischen Politischen und Cameral-Wissenschaften, Worinnen für dieses mal Die oeconomico-cameralia von den Domainen – oder Cammer – oder auch andern Gütern, deren Administration und Anschlägen, so wohl des Ackerbaues als anderer Pertinentien halber, samt den Regalien angezieget und erläutert werden, Nebst Einen Vorbericht von der Foundation der neuen oeconomischen Profession, und des Allerdurchlauchtigsten Stifters eigentlichen aller gnädigsten Absicht*, Halle, 1729, p. 6; trad. it. in P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato*, p. 351.

¹⁸⁴ Ivi, p. 3. Siamo di fronte alle prime occorrenze, nell'arco della storia dell'accademia tedesca, dell'espressione *scienze politiche*. Come si vedrà tra poco, tuttavia, la tradizione disciplinare si assesterà però sull'altra variante della versione dal latino di *politica* e *politicus*, cioè *policei*, invece di *politik*. Questo determinerà una distanza importante della disciplina che, nella tradizione tedesca, andrà sotto il nome di *policei* o *Polizei*, rispetto alle *politische Wissenschaften*, che compariranno solo verso la fine del secolo e in quello successivo.

¹⁸⁵ Ivi, p. 9, trad. it. in P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato*, p. 351.

rerum politico-oeconomico-cameralium, e che l'incarico di docente è ufficialmente *Juris Naturae & Gentium Historiae & Oeconomico- Politico-Cameralium Professor*.

Nonostante le espressioni contenenti l'aggettivo *politisch* in Gasser e nonostante l'intestazione latina della materia insegnata da Dithmar rimandi inequivocabilmente alla *politica*, tuttavia, come emerge dallo stesso passo di Gasser che si è riportato, i «professori di Economia» devono insegnare agli studiosi «l'economia rurale, come anche la polizia [*Policey*] e inoltre l'amministrazione di uffici e beni». Nonostante il titolo dell'opera rimandi alle scienze politiche e nel *Vorbericht* si alluda a delle vere scienze politiche, che non sono state finora insegnate in università, in realtà ciò a cui ci si riferisce sono ciò che, da questo momento in avanti, nella tradizione germanofona, andrà sotto il nome di scienze di polizia, *Policeywissenschaften*, o, più in generale, scienze camerali, *Cammerwissenschaften*. Si considerino, a titolo esemplificativo, il titolo del manuale di Dithmar: *Einleitung in die Oeconomische, Policey- und Cameral-Wissenschaften*, o ancora quelli delle opere dei maggiori cameralisti tedeschi, Friederich Ulrich Stisser e Georg Heinrich Zincke; il manuale redatto dal primo nel 1735, adottato poi anche da Zincke per le proprie lezioni, s'intitola: *Einleitung in die Landwirtschaft und Policey der Teutschen, zum Unterricht in Oeconomie-, Policey- und Cammer-Wesen*; Zincke redasse invece a sua volta un *Von der Policey-Wissenschaft überhaupt*, nel 1751.

La scelta del tedesco *Policei/Policey*, anziché di *Politik*, non deve però essere ricondotta al fatto che vi siano due concetti chiari e distinti, di fronte ai quali questi professori operano una scelta consapevole nell'orientarsi verso una lezione piuttosto che verso l'altra. Gli utilizzi disinvolti di *politisch* o dei sostantivi *politici*, *politicus*, dell'avverbio *politice* in Gasser, così come i nomi ufficiali latini delle cattedre testimoniano la confusione che regna nei primi anni di fondazione delle cattedre, dovuta, da un lato, al pallido tentativo di volersi inserire in una tradizione illustre quanto decaduta, dall'altro, alla rivendicazione della novità della propria disciplina.

Nei grandi lessici redatti negli anni venti (ma prima della fondazione di queste cattedre), ossia quello di Jablonski¹⁸⁶ e quello di Walch,¹⁸⁷ non compare mai una voce separata dedicata alla *Policey*. La ragione è che il sostantivo non era ancora rilevante da un punto di vista né accademico, né dell'uso comune del linguaggio. Si trattava di una delle varianti della versione del latino *politica*, non certo la più diffusa. Il primo dizionario che introdurrà entrambi i lemmi, sarà lo Zedler, nel ventottesimo volume (1741), e anche qui, a quattordici anni di distanza dalla fondazione delle prime cattedre, la differenza tra la *Politik* e la *Policey* sarà tutt'altro che chiara. Alla voce *Policey* è riportata la seguente definizione:

Policey oder Polizey, Lat. *Politia*, ist entweder so viel, als das gemeine Wesen, Republik, Regiments-Forme, oder auch die Gesetzte, Aufhalten und Verordnungen, so einer Stadt oder Land gegeben und vorgeschrieben, daß jedermann im handel und Wandel sich darnach achten, mithin alles ordentlich und friedlich zu gehen, und die Menschliche Gesellschaft erhalten werden möge.¹⁸⁸

¹⁸⁶ 1721

¹⁸⁷ 1727

¹⁸⁸ J.H. Zedler, *Grosses vollstandiges Universal-Lexicon*, Bd. 28, 1741, Sp. 1503.

La definizione di Politik, che Zedler copia pari pari dal dizionario di Jablonski del 1721, rimanda invece al duplice significato divenuto ormai consueto. V'è il significato accademico e greco, che concerne, come nella definizione di *Policey*, la repubblica, le forme di governo, ecc. Il secondo significato riguarda la politica privata, l'astuzia con cui si conquistano i mezzi per la realizzazione dei propri fini, ecc. La questione etimologica, poi, non è mai dirimente. Zedler, sostenendo che *Policey* derivi dal latino *politia*, segue la lezione di Dithmar, il quale, tracciando l'etimologia della nuova disciplina, su cui, riconosce più volte, vige non poca confusione,¹⁸⁹ la faceva risalire a πολιτεία, da cui sarebbero derivate le parole romanze *politia*, *police* e *policej*, ma non *politik*.¹⁹⁰ Walch, nel *Lexikon* licenziato l'anno precedente al manuale di Dithmar, ricostruiva l'etimologia di *Politik* sempre a partire da πολιτεία.

Per comprendere la scelta che si cristallizza fin da subito nella tradizione disciplinare per la lezione di *Policey* piuttosto che per *Politik* è necessario considerare che al principio degli anni venti del secolo, il significato di *politica*, ma soprattutto del tedesco, *Politik*, privo ormai di una solida tradizione accademica, aveva perso ogni riferimento al mondo aristotelico e filosofico e si era assestato sul significato machiavellico e deteriore tipico dell'espressione germanofona. Connotata in questo modo ormai almeno da una decina d'anni, persa la propria centralità accademica a partire almeno da Pufendorf, da un lato la *Politik* aveva un significato troppo carico nella lingua parlata, dall'altro la *politica* non poteva ormai che rimandare a una tradizione morta con il secolo precedente e del tutto estranea alle ambizioni accentratrici e modernizzatrici degli Stati territoriali tedeschi. Non è un caso che, a partire dal primo manuale redatto per il nuovo insegnamento, si assista a uno sforzo per distinguere la neo-nata scienza dalla *politica*. Dithmar, a differenza del proprio collega hallense, allude alla differenza tra dei generici *libri politici*, che non sarebbero certo stati carenti nell'Impero, e la vera scienza di polizia.¹⁹¹

È necessario svolgere un'ultima considerazione attorno alla collocazione disciplinare delle scienze camerali o di polizia. Se si guarda a come Dithmar, unanimemente riconosciuto come il più importante e il più influente tra i due primi professori che ressero la nuova cattedra in Prussia, definisce l'ambito della sua materia, questa non risulta dissimile dagli ambiti disciplinari a cui i sistemi di diritto naturale degli stessi anni rimandano sistematicamente per la trattazione delle materie complementari ma estranee al diritto:

¹⁸⁹ Ivi, p. 133.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 133-134. L'etimologia non sono è mai un'argomentazione dirimente ed esaustiva. Walch, nella prima edizione del suo *Philosophisches Lexicon*, 1726, riconduce l'etimologia di *Politik* sempre a πολιτεία e non riporta la voce *Policei*. Si può ipotizzare che la ragione dell'assenza risieda nel fatto che non avrebbe avuto senso, prima dell'istituzione delle cattedre "camerali" in Prussia nel 1727, distinguere tra *Politik* e *Policey*. Ad ogni modo, l'inserimento di *Policey* nel *Philosophisches Lexicon* di Walch avverrà solo nella quarta edizione, 1775, tra parentesi quadre, a segnalare che non è opera di Walch stesso ma dei curatori che diedero alle stampe la prima edizione postuma del lessico.

¹⁹¹ J.C. Dithmar, *Einleitung in die Oeconomische, Policy- und Cameral-Wissenschaften*, Frankfurt an der Oder, 1747 (prima edizione 1727), p. 135.

Lehret die Policei-Wissenschaft, wie das innerliche und äusserliche Wesen eines Staats zu allgemeiner Glückseligkeit in guter Verfassung und Ordnung zu erhalten, und demnach von der hohen Landes-Obrigkeit dahin zu sehen sey, daß ihre Unterthanen nicht nur bey Volck[...?]cher Anzahl, Gottesfürchtigem, Christlichem, gerechtem, Ehrbarem und gesundem Leben und Wandel möge erhalten, mithin derselben Nahrung und Ueberfluß an zeitlichen Gütern, durch florissante Land- und Stadt-Gewerbe befördert, sondern auch ein Land mit wohl angelegten Städten, Flecken und Dörffern angebauet, und alles in guter Verfassung erhalten werde.¹⁹²

I rimandi al fine della felicità dell'anima dei sudditi e alla costituzione sono imprescindibili per la nuova scienza, la quale sembra sovrapporsi a ciò a cui il diritto naturale rimanda e della cui trattazione, però, allo stesso tempo, non si fa carico: l'attuazione delle regole giuste nell'ambito del perseguimento dell'utile, o, in una parola, la *politica*.

Grazie alla fondazione delle cattedre, le scienze di polizia trovano una propria autonomia dalle discipline pre-esistenti – in questo caso, i sistemi di diritto naturale – eppure la nuova disciplina assume quella collocazione disciplinare che i sistemi di diritto naturale hanno assegnato alla *politica*: arte dell'amministrazione.

La differenza tra la *politica* a cui rimandano i sistemi di diritto naturale e le *Policeywissenschaften* è, oltre che lessicale, epistemologica: nelle cattedre di cameralistica la *Policey* è considerata a tutti gli effetti scienza, mentre nei sistemi di diritto naturale la *politica* non lo è mai, perché, mentre il giusto, prerogativa del diritto, concerne gli universali, l'utile concerne i particolari ed è di necessità legato alla sfera accidentale e fenomenica.

Questi termini sono tuttavia completamente alieni al lessico e al bagaglio concettuale del nuovo insegnamento, il quale rivendica la propria scientificità sulla base della propria efficacia, non certo di un sistema assiologico aristotelizzante. La nuova disciplina è rivolta esplicitamente al fine di insegnare il sapere pratico dell'amministrazione dello Stato per il bene del regno e dei sudditi:

Die Policei gründet sich in der bürgerlichen Gesellschaft, welcher zufolge dem Landes-Herrn zustehet, seiner Unterthanen Handlungen und Sachen zu Erhaltung des gemeinen Wesens zu regieren.¹⁹³

Le materie della polizia riguardano l'organizzazione dei beni all'interno della società. All'interno del sistema disegnato da Dithmar, la scienza di polizia, insieme con la scienza economica e con quelle camerali, organizza la demografia, la sanità pubblica, la vita virtuosa dei sudditi, l'istruzione, il rapporto con la Chiesa, l'alimentazione della popolazione in relazione all'economia rurale e cittadina,

¹⁹² Ivi, pp. 5-6.

¹⁹³ Ivi, p. 134. Ancora un'altra espressione del tutto ottocentesca, come *politische Wissenschaften*, si ritrova in questi primi autori delle scienze camerali: se la fondazione dello Stato e il suo mantenimento pertengono al diritto naturale e alle sue branche, il diritto pubblico universale in particolare, le *Policeywissenschaften* si fondano e hanno la propria ragione d'essere nella società civile. Certo, questa non è ancora distinta in maniera chiara dallo Stato, ma emergono due ambiti distinti, coperti da discipline che costituiscono tradizioni accademiche e di pensiero distinte e lontane tra loro.

l'allevamento, l'agricoltura, la caccia, l'utilizzo dei mulini, ecc;¹⁹⁴ in altre parole organizza la società in maniera efficiente per raggiungere il fine del bene del sovrano e dei sudditi.

Mentre nei sistemi di diritto naturale, nel migliore dei casi (come in Thomasius) la politica faticava a trovare una propria collocazione sistematica, o veniva espunta esplicitamente dal regno del diritto (Grotius, Pufendorf, Huber, Böhmer, Gundling, Wolff), e in nessun caso poteva essere considerata scienza, con la fondazione di queste cattedre, le discipline camerali trovano una propria collocazione nello stesso ambito per cui i sistemi di diritto naturale derogano alla *politica*. Non era tuttavia possibile che le neo-nate scienze, nonostante fossero inizialmente inserite nelle cattedre di diritto naturale, assumessero la designazione di *politica*, né, tantomeno, di *Politik*. Accettando la prima, i professori delle scienze camerali avrebbero dovuto accettare la subordinazione epistemologica alle cattedre di diritto, le quali si consideravano le uniche propriamente scientifiche; accettando invece l'appellativo di *Politik*, avrebbero accolto un portato semantico troppo confuso e carico di accezioni negative, machiavelliche e antiaccademiche. La tradizione disciplinare si doveva dunque necessariamente costituire, da un lato, in quello spazio che il diritto naturale gli aveva ricavato nell'alveo delle discipline pratiche, dall'altro doveva, almeno sulla carta, rifiutare questa posizione e rivendicare la propria autonomia epistemologica, scientifica e accademica.

La parola *Politik*, in ambiente germanofono, nella prima metà del diciottesimo secolo, si assestava così in un limbo disciplinare sostanzialmente inesistente. A essa derogavano i sistemi di diritto naturale e di diritto pubblico universale per le questioni non scientifiche e legate all'utile; da essa prendevano le distanze le nuove scienze camerali, al fine di rivendicare la propria originalità e la propria autonomia rispetto alla tradizione giusnaturalistica. La *politica* o *Politik* in questo modo non solo non aveva delle cattedre o dei manuali dedicati, ma con il successo del diritto pubblico universale e delle scienze camerali, la disciplina della *politica* non aveva più uno spazio disciplinare proprio. Sia che venisse intesa come *scientia architectonica*, sia come *ars administratoria*, gli oggetti della sua riflessione erano stati riassorbiti dalle nuove discipline, e alla *Politik*, verso le metà del secolo, rimanevano esclusivamente i significati machiavellici, privati e legati all'astuzia che il linguaggio comune gli aveva attribuito.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 133 e sgg..

4. Il *mémoire* del 1722 per una *Académie politique* in Francia

La situazione disciplinare che determina il restringimento semantico di *Politik* è peculiare delle Università dell'Impero. Ciò che invece è comune anche agli altri Stati coevi, è l'esigenza di formare un ceto di funzionari che possano contribuire al processo di centralizzazione e razionalizzazione dell'amministrazione e della finanza pubblica. Un caso particolarmente interessante per il confronto della situazione germanofona con quella francofona è quello di un documento da datarsi molto probabilmente al 1722, cinque anni prima dell'istituzione delle cattedre di Halle e di Frankfurt an der Oder, intitolato «Mémoire pour l'établissement d'une Académie de politique».

Già nel 1712, negli ultimi anni del regno di Louis XIV, dopo molteplici difficoltà, sotto l'impulso di Jean Batpiste Colbert de Trocy, fu istituita una *Académie politique*, che operò fino al 1720, e fu poi sciolta alla morte del suo presidente, Jean Yves de Saint-Prest.¹⁹⁵ La scuola, per diverse ragioni, non ultimo il fatto che un sistema fondato sul merito avrebbe ridotto l'arbitrio dei ministri nella scelta del personale, non fu più istituita. Non possediamo molti documenti che possano testimoniare quali fossero i programmi insegnati negli otto anni di attività dell'accademia.¹⁹⁶ Tuttavia, negli anni seguenti, sotto Louis XV e Louis XVI, si susseguirono diversi progetti per l'istituzione di diverse *académies politiques*, di un *institut politique*, di una *école de politique*.¹⁹⁷ Tra questi progetti, ci è pervenuto per intero il documento intitolato «Mémoire pour l'établissement d'une Académie de politique», contenuto nel dossier dell' *École diplomatique*.¹⁹⁸ Il *mémoire*, anche se, da quanto è dato sapere, non portò all'attuazione di alcun progetto, è di estremo interesse per un confronto con la situazione disciplinare tedesca, perché conserva, oltre a una breve introduzione e a un abbozzo della composizione amministrativa e del personale dell'accademia, anche il programma e gli esercizi che sarebbero stati assegnati agli studenti.

La prima pagina del *mémoire* spiega brevemente quali siano le ragioni che spingono il suo redattore a comporlo:

Depuis plusieurs siècles on a établi des Universités dans la capitale et dans les principales villes du Royaume où l'on enseigne plusieurs sortes de sciences; depuis un siècle, on a établi à Paris plusieurs Académies comme l'Académie Française, celle des Inscriptions et médailles, quel ques autres d'architecture, de peinture, de sculpture, de musique, et en fin celle des sciences. Mais aucune de ces Académies ne regarde les affaires publiques. N'est-ce pas une chose étrange que la science de l'histoire et de la politique ayt été jusqu'à présent négligée dans ce Royaume et que nous n'ayions pas profité de l'exemple d'une République voisine, qui dans l'Université de Leyden a des professeurs particuliers pour cette sorte d'étude. Le grand Cardinal de Richelieu n'a fait que

¹⁹⁵ G. Thuillier, *La première école d'administration. L'académie politique de Louis XIV*, Droz, Genève, 1996, pp. 1-121. In questo è contenuta la fonte intitolata «Mémoire pour l'établissement d'une Académie de politique», che non sembra essere stata studiata da altri autori all'infuori di Thuillier.

¹⁹⁶ Ivi, pp. 93-111.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 123-140.

¹⁹⁸ Mémoires et Documents, France, 2186, f. 14; in G. Thuillier, *La première école d'administration*, p. 123 e pp. 173-178.

rétablir et agrandir le collège de Théologiens; le Cardinal Mazarin s'est borné à faire bâtir un collège semblable à ceux qui étoient déjà établis dans l'Université. Ces fameux ministres d'État n'ont pas pourvu à se former des successeurs. Ils l'auraient pu faire en établissant une Académie de politique où l'on auroit appris le droit public, les intérêts des Princes, la manière de négocier dans leurs cours. Une telle Académie formeroit des envoyez, des Ambassadeurs, des Plénipotentiaires, des Secrétaires et Ministres d'État, des Chanceliers et autres premiers Officiers de la Couronne.¹⁹⁹

V'è la necessità di ristabilire l'accademica che era stata chiusa nel 1720, perché essa era necessaria alla formazione di personale adeguatamente preparato a servire lo Stato. Non c'è alcuna remora a utilizzare la parola *politique*. Il significato del termine è completamente allineato con quello che è stato individuato, ad esempio, nelle traduzioni di inizio secolo di Barbeyrac.

Il significato di *politique* è estremamente lontano da quello coevo in lingua tedesca. L'*Académie politique* ha lo scopo di offrire una formazione nelle discipline del diritto pubblico, nella capacità di comprendere e realizzare gli interessi del principe, nella capacità di negoziare; l'accademia non avrebbe formato solo amministratori e tecnici, ma messi, ambasciatori, plenipotenziari, segretari e ministri di Stato. La politica non è subordinata al diritto o relegata all'amministrazione tecnica insieme all'economia, ma pensata insieme alla storia. È pensata a un tempo fuori dagli schemi disciplinari aristotelici e da quelli giusnaturalistici, è la disciplina attorno a cui si raccoglie la formazione degli uomini di Stato, della tutela dello Stato e del suo funzionamento. La politica è sovra-ordinata rispetto al diritto, e in particolare al diritto pubblico, che si trova ad essere parte di quest'ultima.

Il programma specificato nel documento contiene anche delle parti pratiche, concernenti soprattutto la diplomazia, ma la gran parte dei testi riguardano una preparazione teorica che non ha nulla a che vedere con il settarismo disciplinare che si registra negli atenei dell'Impero.

Vista l'importanza per il confronto tra la tradizione germanofona e quella francofona, si riporta di seguito il programma per intero:

Études préliminaires

1. Sçavoir bien ce qu'on appelle les belles lettres ou les humanités, c'est-à-dire les auteurs latins à fonds et les grecs passablement, afin de paveir consulter les originaux en cas de besoin.
2. L'histoire des principaux Empire, Royaumes, États, Princes et illustre maisons de l'Europe avec leur généalogie.
3. La géographie et la chronologie qui sont les deux yeux de l'histoire.
4. Les langues vivantes, surtout l'italien et l'espagnol, en attendant qu'on apprenne l'allemand et l'anglais qui en est dérivé. Le hollandais n'est qu'un dialecte ou corruption de l'allemand.

Études pour la théorie

1. Les Annales et Histoires de Corneille Tacite. On y peut joindre une belle traduction espagnole accompagnée de réflexions politiques.
2. Saluste tout entier.
3. Tite Live tout entier.
4. Thucydide, édition de Wekel avec les notes de Portus.
5. De Plutarque, les Vies des hommes illustres et certains traités de morale et de politique dans le second tome.

¹⁹⁹ Ivi, p. 174.

6. Juste Lipse, De prudentia civili.
7. Grotius, De jure belli et pacis, dans l'édition où il y a un traité De jure gentium.
8. Le huitième chapitre du premier Livre de la Rhétorique d'Aristote où il est parlé des différentes formes de gouvernement. Item, les dix sept premiers chapitres du second Livre, où il est parlé des mœurs et des passions des hommes suivant leurs âges et conditions.
9. Les politiques d'Aristote.
10. Les œuvres de Machiavel, excepté son *Prince* dont la morale est indigne d'un honnête homme et d'un chrétien.
11. Les Institutes de Justinien, surtout ce qui concerne la Loy naturelle, le droit des gens, le droit public.
12. Les loix civiles dans leur ordre naturel par Monsieur Domat, pour ce qui concerne le droit public et féodal, en y joignant ce qui est à la fin du Digeste sous le titre *De jure feudorum*.
13. Les cinq volumes de Duchesne contenant les pièces originales qui peuvent servir à composer l'histoire de France.
14. L'Abrégé chronologique de Mezeray in quarto.
15. Le commentaire de Monsieur Pithou sur les libertés de l'Église gallicane in quarto.
16. Les preuves de la liberté gallicane par Monsieur Pinson, in-folio.
17. Traité de la majorité des Rois par Monsieur Dupuy.
18. Le Grand cérémonial de France par Monsieur Godefroy.
19. Divers traités de Monsieur Dupuy touchant les droits du Roy sur certaines provinces.
20. Divers traités de Monsieur Aubery, avocat, sur la même matière.
21. Quelques traités de Monsieur Godefroy sur la même matière.
22. Réflexions manuscrites sur l'histoire de France par feu Monsieur le comte de Boullainvilliers, mais il faut corriger une erreur grossière sur le fait du concile de Francfort tenu sous Charlemagne en 794.
23. Les histoires d'Espagne par Mariano, d'Angleterre par Larrey, de Hollande par Grotius de Suède par Puffendorf.
24. Goldast, De monarchia imperii en plusieurs tomes.

Études par la pratique

1. Traité des Ambassades par Monsieur Wickford.
2. Les lettres du Cardinal d'Ossat.
3. Les lettres du Cardinal Bentivoglio en italien.
4. Les intérêts des Princes, quoique ce ne soit qu'un abrégé.
5. Recueil de divers traités de paix imprimés à Paris en quatre ou cinq volumes.²⁰⁰

La distanza rispetto alle facoltà tedesche di diritto naturale è enorme. Non solo la *politique* rappresenta la materia sotto la quale confluiscono sia i classici che il diritto pubblico che le materie amministrative, ma è utile osservare anche come non vi sia una divisione disciplinare che separa le materie trattate e come, dunque, rispetto alle Università dell'Impero, la formazione sia necessariamente più generale e meno settoriale.

Il documento rende la testimonianza di come in ambiente francofono la parola *politique*, lungi dal seguire un percorso analogo a quello della *Politik* in ambiente germanofono, libera dalle separazioni disciplinari tedesche, sia rimasta portatrice di un significato lontano tanto dalla tradizione strettamente aristotelica, quanto dalla tradizione del diritto naturale latino (si pensi anche solamente a Grozio e a Pufendorf). La parola *politique* andrà incontro, in Francia, a partire dalla metà del diciottesimo secolo, a una strutturazione del proprio significato, permettendo la creazione e il

²⁰⁰ Ivi, pp. 175-176.

consolidamento di una serie di locuzioni che in Germania saranno recepite solamente attraverso gli autori francesi e molto più tardi.

5. Le occorrenze di *politique* in Montesquieu e in Rousseau

Per il pensiero politico europeo, lo *Spirito delle leggi* rappresenta uno spartiacque epocale. A differenza che per le opere classiche dei giusnaturalisti tedeschi, inoltre, il capolavoro di Montesquieu rappresenta un punto di svolta anche per la storia onomasiologica di politica.

Non è possibile, qui, rendere conto di quali espressioni contenenti la parola *politique*, come aggettivo o come sostantivo, siano state introdotte per la prima volta da Montesquieu. È lecito assumere che, data la vastità della disciplina politica, vista la diffusione del termine nella lingua francese durante tutto il Settecento, molte delle espressioni divenute non solo tipicamente montesquieuiane, ma classiche per il pensiero politico successivo, fossero già state impiegate da altri autori di lingua francese, ma non solo. Lo stesso Hobbes è un caso emblematico in questo senso: ciò che egli chiama *politicall* o *politique* indica l'intero regno della filosofia o scienza che non può essere definita *naturall*. Le espressioni contenenti la parola *politique* nelle opere hobbesiane, a partire da *Body politique*, sono innumerevoli e in gran parte, eccezion fatta per alcune, importanti espressioni (stato politico, diritto politico o libertà politica), anticipano quelle contenute nel capolavoro di *Montesquieu*. In ogni caso, a partire dalla metà del secolo, vista la fortuna dello *Spirito delle Leggi* e la pubblicazione, nei decenni seguenti, dell'*Encyclopedie*, molte espressioni contenenti la parola politica vanno incontro a una stabilizzazione semantica e divengono vere proprie espressioni classiche del pensiero successivo, non solo francese.²⁰¹ Inoltre, dato che secondo una delle ipotesi di fondo di questa ricerca, il *Président* sarà l'autore fondamentale per l'elaborazione hegeliana dell'elemento politico, è opportuno soffermarsi su alcune occorrenze di *politique* in Montesquieu, segnalando in particolare quelle più rilevanti per il confronto con l'ambiente tedesco, o per l'elaborazione hegeliana successiva.

Tra le numerosissime espressioni che contengono l'aggettivo *politique* nello *Spirito delle leggi*,²⁰² ve ne sono alcune particolarmente adatte a comprendere quale sia il significato che Montesquieu attribuisce all'aggettivo. Si cercherà di seguire il metodo che utilizzò Claudio Cesa per l'analisi delle occorrenze di

²⁰¹ Cfr. Koselleck, *Staat und Souveranität*, in Koselleck, Brunner, Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, pp. 1-154, in particolare p. 56: «Die gesellschaftstheoretische Ableitung des Staates durch die große Enzyklopädie wirkte lexikalisch modellbildend».

²⁰² C.L. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois, ou du rapport que les Loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce*, Barrillot, Genève, 1748, tr. it a cura di S. Cotta, Utet, Torino, 1966, ristampa 2002, d'ora in poi indicato con *EL*. Alcuni esempi tratti dai libri e dalle due appendici all'opera: «potere politico e civile», «corpi politici», «buon reggimento politico», «l'interesse politico prevale sull'interesse civile», «la vita politica e la vita civile», «sistema politico», «confederazione politica», «società politica», «governo politico», «cariche religiose, politiche», «importanza politica», «autorità politica», «schiavitù politica», «libertà politica», «Il divorzio ordinariamente è di grande utilità politica», «ragione politica», «accomodamenti politici», «ossatura politica», «servaggio politico», «vizi politici», «costituzione politica», «regime politico», «scienza politica», «convinzioni politiche», «sul piano politico», «principi politici e civili», «istituzioni politiche», «punto di vista esclusivamente politico», «norma politica», «magistrato politico», «giuridistizione politica», «ordine politico», «bene politico», «sistema politico», «ordinamento politico», «condizioni politiche», «gesto politico», «scrittore politico», «legislazioni politiche», «disposizioni politiche», «carattere politico dei romani», «cause morali, politiche, civili», «forza politica».

politica in Hegel nel suo articolo del 1988, che prevedeva che si procedesse secondo coppie concettuali di significato opposto e complementare.

La prima coppia concettuale concernente l'elemento politico su cui Montesquieu richiama l'attenzione è quella di «virtù politica». L'espressione sarà fondamentale, tra gli altri, tanto per il giovane Hegel, quanto per lo Hegel maturo. I significati opposti e complementari che Montesquieu ci offre in questo caso sono però abbastanza tradizionali e non veicolano un significato nuovo e chiaro del termine rispetto alla tradizione. L'autore oppone la «virtù politica» alla virtù morale o a quella cristiana. In questo senso, politico significa laico, secolarizzato, qualcosa di altro rispetto alla valutazione teologica e morale. È un significato che può essere considerato tradizionale, che si è incontrato già in Melantone. È il caso anche di altre espressioni dell'opera, come quando l'autore si riferisce alle cariche che, presso i romani, erano ottenute dai patrizi:

Quattro cose principalmente erano contrarie alla libertà di Roma: i patrizi ottenevano essi soli tutte le cariche religiose, politiche, civili e militari.²⁰³

Un'altra coppia concettuale ricorrente, questa volta, però, particolarmente significativa per il suo carattere innovativo e chiarificatore dell'aggettivo *politico* rispetto alla tradizione (anche francofona), è quella che riguarda il diritto politico e il diritto civile.

Al termine del suo importante saggio su Rousseau, Robert Derathé, in un'appendice di carattere terminologico, affronta, tra le altre, anche la questione dell'origine dell'espressione *principes du droit politique*.²⁰⁴ Il problema da cui parte Derathé è quello del titolo del *Contratto sociale: Du contract social ou du principes du droit politique*. Cercando di individuare le fonti di quest'espressione, l'autore formula due ipotesi: la prima è che Rousseau si sia ispirato ai *Principes du droit politique* di Bourlamaqui, pubblicati postumi nel 1751 dall'editore Jacob Vernet, che si servì degli appunti dell'autore. Su questa ipotesi, bisogna notare che non solo l'espressione *principes du droit politique*, ma anche *droit politique* non compare mai all'interno dell'opera di Bourlamaqui, e si può quindi supporre, come fa lo stesso Derathé, che il titolo sia da ascrivere all'iniziativa dell'editore piuttosto che dell'autore; la seconda ipotesi è che Rousseau abbia potuto mutuare la seconda parte del titolo del *Contratto sociale* dallo *Spirito delle Leggi*. Nell'opera di Montesquieu la locuzione compare più volte nel testo e anche nel titolo di alcuni capitoli, come nel caso del capitolo XV del sedicesimo libro: *Qu'il ne faut point régler par les principes du droit politique les choses qui dépendent des principes du droit civil*.

Secondo Derathé, dunque, nel 1762, alla pubblicazione del *Contratto sociale*, gli unici autori che Rousseau conosceva che avevano utilizzato l'espressione *principes du droit politique* erano Bourlamaqui

²⁰³ EL XI, 14, p. 302 (volume I).

²⁰⁴ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 482-489.

e Montesquieu, dei quali solo quest'ultimo aveva impiegato la locuzione nel testo, specificando il significato del *droit politique* in relazione agli altri tipi di diritto.²⁰⁵

Per un confronto tra l'ambiente francofono e quello germanofono l'espressione *droit politique* è, peraltro, particolarmente interessante, perché esprime quello che per gli autori di lingua tedesca coevi sarebbe risultato un ossimoro. Come si è mostrato, lo sforzo dottrinale tedesco, da Pufendorf a Wolff, passando per i manuali di diritto pubblico universale, è quello di elevare il diritto al livello della scienza, a discapito della politica, che deve essere distinta e allontanata dal piano epistemologico e assiologico del diritto. L'espressione *droit politique*, per utilizzare la celebre espressione di Pufendorf riguardo alla forma costituzionale dell'Impero, ai giuristi e ai filosofi di scuola tedesca sarebbe suonata *monstro simile*.²⁰⁶

In Montesquieu il diritto politico ha una collocazione disciplinare univoca: quella del diritto pubblico. Si consideri, ad esempio, questo passo, dove Montesquieu restituisce al lettore una sistematica delle divisioni dottrinali del diritto:

Gli uomini sono retti da diversi tipi di leggi: dal diritto naturale; dal diritto divino, che è quello della religione; dal diritto ecclesiastico, altrimenti detto canonico, che è quello che regola l'organizzazione della Chiesa; dal diritto delle genti, che si può considerare come il diritto civile dell'universo, nel senso che ogni popolo ne è cittadino; dal diritto politico generale, che ha per oggetto la saggezza umana che ha dato origine a ogni ordine di società; dal diritto politico particolare, che riguarda ciascuna società; dal diritto di conquista, fondato sul fatto che un popolo ha voluto, potuto o dovuto fare violenza a un altro popolo; dal diritto civile di ogni società, grazie al quale un cittadino può difendere i beni e la vita contro un altro cittadino; infine dal diritto domestico, che deriva dal fatto che una società è divisa in parecchie famiglie le quali hanno bisogno di un loro reggimento particolare.²⁰⁷

Oppure ancora il passo seguente:

Questi due tipi di stato di guerra sono quelli che portano alla costituzione delle leggi fra gli uomini. Considerati come abitanti di un grande pianeta, nel quale è necessario che vivano popoli diversi, gli uomini trovano delle leggi nei rapporti che questi popoli hanno fra di loro: ed ecco il diritto delle genti. Considerati come viventi in seno ad una società che deve essere conservata, gli uomini hanno

²⁰⁵ Da quanto si è potuto appurare, E. de Vattel, nel *Droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres, 1758, utilizza l'espressione *Loi politique*, ma mai l'espressione *droit politique*.

²⁰⁶ Anche in questo frangente, ciò che si prenderà in considerazione saranno le occorrenze della parola, non del concetto. Quanto scrive Derathé riguardo a Burlamaqui, ad esempio, cioè che «da fedele discepolo di Pufendorf» egli considererebbe il diritto politico e il diritto delle genti come «applicazioni del diritto naturale», non può essere preso in considerazione. Come chiarito, Burlamaqui non utilizza mai, nel corso dei suoi *Principes du droit politique*, la locuzione *droit politique*. Sempre per la natura di questa ricerca, non si potranno neanche tenere in conto considerazioni di carattere generale che sono svolte da Derathé in queste pagine, come quella secondo cui «per i giusnaturalisti» «il diritto politico non costituisce una scienza distinta dal diritto naturale, ma ne fa parte». Da quanto si è potuto appurare finora, l'espressione non sarebbe piuttosto stata compresa da nessuno dei giusnaturalisti classici tedeschi, nemmeno dai più propensi a individuare un ruolo sistematico alla *politica*, come Hert, Thomasius o Gundling. L'espressione, tra l'altro, non compare neanche nelle traduzioni che Barbeyrac fece di Pufendorf. Al fine di non sovrapporre un concetto posteriore ad autori ad esso estranei, non è possibile ammettere qui riflessioni su un *diritto politico* in Pufendorf o nei giusnaturalisti in generale. Ammesso che sia chiaro agli occhi dello studioso il significato di quest'espressione, non lo è di certo per gli autori a cui viene riferito e questo è un motivo sufficiente per porre quantomeno in parentesi l'utilizzo disinvolto della categoria.

²⁰⁷ *EL XXVI*, I, p. 142 (volume II)

delle leggi nei rapporti fra governanti e governati: ed ecco il diritto politico. Finalmente essi hanno delle leggi nei rapporti reciproci esistenti fra tutti i cittadini: ed ecco il diritto civile.²⁰⁸

In queste tassonomie dei diversi tipi di diritto non compare il diritto pubblico, evidentemente sostituito dal diritto politico: da un lato il diritto politico generale, che nelle cattedre tedesche viene codificato nei manuali di *ius publicum universale*, dall'altro il diritto pubblico particolare, che trova espressione, in ambito imperiale, nello *ius publicum imperii Romano-Germanici*.²⁰⁹ Se fosse necessaria, Montesquieu dà un'ulteriore conferma che ciò indica come diritto politico altro non è che diritto pubblico:

Poiché i testamenti si facevano nell'assemblea popolare, erano piuttosto atti di diritto politico che non di diritto civile, di diritto pubblico che non di diritto privato.²¹⁰

Se si confronta l'espressione diritto politico con lo *ius publicum* o con ciò che, nell'arco del secolo, in ambiente tedesco, diverrà lo *Staatsrecht*, non vi sono particolari differenze disciplinari. Che il diritto pubblico sia ciò che regola i rapporti tra sovrano e sudditi, a livello generale e a livello delle singole nazioni, non è certo una formulazione con cui i giuristi tedeschi non sarebbero stati d'accordo. È tuttavia importante sottolineare che, mutando il nome del diritto pubblico in diritto politico, Montesquieu compie un'operazione significativa non tanto per lo statuto disciplinare o epistemologico di una branca del diritto, ma piuttosto per il significato dell'aggettivo *politico*. Da questo punto di vista, la distanza con la tradizione tedesca è enorme: *politico* non è colui che agisce con un doppio fine, in maniera camaleontica, per raggiungere uno scopo pubblico o privato, politico non è nemmeno un modo machiavellico di agire o un aggettivo che si cerca di evitare per designare le nuove scienze camerali, tantomeno un aggettivo che designa un ambito del sapere non scientifico e rivolto, nel migliore dei casi, solo all'utile. *Politico* in Montesquieu indica l'intera sfera del diritto che si occupa delle relazioni pubbliche, collocato tra il diritto delle genti e il diritto civile, in quanto tale avente pieno diritto di cittadinanza all'interno della scienza giuridica.

Rousseau tematizza il diritto politico in alcuni passi del contratto sociale e dell'Emilio, considerando autori classici della disciplina, oltre a Montesquieu, anche Grozio, Hobbes e Barbeyrac:

Sarebbe difficile dire quanta oscurità questo difetto di esattezza abbia gettato sulle decisioni degli autori in materia di diritto politico quando hanno voluto giudicare dei rispettivi diritti dei re e dei popoli in base ai principi che avevano stabilito. Ognuno può vedere nei capitoli III e IV del primo libro di Grozio come quest'uomo dotto e il suo traduttore Barbeyrac si impappinino impigliandosi nei loro sofismi, per timore di dire troppo o troppo poco secondo le loro vedute e di urtare gl'interessi che avevano da conciliare.²¹¹

²⁰⁸ EL I, III, p. 61 (vol. I).

²⁰⁹ Per una panoramica su quest'ultimo, fondamentale M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, Band I, pp. 126-224.

²¹⁰ EL XXVII, I, p. 182 (vol. II).

²¹¹ J.J. Rousseau, *Le contract social ou principes du droit politique*, Rei, Amsterdam, 1762, ed. it. a cura di M. Garin, T. Magri, Laterza, Bari, 2010, p. 39.

Nell'Emilio la critica roussuauviana non è meno pungente:

Il diritto politico deve ancora nascere ed è da presumere che non nascerà mai. Grozio, maestro di tutti i nostri luminari in tal materia, non è che un bambino, e quel ch'è peggio, un bambino in malafede. Quando sento innalzare Grozio alle stelle e coprire Hobbes di esecrazioni, mi domando quanti uomini sensati leggano o comprendano questi due autori. La verità è che i loro principi sono esattamente simili e differiscono solo per il modo in cui sono espressi. Differiscono anche per il metodo, poiché Hobbes ricorre ai sofismi e Grozio alle citazioni poetiche: in tutto il resto sono identici.

Il solo pensatore moderno capace di creare questa grande e inutile scienza sarebbe stato l'illustre Montesquieu. Ma egli non si curò di trattare i principi del diritto politico, accontentandosi di studiare il diritto positivo dei governi effettivamente esistenti; e nulla al mondo è più diverso di queste due ricerche.²¹²

Secondo Rousseau, lo stesso Montesquieu si sarebbe dunque limitato a dare una casistica di una serie di diritti politici particolari. Mancherebbe una riflessione sui principi del diritto politico, che, in termini montesquieuiani corrisponderebbero al diritto politico generale. Il *Contratto sociale* tratterebbe i principi del diritto politico: non si affronta il diritto positivo specifico di un paese piuttosto che di un altro, ma una riflessione generale sulla natura del rapporto tra governanti e governati, il diritto politico generale. Peraltro, se si guarda all'*incipit del Contratto sociale*, sembra che, per Rousseau, i principi del diritto politico altro non coincidano che con la politica stessa:

Entro in materia senza provare l'importanza del mio argomento. Mi si chiederà se sono un principe o un legislatore per scrivere di politica. Rispondo di no, e che proprio per questo scrivo di politica. Se fossi principe o legislatore non perderei il mio tempo a dire che cosa si deve fare; lo farei o starei zitto.²¹³

In generale, a partire da Montesquieu e Rousseau, si può considerare l'espressione *droit politique* come un'espressione sì classica, ma anche esclusivamente francofona. Non solo, come si è sottolineato, in ambiente germanofono l'espressione non avrebbe avuto alcun senso, vista la costellazione disciplinare delle università tedesche, ma anche in ambiente anglofono l'espressione non compare. Ricorre talvolta, negli autori di lingua inglese, l'espressione *political rights*, al plurale, che però ha sempre la valenza di "diritti politici soggettivi" e non indica mai la sfera del diritto pubblico. Anche un confronto tra l'*Encyclopédie*, i lessici settecenteschi tedeschi e la prima edizione della *Britannica* confermano questa tesi. La voce *droit politique* compare solamente nell'*Encyclopédie*,²¹⁴ dove non solo costituisce un lemma a se stante, ma ha anche una funzione categoriale per quanto

²¹² J.J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Néaulme, Haye, 1762, ed. it. a cura di P. Massimi, Mondadori, e-book, Libro V, *Dei viaggi, Considerazioni politiche e sociali*.

²¹³ J.J. Rousseau, *Le contract social ou principes du droit politique* op. cit., p. 5.

²¹⁴ *Encyclopédie*, 1755, Tome 5, p. 134 : «Droit POLITIQUE, qu'on appelle aussi quelque fois politique simplement, ce sont les règles quel'on doit suivre pour le gouvernement d'une ville, d'une province, ou d'un état, ce qui rentre dans l'idée du droit public».

riguarda altri lemmi come *Etat e Etats composé*,²¹⁵ accanto ai quali è apposta la precisazione «(*Droit polit.*)».²¹⁶

Il lemma *politisches Recht* non compare mai nello Zedler, né tantomeno negli autori tedeschi che sono stati presi in considerazione finora. Nell'enciclopedia *Britannica* accade lo stesso: alla voce *Law*, la suddivisione del diritto avviene secondo le categorie di *Natural Law*, *Law of Nations* e *Civil or Municipal Law*.²¹⁷

Un'altra espressione tipicamente francofona, che con Montesquieu acquisisce la dignità di locuzione classica del pensiero politico, è quella di *Etat politique*. Se per quanto riguarda il diritto, infatti, *politico* si contrappone ai due ordini di diritto che gli sono prossimi, il diritto delle genti²¹⁸ e il diritto civile,

²¹⁵ *Encyclopédie*, 1756, Tome 6, pp. 19-20.

²¹⁶ Da segnalare anche un lungo passo del discorso preliminare, così come la tripartizione interna alla morale contenuta nell'«*explication détaillée du système des connoissances humaines*». *Encyclopédie*, Tome I (prima ed. 1751), *Discours préliminaire des éditeurs*, 1781, pp. XVIII-XIX: «Un des principaux fruits de l'étude des Empires et de leurs révolutions, est d'examiner comment les hommes, séparés pour ainsi dire en plusieurs grandes familles, ont formé diverses sociétés ; comment ces différentes sociétés ont donné naissance aux différentes especes de gouvernemens ; comment elles ont cherché à se distinguer les unes des autres, tant par les lois qu'elles se sont données, que par les signes particuliers que chacune a imaginées pour que ses membres communiquassent plusfacilement entr'eux. Telle est la source de cette diversité de langues et de lois, qui est devenue pour notre malheur un objet considérable d'étude. Telle est encore l'origine de la politique, espece de morale d'un genre particulier et supérieur, à laquelle les principes de la morale ordinaire ne peuvent quelquefois s'accommoder qu'avec beaucoup de finesse, et qui pénétrant dans les ressorts principaux du gouvernement des États, démêle ce qui peut les conserver, les affoiblir ou les détruire. Étude peut-être la plus difficile de toutes, par les connoissances profondes des peuples et des hommes qu'elle exige, et par l'étendue et la variété des talens qu'elle suppose ; sur-tout quand le Politique ne veut point oublier que la loi naturelle, antérieure à toutes les conventions particulieres, est aussi la premiere loi des Peuples, et que pour être homme d'État, on ne doit point cesser d'être homme» ; *Encyclopédie*, Tome I (prima ed. 1751), *Explication détaillée du système des connoissances humaines*, pp. XCIII-XCV «La distribution de la Science de l'Homme nous est donnée par celle de ses facultés. Les facultés principales de l'Homme, sont l'*Entendement*, & la *Volonté*; l'*Entendement*, qu'il faut diriger à la *Vérité*; la *Volonté*, qu'il faut plier à la *Vertu*. L'un est le but de la *Logique*; l'autre est celui de la *Morale*. [...] La *Morale*, dont nous avons fait la seconde partie de la Science de l'Homme, est ou générale ou particuliere. Celle - ci se distribue en *Jurisprudence Naturelle*, *OEconomique* & *Politique*. La *Jurisprudence Naturelle* est la Science des devoirs de l'Homme seul; l'*OEconomique*, la Science des devoirs de l'Homme en famille; la *Politique*, celle des devoirs de l'Homme en société. Mais la *Morale* seroit incomplete, si ces *Traités* n'étoient précédés de celui de la réalité du bien & du mal moral; de la nécessité de remplir ses devoirs, d'être bon, juste, vertueux, &c. c'est l'objet de la *Morale générale*».

²¹⁷ AA.VV. *Encyclopedia Britannica or Dictionary of Arts and Sciences, compiled upon a new Plan, in which the different Sciences and Arts are digested into distinct Treatises or Systems and whe various Technical Terms are explained as they occur in the order of the Alphabet*, Edimburgh, 1771-1773; II volume, 1773, pp. 882-883. Per quanto riguarda gli autori anglofoni, lemmi affini a *droit politic* non compaiono nei classici del pensiero politico che si sono analizzati, tra i quali T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, ora a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1998; D. Hume, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776; A. Ferguson, *An Essay on History of Civil Society*, Dublin, 1767. Un'eccezione è costituita da un'occorrenza in J. Locke, *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter Is an Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil Government*, London, 1690, secondo trattato, Cap. XI, § 135, ora in id., *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, Yale University, 2003, p. 159, dove Locke, in una nota, utilizza l'espressione *Laws politic*.

²¹⁸ Ad esempio, *EL XXIV*, 3, p. 95 (tomo II): «si vedrà così che dobbiamo al Cristianesimo un determinato diritto politico nei rapporti di governo e un determinato diritto delle genti in guerra, che la natura umana non apprezzerà mai a sufficienza»; o ancora, *EL XXVIII*, 28, p. 250 (tomo II) «la maggior parte delle guerre, a quei

un'analisi ulteriore dell'aggettivo in Montesquieu chiarisce che la valenza di *politico* è quella di contrapporsi in prima istanza a ciò che è privato, nella duplice accezione di ciò che è particolare e di ciò che è civile.

Nel terzo capitolo – *Delle leggi positive* – del libro primo, Montesquieu, citando Gravina, riporta la prima definizione di Stato:

Oltre al diritto delle genti che concerne tutte le società, ne esiste uno politico per ciascuna di esse. Una società non potrebbe sussistere senza governo. «La riunione di tutte le forze particolari – dice assai bene il Gravina – forma ciò che viene chiamato lo stato politico».²¹⁹

L'aggettivo *politico* in questo passo designa ciò che si contrappone alle forze particolari e disunite.

Poco oltre, Montesquieu cita ancora Gravina:

Le forze particolari non si possono riunire senza che anche tutte le volontà si riuniscano. La riunione di queste volontà – dice ancora assai bene il Gravina – forma ciò che chiamiamo lo Stato civile.²²⁰

Se la riunione delle forze crea lo Stato politico, la riunione delle volontà crea invece lo Stato civile. L'unione delle volontà, che può avvenire sotto forma di accordo, produce lo Stato civile; mentre l'unione delle forze, che è sottomissione a una forza più grande, crea l'unione politica.

Montesquieu torna ancora sulla differenza poche righe più avanti, dando un'indicazione preziosa: le leggi positive

devono essere in armonia con la natura e col principio del governo costituito, o che si vuol costituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche; oppure che lo mantengano, come fanno le leggi civili.²²¹

Lo Stato non si mantiene senza l'unione delle volontà particolari, vale a dire senza l'accordo che unifica le volontà all'interno del complesso delle leggi civili. Lo Stato sarebbe sotto il pericolo costante di degenerare nella sedizione e dunque nella guerra civile, se il rapporto tra governanti e governato fosse fondato esclusivamente sulla forza e non sull'accordo. D'altra parte, lo Stato non si costituirebbe nemmeno se non fosse istituito il rapporto tra le forze, vale a dire il rapporto tra i governanti e i governati sotto forma di leggi politiche, cioè della costituzione, che è in primo luogo regolamentazione dei rapporti di forza dall'alto verso il basso e annientamento dei conflitti interni. Questa spiegazione della composizione delle forze e la volontà e la corrispettiva connotazione dello Stato come politico rimane comunque problematica. È possibile, e con buone ragioni, sostenere che, come in effetti

tempi, scoppiano per la violazione del diritto politico, come le guerre di oggi hanno generalmente come causa, o come pretesto, la violazione del diritto delle genti.»

²¹⁹ *EL I*, 3, pp. 62-63 (tomo I).

²²⁰ *EL I*, 3, p. 64 (tomo I).

²²¹ *Ibidem*.

argomenta lo stesso Montesquieu, «le forze particolari non si possono riunire senza che anche tutte le volontà si riuniscano»²²² e che dunque in Montesquieu valga un primato della volontà sulla forza.²²³

Ciò su cui è importante mantenere l'attenzione qui, tuttavia, è che il carattere politico sia legato alla questione della forza, e che, in questo senso, ciò che è politico non è immediatamente sinonimo di ciò che è pubblico. L'accezione di *politico* riferita allo Stato, in Montesquieu, non indica semplicemente che è un'istituzione pubblica, ma piuttosto che, nell'essere politico, lo Stato è precipuamente composizione delle forze contrastanti al proprio interno, neutralizzazione del conflitto, in un rapporto reciproco con la questione dell'accordo delle volontà e con ciò che Montesquieu chiama Stato civile. Nell'aggettivo *politico*, in definitiva, a prescindere dalla sua precedenza o meno rispetto alla questione della composizione delle volontà, è contenuta l'indicazione che lo Stato (e dunque il diritto politico stesso) ha come suo elemento precipuo l'*imperium*, o, come scrive Gravina, la *summa potestas*, che sola può riunire le forze particolari.²²⁴

A differenza della locuzione *droit politique*, l'espressione *Etat politique* non entra come lemma nell'*Encyclopédie*, anche se, come si è detto, accanto al lemma *Etat* compare la precisazione che la materia pertenga al *droit politique*. Il lemma *Etat politique* compare, invece, nel 1786, nel secondo tomo dell'*Encyclopédie methodique*.²²⁵ Per quanto riguarda l'ambiente anglofono, nonostante in Hobbes *State* sia evidentemente un sinonimo di *Body politique*,²²⁶ la locuzione non compare né

²²² *EL* I,3, p. 63, (tomo 1).

²²³ Su questo punto si veda il saggio di G. Silvestrini, *Natura, società, politica. Montesquieu, Rousseau e Beccaria*, in G. Paganini, *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci, 2020, pp. 275-296, in particolare pp. 280-281.

²²⁴ Ancora una volta, non siamo lontani dal significato che i sistemi dello *ius publicum universale* attribuiscono al significato di diritto pubblico. Anche in questo caso oggetto della riflessione è l'*imperium*, la questione di come si possa dare una *obligatio* legittima e efficace, e non semplicemente un *pactum* o una *consociatio*. Si ricordino in proposito le già citate parole del primo capitolo del *De iure civitatis* di Huber: «Obligationis causa maxime est superior potestas».

²²⁵ M. Deméunier, *Encyclopédie methodique. Economie politique e diplomatique*, Paris-Liege, Tome II, 1786, p. 337. È interessante notare come l'espressione *Etat politique* comparisse già nel dizionario di Zedler, al volume 39, Sp. 640, apparso nel 1744 (dunque prima dello *Spirito delle leggi*), non come lemma, ma come traduzione del lemma tedesco *Civil-Staat*: «Staat, (Civil.) Bürgerlicher Staat, Lat. *Status civilis*, oder *Status politicus*, Franz. *Etat civil*, und *Etat Politique* oder *Etat de Police*, ist eigentlich die Verfassung eines Staats oder Republick, in so fern dieselbe dem Krieges-Staate entgegen stehet, und begreiffet überhaupt alle so genannte Civil-Bediente unter sich, wovon zu sehen im VI Bande, p. 191». La definizione dei *Civil-Bediente* è quella di funzionari e servitori civili del principe, che non si occupano di questioni belliche.

²²⁶ Appare evidente sin dal primo paragrafo dell'introduzione: T. Hobbes, *Leviathan*: «For by art is created that great Leviathan called a Commonwealth, or State, (in Latin civitas) which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which, the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates, and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members, are the strength; sa/us populi (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know, are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death. Lastly, the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the let us make man, pronounced by God in the creation».

nell'enciclopedia *Britannica*, né è stata rinvenuta in alcuno dei testi in lingua inglese che si sono analizzati.²²⁷

V'è un'ultima contrapposizione concettuale che coinvolge l'aggettivo *politique* in Montesquieu e che è interessante analizzare. Questa si trova confinata nell'ultima e sesta parte dell'opera, e sembra a prima vista scombinare le carte rispetto a quanto si è osservato fino a qui, ma in realtà getta luce il significato dell'aggettivo *politico*.

Al nono capitolo del libro XXVIII, Montesquieu scrive:

D'altronde, poiché la Francia si trovava divisa in una infinità di piccole signorie che riconoscevano una sottomissione feudale piuttosto che politica, era ben difficile che una sola legge potesse essere autorizzata, poiché non sarebbe stato possibile farla osservare. Non si usava più inviare messi straordinari nelle province, per controllare l'amministrazione della giustizia e gli affari politici. Risulta anzi dalle carte che, quando si formavano nuovi feudi, i re si privavano del diritto di inviarne. Così, quando quasi tutto si ridusse ai feudi, questi messi non poterono più essere impiegati, e non vi fu più una legge comune, perché nessuno era in grado di farla rispettare.²²⁸

In questo contesto, sembra che una sottomissione *politica* indichi qualcosa di diverso rispetto a quanto si è osservato in riferimento al diritto e allo Stato. *Politico* non si contrappone qui a *civile*, ma a *feudale*. Sembra che l'aggettivo, in questo caso, contenga un giudizio di valore sulla qualità dei rapporti pubblici: i rapporti pubblici deteriorati sarebbero *feudali* e non più *politici*. In questo senso l'unione politica sarebbe quella in cui è possibile varare le leggi per tutto il regno, quella feudale invece un'unione in cui vige il caos – giurisdizionale e quindi legislativo –, dove non è più possibile varare delle leggi per il regno nella sua integrità.

In realtà, tuttavia, non c'è una differenza sostanziale rispetto all'impiego che Montesquieu fa dell'aggettivo *politique* in relazione allo Stato. L'unione feudale è un'unione in cui non è più possibile esercitare la sovranità, o, in altre parole, dove le forze particolari hanno preso il sopravvento sulla *summa potestas*, dissolvendo in questo modo l'unione politica. Le forze particolari hanno dissolto, in realtà, ogni unione: lo Stato che non è più politico non è semplicemente più.

In un passo del trentunesimo libro, Montesquieu torna sulla stessa contrapposizione:

È dunque facile pensare che i Franchi, che non erano vassalli del re e ancor più i Romani, cercassero di diventarlo, e che, per non rischiare di essere privati dei propri beni, adottassero il sistema di offrire al re i propri allodi, per riceverli da lui in feudo, designandogli i loro eredi. Questa usanza si mantenne sempre in vita: essa si intensificò soprattutto durante i disordini della seconda razza, quando tutti avevano bisogno di un protettore, e volevano unirsi ad altri signori, entrando per così dire nella monarchia feudale, dal momento che non esisteva più la monarchia politica.²²⁹

²²⁷ Nel *Leviatano* stesso l'espressione *political State* non compare. Nei due *Trattati sul governo* di Locke, compaiono invece le espressioni *body politic*, *political power*, *politic society*, *politic ruler*, *politic government*, ma mai *politic State* o *State politic*.

²²⁸ *EL* XXVIII, 9, p. 209 (tomo II).

²²⁹ *Ivi*, XXXI, 8, pp. 396-397 (tomo II).

Ancora una volta, la contrapposizione è tra monarchia feudale e monarchia politica. La monarchia, per definizione una delle forme del governo politico (capace di riunificare le forze particolari), può degenerare e trovarsi ad essere una monarchia feudale, non più politica. Questo accade qualora si scambino gli allodi, proprietà private, tramutandoli in feudi, proprietà del sovrano che implicano però una carica pubblica per colui a cui il feudo è assegnato. In altre parole, si potrebbe dire che la confusione tra il diritto pubblico e il diritto privato è ciò che causa la degenerazione da una monarchia politica a una monarchia feudale: una monarchia che non può più davvero definirsi tale, perché non è più politica nel senso tecnico specificato da Montesquieu al terzo capitolo del primo libro. Il diritto politico che regola i rapporti tra governati e governanti non è più il diritto pubblico, ma il diritto privato, cioè non propriamente politico, degenerato al pari della monarchia.

In Montesquieu, quindi, *politico* non solo non significa immediatamente *pubblico*, ma ha anche un valore assiologico: *politico* è il luogo in cui le forze particolari sono unificate, ove è possibile un ordine e dunque la stessa libertà politica. Se il diritto politico degenera e si assesta sul modello del diritto feudale, dove l'assegnazione di cariche pubbliche avviene al modo dello scambio di beni privati, il governo, di necessità politico, diviene una forma di governo in sé contraddittoria. La lezione di Montesquieu sul nesso tra l'esistenza dei feudi e l'anarchia feudale – dunque la fine della monarchia politica – viene recepita immediatamente e diviene canonica anche attraverso l'*Encyclopédie*.²³⁰

Anche in Rousseau compare la contrapposizione tra feudale e politico:

I combattimenti particolari, i duelli, gli scontri, non sono atti che costituiscono uno stato; e, quanto alle guerre private, autorizzate dalle istituzioni di Luigi IX re di Francia e sospese dalla tregua di Dio, sono abusi del governo feudale, sistema assurdo, se mai ve ne fu, contrario ai principi del diritto naturale e ad ogni buona costituzione politica.²³¹

²³⁰ Si veda la voce L. de Jacourt, A.-G. Boucher d'Argis, *Fief*, in *Encyclopédie*, Tomo 6, in particolare pp. 688-689: « FIEF, s. m. (Droit politiq. Hist. littér.) Un fief étoit, dans son origine, un certain district de terrein possédé par un leude, avec des prérogatives inhérentes à ce don, ou à cette possession qui étoit amovible. Mais du tems de Charlemagne & de Lothaire I. il y avoit déjà quelques-uns de ces sortes de biens qui passoient aux héritiers, & se partageoient entre eux : ensuite les fiefs devinrent héréditaires ; & pour lors leur hérédité jointe à l'établissement général des arriere-fiefs, éteignirent le gouvernement politique, & formerent le gouvernement féodal. Je n'ai pas dessein de traiter ici de nos fiefs modernes ; je me propose d'envisager cette matiere sous une face plus générale, plus noble, & j'ose ajoûter, plus digne de nos regards. Quel spectacle singulier que celui de l'établissement des fiefs ! « Un chêne antique s'éleve, l'œil en voit de loin les feuillages ; il approche, il en voit la tige, mais il n'en apperçoit point les racines, il faut percer la terre pour les fouiller ». C'est la comparaison d'un des beaux génies de notre siecle (Esprit des Lois, tome III.), qui après avoir découvert les racines de ce chêne antique, l'a représenté dans son vrai point de vûe». Gli studiosi, pur non essendo d'accordo con l'analisi svolta da Montesquieu sul ruolo dei feudi nella storia, sono comunque d'accordo sul fatto che Montesquieu abbia dato un'interpretazione divenuta poi canonica della questione del rapporto tra feudi, anarchia feudale e crisi della monarchia politica. Cfr. ad esempio E. Fameli, *Allodio, feudo e beni comunali. Confini giuridici fra situazioni reali in una controversia dell'età moderna*, in «Historia et ius», 15/2019, paper 8, nota 6, pag. 3: «se non si fosse creata la predetta sovrapposizione infatti non si spiegherebbe come semplice modello dell'appartenenza come il feudo sia stato additato da Montesquieu come la causa principale dell'anarchia medievale».

²³¹ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 15.

Rousseau condivide la stessa interpretazione di Montesquieu sul governo feudale e, come in Montesquieu, quest'ultimo si contrappone a «ogni buona costituzione politica». Bisogna notare, però, che l'analisi di Rousseau, a differenza di quella montesquieuiana, non cade in maniera esplicita sulla contrapposizione forze particolari-unione politica, ma piuttosto sulle consuetudini irrazionali e violente diffuse in epoca feudale.

Pur non riguardando l'aggettivo *politico*, bensì quello che in Montesquieu gli si contrappone, *feudale*, vale la pena segnalare qui che, in ambito anglofono, Adam Smith utilizza l'aggettivo feudale svariate volte all'interno dell'*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, con un significato assiologico spesso simile a quello montesquieuiano. Per fare solo alcuni esempi, Smith utilizza diverse volte l'espressione *feudal anarchy*; oppure ancora, riguardo alla condizione di alcune nazioni europee, scrive:

Poland, where the feudal system still continues to take place, is at this day as beggarly a country as it was before the discovery of America.²³²

Oppure, ancora:

In proportion to the annual produce of the land and labour, therefore, their quantity must be greater in those countries than in any other part of Europe; those countries, however, are poorer than the greater part of Europe. Though the feudal system has been abolished in Spain and Portugal, it has not been succeeded by a much better.²³³

Smith utilizza, ancora, svariate volte, l'espressione *feudal law*, che già compariva in Montesquieu.²³⁴

Per quanto riguarda l'impiego del sostantivo *politique*, Montesquieu sembra con esso designare l'esplicarsi stesso del momento dell'*imperium*. Per esempio:

Nelle monarchie, la politica fa compiere le grandi imprese, adoperando il meno possibile la virtù, così come, nelle macchine più perfezionate, l'arte si serve il meno possibile dei movimenti, delle forze, delle ruote.²³⁵

²³² A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, or in ed. by E. Cannan, Gutenberg Project e-book, 2019, cap. 11, III, «Conclusion of the Digression concerning the Variations in the Value of Silver».

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Il primo capitolo del trentesimo libro dello *Spirito delle leggi*, intitolato *Delle leggi feudali*, inizia così, p. 310: «Sarei convinto di lasciare una lacuna nella mia opera se passassi sotto silenzio un avvenimento verificatosi una volta nel mondo, e che forse non si ripeterà più; se non parlassi cioè delle leggi che in un momento si videro comparire in tutta Europa, senza alcun legame con quelle fino allora conosciute; di quelle leggi che hanno causato vantaggi e mali infiniti; che hanno lasciato dei diritti anche quando venne ceduto il dominio; che, concedendo a parecchi individui differenti generi di signoria sulla medesima cosa o sulle medesime persone, hanno diminuito il peso della signoria in sé; che hanno fissato parecchi limiti ad imperi troppo estesi; che hanno creato la norma con una certa tendenza a l'anarchia, e l'anarchia con una certa tendenza a l'ordine e a l'armonia». Altri riferimenti all'anarchia del periodo feudale compaiono in *EL XXXI*, 16, pp. 412-413 (tomo II) in riferimento al periodo precedente Ugo Capeto.

²³⁵ *Ivi*, III, 5, p. 88 (tomo I).

Nelle monarchie, al contrario che nelle repubbliche, la politica si serve poco della virtù, perché invece l'onore muove il corpo politico.²³⁶ La politica «fa compiere le grandi imprese», coincide con la capacità della sovranità di esplicarsi ed essere effettuale. La «politica» in questo caso coincide con il governo stesso; quanto Montesquieu scrive per la monarchia in questi passaggi, si può dire che valga anche per la politica. Si potrebbero usare le parole di Montesquieu stesso per dire che nella politica

accade la stessa cosa che al sistema dell'universo, dove una forza allontana incessantemente dal centro tutti i corpi, mentre la forza di gravità ve li riconduce.²³⁷

I passi in cui Montesquieu utilizza *politique* come sostantivo sono molto meno numerosi di quelli che riguardano l'aggettivo, e tutti piuttosto consistenti tra loro:

Teodorico, re d'Italia, che col suo atteggiamento e la sua politica mirava ad assicurarsi una posizione di privilegio rispetto agli altri re barbari, mandando un esercito in Gallia scrisse al suo generale: «Voglio che si seguano le leggi romane, e che si restituiscano ai padroni gli schiavi fuggitivi: il difensore della libertà non deve favorire l'abbandono della servitù»²³⁸

A volte il sostantivo è utilizzato come sinonimo di impostazione legislativa, impostazione giurisdizionale, impronta del modo di esprimersi del potere:

Sarebbe contrario a ragione che la legge facesse subire ai figli le conseguenze di ciò che ha permesso al padre: tutti i figli devono quindi aver parte alla successione paterna, a meno che non vi si opponga qualche ragione particolare, come in Giappone, ove soltanto i figli della moglie concessa dall'imperatore godono dell'eredità¹. La politica di quel paese esige infatti che i beni che l'imperatore concede non vengano troppo spezzettati, perché sono soggetti a determinati doveri, come avveniva anticamente per i nostri feudi.²³⁹

Talvolta il termine ha un'accezione più generica, ad indicare l'insieme dei ragionamenti e di avvenimenti che riguardano la cosa pubblica:

Parlate di politica in Inghilterra, vi avrete altrettanto successo che se parlaste di guerra agli invalidi.²⁴⁰

Una delle descrizioni più suggestive della politica è dedicata all'azione politica in genere, all'azione di ogni soggetto che detenga la *summa potestas*:

La politica è una lima sorda, che logora e giunge lentamente al suo fine.²⁴¹

²³⁶ Ivi, III, 8, p. 92 (tomo I): «L'onore, ignorato negli Stati dispotici, dove sovente non si ha nemmeno una parola per indicarlo, regna invece nelle monarchie; in esse dà vita al corpo politico tutto, alle leggi, alle virtù stesse».

²³⁷ Ivi, III, 7, pp. 91-92 (tomo I). Le parole sono, com'è noto, dedicate al ruolo dell'onore all'interno delle forme di governo monarchiche.

²³⁸ Ivi, XXX, 11, p. 323 (tomo II).

²³⁹ Ivi, XXIII, 5, p. 54 (tomo II).

²⁴⁰ J.L. S. baron de Montesquieu, *Pensées*, II, fol. 81, n. 1181 (1429), citato da *EL*, p. 522, nota 3 del curatore.

²⁴¹ *EL* XIV, 13, p. 399 (tomo I).

Le occorrenze del sostantivo, in definitiva, non risultano particolarmente problematiche in Montesquieu. Resta comunque interessante notare che *politica* non assume mai un significato troppo distante da quello classico dal punto di vista della disciplina politica. *Politique* come sostantivo è un ambito del sapere e del discorso che concerne la cosa pubblica, distinto dalla morale, ma non per questo avverso ad essa. In nessun caso la *politique* in Montesquieu sembra essere sinonimo di machiavellico o assumere un significato assiologico negativo, né come aggettivo, né come sostantivo. Nonostante in Rousseau il sostantivo *politique* non abbia un'accezione generalmente diversa da quella dell'impiego montesquieuiano – si ricordi che Rousseau ritiene di star scrivendo di *politica* nell'opera che dedica ai *principi di diritto politico* –,²⁴² in alcuni passi sembra che vi sia una contrapposizione tra diritto e politica.²⁴³ Ci sono alcune differenze nelle accezioni di *politique* in Rousseau rispetto a Montesquieu, ma anche alcune sfumature interne alla stessa opera rousseauviana. Ad esempio, in una nota del terzo capitolo del secondo libro del *Contratto sociale* la politica è definita un'arte,²⁴⁴ mentre altre volte ricorre la locuzione *scienza politica*.²⁴⁵ Ad ogni modo, sembra che si possano considerare le occorrenze negative del termine *politique* in ambiente francofono rare e, nella seconda metà del Settecento, poco significative. Se si guarda alla voce *Politique* nell'*Encyclopédie*,²⁴⁶ la definizione per certi versi non è dissimile dalle voci omonime dei lessici tedeschi coevi. *Politique*

²⁴² Questo non vale solo per il *Contratto*, ma anche per *Le confessioni*; J.J. Rousseau, *Les Confessions*, II parte, 1789, trad. it. in J.J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, pp. 901-1122, qui p. 977: «Avevo visto che tutto, sostanzialmente, dipendeva dalla politica, e che comunque ci si comportasse nessun popolo sarebbe mai stato altro da quello che la natura del suo governo lo avrebbe fatto essere».

²⁴³ J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, p. 147: «È vero che si tratta sempre di mutamenti rischiosi, e che non bisogna mai toccare il governo stabilito se non quando divenga incompatibile col bene pubblico; ma questa circospezione è una massima di politica, non una norma di diritto, e lo Stato non è obbligato a lasciare l'autorità civile ai suoi capi, più di quanto lo sia a lasciare l'autorità militare ai suoi generali». Una contrapposizione tra ciò che appartiene al diritto (politico) e le «sottigliezze politiche» compare anche nel passo seguente, indicando quantomeno un'ambivalenza occasionale del significato dell'aggettivo, ivi, p. 151: «Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una volontà che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale. Allora tutte le forze che muovono lo Stato sono vigorose e semplici, chiari e luminosi i suoi principi; niente interessi ingarbugliati e contraddittori, il bene comune si mostra dappertutto con evidenza e per essere scorto richiede solo il buon senso. La pace, l'unione, l'uguaglianza, sono nemiche delle sottigliezze politiche. Gli uomini retti e semplici sono difficili da ingannarsi per via della loro semplicità; le lusinghe e i pretesti raffinati con loro non hanno successo; non sono neanche abbastanza fini per essere tratti in inganno. Quando, presso il più felice popolo del mondo, vediamo gruppi di contadini regolare gli affari di Stato sotto una quercia e comportarsi sempre saggiamente, come possiamo impedirvi di disprezzare le raffinatezze delle altre nazioni, che si rendono illustri e miserabili con tanta arte e tanti misteri?».

²⁴⁴ Ivi, p. 41, nota 6 (testo della nota riportato a p. 211): «Ogni interesse, dice il M.[archese] d'A.[rgenson], è regolato da principi diversi. L'accordo tra due interessi particolari si basa sull'opposizione a quello di un terzo. Avrebbe potuto aggiungere che l'accordo di tutti gl'interessi si fonda sull'opposizione all'interesse di ciascuno. Se non ci fossero interessi diversi, appena si avvertirebbe l'interesse comune, che non troverebbe mai ostacolo: tutto andrebbe avanti da sé e la politica cesserebbe di essere un'arte».

²⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, libro V, Dei viaggi, considerazioni politiche e sociali: «Non so se tutti i lettori intuiscono fin dove ci condurrà la ricerca da me proposta in questi termini, ma so bene che al ritorno dai suoi viaggi, cominciati e continuati con questo preciso interesse, se Emilio non è divenuto esperto di tutto ciò che riguarda il governo, i costumi pubblici, la scienza politica, vuol dire che manchiamo l'uno di intelligenza o l'altro di giudizio».

²⁴⁶ *Encyclopédie*, Tome 12, 1765, pp. 917-919.

est celle qui enseigne aux hommes à se conduire avec prudence, soit à la tête d'un état, soit à la tête d'une famille.²⁴⁷

Il rimando alla prudenza, nonché la variante privata del significato, che qui si esplica come capacità di condurre in maniera prudente una famiglia, sono simili alle voci dei dizionari tedeschi. Anche in Jablonski, Walch e poi in Zedler, compaiono sicuramente il rimando alla *prudencia* e al significato privato. Le differenze, tuttavia, sono ben più rilevanti. In primo luogo, accanto alla voce *Politique*, in parentesi, è riportato il sostantivo *philosophie*, a indicare che *politique* altro non sia che un sostantivato che rimanda alla locuzione *philosophie politique*. La stessa definizione non si riferisce alla *politique*, ma alla *philosophie politique*.

La voce prosegue chiarendo che gli antichi, in particolare Aristotele, non hanno affatto trascurato questa disciplina. I rimandi a un significato negativo di *politique*, così come quelli all'astuzia, non sono presenti nella definizione. Non c'è traccia di un significato deterioro, se non quando l'autore illustra la polemica tra machiavellici e antimachiavellici, ma qui il significato è attribuito a un contesto specifico, e non riguarda l'intero significato di *Politique*.

Il significato di *Politiques* che durante le guerre di religione alla fine del sedicesimo secolo si era cristallizzato come sinonimo di *machiavellists* è ora, nell'*Encyclopédie*, riconosciuto e neutralizzato come un significato dalla mera valenza storica. Dopo *Politique*, compare infatti la voce *Politiques*, con riferimento a un partito che si formò in Francia tra i cattolici durante la lega del 1574.²⁴⁸

Stupisce invece la brevità e la parzialità della definizione di *politics* nell'enciclopedia *Britannica*:

POLITICS, the first part of oeconomy, consisting in the well governing and regulating the affairs of a state, for the maintenance of the public safety, order, tranquillity, and morals.²⁴⁹

La voce contempla esclusivamente la politica in quanto parte dell'economia. Non v'è alcun accenno né alla materia giuridica, né a quella filosofica. La definizione dell'enciclopedia non corrisponde affatto al significato riscontrabile nei classici di lingua inglese. A partire da Hobbes, infatti, *politics* denota costantemente l'intero ambito della filosofia pratica. Questo vale almeno per Locke, Hume, Smith, Ferguson.²⁵⁰ Nell'enciclopedia *Britannica*, invece, le suddivisioni contemplate alla voce *Philosophy* non contemplano una parte politica, dove la divisione canonica hobbesiana *nature-politics* viene sostituita

²⁴⁷ Ivi, p. 919.

²⁴⁸ Ivi, p. 921: «POLITIQUES, s. m. pl. (Hist. mod.) nom d'un parti qui se forma en France pendant la ligue en 1574. C'étoient des catholiques mécontents, qui sans toucher à la religion, protestoient qu'ils ne prenoient les armes que pour le bien public, pour le soulagement du peuple, et pour réformer les désordres quis'étoient glifiés dans l'état par la trop grande puissance de ceux qui abusoient de l'autorité royale; on les nomma aussi royalistes, quoi que dans le fond ils ne fussent pas trop soumis au souverain. Ils se joignirent aux Huguenots, sous la conduite d'Henri de Montmorenci, maréchal de Damville et gouverneur de Langue doc, qui pourse maintenir dans sa place avoit formé ce parti, et y avoit attiré le vicomte de Turenne son neveu, qui fut depuis duc de Bouillon». Cfr. *supra*.

²⁴⁹ *Britannica*, III Volume, p. 502.

²⁵⁰ In ciascuno di questi autori, incluso Hobbes, le occorrenze di *politics* sono presenti e numerose.

dalla suddivisione tra filosofia naturale e filosofia morale.²⁵¹ Molto estesa è invece la voce *MORAL PHILOSOPHY*, all'interno della quale sono trattati i *duties of political kind*, ma solo come sottoinsieme dei doveri morali.²⁵²

È opportuno considerare ancora una locuzione che si può dire diventi classica a partire dalla voce che Rousseau scrive per l'*Encyclopédie* e che assume da subito, tuttavia, un significato diverso in ambiente anglofono: *économie politique*.

Nella voce che Rousseau redige per l'*Encyclopédie*, poi ripubblicata autonomamente come *Discorso sull'economia politica*, il filosofo ginevrino dà una definizione di economia politica che procede da due distinzioni progressive e sistematiche. La prima è la distinzione per la quale l'economia domestica e l'economia politica (o generale) vanno pensate in maniera distinta:

Da tutto questo che ho detto ne consegue che è a ragion veduta che si è giunti alla distinzione tra l'economia politica e quella privata e dal momento che lo Stato non ha nulla da spartire con la famiglia, a parte l'obbligo per i governanti di rendere felici l'una e l'altro, è chiaro che non si possono adattare a entrambi le stesse regole di condotta. Queste poche righe mi sono sembrate sufficienti per smentire l'odioso sistema che il cavaliere Filmer ha cercato d'instaurare nella sua opera intitolata *Patriarcha*, a cui due persone illustri hanno reso fin troppo onore scrivendo libri in sua confutazione: del resto ci troviamo di fronte a un vecchio errore, visto che lo stesso Aristotele ha ritenuto opportuno combatterlo con le ragioni esposte nel primo dei suoi libri della *Politica*.²⁵³

Se la prima distinzione introdotta da Rousseau non può che trovare il lettore d'accordo, la seconda invece è destinata a ricoprire un significato che non durerà, in Europa, per più di un paio di decenni, cioè fino alla pubblicazione dell'opera di Adam Smith. Rousseau infatti scrive:

Pregherei i miei lettori di fare un'ulteriore distinzione tra l'economia pubblica, di cui devo parlare, che chiamo governo e l'autorità suprema che chiamo sovranità; distinzione consistente nel fatto che una ha il diritto legislativo e può talvolta sottomettere il corpo stesso della nazione, mentre la seconda non ha che il potere esecutivo da esercitare soltanto sui singoli privati. Vedi *POLITICA e SOVRANITÀ*.²⁵⁴

La definizione che Rousseau fornisce di *économie politique* è peculiare e distante tanto da Montesquieu, che non utilizza mai *economia* come sinonimo di *potere esecutivo*, tanto dalla definizione che si stabilizzerà a partire dall'opera di Adam Smith. Coincide, invece, con la definizione che si trova nella prima edizione dell'enciclopedia *Britannica*, non solo alla definizione di *Oeconomics*,²⁵⁵ ma anche alla definizione di *Politics* che è stata riportata sopra.

²⁵¹ Ivi, p. 477: «PHILOSOPHY: The knowledge or study of nature and morality, founded on reason and experience. See MECHANICS, OPTICS, ASTRONOMY, LOGIC, MORALS».

²⁵² Ivi, pp. 294-296.

²⁵³ J.J. Rousseau, *Économie politique*, in *Encyclopédie*, 1755, ora in id., *Discorso sull'economia politica*, in J.J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 101.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Britannica*, III, p. 410: «OECONOMICS, the art of managing the affairs of a family, or community; and hence the person who takes care of the revenues and other affairs of churches, monasteries, and the like, is termed oeconomus».

Con *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, pubblicato nel 1776, il termine assume un significato diverso e specifico rispetto a *Politics*. Nel quarto capitolo, dedicato al *System of Political Economy*, Smith tratta di materie che si possono considerare prettamente economiche secondo l'accezione che diverrà quella usuale (non solo per il lettore contemporaneo, ma per la maggior parte degli autori settecenteschi) del termine.²⁵⁶

²⁵⁶ Eloquenti i titoli dei capitoli del quarto libro: 1. Of the Principle of the Commercial or Mercantile System; 2. Of Restraints Upon Importation From Foreign Countries of Such Goods as Can Be Produced at Home; 3. Of the Extraordinary Restraints Upon the Importation of Goods of Almost All Kinds, From Those Countries With Which the Balance Is Supposed to Be Disadvantageous; 4. Of Drawbacks; 5. Of Bounties; 6. Of Treaties of Commerce; 7. Of Colonies; 8. Conclusion of the Mercantile System; 9. Of the Agricultural Systems, or of Those Systems of Political Economy Which Represent the Produce of Land, as Either the Sole or the Principal Source of the Revenue and Wealth of Every Country.

6. Le scienze dello Stato in Germania

Nella seconda metà del Settecento, dopo la ricezione dell'opera di Montesquieu in ambiente germanofono, inizia una graduale riabilitazione della parola politica in ambito colto e accademico. In questo senso, il primo autore da segnalare è Jakob Friedrich von Bielfeld, consigliere segreto di Federico II ed estraneo agli ambienti universitari. Il suo contributo per la storia della politica è contenuto prevalentemente nelle *Institutiones Politiques*, un'opera in due volumi del 1760, che conobbe una seconda edizione nel 1767 e di cui fu pubblicato un terzo volume postumo.²⁵⁷ Il caso di Bielfeld è interessante perché nella sua opera, accanto all'elemento della lingua francese e alla ricezione degli autori francesi, permane l'elemento della cultura di lingua tedesca, in particolar modo riguardo alla materia cui è dedicato lo scritto. In altre parole, da un lato v'è un'interazione inusitata con la cultura francese: per esempio, per gli autori classici del diritto naturale, accanto a Grozio e Wolff, Bielfeld cita Montesquieu (nonostante reputi Wolff la maggiore autorità in questo campo),²⁵⁸ oppure ancora, utilizza come sinonimi di Stato la stessa triade che Barbeyrac aveva utilizzato per rendere *civitas*, cioè *société civile*, *Corps politique*, *Etat*.²⁵⁹ Dall'altro, si evince dall'opera come la cultura di cui l'autore è imbevuto sia quella tedesca: gli elementi di confusione che riguardano la politica, di cui non si ha traccia, nel Settecento, in ambiente francofono, sono quelli tipici dell'ambiente germanofono; come gli autori conterranei e coevi, anche Bielfeld tematizza questa confusione:

Le mot de Politique est dans la bouche de tout le monde: mais tout le monde n'y attache pas la même idée.²⁶⁰

In apertura al terzo capitolo dell'opera, due paragrafi sono dedicati alla falsa idea di politica, seguiti da una definizione generale e da una particolare. La prima idea falsa di politica è quella diffusa tra il popolo, il quale, «*toujours porté à confondre l'abus des choses avec leur usage*», riterrebbe la *politique* nient'altro che «*le pernicieux talent de jouer & de tromper les hommes*».²⁶¹ Riguardo, invece, alla seconda idea falsa della politica, diffusa tra gli ambienti colti (evidentemente tedeschi), l'autore scrive:

Les Gens du Monde, plus polis et plus modérés que le Vulgaire, envisagent la Politique sous un point de vue différent, et comprennent sous ce mot, l'art de coudre la peau du renard à celle du lion, quand la dernière est trop courte. Cette définition figurée nous donne l'idée du savoir-faire de quelques petits Souverains, ou de certains Ministres foibles, qui, au défaut de la force de leurs Pays ou de leur esprit, mettent beaucoup de ruses, de subtilités & de finesses en usage, & qui, sans employer de grossières tromperies, croient parvenir à leurs fins par des Négociations adroites, & par des tours de souplesse.²⁶²

²⁵⁷ J.F. von Bielfeld, *Institutiones Politiques*, La Haye, 1760.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 25.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 35.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 32.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ivi*, p. 33.

Chiariti gli equivoci, l'autore dà la definizione generale di *Politique*, seguita da quella particolare:

Si l'on prend le mot de Politique dans le sens le plus étendu, on entend par-là, *la connaissance des moyens les plus propres pour parvenir à son but*. Cette définition est générale. [...] Mais ce n'est pas de cette Politique vague et universelle qu'on prétend développer les maximes dans cet Ouvrage. On l'applique au grand objet du Gouvernement d'un Etat. D'où il s'ensuit que la Politique, qui fait ici l'objet de nos recherches, n'est autre chose que *la connaissance des moyens les plus propres pour rendre un Etat formidable, et ses Citoyens heureux*, ou pour dire la chose en d'autres termes, c'est *l'Art de gouverner un Etat, et de diriger les Affaires publiques*.²⁶³

Nonostante scriva in francese, Bielfeld dà una definizione di politica in linea con le definizioni degli ambienti germanofoni. La politica nel suo senso generale sarebbe la conoscenza dei mezzi più propri per raggiungere il proprio fine. In questa definizione, come per buona parte della tradizione tedesca settecentesca, sono inclusi sia i fini pubblici che privati. Bielfeld ritiene la politica che concerne lo Stato un ambito particolare della politica generale: e la politica in questo caso è arte del governo, conoscenza dei mezzi più propri per rendere uno Stato solido e i suoi cittadini felici. La politica in senso stretto è un insieme di massime ipotetiche per il raggiungimento del benessere dello Stato.

Schlözer, nella *Theorie der Statistik* del 1804, scriverà che Bielfeld ebbe «il merito immortale di aver introdotto la politica dei dotti presso le corti».²⁶⁴ Il giudizio di Schlözer rivela e anticipa come sarà intesa la *politique/Politik* in Germania fino all'inizio del secolo successivo. La *politique* di cui parla Bielfeld in queste definizioni ha infatti poco da spartire con il significato che la parola aveva negli autori francofoni, da Barbeyrac a Rousseau, ovvero quello di diritto pubblico, o di principi del diritto pubblico. In Bielfeld rimane presente la partizione dottrinale tipicamente tedesca di diritto naturale e delle genti, diritto pubblico universale, diritto pubblico tedesco e diritto civile.²⁶⁵ La politica è ricondotta alla definizione dell'inizio del secolo, *Staatsklugheit, prudentia civilis, ars administratoria*, o, con le parole dell'autore, *l'Art de gouverner un Etat*: se in Francia l'elemento politico riguarda la fondazione dello Stato, il diritto pubblico (o politico), in Germania riguarda l'amministrazione dello Stato una volta che questo è costituito.

Si noti, per inciso, che lo stesso Hegel, durante i suoi anni ginnasiali, entrerà naturalmente in contatto con questa concezione della *Politik*. Se ne ha traccia nello studio filosofico svolto sul manuale di Johann Georg Sulzer, *Kurzer Begriff Aller Wissenschaften Und Andern Theile Der Gelehrsamkeit* (1759), dal quale Hegel trascrive alcuni passi, tra i quali il seguente:

Staatswissenschaft oder Politik enthält die Theorie der Glückseligkeit ganzer Staaten oder bürgerlicher Gesellschaften und zeigt die Mittel an, wodurch dieselbe kann erreicht werden.

a. Derjenige Theil der Staatswissenschaft, der die Ruhe und Sicherheit von aussen zum Endzweck hat, wird oft im engeren Verstande die Politik genennt.

²⁶³ Ivi, p. 34.

²⁶⁴ A.L. Schlözer, *Theorie der Statistik*, 1804, p. 123.

²⁶⁵ J.F. von Bielfeld, *Institutiones Politiques*, pp. 24-28.

b. Den Theil, der die allgemeine Theorie der bürgerlichen Freiheit nach verschiedenen Regierungsformen enthält, kann man die Nomologie heissen; es muss dabei insonderheit untersucht werden, wie die Gesetze der Freiheit und des Eigenthums auf die beste Art können gehalten werden.

c. Der Theil, der die Besorgung aller Arten der Privatbedürfnisse, alles dessen, was nicht bloss zur Sicherheit des Lebens und des Eigenthums gehört, zu erleichtern sucht, kann die allgemeine Polizeiwissenschaft genannt werden.

Socrates, Plato, Aristoteles, Xenophon und Cicero, Bodin, Leibnitz, Wolf, Montesquicu, Sct. Pierre, Heinrich IV. in Frankreich, Friedrich II. in Preussen.²⁶⁶

Anche secondo lo studente di ginnasio Hegel, che attinge a piene mani dalla manualistica della seconda metà del Settecento, la *Politik* propriamente detta ha come obiettivo finale il benessere dello Stato.

Si potrebbe tentare di difendere la novità proposta da Bielfeld, argomentando che vi sia quantomeno la trattazione di una materia che, schiacciata tra diritto naturale e scienze di polizia, non aveva conosciuto tematizzazioni sistematiche per tutto il secolo. In realtà, il testo non affronta altro che le materie che venivano trattate sotto il nome di scienze di polizia: uno sguardo all'indice è sufficiente per comprendere come, eccezion fatta per il titolo, nell'opera non ci sia nulla di innovativo rispetto agli insegnamenti delle scienze camerali. La novità del testo riguarda la riabilitazione della parola *politique*. Il significato francofono, però, non accompagna il significante francese: una volta mondato dai significati popolari e non accademici, il significato del termine rimane quello tedesco settecentesco.

Joachim Georg Darjes, anch'egli consigliere segreto del re di Prussia, oltre che accademico, tradusse in tedesco le opere di Bielfeld. A quest'ultimo è dedicata la *Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatsklugheit zum Gebrauch seiner Zuhörer verfertigt*. A differenza delle *Institutions Politiques*, qui l'oggetto della disciplina si differenzia dalla materia delle scienze camerali, affrontate invece in maniera sistematica in un'altra importante opera, gli *Erste Gründe der Cameralwissenschaften, darinnen die Haupt- Teile so wohl der Oeconomie als auch der Polizei und besondern Cameralwissenschaft in ihrer natürlichen Verknüpfung zum Gebrauch seiner akademischen Fürlesungen entworfen*.

Riguardo alla prima di queste due opere, la meno celebre, nel 1969 Schiera scriveva:

Il dato che più colpisce nel trattato di politica di Darjes è l'impiego da lui fatto della dottrina cameralista che viene completamente rifiuta in una concezione politica generale ed universale, di cui praticamente finisce per esaurire l'intero settore relativo allo Stato. L'opera si divide in tre parti, rispettivamente dedicate alla definizione delle regole generali della politica, all'impiego di tali regole alla situazione privata degli uomini nello Stato, ed alla loro applicazione alla società civile, dapprima considerata come «Stato preso di per sé, e poi considerata come Stato in rapporto con gli altri Stati».²⁶⁷

Il primo elemento che si ricava dal commento di Schiera è come egli ritenesse l'opera di Darjes a tutti gli effetti un'opera di politica. Il secondo, è come già Schiera fosse in cerca di un segno di una

²⁶⁶ G.W. 3, p. 119.

²⁶⁷ P. Schiera, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato*, p. 427.

riunificazione tra le discipline tecniche e quelle giuridiche sotto l'egida di una generale disciplina politica.

Il titolo dell'opera di Darjes, tuttavia, rimanda, come di consueto, alla *Staatsklugheit*, che si può considerare un sinonimo di politica solo a patto di specificare, con una distinzione secentesca, che si tratta di *politica administrativa*, non *architectonica*. La *Klugheit* oggetto del trattato è abilità nell'amministrare il proprio interesse, in un senso riferito tanto ai singoli cittadini, quanto allo Stato. In Darjes, dunque, la *Staatsklugheit* è distinta dalle scienze camerali: se si volessero applicare le categorie del dibattito secentesco intorno allo statuto epistemologico della politica, si potrebbero distinguere in Darjes due ordini di discipline: da un lato le scienze camerali, dall'altro una forma non tanto di *scientia*, quanto di *prudentia*: la *Staatsklugheit*.

È senz'altro vero che l'opera si occupa di politica, ma è importante chiarire che si è di fronte a un significato tipicamente tedesco e settecentesco di politica, emendato, sulla scorta di Bielfeld, dai significati diffusi ed errati, volgari o colti, ma sempre imperniato sulla capacità strumentale a raggiungere un fine, privato o pubblico. L'arte prudentiale di cui scrive Darjes è applicabile tanto alla vita pubblica, quanto alla vita privata, tanto dai singoli, quanto da interi Stati: è un insieme di massime utili al raggiungimento del fine pratico del benessere, sia esso personale, di un ceto sociale o di uno Stato. Che la semantica di politica sia fortemente limitata in Darjes appare chiaro anche dai rarissimi richiami alla politica nelle altre opere.

Sia negli *Erste Gründe der Cameralwissenschaften*, sia nelle *Istitutiones Jurisprudentiae universalis*, i rimandi alla politica, estremamente sporadici, sono sempre rimandi esterni tanto alle scienze camerali quanto all'intero ambito del diritto. La politica si occupa del perseguimento dell'utile:

Man wird es, ohne daß wir es insbesondere anmerken, begreifen, daß wir hier von dem Nutzen der Menschen nicht in einem moralischen, sondern in einem politischen Verstande reden, nach welchem alles dem menschlichen Geschlecht nützlich ist, was dessen Erhaltung, das Vergnügen und die Beförderung des Wohlstandes würken kann. Die Wissenschaft, mit der wir uns jetzo beschäftigen, erfordert es, daß wir eine solche Bedeutung mit diesem Worte verbinden.²⁶⁸

La politica in Darjes non ha né la dignità del diritto, né l'esattezza delle scienze camerali. Essa è *prudentia*, può fornire massime, mai leggi. Tuttavia, rispetto a Bielfeld, è opportuno notare che la *politica* è distinta dalle scienze camerali e che è intesa, invece, piuttosto, come astuzia.

A questo proposito, bisogna osservare che l'affermazione di Scattola nei riguardi di Bielfeld, cioè che le *Institutions Politiques* siano costruite attraverso «una peculiare confusione del significato di politica che, identificata con la *Staatsklugheit*, può pensare lo Stato esclusivamente attraverso la categoria della *Macht*», appare più pertinente se riferita a Darjes, che non all'autore alla quale è rivolta. È infatti in Darjes, più che in Bielfeld, che la politica si distingue dalla polizia e dalle scienze camerali, e in cui si

²⁶⁸ J.G. Darjes, *Erste Gründe der Cameralwissenschaften, darinnen die Haupt- Teile so wohl der Oeconomie als auch der Polizei und besondern Cameralwissenschaft in ihrer natürlichen Verknüpfung zum Gebrauch seiner akademischen Fürlesungen entworfen*, Jena, 1756, p. 21.

può misurare in maniera esemplare quella *Verengung des Politiksbegriffes zur Machtkunst* a cui Sellin intitola l'intero paragrafo della voce *Politik* dedicato al Settecento.

Nella seconda metà del secolo, tuttavia, ci sono anche degli autori per i quali la descrizione di Sellin risulta stretta. Su tutti è importante citare il caso di Justi. Johann Heinrich Gottlob Justi rappresenta una tappa fondamentale nella politicizzazione delle scienze dello Stato in Germania, secondo le parole di Dreitzel.²⁶⁹ In questo caso, al contrario rispetto a quanto Schiera ha scritto nei confronti di Darjes, ci sono delle ragioni per condividere la tesi di Dreitzel e per volerla specificare in un senso per il quale l'elemento politico trovi un significato più ampio di quello tipicamente tedesco e settecentesco.

Di particolare interesse è il trattato del 1760, *Die Natur und das Wesen der Staaten als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Geseße*, un'opera estranea a quelle dedicate dall'autore alle scienze camerali negli anni precedenti,²⁷⁰ dove tuttavia si condensa la ricezione sistematica di Montesquieu. Nonostante Justi legga per la prima volta *Lo spirito delle leggi* nel 1752, il confronto serrato con l'opera inizia solamente a partire dal 1756.²⁷¹ La ricezione dell'opera del *Président* si riverbera in maniera immediata sul piano delle occorrenze della parola *politica*. Sono numerosissime le espressioni che hanno un'ascendenza direttamente montesquieuiana, come, ad esempio, «Stato politico», «libertà politica», «virtù politiche», ecc. Dal punto di vista semasiologico, anche in questo frangente è opportuno richiamare l'attenzione su una distinzione che si è ripresentata più volte nelle pagine precedenti, quella tra il sostantivo *politica* (qui *Politik*) e l'aggettivo *politico* (qui *politisch*). A un computo delle occorrenze nell'opera del 1760, il primo dato da registrare, e che, rispetto a Bielfeld o Darjes, costituisce una differenza rilevante, è che non compare mai la forma sostantivale. Sulla scorta di Montesquieu, dove, come si è mostrato, l'aggettivo assume un'importanza maggiore rispetto al sostantivo, anche Justi si limita ad usare la forma aggettivale. La «politica» o il «politico», inteso come colui che agisce nell'ambito della politica, non trovano in quest'opera alcuna rilevanza.

La ricezione del lessico e dei significati francesi risulta cruciale per la politicizzazione delle discipline dello Stato in ambiente germanofono. Il confronto con l'opera di Montesquieu avviene infatti in gran parte all'infuori degli schemi della tradizione accademica tedesca. Lo stesso titolo dell'opera, *Die Natur und das Wesen der Staaten, als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Geseße*, da un punto di vista disciplinare, esprime l'intento di collocarsi all'infuori rispetto alla tradizione tedesca delle scienze camerali, ma

²⁶⁹ H. Dreitzel, *Justis Beitrag zur Politisierung der deutschen Aufklärung*, in H.E. Bödeker, U. Hermann, (Hrsg.) *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 158-177.

²⁷⁰ J.H.G. Justi, *Kurzen systematischen Grundriß aller ökonomischen und Kammeralwissenschaften*, 1750; Id., *Staatwirtschaft oder systematische Abhandlung aller ökonomischen und Cameralwissenschaft*, 1755.

²⁷¹ Si veda, in proposito, oltre che R. Vierhaus, *Montesquieu in Deutschland – Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert*, 1965, ora in E. Mass, P.-L. Weinacht, *Montesquieu-Traditionen in Deutschland. Beiträge zur Erforschung eines Klassikers*, Duncker und Humblot, Berlin, 2005, pp. 169-194, anche lo stesso H. Dreitzel, *Justis Beitrag*, p. 174, nota 3.

segnala l'intento di voler costituire, a partire dalla natura e dall'essenza degli Stati, una scienza propedeutica e fondamentale per l'esistenza stessa delle scienze di polizia e della scienze di governo.²⁷²

L'intento è ribadito nella seconda versione dell'opera, del 1771, nel *Vorbericht*:

Alle diese Wissenschaften und alle diejenigen, die zu der Regierung eines Staats erfordert werden, müssen nämlich aus der allgemeinen Natur und dem Wesen der Staaten geschöpft werden; und man kann niemals etwas gründliches darinnen festsetzen, wenn man nicht beständig auf die Natur der bürgerlichen Verfassungen zurück siehet.²⁷³

L'opera che Justi dichiara di ritenere la più stimabile in questa direzione è proprio lo *Spirito delle leggi*, il quale, certo, avrebbe numerosi problemi, primo tra i quali non aver dedotto le proprie tesi direttamente dalla natura e dall'essenza degli Stati, ma che, nonostante ciò, rimarrebbe il punto di riferimento per l'opera che l'autore si accinge a scrivere, al punto da dichiarare che la sua stessa opera nient'altro sarebbe che un nuovo *Spirito delle leggi*:

Man kann mein gegenwärtiges Werk gleichfalls als einen Geist der Geseße ansehen. Nachdem ich das Wesen und die Natur der Staaten vorausgeseßt, und die von dem Herrn von Montesquieu dabey begangenen Irrthümer gezeigt habe; so komme ich auf das Wesen der Geseße, welche die Mittel sind, wodurch die Staaten ihren wesentlichen Endzweck, nämlich die gemeinschaftliche Glückseligkeit, erreichen müssen, und welche aus nichts anders, als aus dem Wesen und der Natur der Staaten, als aus ihrer Hauptquelle, geschöpft werden können.²⁷⁴

Collocandosi nel solco di una tradizione tutt'altro che tedesca, Justi si pone consapevolmente sulle soglie di una materia che egli ritiene, in Germania, nuova. Il fatto della novità è condensato anche nell'espressione più celebre di Justi, quella che descrive il contenuto della propria opera come una *politische Metaphysik*.²⁷⁵ In questa locuzione, a mio modo di vedere, la rivendicazione è duplice: in primo luogo, svolgere una metafisica della politica, implica svolgere la scienza per eccellenza della politica; v'è quindi, in questo senso, la rivendicazione di uno statuto epistemologico superiore per la politica, che in quanto «metafisica» assume su di sé un ruolo fondante riguardo alle altre discipline concernenti lo Stato. In secondo luogo, anche in questa locuzione (come in tutte le altre espressioni che in Justi contengono l'aggettivo) *politisch* ha un significato ormai del tutto sconosciuto alla tradizione tedesca, popolare quanto aristocratica, volgare quanto colta o accademica. *Politisch*, nell'intento di svolgerne una scienza, non può avere se non quel significato che gli attribuisce Montesquieu: non metafisica delle scienze di polizia, non metafisica dell'astuzia e dell'arte di governo,

²⁷² J.H.G. Justi, *Die Natur und das Wesen der Staaten, als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policey und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Geseße*, 1760.

²⁷³ J.H.G. Justi, *Die Natur und das Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetzten*, Mitau, 1771, *Vorbericht*, II pagina (senza numero di pagina nell'edizione utilizzata).

²⁷⁴ Ivi, VII pagina.

²⁷⁵ Cfr. M. Obert, *Die naturrechtliche politische Metaphysik des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt am Main, 1992; P. Gehring, *Eine politische Metaphysik ohne barbarisch zu reden...* "Staatswissenschaftliche Situierungsgesten bei Justi, Haller, Bluntschli", in A. Adam, M. Stingelin, *Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen*, Berlin, 1995.

ma una metafisica politica nel senso di una scienza delle relazioni di diritto pubblico in accordo alla natura e all'essenza degli Stati, o, in altre parole, scienza del momento costitutivo dello Stato.

Eccezion fatta per questa celebre espressione, le altre locuzioni che, nel testo, contengono l'aggettivo politico, sono numerose e sempre d'impronta montesquieuiana. Vi si ritrova la contrapposizione tra *bürgerliche und politische Gesetze, bürgerliche und politische Rechte*, dove *bürgerlich* traduce, evidentemente, *civil*. O ancora ricorrono con molta frequenza espressioni quali *politische Freyheit, politische Knechtschaft*, la stessa espressione *politischer Staat*, in riferimento, come in Montesquieu, all'unione delle famiglie e delle loro forze particolari.

Per la storia e per il significato dell'aggettivo, quanto del sostantivo, è importante confrontare questi risultati con le osservazioni che si possono svolgere riguardo ad altre opere di Justi, con particolare attenzione alla *Vorrede dei Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policez-Wissenschaft*. Qui l'autore polemizza con le *Institutions Politiques* di Bielfeld e con coloro che hanno incluso le scienze camerali nelle trattazioni sistematiche di *Staatsklugheit, o Politik*,²⁷⁶ e aggiunge poco oltre:

Wenn man sich von der Staatskunst, oder Politik, einen solchen Begriff machen könnte, daß sie nicht allein alle zur Regierung eines Staats erforderliche Erkenntniß, sondern so gar alle, in einer bürgerlichen Gesellschaft nöthige Einrichtungen, Verfassungen und Anstalten unter sich begriffe, so würden diejenigen Recht haben, welche die Policey, die Finanz-Wissenschaft und alle andere öconomischen Wissenschaften in ihren kleinsten Umständen mit in einem System der Politik abhandeln. Allein, alsdenn würde die Staatskunst eigentlich gar keine besondere Wissenschaft seyn. Sie würde weiter nichts, als ein allgemeiner Nahme fast aller andern Wissenschaften seyn. Die Rechtsgelehrsamkeit, die Bergwerks-Wissenschaften, die Mathematik, die Mechanik und fast alle Wissenschaften würden zu der Staatskunst gehören.²⁷⁷

La critica sulla poca originalità e sulla confusione, in Bielfeld, tra *politique* e *Polizey*, è dunque condivisa da Justi, il quale si adopera per introdurre una distinzione chiara tra *Staatkunst* o *Politik*, da un lato, e *Polizei- o Cammeral-Wissenschaften*, dall'altro. L'oggetto della prima è la forza, o il potere e il suo uso al fine del mantenimento dello Stato; l'oggetto delle seconde è invece l'amministrazione e l'organizzazione della società civile. Notevole il fatto che, in questa tassonomia, Justi distingue un ambito della *Macht*, circoscritto all'area di influenza dello Stato, da un'area dell'amministrazione e dell'organizzazione della produzione e delle finanze che invece riguarda la società civile:

Si dischiude così un ambito particolare, incentrato sulla forza o potenza (*Macht*), che in nessun modo può essere coerentemente sviluppato dalle scienze della polizia e della cameralistica. E

²⁷⁶ J.H.G.Justi, *Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policez-Wissenschaft*, Band I, Königsberg-Leipzig, 1760, *Vorrede*, p. IV «Wenn sie von der Policey haben schreiben wollen; so haben sie vieles, von der Staatskunst eingemischet; und man wird fast allgemein finden, daß diejenigen, welche von der Staatskunst handeln, zugleich die Policey, die Commerciens- und Finanz-Wissenschaft mitabhandeln. Dieses hat auch der neueste Schriftsteller in der Staatskunst, der Herr Baron von Bielfeld gethan, derin seinen *Institutions politiques*, sowohl die Commerciens- und Finanz-Wissenschaft, als auch die Politerin den Städtent bis auf ihre kleinste Umstände, z.B. die Koth-Kárnezite: Reinigung der Gaffen, in einem System der Staatskunst mitaufführet».

²⁷⁷ *Ibidem*.

questo lo spazio particolare della politica, che solo concentrandosi su questo problema, può perimetrare con chiarezza il compito che le spetta e che la differenzia da tutte le altre discipline del governo. Diventa ora comprensibile che cosa sia la *Staatskunst* di Justi e perché essa non possa presentarsi come il quadro generale del comportamento politico umano.²⁷⁸

Questa distinzione tra un ambito civile e uno statale non è solamente stupefacente per la precocità con cui viene formulata. La caratterizzazione della *Politik* come *arte della forza (Macht, Machtkunst)* è interessante anche perché rende necessario tornare sulla coppia sostantivo-aggettivo. Il significato del sostantivo e quello dell'aggettivo, infatti, sembrano avere, in Justi, due significati differenti. La *Politik* è *Staatskunst*, in linea con il significato tedesco settecentesco. È arte del governo, capacità di mantenere e migliorare la propria condizione rispetto agli Stati vicini. Quando invece, Justi, nel *Natur und Wesen der Staaten*, utilizza l'aggettivo *politisch*, senza mai fare ricorso alla forma sostantivale, come si è mostrato il significato dell'aggettivo è tutt'altro che tedesco, ma è mutuato esplicitamente da Montesquieu. È vero, anche in Montesquieu v'è un rimando, nel caso del sostantivo, al fatto che la «politica» sia «una lima sorda», ma l'utilizzo dell'aggettivo «politico» in Montesquieu, così come in Justi, ha sempre un valore tecnico preciso, cioè afferisce al piano del diritto pubblico. La *Staatskunst*, invece, in Justi, appare slegata dal piano del diritto pubblico, così che, mentre l'aggettivo sembra riferirsi al piano fondativo della legittimazione giusnaturalistica, il sostantivo *Politick* è invece riferito in maniera esclusiva all'azione del governo, non nell'atto fondativo dello Stato, ma piuttosto nell'esercizio delle sue funzioni contro le minacce esterne ed interne.

Scattola svolge alcune considerazioni su queste differenze lessicali in Justi, che, seppure possano risultare utili da un punto di vista didascalico, nonché funzionali all'esposizione della tesi della trasformazione della politica in scienza, in realtà si rivelano fuorvianti, per quanto riguarda Justi. Scattola condensa la propria operazione teorica, che gli permette di inserire Justi nel quadro lineare quanto "nazionale" (tedesco) del suo lavoro, con le parole seguenti:

Se ai termini *politische Metaphysik* e *Regierungswissenschaft* sostituiamo le denominazioni di *allgemeines Staatsrecht* e di *Politik*, consuete nelle università tedesche del Settecento, ritroviamo dunque anche in Justi lo schema disciplinare inaugurato dal diritto naturale moderno. Al di sopra, in posizione privilegiata, viene collocata la scienza generale dello stato, che fornisce i principi generali, mentre al di sotto, in funzione esecutiva, rimane la politica, il cui compito è ristretto a un'applicazione corretta ed efficace delle regole generali imposte dall'alto. La politica è arte degli affari di governo e la sua sfera di intervento è molto limitata rispetto all'estensione dello stato; essa è soltanto una delle tante discipline che riguardano l'attività statale e neppure figura tra le principali.²⁷⁹

L'operazione di Scattola consiste nel muoversi su un piano meramente semasiologico e annullare il piano onomasiologico. Egli sostiene che, a dispetto dei nomi-etichette che Justi avrebbe usato, sarebbe possibile argomentare che la contrapposizione fondamentale in Justi rimanga quella tra le materie dell'*Allgemeines Staatsrecht* e della *Politik*, cioè a un primato del diritto sulla politica, dunque allo

²⁷⁸ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 503.

²⁷⁹ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 501.

schema classico del «diritto naturale moderno». L'operazione di Scattola è senz'altro suggestiva: sembra rimandare, tuttavia, a quello schema storiografico del diritto naturale moderno come possibilità di pensare la politica, costruito alla maniera di Bobbio-Duso, che è stato criticato nell'introduzione. La tesi per cui la politica si trasformi in scienza, e sia dunque raccolta entro limiti disciplinari ferrei, legittimata da un diritto che la fonda, che la «sua sfera di intervento» sia «molto limitata rispetto all'estensione dello Stato», più che rappresentare lo «schema disciplinare inaugurato dal diritto naturale moderno» sembra esprimere il paradigma ordo-liberale europeo del tempo in cui Scattola ha redatto il proprio lavoro.²⁸⁰

Se *Justi* sia o meno organico al canone del diritto naturale moderno, è una domanda a cui non si intende rispondere qui. Ciò che, tuttavia, sembra non potersi trascurare, è che *Justi* abbia denotato la scienza fondativa di tutte le altre scienze dello Stato *politische Metaphysik*, non *rechtliche Metaphysik*; ed è inoltre rilevante che quell'aggettivo sia stato utilizzato nella piena consapevolezza del suo proprio significato, altrimenti l'autore non si sarebbe sforzato a tal punto, al fine di non fare confusione, da non utilizzare mai il sostantivo *Politik* all'interno dello stesso testo; e, da ultimo, l'influenza esplicita e dichiarata di *Justi* in questo testo non sono affatto gli Ulrik Huber, i Nikolaus Hert o Justus Henning Böhmer, ma invece *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu. Quest'ultimo è il motivo per cui *Justi* fa quell'impiego specifico – e non tedesco – dell'aggettivo «*politisch*». Se *Justi* facesse quest'uso dell'aggettivo, per rimandare al diritto pubblico universale, bisognerebbe quantomeno riuscire a sostenere che Montesquieu, insieme alla tradizione francese, faccia lo stesso utilizzando l'aggettivo «*politique*». E ciò in effetti, da un punto di vista onomasiologico, è vero, perché sia Montesquieu sia *Justi* impiegano l'aggettivo *politico* intendendo con esso la sfera di ciò che è competenza del diritto pubblico. Ma in questo caso bisognerebbe assumere che intendere il diritto pubblico come un diritto politico sia un fatto ininfluenza per il diritto pubblico, punto di vista che sembra tutt'altro che necessariamente condivisibile,²⁸¹ ma soprattutto poco utile da un punto di vista esegetico. Se Montesquieu può considerare il diritto pubblico diritto politico, sembra più proficuo dal punto di vista della ricerca sulla storia del pensiero politico, interrogarsi su perché in Germania, fino almeno a *Justi*, questa designazione sia impensabile, e solo dopo aver colto la differenza specifica tra la tradizione francese e *Justi*, da un lato, e quella tedesca, dall'altro, cercare di capire che cosa questa differenza

²⁸⁰ O. Malatesta, *L'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in «Filosofia politica», 2019, fascicolo 1, pp. 67-81.

²⁸¹ Si pensi solo al dibattito storiografico su Hobbes, se egli sia da considerarsi un giusnaturalista o un giuspositivista. Da un lato Hobbes è fondamentale per il diritto pubblico universale, dunque per quello che sarebbe il canone del giusnaturalismo moderno in campo di riflessione sullo Stato e dei rapporti coi sudditi; d'altro canto la massima hobbesiana «non veritas, sed auctoritas facit legem», estranea al pensiero giusnaturalista, e pur tuttavia non lontana da buona parte dello stesso diritto pubblico universale (si pensi a Huber, «obligationis causa maxime est superior potestas»). Di fronte a due locuzioni come *diritto pubblico* e *diritto politico* sembrerebbe quantomeno imprudente voler ricondurre, senza porre l'operazione sotto interrogazione, la seconda alla prima, considerando l'aggettivo *politico* come etichetta esteriore e sinonima di *pubblico*.

significati. Non voler vedere la differenza, o, peggio, vederla e declassarla a mero mutamento lessicale superficiale, non può aiutare la comprensione di quei salti epistemici di cui, secondo Scattola stesso, la storia del pensiero politico tedesco è costellata. È la commistione con una tradizione differente, non l'anelata coerenza di una proiezione storiografica a rendere il contributo di Justi interessante, proprio perché egli rompe consapevolmente con la tradizione a cui appartiene, e che conosce a fondo.

Un altro autore per cui la definizione di Sellin della *Politik* come mera *Machtkunst* risulta poco appropriata è uno degli eredi di Justi alla facoltà di scienze dello Stato a Gottinga, Gottfried Achenwall, autore, nel 1761 di un'opera intitolata *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*.²⁸² Come chiarito fin dalle prime righe della prefazione, l'opera si occupa espressamente di *Politik*,²⁸³ lo sforzo teorico di Achenwall, tuttavia, è diretto a chiarire da un lato l'ambito di applicazione specifico della materia, dall'altro il suo statuto epistemologico. Come dichiarato più volte, a partire dalla prefazione, la *Staatsklugheit* presuppone in questo caso un concetto di Stato tutt'altro che astratto e generale, ma invece specifico e concreto: gli Stati europei nella loro conformazione attuale.²⁸⁴

Nella *Vorbereitung*, l'autore, partendo da una definizione tradizionale aristotelica di Stato come unione di più famiglie, descrive la tassonomia delle materie che si occupano dello Stato, descrivendo la *Staatswissenschaft* o *philosophische Staatslehre* come quella dottrina dello Stato che si occupa di quest'ultimo in senso generale, e non specifico.²⁸⁵ Dalla regola fondamentale della filosofia pratica, cioè «suche deine Gluckseeligkeit durch erlaubte Handlungen auf die schicklichste Weise zu befördern», sorgono due scienze, il diritto naturale e la dottrina dello Stato (*Klugheitslehre*), il primo che stabilisce quali azioni sono permesse, la seconda che stabilisce quali azioni, tra quelle concesse, siano le migliori per ottenere un certo scopo. Al § 5 della *Vorbereitung*, Achenwall scrive:

Wenn man in der Klugheitslehre sein Augenmerk auf den jenigen Zustand der Menschen richtet, den man den bürgerlichen Stand nennt, da sie nemlich Mitglieder eines Staats sind; und die schicklichsten Mittel untersucht, wie ein Staats eine Glückseeligkeit befördern kann, so entsteht daraus die Staats-Klugheitslehre oder Politick, die man auch bißweilen die Staatsklugheit zu nennen pfllegt.²⁸⁶

La politica, nel sistema di Achenwall, possiede dunque lo statuto epistemologico della scienza, ma si colloca comunque a un gradino inferiore rispetto al diritto naturale. Mentre il diritto naturale è una disciplina categorica, che stabilisce quali azioni siano necessariamente permesse e quali siano vietate,

²⁸² G. Achenwall, *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*, Göttingen, 1761.

²⁸³ Ivi, p. a2, *Vorrede* § 1.

²⁸⁴ Cfr. su questo anche M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 511: «Come stati in senso proprio vengono dunque riconosciute solo quelle formazioni che mostrano i caratteri degli stati moderni, e in tal modo questa riflessione, che possiamo già chiamare «politologica», dichiara di essere estranea al mondo antico e medievale. Di conseguenza i principi e le leggi conquistati dall'analisi di Achenwall non saranno applicabili a tutte le comunità politiche, ma avranno un valore relativo (alla classe di fenomeni cui fanno riferimento) e ipotetico (perché subordinato all'esistenza di una certa tipologia)».

²⁸⁵ G. Achenwall, *Die Staatsklugheit, Vorbereitung*, § 2.

²⁸⁶ Ivi, *Vorbereitung*, § 5.

la politica è una scienza ipotetica, che, nei confini stabiliti dal diritto naturale, decide quali azioni siano le migliori per raggiungere il fine della felicità:

Die Politick ist also die Wissenschaft der schicklichsten Mittel, den Zweck des Staats zu erreichen, oder die äusserliche Glückseligkeit aller und jeder Mitglieder eines Staats, das Wohl des gemeinen Wesens, die Landeswohlfahrt, das gemeine Beste zu befördern.²⁸⁷

La politica non può mai essere in contraddizione col diritto naturale, perché un'azione contraria a quest'ultimo sarebbe controproducente per il raggiungimento della felicità esterna.²⁸⁸ La politica è quella materia teorica in cui devono essere istruiti tutti i funzionari statali, perché siano preparati, tra le azioni lecite, ad applicare le migliori per il benessere dello Stato.²⁸⁹

Rispetto alla tradizione, si può affermare che Achenwall accoglie la lezione del *Natur und Wesen der Staaten* di Justi e che fonda su un concetto concreto di Stato la propria disciplina. Rispetto alle scienze camerali della prima metà del secolo, è fuor di dubbio che la disciplina della *Staatsklugheit* o *Politik* sia ora comprensiva di uno spettro di materie ben più vasto e comprensivo dell'intera attività della società civile, non solamente le attività economiche e amministrative, ma invece anche sulle questioni che riguardano direttamente la gestione del potere statale, fino all'analisi dell'ultimo capitolo, che espone le regole da seguire in caso di guerra.

La struttura teorica che Achenwall conferisce alla politica, che si può considerare come il culmine, dal punto di vista dell'elaborazione teorico-concettuale, della statistica settecentesca e, allo stesso tempo, dei significati attribuiti alla parola *politica* durante l'arco del secolo in Germania, è emblematica e permette di svolgere alcune considerazioni anche sullo Stato e, più in generale, sulla concezione della sfera pratica che presuppone. Scattola riassume efficacemente la concezione dello Stato in Achenwall:

Per costituirsi come una disciplina «generale», la *Staatsklugheit* deve assumere una particolare metodologia che rinunci a descrivere e a spiegare nel dettaglio tutti gli elementi e il complesso delle relazioni presenti in ciascuna situazione. Infatti l'indagine politica può essere sviluppata solo disaggregando le singole componenti di un quadro empirico e approfondendo l'analisi sui dati singolarmente presi. Lo stato è una macchina artificiale composta da molti elementi e di vari istituti, ciascuno dei quali intrattiene una relazione determinata con il tutto e con ciascuna delle altre parti.²⁹⁰

Il diritto naturale, in altre parole, costruirebbe un mondo finito di leggi, all'interno del quale si danno diverse possibilità. È in questo contesto modale che la politica può considerarsi scienza: all'interno di confini ben delimitati, essa è in grado di indicare l'azione necessaria, tra le possibili, per raggiungere il risultato migliore all'interno delle possibilità previste dalla filosofia pratica.

Il controllo dell'universale sul particolare si esprime attraverso una cascata di successive mediazioni logiche, che danno vita a una rigorosa gerarchia disciplinare. Il vertice è occupato

²⁸⁷ Ivi, *Vorbereitung*, § 6.

²⁸⁸ Ivi, *Vorbereitung*, § 8.

²⁸⁹ Ivi, *Vorbereitung*, § 12.

²⁹⁰ M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, p. 515.

dall'*allgemeines Staatsrecht*, che fornisce i principi razionali del diritto naturale e il fine verso il quale è orientata tutta l'azione politica. A esso è subordinata la politica generale (*allgemeine Politik*) che, come abbiamo visto, governa le azioni utili scegliendole tra quelle lecite e che risulta dotata di due caratteristiche fondamentali: è teoretica ed è universale. Le leggi che essa formula si intendono quindi valide per tutti gli stati che obbediscono ai criteri formulati dal diritto naturale, sono applicabili indistintamente a tutti i settori dell'attività statale e vanno concepite come un sistema organico e omogeneo di regole reciprocamente legate da un rapporto di coerenza logica, ovvero come una scienza.²⁹¹

La *Politik* in Achenwall è dunque scienza, perché prescrive azioni da compiersi necessariamente per il raggiungimento di un fine, che è, all'interno dei limiti di ciò che è lecito, il meglio a cui lo Stato può ambire. Il sistema di Achenwall è un sistema chiuso e meccanico, in cui la *Politik* prescrive e fa applicare norme necessarie.

7. Kant e Fichte

a. Kant

Probabilmente nel 1801, Andreas Richter,²⁹² *magister philosophiae*, scriveva a Kant per manifestarsi quale ammiratore e studioso della filosofia critica e per chiedere al filosofo di Königsberg che avallasse, riconoscendone al contempo la necessità, il proprio progetto di scrivere una «*Politik als ganzem System*». Secondo il mittente, un sistema della politica in accordo con i principi della filosofia critica era infatti il problema più pressante nonché la principale lacuna del sistema della filosofia critica, per colmare la quale Andreas Richter offriva il proprio ingegno e le proprie forze al maestro, a patto che quest'ultimo reputasse degno il progetto abbozzato e allegato alla missiva.

So viel ich konnte, that ich auch. Aber mit dem nicht zufrieden, (denn es ist sehr wenig) wünsche ich diese Philosophie auch in diesen Theilen zuverbreiten, wovon wir von Ihnen noch nichts haben, nemlich von der Politik als ganzem System. Ich wünsche dies um so mehr, da eine systematische Politik nach kritischen Grundsätzen das einzige und wichtigste Bedürfniß gegenwärtiger Zeiten ist. Ich entschloß mich daher, die Politik nach kritischen Grundsätzen ins System zu bringen, wovon ich Ihnen hier einen kleinen beyliegenden Abriß übermache.²⁹³

Più che la missiva che venne inviata da Richter a Kant, o l'abbozzo di risposta che possediamo di quest'ultimo, è interessante l'opinione dell'autore dell'epistola nei riguardi del contributo di Kant nell'elaborazione di un sistema della politica secondo i principi della filosofia critica. Nonostante Richter, per il proprio progetto, prendesse le mosse dai principi contenuti nello scritto sulla pace perpetua, egli riteneva che il contributo di Kant in direzione dell'edificazione di un sistema della politica

²⁹¹ Ivi, p. 513.

²⁹² Non si è riusciti nel tentativo di trovare informazioni su tale Andreas Richter. Nell'*Allgemeine Deutsche Biographie* compare solamente un omonimo, nato però nel sedicesimo secolo.

²⁹³ I. Kant, *Briefe*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Institut für angewandte Kommunikations- und Sprachforschung, Bonn, 1994 (d'ora in poi AA) XII, p. 330, lettera 883.

fosse stato niente meno che nullo («wovon wir von Ihnen noch nichts haben»). Questa non fu certo un'impressione isolata, allora, vista lo scoramento diffuso con cui fu accolta *Metafisica dei costumi*.

Gli studiosi, negli ultimi decenni, hanno, al contrario di Richter, tentato di attribuire un maggior valore teorico all'appendice allo scritto *Per la pace perpetua* dedicata al tema della «discordanza fra la morale e la politica nell'intento della pace perpetua» e a quello dell'«accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico»,²⁹⁴ e si può dire che sia unanime l'accettazione della definizione che Kant dà della politica come *ausübende Rechtslehre*.²⁹⁵

Grazie a questa definizione, che Kant fornisce, in realtà, di passaggio,²⁹⁶ la critica ha potuto ancorare la teoria kantiana della politica alla dottrina del diritto, esposta sistematicamente nella prima parte della *Metafisica dei costumi*. Nonostante questi sforzi della letteratura specialistica degli ultimi decenni, rimangono ancora delle questioni aperte nella teoria politica kantiana, a partire dal fatto che l'osservazione di Richter, secondo la quale in Kant non si dia un sistema della politica, rimane valida.

Una prima considerazione, quasi scontata, è che nell'appendice a *Per la pace perpetua*, il termine *Politik* e l'aggettivo *politisch* hanno un significato duplice: da un lato, indicano la politica oggetto di critica, cioè la politica empirica esercitata dal moralista politico, mera *Klugheitslehre*, che pone solamente problemi tecnici, non morali; è il caso di quando Kant designa le «massime sofistiche» con cui i moralisti politici giustificano il proprio operato a posteriori come «massime politiche», aggiungendo, poco oltre, che il loro «onore politico» è «l'onore dell'estensione della loro potenza, in qualunque modo l'abbiano guadagnata»;²⁹⁷ o ancora, di quando è scritto: «La politica dice: *siate prudenti come serpenti*»;²⁹⁸ oppure, «la politica con tutta la sua sottigliezza vanifica necessariamente da sé il suo scopo e quindi la sua massima deve essere ingiusta». ²⁹⁹ Dall'altro lato, *Politik* ha il significato di *ausübende Rechtslehre*, o *Weisheitslehre* (contrapposta alla mera *Klugheitslehre*), le cui massime sono conformi alla legge morale e non seguono un principio materiale, ma formale; la *Weisheitslehre* è opera del politico morale al quale si pongono problemi morali, non solamente tecnici.

Sulla questione della natura della cosiddetta *politica empirica*, o, più precisamente, sulla *Staatsklugheit*, Kant si era già espresso nella prima introduzione alla *Critica della capacità di giudizio*,

²⁹⁴ I. Kant, *Zur ewigen Frieden*, 1793; oggi in AA VIII, pp. 341-386; appendice (*Anhang*) pp. 370-386, trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 153-195.

²⁹⁵ In particolare ci si riferisce a V. Sellin, *Politik*, p. 838 e sgg.; V. Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, in G. Schönrich, Y. Kato, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 464-488; M. Castillo, *Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit*, in O. Höffe (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 195-220. L. Fonnesu, *Ragion pratica e politica in Kant*, in G. Cospito, E. Mazza, *L'officina dei lumi. Studi in onore di Gianni Francioni*, Como-Pavia, Ibis, 2021, pp. 353-370.

²⁹⁶ V. Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre*, p. 474: «wenn man seine beiläufige Begriffsbestimmung überhaupt so [definieren] nennen will».

²⁹⁷ I. Kant, AA VII, 375 (pp. 183-184).

²⁹⁸ Ivi, 370 (p. 179).

²⁹⁹ Ivi, 384 (p. 191).

nel cui primo paragrafo metteva in guardia dai rischi di considerare la «filosofia pratica» in maniera troppo allargata, fino a includere perfino la *Staatsklugheit* o la *Staatswirtschaft*.

Regna tuttavia un grande equivoco, che pregiudica molto anche il modo di trattare la scienza, su ciò che si debba intendere per pratico in un significato tale da meritare di riferirsi a una filosofia pratica. Si è creduto di poter annoverare nella filosofia pratica l'abilità politica [*Staatsklugheit*] e l'economia politica [*Staatswirtschaft*], le regole dell'economia domestica e ad un tempo quelle del galateo, le prescrizioni per il benessere e la dietetica, sia dell'anima sia del corpo (e perché non addirittura tutte le arti e mestieri?), e ciò perché contengono tutte quante in comune un complesso di proposizioni pratiche. Soltanto che le proposizioni pratiche si distinguono certamente in base alla specie di rappresentazione, non però per il contenuto, da quelle teoretiche, che contengono la possibilità delle cose e le loro determinazioni, ad eccezione di quelle che considerano la libertà sotto leggi.³⁰⁰

La *Staatsklugheit* o la *Klugheitslehre* non possono appartenere alla filosofia pratica, ma invece, piuttosto, in quanto insieme di conoscenze fondate sull'esperienza, sono «parte pratica di una filosofia della natura», o teoretica:

In una parola: tutte le proposizioni pratiche che ricavano dall'arbitrio, considerato come causa, ciò che la natura può contenere, appartengono nel loro insieme alla filosofia teoretica intesa come conoscenza della natura; da queste si distinguono specificamente per il contenuto solo quelle che conferiscono la legge alla libertà. Delle prime si può dire che costituiscono la parte pratica di una filosofia della natura, delle seconde che esse sole fondano una filosofia pratica speciale.³⁰¹

Le proposizioni pratiche che ricavano dall'arbitrio, considerato come causa, ciò che la natura può contenere, o, in altre parole, che servono ad attuare uno scopo dettato da un principio materiale arbitrario, sono proposizioni che non conferiscono la legge alla libertà, e che dunque appartengono al regno della conoscenza teoretica.

La questione dei limiti disciplinari della filosofia pratica, nell'appendice allo scritto sulla pace perpetua, viene riproposta in termini leggermente differenti:

Per mettere la filosofia pratica d'accordo con sé stessa è necessario innanzitutto decidere la questione se nei problemi della ragion pratica si debba cominciare dal suo principio *materiale*, lo scopo (in quanto oggetto dell'arbitrio), o da quello *formale*, cioè da quel principio (posto meramente sulla libertà nel rapporto esterno) secondo cui si dice: agisci così che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualsiasi sia lo scopo).³⁰²

Kant si domanda, al fine di fare luce intorno ai limiti della filosofia pratica, da quale principio la politica debba partire: un principio materiale, cioè il raggiungimento di uno scopo empirico oppure un principio formale, che corrisponde, qui, a una delle tre formulazioni dell'imperativo categorico. La risposta, scontata, è che «senza nessun dubbio il secondo principio deve precedere».³⁰³

³⁰⁰ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde und Friedrich, Berlin-Libau, 1790, ora in AA V, pp. 165 e sgg., tr. it. Bompiani, Firenze, 2015 (d'ora in poi KU) pp. 703-705.

³⁰¹ KU, pp. 705-707.

³⁰² I. Kant, AA VII, pp. 376-377 (p. 185).

³⁰³ *Ibidem*.

La scelta di quest'ultimo verbo – «precedere» – e di quello utilizzato per porre la domanda circa i problemi della ragion pratica – da quale principio «si debba cominciare»–, permette di svolgere alcune considerazioni sullo statuto della politica in Kant. È vero che la mera *Staatsklugheit* non deve e non può fare parte della filosofia pratica; è vero altresì che la filosofia pratica, però, deve solo «cominciare» dal suo principio formale, non esserne interamente costituita; e allo stesso modo, il principio formale deve precedere su quello materiale, non sostituirlo. Questo vale in special modo per la politica: se il principio formale costituisse l'intero ambito della politica, quest'ultima sarebbe *ausübende Rechtslehre*: coinciderebbe invece interamente con una *Rechtslehre* pura, senza avere la possibilità di attuarla, di mediare tra quel principio formale e il regno della natura.

L'altra osservazione è che, se una mera dottrina della prudenza (*Klugheitslehre* o *Staatsklugheit*) non può far parte della filosofia pratica, emerge allo stesso tempo con chiarezza dall'appendice alla *Per la pace perpetua* come la prudenza, invece, sia fondamentale per l'opera del politico morale. Ad esempio, Kant espone nel modo seguente il processo che porta alla realizzazione nel mondo del principio formale dell'agire, compiuto dalla sapienza politica (*Weisheitslehre*), in contrasto al principio materiale che la mera *Klugheit* tenta invano di realizzare:

Di contro, la soluzione del secondo [problema, cioè quello della realizzazione di un principio non materiale, ma formale, dell'agire], cioè il *problema della sapienza politica*, si impone per così dire da sé, è chiara a ognuno e svergogna ogni artificio, conducendo direttamente allo scopo.

L'argomentazione kantiana sostiene che il principio formale di realizzare il dovere conduca alla sua stessa realizzazione, proprio perché non utilizza qualsiasi mezzo per giungere al proprio fine, ma invece solamente mezzi conformi al fine, che possono migliorare progressivamente la condizione materiale dell'esistenza. Questo però è vero solo a patto di tenere ferma la precisazione che Kant fa seguire immediatamente:

se però si tiene presente la prudenza di non trarla precipitosamente, con violenza, bensì approssimarvisi incessantemente secondo la condizione di circostanze favorevoli.³⁰⁴

In altre parole, la politica, non può limitarsi ad affermare, come la morale: «Siate semplici come colombe»; né può, come la dottrina del diritto, essere mero principio formale. Alla politica è necessaria la prudenza, che rappresenta lo strumento attraverso il quale quella può distinguersi da e a un tempo attuare ciò che la dottrina del diritto insegna. Il lato della prudenza non deve naturalmente prendere il sopravvento, trasformando l'azione politica in una dottrina della prudenza; quest'ultima deve essere bensì integrata in una dottrina della sapienza (*Weisheitslehre*), cioè una dottrina che parte dal principio formale della ragione pura pratica e che lo persegue col fine di realizzarlo nel mondo, anche grazie a una certa dose di prudenza.

³⁰⁴ AA VII, pp. 377-388 (185).

La ragione per cui la politica *deve* servirsi della prudenza ed è *anche* prudenza, oltre che rispetto della legge della libertà, è tutt'altro che empirica. Nel sistema della filosofia kantiana la politica ha, infatti, un ruolo di mediazione tra la teoria e la prassi, cioè tra la possibilità della conoscenza del mondo e la possibilità di azione libera nel mondo.

La politica, in Kant, ha una collocazione disciplinare classica, rispetto al quadro dei sistemi di diritto naturale moderni: da un lato la politica deve rispettare le norme che le sono imposte dal diritto, il quale ne costituisce i limiti e ne plasma lo spazio d'azione; dall'altro, la politica, che poggia su premesse universali (giusnaturalistiche), deve avere a che fare con il mondo empirico, con il particolare. Questo schema viene tuttavia rivisitato secondo la partizione sistematica degli ambiti della ragione: il principio da cui la politica parte è formale ed è formulato in ottemperanza all'imperativo categorico, dunque appartiene alla ragione pura pratica. Per questo verso, la politica è una disciplina che appartiene alla filosofia pratica, alla libertà che dà leggi, che può intervenire, modificandolo, nel corso naturale e meccanicistico del mondo. Per realizzare questo principio, la politica si serve però della prudenza (senza mai divenire mera dottrina della prudenza, cioè senza mai dimenticare il principio formale da cui l'azione politica deve originarsi), nel senso che si serve della conoscenza della ragione teoretica. Per questo, per la sua natura organicamente composita, a cavallo tra ragione teoretica e ragione pratica, la politica si pone come ponte tra teoria e prassi:

Si chiama *teoria* un *corpus* [Inbegriff] di regole anche pratiche, quando queste regole, come principi, sono pensate con una certa universalità e quindi si astrae da una serie di condizioni che pure hanno necessariamente influsso sulla loro applicazione. Siceversa si chiama *pratica* non ogni affaccendarsi, bensì solo quella attuazione [Bewirkung] di un fine che è pensata come osservanza [Befolgung] di certi principi dell'agire, rappresentati in generale.³⁰⁵

La politica è ciò che consente alla teoria contenuta nella prima parte della *Metafisica dei costumi*, la *Rechtslehre*, appunto, di divenire prassi.³⁰⁶

La questione del rapporto tra politica e dottrina del diritto non è, però, con ciò, risolto. Ancora una volta, risulta utile tornare alla fortuna che ebbe, tra i contemporanei, la teoria della politica kantiana. Nel 1810 usciva il centoquattordicesimo volume del dizionario di Krünitz, il cui primo volume era uscito nel 1773.³⁰⁷ La voce *Politik* rimandava anche a Kant e, proprio sul tema del rapporto della politica col diritto, il dizionario riportava la seguente spiegazione:

³⁰⁵ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in AA VIII, p. 273 e sgg., trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 91 e sgg; qui AA VIII p. 275 (91).

³⁰⁶ L. Fannesu, *Ragione pratica e politica in Kant*, p. 357: «Il concetto stesso di <teoria> poggia quindi sull'idea di una qualche conformità a regole o a leggi come suo tratto essenziale che condiziona, o addirittura determina, il concetto di una conseguente prassi. Vera e propria prassi è per Kant soltanto e sempre un agire secondo principi: come nel caso della morale individuale, anche nella politica principi oggettivi della ragione sono validi come principi normativi con i quali i principi soggettivi dell'agire politico, cioè i principi come massime dell'agire, devono accordarsi».

³⁰⁷ J.G. Krünitz, *Oekonomische Encyclopädie oder allgemeines System der Staats- Stadt- Haus- und Landwirthschaft*, Berlin, Pauli, dal 1773, qui Band CXIV.

Der Politik dient zur Grundlage das Staatsrecht; ihre Grenzen bestimmt die Moral. Die Politik ist nur eine Gehülfin des Staatsrechts. Sie soll die Mittel erfinden, um dasjenige, was das Staatsrecht fordert oder vergönnt, in Ausübung zu bringen.³⁰⁸

Se si mettono a confronto la posizione del Richter e quella riportata nel Krünitz, si può constatare facilmente che si è di fronte a due idee differenti della politica kantiana. Per Richter era necessario (dunque possibile) scrivere un intero sistema della politica secondo i principi della filosofia critica; per la voce *Politik* del Krünitz, al contrario, la politica ha i suoi limiti stabiliti dalla morale, il suo fondamento nel diritto pubblico ed è solo un'aiutante o, se si preferisce, un'ancella, di quest'ultimo: sarebbe vano, e impossibile, tentare di scriverne un sistema.

Vista la natura teoretica e non pura della prudenza, che si muove solamente sul terreno di una conoscenza empirica, sebbene all'interno dei binari saldi della legge morale, si dovrebbe in effetti probabilmente propendere per considerare quella del Krünitz, piuttosto che quella del signor Richter, la posizione kantiana più ortodossa.³⁰⁹ Tuttavia, se la politica deve essere distinta dalla dottrina del diritto, e allo stesso tempo le spetta però il compito di realizzare o esercitare quest'ultima, attraverso la prudenza, è possibile domandarsi quali sono i limiti entro i quali la prudenza (intesa all'interno di una *Weisheitslehre*) possa agire. Il diritto, infatti, è già dotato di una forza obbligatoria o coercitiva (*obligatio, Verbindlichkeit*). In cosa si esplica e quali limiti deve avere la politica?

Nel tentare di fissare i limiti entro i quali la politica può considerarsi parte della filosofia pratica, cioè nel tentare di distinguerla dalla politica meramente empirica, nel saggio *Per la pace perpetua*, Kant ha non solo un fine strettamente filosofico, ma anche un obiettivo polemico. Per indicare quali devono essere i limiti della politica, egli mostra in primo luogo quali sono i modi in cui l'esercizio del potere può degenerare. Se fino allo scritto sulla *Aufklärung* (1784), Kant aveva elogiato ampiamente Federico II,³¹⁰ a partire dall'ultimo decennio del diciottesimo secolo si assiste a una vera e propria svolta, come ha sostenuto Landucci.³¹¹ Dopo la morte di Federico II nel 1786, il clima in Prussia si inasprì non poco, in particolar modo a partire dal 1788, quando tra luglio e dicembre furono emanati l'editto sulla

³⁰⁸ Ivi, Band CXIV, p. 159.

³⁰⁹ In questo senso anche la traduzione in italiano dell'espressione cruciale *ausübende Rechtslehre*, non appare scontata. La scelta di «attuativa» è molto forte e include un'accezione che non è necessariamente parte del significato del participio presente che costituisce la prima parte dell'espressione. Nell'*ausüben* è senz'altro presente la dimensione della proiezione verso l'esterno – aus- –, ma la scelta di Kant cade su un verbo la cui radice è *üben*, esercitare. Kant nella sua definizione – giova ricordarlo – data di passaggio, individua il verbo che più si confà all'intento di limitare il più possibile la sfera d'azione della politica, rispetto alla sfera della dottrina del diritto. In questo senso la traduzione – infruibile – più aderente al tedesco sarebbe forse quella di «dottrina esercitantesi del diritto», nel senso che è una dottrina che estende, esercitandola, la dottrina del diritto nella prassi. La politica non ha strumenti propri per «attuare» il diritto; la politica «esercita», «esplica» la dottrina del diritto, grazie alle prescrizioni di quest'ultima unite a una certa dose di prudenza (*Weisheit*).

³¹⁰ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, ora in AA VIII, pp. 33-42, trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 53 e sgg., qui AA VIII pp. 40-42 (58-59).

³¹¹ S. Landucci, *L'ultimo Kant. La svolta del 1791*, in «Rivista di Filosofia», Bologna, Il Mulino, fascicolo 3 (2017), pp. 281-308.

religione (il *Religionsedikt*, o editti di Wöllner) e poi il *Censuredikt*, con il quale la libertà di pensiero, di parola e d'espressione veniva seriamente minacciata. Kant cadde addirittura vittima del «minaccioso rescritto reale» per il suo scritto sulla *Religione nei limiti della sola ragione*, con il quale, nel 1794, decise di dare battaglia in maniera scoperta alla svolta reazionaria e oscurantista di Federico Guglielmo II.³¹²

Con lo scritto *Per la pace perpetua*, e in particolare con l'appendice, che in certa misura costituiva un'eco allo scritto del sovrano precedente, Federico II, il quale aveva pubblicato, com'è noto, un *Antimachiavelli*, proprio con l'idea di contrastare la dottrina della ragion di Stato, Kant intendeva denunciare apertamente i rischi dei modi di fare politica che non fossero in accordo con la legge morale e che si schiacciassero sul modello di una mera *Machtkunst*. Colui che dimentichi la vera natura della politica, *ausübende Rechtslehre*, e il fatto questa sia costitutivamente legata alla legge della libertà, diviene ciò che Kant chiama un moralista politico. Il moralista politico è colui il quale agisce secondo i principi del realismo politico e che fabbrica delle giustificazioni moraleggianti a posteriori. Kant indica tre di queste «massime sofistiche», o «massime politiche», nel proprio scritto: *fac et excusa*, cioè la massima per la quale prima si agisce e poi si cerca una giustificazione plausibile per il proprio operato; *si fecisti, nega*, massima sofistica che prevede di negare il male che si è compiuto; *divide et impera*, applicabile sia in politica interna, che nelle relazioni con altri Stati.

Il lato più interessante della critica kantiana consiste nel fatto che il moralista politico è, di necessità, un conservatore. In un mondo meccanicistico, colui il quale operi avendo il proprio arbitrio come causa delle proprie azioni, altro non farebbe che reiterare i nessi di causa-effetto nei quali è immerso e all'interno dei quali la sua azione è calata. L'unico modo per rompere la necessità meccanica e naturalistica dell'agire è compiere un'azione secondo la legge della ragione, vale a dire la libertà: esattamente ciò che, il moralista politico, per definizione, non fa. Egli agisce infatti in base alla propria esperienza, basandosi una conoscenza induttiva dei meccanismi che regolano i rapporti sociali e la presunta natura umana: il moralista politico non può, così, far pervenire i propri sudditi, né se stesso, a un reale miglioramento morale o antropologico, ma anzi deve di necessità reiterare il mondo che ha conosciuto empiricamente.

Il moralista politico che adotti un principio materiale per il proprio agire corre inoltre un altro rischio: quello di divenire il peggiore dei despoti, qualora decida di assumere a scopo o principio materiale del proprio agire quello arbitrario della felicità dei sudditi. Questa è infatti l'essenza del governo dispotico per eccellenza, quello paternalista.

Una volta chiarite le critiche di Kant alla politica empirica, rimane però ancora da chiarire quali siano i limiti dell'applicabilità degli strumenti di cui la politica dispone per attuare il diritto. Se l'azione del politico morale è caratterizzata da una *Weisheitslehre*, cioè un esercizio della prudenza nei limiti della

³¹² Ivi, pp. 290 e sgg..

Rechtslehre e, in generale, della legge morale, come è possibile stabilire concretamente quali massime siano all'interno di questi limiti e quali non lo siano? Fino a quando è lecito esercitare una forma di prudenza, anche ammettendo che sussistano le migliori intenzioni (l'attuazione del dovere morale della pace perpetua)?

La risposta di Kant si fonda sull'assunto seguente:

Se faccio astrazione da ogni *materia* del diritto pubblico (secondo le varie condizioni, date empiricamente, degli esseri umani nello stato o anche degli stati fra loro) come l'intendono solitamente i professori di diritto, mi rimane ancora la *forma della pubblicità*, la cui possibilità è contenuta in sé da ogni pretesa di diritto, perché senza quella non ci sarebbe una giustizia (che può essere pensata solo come *suscettibile di essere resa pubblicamente nota*) e quindi neppure un diritto, che solo da essa viene conferito.³¹³

Ogni massima che si accordi alla morale deve essere «suscettibile di essere resa pubblicamente nota». In accordo con il criterio della pubblicità (*Publizität*) della ragione, Kant può dare due diverse formulazioni trascendentali del diritto pubblico,³¹⁴ una meramente negativa e una affermativa.

La prima, che afferma quali massime sono ingiuste, recita:

Tutte le azioni riferite al diritto di altri uomini, la cui massima non sia compatibile con la pubblicità, sono ingiuste.³¹⁵

Un'azione che sia riferita al diritto di un altro essere umano non può quindi non essere compatibile con la pubblicità; deve poter superare il test di universalizzazione ed essere potenzialmente ammissibile come massima giusta da ognuno.

La seconda formulazione trascendentale del diritto pubblico si rende necessaria, però, perché non tutte le massime che siano in accordo con il criterio della pubblicità, sono anche necessariamente giuste. L'esempio di Kant per quanto riguarda la politica estera è il seguente: «chi ha un potere nettamente superiore non ha bisogno di far mistero delle sue massime».³¹⁶ Chi volesse attaccare gli Stati vicini e avesse un potere militare nettamente superiore a quelli, non dovrebbe fare mistero delle proprie intenzioni. I sudditi dello Stato forte potrebbero concordare con la decisione del governo, e allo stesso tempo non sarebbe necessario mantenere la segretezza a fini strategici. Questo però non renderebbe la massima giusta: essa condurrebbe piuttosto a un'azione direttamente in contrasto con l'intenzione morale del rispetto del dovere della realizzazione della pace perpetua.

Amesso che ci si trovi all'interno di un contesto giuridico (quindi fuori dallo Stato di natura, dove vale, per Kant, solamente il diritto privato), allora vale questa formulazione trascendentale affermativa (*bejahend*) del diritto pubblico:

³¹³ A.A. VII, 381 (188).

³¹⁴ *Ivi*, 381 (189).

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ivi*, 385 (192).

Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non fallire il loro scopo) si accordano congiuntamente con il diritto e con la politica.³¹⁷

Una massima che necessiti della pubblicità per centrare il proprio obiettivo sarà in accordo sia con il diritto, sia con la politica, cioè prevederà un livello di prudenza che non sarà in contrasto con i limiti negativi del diritto. Kant spiega questa massima con le parole seguenti:

Infatti, se possono conseguire il loro scopo solo mediante la pubblicità, allora devono necessariamente [*müssen*] essere conformi allo scopo generale del pubblico (la felicità), concordare col quale (renderlo contento della sua situazione) e il compito autentico della politica. Ma se questo scopo deve [*soll*] essere conseguibile solo mediante la pubblicità, cioè mediante l'eliminazione di ogni diffidenza nei confronti delle sue massime, esse devono necessariamente essere in armonia anche con il diritto del pubblico; infatti in questo soltanto è possibile l'unione degli scopi di tutti.³¹⁸

Al netto delle fondamentali novità nel campo della storia della filosofia pratica, la posizione di Kant riguardo alla politica, almeno per quanto concerne la sua collocazione disciplinare rispetto al diritto, rimane nel solco della tradizione giusnaturalistica. Il diritto rappresenta la cornice normativa entro la quale la politica, intesa come prudenza o abilità (*Klugheit*) che rispetti questi limiti (*Weisheit*), può compiere le proprie scelte con lo scopo di preservare e affermare la morale, intesa sia come dovere etico che giuridico.

Rispetto alle scienze dello Stato coeve, o di poco anteriori, in particolar modo rispetto ad Achenwall, una differenza importante consiste nel fatto che Kant insista sul fatto che il politico realmente morale non si troverebbe ad affrontare problemi tecnici, ma morali. In altre parole, il politico morale sarebbe libero, proprio in virtù del fatto che la sua azione avviene in accordo con la legge della libertà. La distanza, ad esempio, da Achenwall, su questo punto, è enorme: il sistema della filosofia pratica in Achenwall è un mondo concepito esplicitamente su un modello meccanicistico, nel quale, per Kant, non si può dare libertà. Per questo è così importante, per Kant, sostenere che i problemi del politico morale non sono di natura teoretica, conoscitiva, tecnica, cioè non rispondono alla logica dell'azione-reazione o al nesso causa-effetto unilaterale del mondo naturale, ma sono invece problemi che implicano non solo il libero arbitrio, ma anche la libertà di modificare quei rapporti meccanici in cui sono calati e in cui si originano.

Proprio con Achenwall, Kant, nello scritto intitolato *Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, risalente all'anno precedente rispetto a *Zum ewigen Frieden*, il 1794, apre una polemica sul diritto di resistenza dei popoli nei confronti del sovrano. Kant non prende Achenwall come obiettivo polemico, perché propugnatore per eccellenza di questo diritto o magari di un diritto all'insurrezione, di cui certamente Achenwall era un detrattore, ma piuttosto perché

³¹⁷ *Ivi*, 386 (193).

³¹⁸ *Ibidem*.

rappresentante di coloro che aprono alla possibilità di resistere alle leggi ingiuste, nonostante fosse «molto cauto, preciso e moderato nella sua dottrina del diritto naturale».³¹⁹

L'argomentazione con la quale Kant confuta non tanto le argomentazioni di Achenwall, ma piuttosto la possibilità del diritto di resistenza in generale, è la seguente: posto che gli esseri umani possono essere detentori di diritti solamente in una situazione giuridica, vale a dire fuori dallo Stato di natura, dove vale l'idea della ragione di un patto originario che fonda la possibilità del diritto pubblico,

ne segue che ogni resistenza contro il supremo potere legislativo, ogni istigazione a far passare alle vie di fatto lo scontento dei sudditi, ogni sollevazione che esploda in ribellione, è il delitto supremo e più meritevole di pena nella cosa comune, perché ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *incondizionato*: così che quel potere o il suo agente, il capo dello stato, può anche aver infranto il contratto originario e perciò essersi privato, secondo il concetto del suddito, del diritto di essere legislatore, dando al governo potestà di procedere in modo assolutamente violento (tirannico), ma al suddito non rimane permessa una reazione [*Gegengewalt*]. Il motivo di ciò è: perché in una costituzione civile già esistente il popolo non ha più la facoltà, stabilita secondo il diritto, di giudicare come quella debba essere amministrata. Si ponga infatti che il popolo abbia una tale facoltà, addirittura contro il giudizio del capo dello stato effettivo: chi deve decidere da che parte sia il diritto? Nessuno dei due può agire come giudice in causa propria. Quindi ci deve essere ancora un capo al di sopra del capo, che decida fra questo e il popolo: il che si contraddice.³²⁰

Al di là della presa di posizione sull'esistenza o meno di un diritto di resistenza, che caratterizza la riflessione prima aristotelica e poi giusnaturalistica, in Germania, dall'inizio del Seicento fino agli albori del diciannovesimo secolo e anche oltre,³²¹ ciò che è interessante nell'argomentare kantiano, in questo passo, è che sembrano confondersi i piani che lo stesso Kant utilizzerà nello scritto dell'anno successivo per distinguere il politico morale dal moralista politico, cioè la distinzione tra problema morale e problema tecnico, o, più in generale, tra la filosofia pratica e quella teoretica. Al problema morale dell'infrazione della legge morale da parte del sovrano, Kant replica con una non-soluzione di carattere teoretico conoscitivo. Non è moralmente lecito opporre resistenza al sovrano, nemmeno nel caso in cui la sua opera sia effettivamente ingiusta, perché non c'è un soggetto in grado di decidere in maniera imparziale, perché non è possibile, in altre parole, sapere con certezza se effettivamente vi sia stata un'infrazione. Un'impossibilità conoscitiva è alla base dell'accettazione di ogni azione del sovrano e allo stesso tempo della delegittimazione di un diritto di resistenza.

L'argomentazione sembra sostanzialmente derogare, da un lato, alla distinzione tra pratico e teoretico, già esplicitamente annunciata diverse volte, come nella prefazione alla *Fondazione della metafisica dei costumi* o nella prima introduzione alla *Critica alla facoltà di giudizio*, e sembra anche derogare al principio della pubblicità della ragione, che sarà usato ancora l'anno seguente come argomento conclusivo dell'appendice a *Per la pace perpetua*.

³¹⁹ I. Kant, AA VIII, 301 (112).

³²⁰ Ivi, pp. 299-300 (111).

³²¹ Si veda, per esempio, il § 279 A della *Filosofia del diritto*, o, ancora, il testo di O. Gierke su Althusius.

b. Fichte

Il sostantivo *Politik* e l'aggettivo *politisch*, in Fichte, ricorrono più diffusamente di quanto non accada nell'opera di Kant.³²² Inoltre, sempre in confronto a quest'ultimo, va segnalato fin da subito che in Fichte si ravvisa quella distanza semantica tra sostantivo e aggettivo che è tipica di quegli autori tedeschi che hanno avuto un contatto con la filosofia francese, Montesquieu e Rousseau *in primis*.³²³ Il primo scritto in cui compare la parola *Politik* è la *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. L'utilizzo del sostantivo risulta allineato a quello dei sistemi di diritto naturale settecenteschi: alla *Politik* si rimanda sistematicamente per le questioni tecniche, all'interno dei limiti stabiliti dal diritto. In questo senso la *Politik* trova una contrapposizione sistematica alla *Rechtslehre* per quanto concerne l'ambito di applicazione: quale sia la costituzione migliore per un determinato Stato,³²⁴ come poter raccogliere la voce della volontà generale in maniera corretta,³²⁵ il numero degli efori adatti ad ogni differente situazione³²⁶ sono tutte domande che esulano dalla sfera di competenza della *Rechtslehre* e che pertengono invece alla *Politik*. In questa direzione va anche la definizione più sistematica che viene data della *Politik* all'interno dell'opera:

Quella scienza che ha a che fare con uno Stato particolare determinato da caratteri contingenti (empi rici), e che prende in considerazione come la legge giuridica si possa realizzare, in esso, nel modo più opportuno, si chiama politica. Tutte le sue questioni non hanno nulla a che fare con la

³²² Una rassegna diacronica delle differenti nozioni di politica presenti all'interno delle opere di Fichte è contenuta in M. Ivaldo, *Le statut de la Politique dans la Doctrine de l'État de 1813*, in J.-C. Goddard, J. Rivera de Rosales (ed.), *Fichte et la politique*, Monza-Milano, Polimetrica, 2008, pp. 63-80, in particolare pp. 72 e sgg.. Da segnalare, sul tema, anche gli atti del convegno tenutosi a Napoli nel 1992, pubblicati a cura di A. Masullo e M. Ivaldo con il titolo *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano, Guerini, 1995.

³²³ Si veda, in proposito: R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800*, in «Dix-huitième siècle», 1, 1969, pp. 289-310; L. Tente, *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*, Diss., Kiel, 1974; J. Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande*, Paris, PUF, 1980; J. A. Clarke, *Fichte's Critique of Rousseau*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 66, n. 3 (2013), pp. 495-517. Per quanto riguarda la lettura fichtiana di Montesquieu, la letteratura secondaria risulta sostanzialmente assente. La prima menzione diretta di Montesquieu da parte di Fichte, si ha però già nel 1789, nel diario personale compilato a partire dal 2 agosto. Fichte si limita ad annotare che ha trascorso la serata con delle letture, traducendo *Lo spirito delle leggi* e in una noiosissima passeggiata (GA II,1 S. 212). Un'altra citazione diretta compare, sette anni più tardi, nella prima appendice al *Diritto naturale*, dedicata al diritto di famiglia; J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig, 1796, ora in Meiner, Hamburg, 1991, tr. it a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari, 1994. D'ora in poi GNR seguito dal numero di pagine dell'edizione Meiner e in parentesi il numero di pagina della traduzione italiana; qui GNR p. 318 (282).

³²⁴ Ivi, p. 161 (146): «Quale sia la migliore forma di governo per un determinato Stato, non è una questione della dottrina del diritto, ma della politica».

³²⁵ Ivi, p. 170 (154): «Come la cosa debba essere organizzata per ottenere in modo puro il risultato della volontà comune è questione che riguarda la politica, e non la dottrina del diritto»; ivi, p. 173 (156-157): «È la costituzione che deve prendersi cura del fatto che il loro voto, visto che è da temere una loro parzialità in favore del potere esecutivo, non abbia un'influenza dannosa sul risultato della volontà comune, e come ciò si possa prevenire è questione che riguarda la politica».

³²⁶ Ivi, p. 285 (253): «il numero degli efori è una questione che riguarda la politica, e viene determinata dalla quantità di popolazione, dal grado di cultura e dall'ordine a cui si è abituati. Un grado superiore di cultura, e di ordine, rende sufficiente un minor numero di efori».

nostra scienza, la dottrina del diritto, che è puramente a priori, e devono essere tenute accuratamente distinte da essa.³²⁷

La *Politik* ha dunque lo statuto di scienza; ma il suo grado epistemologico o di universalità è inferiore rispetto a quello della dottrina del diritto. La *Politik* ha a che fare con uno Stato particolare, determinato (empiricamente) da caratteristiche accidentali. Il problema della politica è quello di individuare il modo più consono per realizzare la dottrina del diritto, ma deve rimanere nettamente distinta da quest'ultima. La collocazione disciplinare è simile a quella che si è individuata in Achenwall: come nei precedenti sistemi di diritto naturale, la politica è esclusa dal sistema del diritto, ma, a differenza che in quelli, essa è, in primo luogo, una scienza, e, in secondo luogo, una scienza fondamentale per l'esercizio della dottrina del diritto.

Una singola occorrenza sostantivale si scosta invece dalla tradizione tedesca, sebbene, come si vedrà, non rimarrà un caso isolato. Il passo riguarda ciò che potrebbe essere definito come "diritto delle genti" e il significato del sostantivo, qui, va oltre il significato di scienza del particolare, o di scienza dell'applicazione della dottrina del diritto. Sembra denotare un nuovo corso del potere sovrano degli Stati verso gli Stati rivali:

Il soldato disarmato non è nemmeno lui più un nemico, ma un suddito. È una disposizione arbitraria della nostra politica recente il fatto che egli diventi, da noi, prigioniero di guerra per essere scambiato una disposizione in cui la politica pensa già a tempi in cui entrerà di nuovo in trattativa con il nemico, e non ha in generale nelle sue guerre nessun grande fine sussistente per sé.³²⁸

Alla base di questa politica non sembra esservi tanto la dottrina del diritto; Fichte la definisce «arbitraria». Piuttosto sembra potersi riconoscere nell'argomentazione fichtiana un riferimento alla tradizione della *Ragion di Stato*. È in primo luogo una forma di malizia che impone di fare prigionieri, per non precludersi la possibilità di un accordo e di un dialogo futuro, in pace o in guerra.

Tra le poche occorrenze aggettivali nell'opera, invece, una in particolare ha un significato che si discosta tanto dalla *Politik* intesa secondo la definizione che ne viene data esplicitamente, tanto dalla *Politik* intesa come nuovo corso della sovranità verso l'esterno. È questa, per la verità, l'unica occorrenza in cui emerge un significato prettamente «francese» dell'aggettivo, e che, nonostante l'unicità è interessante, perché, oltre a scostarsi dal significato sostantivale, prelude anche a una coppia concettuale che sarà fondamentale per lo Hegel maturo, quella di *politische Gesinnung*:

Inoltre: in questo contratto si parlava di correzione, ma in nessun modo di correzione morale delle disposizioni d'animo interiori perché su ciò nessun uomo è giudice di un altro - ma esclusiva mente della disposizione d'animo politica, di costumi e massime per l'agire reale. Come la disposizione d'animo morale è amore del do vere per il dovere, la disposizione d'animo politica è amore di se stessi per amor di se stessi, preoccupazione per la sicurezza della propria persona e della propria

³²⁷ Ivi, p. 280 (249).

³²⁸ Ivi, p. 375 (329). In proposito è interessante segnalare un passaggio della *Filosofia del diritto* di Hegel, per la verità un'aggiunta orale, al § 338: «Die neueren Kriege werden daher menschlich geführt, und der Person ist nicht in Haß der Person gegenüber».

proprietà, e lo Stato può accettare senza alcuna esitazione, come sua legge fondamentale: «ama te stesso sopra a tutto, ed i tuoi concittadini per amor di te stesso». ³²⁹

La contrapposizione tra un miglioramento morale e un miglioramento politico, a prima vista, sembra richiamare la prefazione dello *Spirito delle leggi*, citato peraltro esplicitamente proprio nella seconda parte dell'opera. Anche il rimando ai «costumi», accanto alle massime, potrebbe corroborare questa ipotesi; così come anche il richiamo alla preoccupazione per la sicurezza della persona, sentimento che Montesquieu considera essenziale della libertà politica individuale. Da questo punto di vista, l'aggettivo sarebbe dotato di un portato evidentemente più vasto e più sfaccettato della semplice determinazione e applicazione tecnica del diritto, a cui invece è relegata espressamente la *Politik*. A uno sguardo più attento, tuttavia, colpisce la connotazione della *moralische Gesinnung* come qualcosa di *inneres*. Non nel senso che sia stupefacente considerare la disposizione d'animo morale come un qualcosa di interno, ma nel senso che non ci si aspetterebbe che una *Gesinnung* – anche fosse politica – possa rappresentare qualcosa di esterno.

La contrapposizione tra interno ed esterno, lungi dal trovare una conciliazione, trova nello scritto di due anni più tardi, *Ascetik als Anhang zur Moral*, ³³⁰ una conferma e, anzi, un inasprimento. Come ha fatto notare Ivaldo, quello è lo scritto in cui più marcatamente la *Politik* riveste, in analogia tassonomica con l'ascesi, una funzione mediatrice tra teoria e prassi. ³³¹ Rapporto quest'ultimo descritto in termini esplicitamente kantiani, con tanto di rimando lessicale univoco ai problemi presentati nell'introduzione alla *Critica della facoltà di giudizio*. ³³²

Fichte espone il problema di partenza del suo scritto con la formulazione seguente:

[Die philosophische Rechtslehre] nimmt die Menschen überhaupt als bloße Naturwesen, und fragt: wie der Gebrauch der Freiheit derselben sich in ihrem gegenseitigen Verhältniß vertragen möge, ohne auf vorhergehende Verabredungen, auf eine schon bestehende Verfassung derselbe, bei welcher vielleicht die Vernunft nicht durchgängig zu Rathe gezogen worden, ihre Absicht zu nehmen. Daher entsteht jene Kluft zwischen Theorie und Praxis, oder ihre unmittelbare Anwendung im Leben. Die reine Wissenschaft, wenn sie gebraucht und das Vorhandene nach ihr

³²⁹ Ivi, p. 267 (238).

³³⁰ J.G. Fichte, *Ascetik als Anhang zur Moral*, 1798, ora in GA II,5, pp. 59-77.

³³¹ M. Ivaldo, *op. cit.*, pp. 72 e sgg..

³³² Ci si riferisce in particolar modo al *Kluft*, termine che compare due volte nell'introduzione alla *Critica della facoltà di giudizio*. Cfr. I. Kant, AA. pp. 175-176: «Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnen-welt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.»; ivi, p. 195: «Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen».

bestimmt werden soll, paßt nicht: jenes schließt sich an ihre theoretischen Sätze nicht an; sie erscheint unpraktisch.³³³

La kantiana *Brücke* capace di superare il *Kluft* tra teoria e prassi sarebbe individuata nell'ascetica, come forma di applicazione della morale, e nella politica in quanto forma di applicazione della dottrina del diritto;³³⁴ *Politik* e *Ascetik* svolgono la loro funzione nel modo seguente:

Die Politik soll den Weg nachweisen, wie man einen bestimmten Staat zur einzig vernunftmäßigen rechtlichen Verfassung nach und nach hinleiten kann. Ebenso sollte die Ascetik im Gegensatze den Weg nachzuweisen haben, wie man Andere oder sich allmählig zur moralischen Gesinnung hinführen könnte.³³⁵

Dunque, la politica avrebbe come missione quella di realizzare, in uno Stato determinato, l'unica costituzione possibile che sia conforme al diritto e razionale; mentre l'asceti avrebbe il compito di migliorare la disposizione d'animo morale. Dove, tuttavia, la distinzione tra esterno ed interno viene esacerbata fino a mettere in discussione l'identificazione di Fichte quale discepolo di Kant, è il passo seguente, in cui Fichte spiega la distinzione tra politica (qui *Staatskunst*, ma evidentemente utilizzato come equivalente di *Politik*) e morale:

Aber da zeigt sich ein großer Unterschied. Die Staatskunst hat es nämlich nicht mit dem eigentlich freien Willen des Menschen zu thun, sondern mit diesem Willen, inwiefern er durch Bewegungsgründe aus der Natur angetrieben werden kann; inwiefern er gleichsam ein Theil in der Kette des Naturmechanismus ist. Nur die vernünftige Selbstliebe vorausgesetzt, ohne welche der Mensch auch nicht einmal fähig ist, unter Andern zu leben, und nicht unter ihnen geduldet werden darf, sondern von ihnen abgesperrt werden muß, hat die Staatskunst durch Zwangsmittel, durch nachtheilige Folgen, die sie aus widerrechtlichen Handlungen entstehen läßt, u. s. w., den Willen der Menschen in ihrer Gewalt. Es ist nämlich gar nicht darum zu thun, aus welchem Beweggrunde der Bürger also handelt, wie sie es vorschreibt, sondern wie er handelt. Sie beabsichtigt nur Legalität, keinesweges Moralität. Er ist sonach, da hier ein Rechtszwang vorhanden ist, auch ein stätiger Weg, eine fortlaufende Linie, die sich berechnen läßt.

Ganz anders ist es mit dem Zwecke der Moral. Sie hat die Freiheit, als solche, zum Objekt: das Gute muß geschehen, schlechthin um sein selbst willen, und aus gar keiner andern Ursache.³³⁶

Fichte aveva recensito *Per la pace perpetua* al principio del 1796.³³⁷ In effetti non sembrava aver attribuito particolare rilevanza all'appendice sul rapporto tra politica e morale, a cui dedicò letteralmente quattro righe, in una recensione che constava di una decina di pagine.³³⁸ Risulta comunque stupefacente, rispetto a Kant, la separazione tra la sfera morale e quella giuridica e

³³³ GA II,5, p. 59.

³³⁴ Ivi, p. 60: « Das die Anwendung der reinen Rechtslehre auf bestimmte vorhandene Staatsverfassungen Vermittelnde heißt Politik: das die Anwendung der reinen Moral auf den empirischen Charakter Vermittelnde, in so weit dies möglich ist, heißt Ascetik».

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Ivi, pp. 60-61.

³³⁷ G. Fichte, *Rezension von Kants Zur ewigen Frieden*, in «Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer Professor der Philosophie zu Jena», 1796, I Heft, pp. 81-92; ora in GA I,3, pp. 221-228.

³³⁸ Ivi, p. 228: «Der Anhang über die Mishälligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Beziehung auf den ewigen Frieden", enthält eine Menge treffend gesagter Wahrheiten, deren reifliche Beherzigung jeder, dem Wahrheit und Geradheit am Herzen liegt, wünschen muß».

l'adesione a una visione completamente meccanicistica della funzione della *Politik*. In questo Fichte si mostra un discepolo di Achenwall, piuttosto che di Kant. La posizione di Fichte è che la politica non ha nulla a che fare con la libera volontà dell'uomo, ma piuttosto con quest'ultimo esclusivamente in quanto pezzo della catena del meccanismo naturale. Il *Rechtswang* viene attuato dalla politica attraverso i propri mezzi costrittivi (*Zwangmittel*), che tengono in scacco la volontà dell'uomo («den Willen der Menschen in ihrer Gewalt»).

L'enorme sforzo kantiano per conciliare diritto e politica, e dunque la legge della libertà con il problema della sua realizzazione nel mondo, sembra sostanzialmente essere recepito da Fichte, in questo scritto, solo nei confronti dell'ascesi. La politica in Fichte è pensata come coazione, per lo meno nel passaggio dallo Stato empirico allo Stato di ragione; e, in un secondo momento, o nell'ambito di un'ideale regolativo, come scienza regolatrice del mercato, senza la necessità della coazione.³³⁹ Nonostante la distanza tra *Politik* e la libera volontà, la politica rimane sempre un elemento razionale in Fichte, ben al di là della semplice *Klugheit*, ma piuttosto strumento scientifico imprescindibile per la realizzazione della dottrina del diritto, a sua volta condizione di possibilità dell'esercizio di una *freie Wirksamkeit*. Quello che è stato definito «l'aspetto paradossale» dello Stato fichtiano, cioè che quanto più «è forte, tanto più è possibile pensare "realisticamente" alla sua estinzione»,³⁴⁰ vale probabilmente anche per la politica, per come intesa nello scritto del 1798. Tanto più la politica avrà un potere coercitivo e coattivo, tanto prima sarà possibile realizzare quel progetto tardo-illuministico della sua dismissione in favore esclusivamente di un diritto razionale o filosofico.³⁴¹ Nel frattempo, però, rimane il fatto che la politica, in contrasto aperto con l'opera di Kant, costituisca niente meno che un sacrificio della libertà, e, ancora una volta, paradossalmente, l'unica via per la sua realizzazione, presente – nel sistema del diritto – e futura – con l'estinzione dello Stato e della politica coattiva stessa.

Due anni più tardi, Fichte pubblica l'unica tra le sue opere che contiene un rimando alla *Politik* anche nel titolo. Si tratta di *Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe eine künftig zu liefernden Politik*.³⁴² Fin dal titolo la politica è confermata nel proprio ruolo di appendice del diritto. La differenza, questa volta, è che Fichte intende scrivere «uno scritto che si annunzia come politico», che ha come obiettivo l'esposizione della scienza deputata allo sviluppo ulteriore dei principi, la quale è chiamata «politica». L'idea di Fichte, però, non è di occuparsi di una politica empirica, «una politica particolare adatta all'Inghilterra, alla Francia, alla Prussia», ma

³³⁹ Si veda su questo L. Fonescu, *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in «Rivista di Storia della Filosofia», numero 51, fascicolo 2 (1996), pp. 257-269.

³⁴⁰ Ivi, p. 269.

³⁴¹ Cfr V. Sellin, *Politik*, p. 842: «für die Zukunft mußte das Programm folgerichtig lauten: schrittweise Ersetzung der Politik durch das Recht».

³⁴² J.G. Fichte, *Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe eine künftig zu liefernden Politik*, Tübingen, Cotta, 1800, oggi in GA I,7 pp. 37-141, trad. it. anonima, Torino, Bocca, 1909, ristampata presso Milano, La vita felice, 2016.

piuttosto una politica che sia «valevole per tutti gli Stati della grande società europea, nel tempo in cui viene trattata».³⁴³

Nell'introduzione, viene ribadita la funzione della politica:

Se chiamiamo politica la scienza di governare uno Stato reale, secondo la massima accennata, questa politica è mediatrice tra lo Stato reale e lo Stato secondo ragione: essa segna la linea giusta, per la quale il primo si muta nell'altro e finisce nel diritto puro di Stato.³⁴⁴

Ne *Lo Stato commerciale chiuso* sono dunque confermate le linee generali del significato della parola *Politik* che si erano riscontrate nelle opere precedenti. La *Politik* ha l'obiettivo di estinguersi, per lo meno per quanto riguarda la coazione verso i singoli. Programmaticamente essa permane solo a garanzia dell'autarchia dello Stato, della chiusura dei commerci e della pianificazione dell'economia. Vanno segnalate ancora alcune occorrenze aggettivali, nuove, per Fichte, nella locuzione in cui sono inserite, ma tutt'altro che nuove rispetto alla tradizione; ci si riferisce all'espressione *politische Körper* di chiara influenza rousseauviana.³⁴⁵ Il discorso però verte, ancora una volta, nel superamento del corpo politico attraverso l'istituzione del corpo commerciale (*Handelskörper*) e con l'auspicio che una politica adeguata – la chiusura dello Stato – possa condurre alla propria estinzione:

Stabilita questa chiusura, tutto il resto verrà da sé; e le misure da applicare non appartengono più al campo della scienza politica, ma a quello della scienza del diritto [...]. Solamente la dottrina della chiusura dello Stato commerciale è in questa materia oggetto della politica.³⁴⁶

Sette anni più tardi, la situazione sul territorio dell'ormai ex Impero è mutata radicalmente. Fichte si trova a Berlino, dove l'anno precedente Napoleone era entrato vittorioso. Nel giugno 1807 compare sul primo numero della rivista *Vesta*, presso Königsberg, uno scritto fichtiano intitolato *Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinem Schriften*.³⁴⁷ Anche l'intento dell'opera si è modificato radicalmente rispetto a quella precedente: non si tratta più di un abbozzo filosofico, di un'appendice alla dottrina della scienza o di una prova di una politica futura. L'urgenza della situazione politica spinge Fichte a utilizzare il riferimento a Machiavelli per esprimere le proprie riflessioni sul presente.

³⁴³ Ivi, p. 42 (tr. it. pp. 12-13).

³⁴⁴ Ivi, p. 51 (pp. 19-20): «Nennt man die Regierungswissenschaft des wirklichen Staats nach der eben angegebenen Maxime Politik, so läge diese Politik in der Mitte zwischen dem gegebenen Staate und dem Vernunftstaate: sie beschreibe die stete Linie, durch welche der erstere sich in den letztern verwandelt, und endigte in das reine Staatsrecht». La traduzione è ambigua: sembra che il soggetto di «finisce» sia lo «Stato»; invece, dal testo tedesco risulta chiara la concordanza dei due verbi principali al *Konjunktiv I*, *beschreibe* e *endigte*, entrambi riferiti a «sie», *Politik*; mentre il verbo riferito a stato è all'indicativo presente, «verwandelt», oltre che parte di una subordinata relativa.

³⁴⁵ Ivi, p. 114 (p. 138).

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ J.G. Fichte, *Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinem Schriften*, prima edizione in «Vesta. Für Freunde der Wissenschaft und Kunst», Königsberg, I Heft (1807), pp. 17-81; ora in GA I,9 pp. 223-275. Tr. it. a cura di F. Ferraguto, Roma, Castelveccchi, 2014 (epub).

In questo quadro, l'ideale regolativo di stampo kantiano, e, in generale, riguardo alla politica, il tempo futuro, scompaiono completamente dalla sfera semantica di *Politik*. Fichte sostiene anzi che i precetti della politica di Machiavelli – che corrispondono a quelli di Fichte stesso – non hanno più da insegnare molto per quanto riguarda il rapporto tra il sovrano e i sudditi.³⁴⁸ In Europa, soprattutto per la Germania del tempo, Fichte ritiene che i precetti machiavelliani in politica interna non servano più, che «i principi sono in pace con i popoli. Non hanno bisogno di alcuna politica, né di alcun mezzo per ammansirli diverso dalla legge stessa».³⁴⁹

Ciò che invece non è superato, della teoria machiavelliana, è quella parte «relativa ai rapporti del sovrano con gli altri Stati».³⁵⁰ In questa riconsiderazione delle priorità per la salute dello Stato, dove la politica estera ha avuto un'influenza enorme sul destino dei sudditi del vecchio Impero, il significato di politica, per Fichte, diviene in primo luogo quello della potenza dello Stato e del sovrano verso gli altri Stati.

Da questo punto di vista, l'insegnamento principale di Machiavelli, per Fichte, concerne senz'altro la politica estera: questa è la soluzione alla domanda con cui Fichte apre il capitolo, intitolato: «in che misura la politica di Machiavelli può essere applicata anche alla nostra epoca».³⁵¹ Nel dettaglio, la risposta si articola prevalentemente in questi due principi riguardanti la politica estera, indirizzati ai sovrani:

Sarebbe perciò sempre pienamente auspicabile che i nostri politici non perdessero di vista neanche per un istante questa situazione, e non avessero mai il minimo dubbio o la vaga inclinazione a ritenersi una qualche eccezione. Dovrebbero perciò convincersi dei due principi che seguono:

1) Che il vicino, a meno che tu non voglia considerarti come suo alleato naturale rispetto a un'altra potenza temibile per entrambi, è sempre pronto a ingrandirsi a tue spese alla prima occasione in cui potrà farlo con sicurezza. Se è intelligente deve farlo necessariamente e non può farne a meno neanche se fosse tuo fratello.

2) Non è sufficiente che tu difenda il tuo proprio territorio. Devi tenere gli occhi aperti su tutto ciò che può condizionare la tua situazione e non tollerare in nessun caso la possibilità che qualcosa possa essere cambiato a tuo svantaggio all'interno delle tue terre, senza perdere un attimo quando puoi cambiare qualcosa in tuo favore; stai sicuro che un altro farebbe lo stesso non appena ne fosse capace. Se sprechi la tua occasione resterai indietro. E chi non si ingrandisce quando l'altro si accresce si indebolisce.³⁵²

Nel *Diritto naturale* l'accezione di *Politik* in cui compariva il riferimento all'azione sovrana verso l'esterno era limitato al caso dei prigionieri di guerra, pratica descritta come appartenente al nuovo modo di fare politica. Nello scritto su Machiavelli, invece, incalzato dagli eventi storici, Fichte dismette

³⁴⁸ Ivi, p. 239: «Il principio fondamentale della politica di Machiavelli e, aggiungiamo senza timore, anche della nostra – e a parer nostro di ogni dottrina dello Stato che venga in chiaro di se stessa – è contenuta nelle seguenti parole: «È necessario a chi dispone una Repubblica (o, in generale, uno Stato), e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini essere cattivi, e che gli abbino sempre a usare la malignità dell'animo loro, qualunque volta ne abbino libera occasione».

³⁴⁹ Ivi, p. 240.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ Ivi, p. 239.

³⁵² Ivi, p. 242.

l'idea di politica come scienza filosofica e abbraccia una concezione della politica che si potrebbe definire «di potenza», in linea con la tradizione della ragion di Stato.

Questa “nuova” idea della politica non condivide l'obiettivo dell'estinzione dello Stato, tutt'altro. Aniché la chiusura del territorio entro limiti commerciali e sociali rigidi, questa nuova concezione della *Politik* predica l'espansione territoriale come strumento di supremazia nei confronti dei vicini, alleati o nemici che siano. Questa accezione del termine è molto più vicina alla classica *prudentia civilis* o a quella che Kant aveva chiamato *bloße Klugheitslehre*.³⁵³

³⁵³ In questo senso, sarebbe forse interessante approfondire il tema della ricezione diacronica dello scritto sulla pace perpetua in Fichte. Nonostante la recensione positiva di inizio 1796, sembra che le prese di distanza, prima sulla questione morale-politica, poi sulla questione della politica estera come mera politica di potenza, siano progressive e molteplici. Della stessa opinione anche I. Radrizzani, *Filosofia trascendentale e prassi politica in Fichte*, in A. Masullo e M. Ivaldo, *op. cit.*, pp.339-362; in particolare, pp. 357-358: «In virtù di questa machiavellizzazione del pensiero politico nel tardo Fichte, del ruolo crescente attribuito alla prudenza, tende a sempre più tenue il legame tra politica e scienza. Gli antichi ideali, quale l'impegno repubblicano, il progetto di pace perpetua, sono certamente conservati, poiché trovano il loro fondamento nella filosofia trascendentale e la parte propriamente scientifica del sistema non è, come tale, messa in questione; ma a causa dell'attenuazione del legame tra scienza e politica tali ideali perdono se non di lustro per lo meno di attualità. Mentre nel pieno dell'epoca rivoluzionaria avevano assunto il valore di programma politico concreto, vengono ormai relegati in un incerto futuro. Il titolo dato da Losurdo all'ultima parte del suo studio consacrato all'ideale della pace perpetua in Fichte: «*Der ewige Friede – vom politischen Programm zur Utopie*», mi sembra assai ben scelto e caratterizza in maniera pertinente la tendenza generale del pensiero politico del tardo Fichte. Mentre nel giovane Fichte la politica sembra condurre in maniera più o meno diretta allo Stato razionale, il legame tra politica e ragione pare oramai interrotto, ciò che significa del pari lo scacco del tentativo di collegare scientificamente teoria e pratica, almeno nell'ambito della politica. Ciò che costituisce d'ora innanzi l'obiettivo politico concreto non è più la pace perpetua (*ewiger Friede*) ma tutt'al più una pace sicura (*sicherer Friede*). Gli ideali della ragione sono rinviati nell'utopia, cioè in nessun luogo. La specificità dell'utopia è di non avere luogo, topos. Nessuna via politica concreta sembra condurvi. Senza dubbio lo scacco non è irrimediabile e non è proibito pensare che l'umanità raggiungerà un giorno quella che Fichte chiama l'epoca della scienza della ragione e quella dell'arte della ragione, ma un tale progresso non sembra più dipendere unicamente dagli uomini e non sembra più competenza esclusiva della politica. È la fede che prende il testimone».

Capitolo II. *Monarchia feudale e Stato politico. Il confronto di Hegel con Montesquieu per la genesi dell'«elemento politico»*

1. Introduzione

L'idea attorno alla quale si dipana il presente capitolo quella che le categorie di 'feudale' e di 'politico', durante l'arco evolutivo del pensiero hegeliano, si siano connotate nella loro contrapposizione, mutando il loro significato progressivamente e reciprocamente, fino al momento della definizione dello Stato moderno come «propriamente politico»,¹ in una graduale differenziazione dalla monarchia feudale.² Come si mostrerà nel corso dell'analisi dei testi, la contrapposizione feudale-politico troverà la sua ragione d'essere, in Hegel, proprio nell'opera montesquieuiana, dove, come si è mostrato nel capitolo precedente, la contrapposizione tra feudale e politico compare nella sesta parte.

Nelle prossime pagine non è contenuta la pretesa implicita (né tantomeno esplicita) che questa linea di sviluppo del significato del concetto di politica e, soprattutto, dell'aggettivo politico sia esaustiva dell'intera genesi del significato di queste parole o del concetto nel pensiero di Hegel. È d'altra parte sorprendente quanta poca rilevanza sia stata attribuita al pensiero di Montesquieu nella genesi del pensiero hegeliano, soprattutto a fronte delle citazioni esplicite – rarissime in Hegel – che ricorrono nelle uniche due opere hegeliane dedicate alla filosofia del diritto: il saggio sul diritto naturale e la *Filosofia del diritto*. Si pensi semplicemente a un'opera classica come quella di Chiereghin sullo Hegel jense, che pure ha tanto nel saggio sul diritto naturale quanto nell'attenzione al pensiero politico due punti focali: il nome di Montesquieu non compare mai.³ A oltre vent'anni di distanza, lo stesso Peperzak scrive che il rapporto tra Hegel e Montesquieu è «scarcerly researched».⁴ Ad oggi non esiste una monografia sul tema, nonostante Hegel ripeta più volte che Montesquieu sia l'autore di riferimento per l'intera questione dell'eticità. Sembra dunque necessario approfondire la storia del rapporto intellettuale di Hegel con Montesquieu. Il presente capitolo rappresenta il tentativo di ricostruzione di questo rapporto specifico, che, sebbene non l'unico, appare tra i più rilevanti per la formazione del significato del politico in Hegel.

¹ G.W.F. Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1820; ora in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von F. Nicolin und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968 ff (d'ora in poi G.W.); G.W. 14,1; 14,2; 14,3. Traduzione italiana a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999. D'ora in poi citato con la sigla *Rph* seguita dal numero del paragrafo (§). A quest'ultimo sarà aggiunta una A se la citazione sarà tratta dall'annotazione al paragrafo. Qui, *Rph* § 267.

² La distinzione sarà netta nello Hegel maturo. Si veda, per esempio, la critica che Hegel rivolge allo stesso Montesquieu in *Rph* § 273 A, in cui Hegel afferma che una monarchia fondata sull'onore non può essere politica, ma deve invece essere «feudale». Cfr *infra*, par. 5 del presente capitolo.

³ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento, 1980

⁴ A.T. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*, Kluwer academic, Dordrecht, 2001, p. 4.

2. Gli scritti giovanili

a. La *Trennung* come destino

Se si volesse individuare il problema centrale negli scritti francofortesi di Hegel, si dovrebbe indicare la questione della separazione (*Trennung*). Nei frammenti raccolti dal Nohl sotto il titolo di *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*⁵ «il primo atto attraverso il quale Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione [*Trennung*] che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli uomini e con la natura»⁶. Ciò che caratterizza lo spirito del giudaismo è la separazione dagli affetti, dalla natura, dagli altri popoli, dalla possibilità di godere della bellezza. Il giudaismo andrebbe inteso qui come modello ideale-reale, attraverso il quale Hegel perviene alla critica alla forma della legge e, per questa via, sulle orme di Schiller,⁷ alla moralità kantiana.⁸

La separazione in cui vive il popolo ebraico non è, però, riconducibile solamente a un conflitto tra la forma della legge – divina o morale – e una *Gesinnung* che non le corrisponde. Negli stessi mesi in cui Hegel redige questi frammenti, rielabora anche una nuova versione di uno scritto precedente, quello che nell'edizione Nohl è indicato come nuova formulazione («*Neuefassung*») dell'incipit a *La positività della religione cristiana*. Qui compaiono le conseguenze espressamente politiche dell'essere «isolato» del popolo ebraico, il cui «grave destino» si concretizzò nel fatto che «l'intero fu smembrato [*zerrissen*] una volta per sempre».⁹ Lo Stato, conquistato dai popoli vicini, diviene di necessità «un meccanismo senza vita», in cui gli individui sono tenuti insieme da un legame esteriore e forzoso, così che il ruolo di Gesù, nella ricostruzione hegeliana, fu quello di attaccare soprattutto il «morto meccanismo» che consisteva nella «schiavitù» del popolo ebraico alle proprie leggi.

Per comprendere come l'interesse hegeliano non sia semplicemente quello di introdurre, attraverso la storia del passaggio tra antico e nuovo testamento, la figura di Gesù come tentativo fallimentare

⁵ G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, pp. 241-342; oggi per lo più in G.W. 2, *Frühe Schriften 2*, 2014, sparso tra i testi che nell'edizione critica sono numerati da 40 a 65; su questa complessa vicenda editoriale si veda l'introduzione del curatore dell'edizione italiana, E. Mirri, Orthotes, 2015. I cosiddetti *Scritti teologici giovanili* saranno citati secondo la traduzione della nuova edizione critica con la sigla *FS* seguita dal numero del testo. Tra parentesi sarà indicata la pagina dell'edizione tedesca in cifre arabe, preceduta dal numero romano I o II, relativo a G.W. I o II.

⁶ *FS* p. 48 (II, p. 35).

⁷ F. Schiller, *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, Tübingen, 1795, che Hegel legge sicuramente tra l'inverno e la primavera del 1795, come testimoniato da una celebre lettera a Schelling del 16 aprile di quell'anno; trad. it. a cura di Antimo Negri, Armando, Roma, 2002.

⁸ Si veda in proposito B. Liebrucks, *Wege zum Bewußtsein: Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1966, pp. 57-58; tra i contributi più recenti I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2013; pp. 83-108.

⁹ *FS* p. 65 (II, p. 364).

della riconciliazione (*Versöhnung*), basterebbe ricordare che Schiller, nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* – un *Meisterstück* secondo Hegel¹⁰ –, aveva contrapposto agli Stati greci, dalla «natura di polipo, [...] in cui ogni individuo godeva di una vita autonoma e, ove fosse necessario, poteva diventare un tutto», proprio l'«artificioso congegno» degli Stati moderni, «in cui, dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica.»¹¹ Da questi confronti si può comprendere come l'interesse hegeliano durante gli anni francofortesi fosse “teologico” in maniera singolare, ovvero volto, seppure attraverso i temi delle Scritture, alle questioni storico-politiche del proprio tempo.¹² Non sorprende dunque che, negli stessi mesi della *Neuefassung*, in una delle poche pagine del manoscritto della *Verfassung Deutschlands* redatte in bella copia,¹³ parole molto simili siano utilizzate per descrivere il destino della Germania: «l'Intero si è sfasciato (*zerfallen*), lo Stato non è più.»¹⁴ Anche ciò che segue alla dissoluzione dell'Impero corrisponde a ciò che accade allo Stato ebraico negli scritti “teologici”. Dopo aver descritto il grado di decomponimento a cui l'Impero è andato incontro, la critica si volge contro il «pregiudizio fondamentale delle nuove teorie» dello Stato, secondo le quali quest'ultimo è:

una macchina con una sola molla la quale comunica il movimento a tutto il resto del meccanismo senza fine.¹⁵

¹⁰ J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe an und von Hegel*, Vier Bände, Meiner, Hamburg, 1969; Band I, lettera del 16 aprile 1795, p. 25.

¹¹ F. Schiller, *op. cit.*, Lettera sesta. La rilevanza della contrapposizione meccanismo-organismo, per Schiller, come, poi, per Hegel, deriva probabilmente da un passo kantiano dell'architettonica della ragion pura, in cui Kant definisce il sistema filosofico come l'intero (*Das Ganze*) e si sofferma sull'articolazione interna di quest'ultimo: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787; ora in AA III, p. 539: «Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus susceptionem), aber nicht äußerlich (per oppositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht».

¹² Nel leggere l'introduzione alla traduzione italiana degli scritti giovanili a cura di E. Mirri, redatti secondo il nuovo ordine dei frammenti in accordo con l'edizione critica (1989-2014), si ha l'impressione che il traduttore stia conducendo una lotta contro Lukács, «mosso soltanto da pregiudizio ideologico», la cui lettura sarebbe «ormai giustamente al tramonto, dopo il fallimento dell'ingannevole falsa ideologia che l'ha suscitata e alimentata» (p. 15). In realtà sembra piuttosto Mirri il fautore di una battaglia fondata su una cattiva ideologia, che non gli permette di considerare questi scritti, sui quali pure si è adoperato così lungamente, nella loro complessità. In proposito la posizione più equilibrata e corretta filologicamente rimane quella dell'articolo classico di H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in «Politisches Jahresviertel», 4, vol. 4 (1963), pp. 334-349, in cui si critica l'unilateralità delle due scuole, quella esclusivamente teologica di Nohl da un lato e quella esclusivamente politica di Lukács dall'altro.

¹³ SP, p. XXI.

¹⁴ SP, p. 16 (58).

¹⁵ Il rimando alla «molla», qui, come apparirà chiaro in seguito, non è da intendersi affatto come un richiamo al «principio» o «molla» degli Stati di Montesquieu, ma invece proprio alla natura di un tutto che tiene insieme delle parti in maniera meccanica, ovvero dall'esterno, in cui esse risultano prive di libertà. Anche Cesa (SP, p. 31, nota 1) considera certa, in queste righe, la critica a Fichte e rimanda giustamente anche alla critica svolta, negli stessi anni, nella *Differenzschrift*.

Lo schema è analogo: una volta che l'Intero si è sfaldato, ciò che rimane può essere descritto solo dall'immagine di un meccanismo senza vita, in cui gli individui sono tenuti insieme con la forza, da leggi con la forma del comando, il cui contenuto risulta esteriore alla disposizione soggettiva dei sudditi.

La separazione può essere additata come il problema centrale degli scritti "teologici" francofortesi, perché in essa si coagula il problema religioso, morale, filosofico e allo stesso tempo però storico e politico: ne va del destino, più che delle forme storico-ideali giudaico-cristiane, della libertà dell'uomo e della Germania. La *Trennung* è il problema del tempo, il problema della riflessione intellettualistica, della particolarità soggettiva, dell'individualismo, della facoltà analitica del filosofare astratto, di una cultura che, come avevano denunciato, tra gli altri, Rousseau e Schiller, si è separata dalla natura, dando vita a un mondo di barbari che rimpiangono la smarrita condizione di selvaggi.

Se si sfugge alla tentazione di considerare gli scritti giovanili in maniera unilaterale, allora si può comprendere come l'intera *Fragestellung* hegeliana di questi anni debba di necessità essere intrecciata con Montesquieu. Questo vale in primo luogo dal punto di vista metodologico, cioè se s'intende la *Trennung* anche come il rischio di una ragione illuministica – l'intelletto, in termini hegeliani –, in grado solo di analizzare e separare. In questo senso, il riferimento a Montesquieu risulta cruciale ancor prima del periodo bernese. Già nel 1792, Hegel scriveva:

Spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica dello stesso non si lasciano considerare separatamente né nel loro influsso reciproco, né nelle loro caratteristiche; essi sono piuttosto un legame intrecciato insieme – come tre confratelli, nessuno dei quali senza gli altri può fare qualcosa, ciascuno però allo stesso tempo prende dagli altri qualcosa.¹⁶

Proprio il non considerare i lati «separatamente» è, fin d'ora, il grande merito che Hegel riconosce a Montesquieu.¹⁷

Per lo Hegel di Francoforte, la *Trennung* è la cifra dell'epoca, elemento caratterizzante a un tempo la realtà sociale, storica, religiosa, politica, teologica e filosofica. Essa rappresenta una sorta di «molla»¹⁸ dell'Impero ormai fatiscente: è il contraltare della «vivente individualità di un popolo», che però, come quest'ultima, tutto pervade. È, montesquieuanamente, «principio» non solo e non tanto di un governo, ma del tempo.¹⁹

¹⁶ FS p. 16 (I, p. 111).

¹⁷ Sul commento di questo passo hegeliano, in riferimento al problema del metodo, si veda il classico H. Trescher, *Montesquieu's Einfluß auf die philosophischen Grundlagender Staatslehre Hegels*, «Schmollers Jahrbuch», 42 (1918), Heft 2. pp. 471-501; Heft 3. pp. 907-944; in particolare, pp. 480-482, in cui, dopo aver riportato il passo, Trescher conclude: «Mit dieser Lösung des methodischen Hauptproblems steht Hegel in engster Verwandtschaft mit Montesquieu». Sull'origine montesquieuiana del passo, che risulta comunque lessicalmente e contenutisticamente evidente, si veda anche C. Senigaglia, *Verfassungseinheit und Gewaltenausgleich: Hegels Auseinandersetzung mit Montesquieu*, in «Parliament, Estates and Representation», 27 (2007), pp. 37-56, p. 37.

¹⁸ È il termine impiegato da Montesquieu come sinonimo di «principio» del governo.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis mit den positiven Rechtswissenschaften*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Jena, 1802-1803; ora in G.W. Band 4, pp. 417-485; trad. it. in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri,

In termini hegeliani la *Trennung* è il destino dell'epoca, che è «qualcosa di ineluttabile, al quale il singolo uomo non può sottrarsi, non essendogli neppure consentito. [...] E di questo destino una parte è lo Stato!»²⁰. Quest'ultimo è un elemento centrale della separazione e ciò che, di nuovo, ci rimanda a Montesquieu. Nei frammenti raccolti da Nohl sotto il titolo di *Lo spirito del cristianesimo* le alternative sono due: lo Stato meccanico o la comunità cristiana fondata sull'amore. Entrambe le soluzioni conducono allo stesso risultato: una separazione. Gesù, che aveva voluto combatterlo e superarlo, una volta separatosi dal proprio popolo, deve, proprio perciò, soffrirne lo stesso destino.

Montesquieu, in questo caso, non rappresenta più solo il modello di una soluzione metodologica. Possiamo riscontrare un altro elemento di affinità, non tematizzato da alcun interprete a noi noto, tra il giovane Hegel e Montesquieu. La separazione è infatti il dato da cui prende le mosse la sesta parte dello *Spirito delle leggi*, nel descrivere prima l'origine delle leggi civili in Francia, poi la storia e l'origine del feudalesimo sul territorio europeo. In questo senso, le analogie tra lo schema della parte sesta di *EL* e, più ancora che gli scritti giovanili, il primo grande scritto politico hegeliano pervenutoci, *La Costituzione della Germania*, appaiono troppo marcate perché, in una ricerca sul significato del politico in Hegel, si possa pensare di considerarle mere coincidenze.

b. L'origine del sistema feudale nella parte sesta de *Lo spirito delle leggi*

La sesta parte dello *Spirito delle leggi* è dedicata alla ricerca delle origini delle leggi civili in Francia (libri XXVIII e XXIX) e delle leggi feudali (libri XXX e XXXI). Non è possibile qui rendere giustizia alle ricerche di Montesquieu sui volumi feudali, che, come confessava egli stesso, lo avevano fatto addirittura «incanutire».²¹ Bisognerà limitarsi a enumerare per sommi capi alcune caratteristiche distintive delle leggi civili e del sistema feudale in Francia: *a)* la confusione tra diritto pubblico, diritto privato e diritto delle genti, che implica la possibilità di scambio di uffici pubblici secondo modalità di accordo tra privati oppure dichiarazioni di guerra scaturite non per una violazione del diritto delle genti, ma all'interno del diritto politico stesso;²² *b)* l'arbitrarietà e l'iniquità della tassazione, che colpiva solamente i servi, esentando uomini liberi e feudatari: non v'è corrispondenza tra diritti e doveri e vige un particolarismo

Laterza, Bari, 1962; citato d'ora in poi con la sigla BN seguita dal numero di pagina della traduzione italiana e tra parentesi il numero di pagina dell'edizione critica; qui, BN p. 119 (p. 481).

²⁰ F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, trad. it. a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 102.

²¹ Correspondance de Montesquieu, publiée par F. Gebelin avec la collaboration de A. Morize, Champion, Paris, 1914, 2 voll.; II, p. 33.

²² Sulla confusione tra diritto pubblico e diritto delle genti nell'epoca feudale, *EL*, XXVIII, 28; sulla difficoltà nell'applicare una legge in maniera universale all'epoca di San Luigi, XXVIII, 29; sul particolarismo giuridico implicato dal diritto consuetudinario e dalla parcellizzazione territoriale, XXVIII, 37; delle conseguenze del diritto delle genti sui diritti politici e sulle guerre civili presso i popoli germanici, XXX, 11; su come il mutamento degli allodi in feudi abbia causato una privatizzazione dei rapporti del diritto pubblico, XXXI, 8; sulla confusione ingenerata tra pubblico e privato dal passaggio alla amovibilità dei feudi, XXXI, 34.

giuridico estremo, dove al servo spetta il pagamento delle tasse, al signore (uomo libero o vassallo) il privilegio dell'esenzione;²³ c) l'assenza di una *partie publique* nell'amministrazione della giustizia: il potere pubblico si limita ad assicurarsi che il procedimento venga svolto e che la parte lesa sia risarcita secondo le leggi, ma il potere pubblico, di fronte a un reato, non si costituisce parte lesa, perché non percepisce l'infrazione della legge come una lesione della propria maestà;²⁴ d) l'arbitrarietà degli obblighi di guerra, ai quali sono chiamati esclusivamente gli uomini liberi e i feudatari, spesso solo in caso di guerra difensiva, fatto che implica un'estrema debolezza della sovranità verso l'interno e, com'è ovvio, verso l'esterno;²⁵ e) rapporti con la Chiesa regolati secondo i privilegi accordati ai chierici.²⁶

L'epoca feudale, con molte differenziazioni interne a seconda delle condizioni storico-politiche, nell'affresco che ne restituisce Montesquieu, è pervasa dal privilegio e dal particolarismo giuridico. Il principio dell'universalità della legge è sconosciuto, sia esso applicato al censo, alla giustizia, o all'obbligo di unirsi al principe in una guerra, provocando un essenziale indebolimento della «signoria»²⁷ del sovrano e, spesso, degli stessi vassalli della corona.

Per individuare l'origine delle leggi civili e di quelle feudali, Montesquieu utilizza le fonti classiche della storiografia romana, vale a dire Cesare e Tacito, servendosi delle descrizioni che essi compilarono sul carattere e sui costumi dei Germani. Emblematico, per noi, è un passo di apertura del XXVIII libro: «da Cesare apprendiamo che [queste nazioni] amavano restare separate»²⁸. In Montesquieu, la separazione è l'origine di «uno dei caratteri distintivi di queste leggi barbariche», ovvero l'estremo particolarismo giuridico, tale da escludere, originariamente, ogni principio di territorialità della giurisdizione nelle leggi civili:

il Franco veniva giudicato secondo la legge franca, l'Alamanno secondo la legge alamanna, il Burgundo secondo la legge burgundica, il Romano secondo la legge romana. E, a quei tempi, lungi dal cercare di uniformare le leggi dei conquistatori, non si pensò neppure di farsi legislatori dei popoli vinti.²⁹

Il «carattere» dei Germani è altresì principio delle leggi feudali. L'origine del vassallaggio è spiegata attraverso l'organizzazione sociale di queste popolazioni: «Tacito dice che "ogni principe aveva un gruppo di persone che si univano a lui e lo seguivano"». Il principe a cui si aggregano i "compagni" è colui che mostra più coraggio e che per questo diviene vassallo:

Si acquista celebrità nella propria nazione e presso i popoli vicini se si superano gli altri per il numero e il coraggio dei propri compagni; si ricevono doni e da ogni parte giungono ambascierie. [...] È meno facile convincerli a lavorare la terra e ad attenderne un anno i frutti, che a sfidare il

²³ Ivi, XXX, 15.

²⁴ Ivi, XXVIII, 26; XXX, 19.

²⁵ Ivi, XXX, 17, 18; XXXI, 27.

²⁶ Ivi, XXXI, 12.

²⁷ Ivi, XXX, 1, p. 310 (tomo II).

²⁸ Ivi, XXVIII, 2, pp. 197-198 (tomo II).

²⁹ Ivi, XXVIII, 2, p. 197 (tomo II).

nemico ricevendone le ferite; essi non si rassegneranno mai ad acquistare col sudore ciò che possono procurarsi col sangue.³⁰

L'affinità dei Germani verso l'isolamento, che deriva dall'originario onore e coraggio, costituirebbe dunque la matrice antropologica del sistema feudale.³¹

L'altra peculiarità della trattazione degli ultimi due libri dell'opera montesquieuiana riguarda il concetto di 'feudale' stesso. Il termine 'feudale' sembra indicare un tipo specifico di monarchia e di sistema politico esistito in Europa dal tempo delle migrazioni barbariche fino al costituirsi delle monarchie nazionali. Il sistema feudale ha però la particolarità di essere una monarchia (una delle tre forme di governo dello Stato politico), senza però poter essere considerata come una monarchia politica: è annoverabile tra i governi formalmente "politici" e allo stesso tempo non può esserlo.

Con particolare riferimento al periodo della seconda razza e alla diffusione della prassi della trasformazione degli allodi in feudi, Montesquieu riferisce che la monarchia feudale sostituisce la monarchia politica, perché quest'ultima si era ormai corrotta. In effetti, in questo consiste, secondo l'incipit del libro XXX la caratteristica del sistema feudale, cioè nel fatto che venga «diminuito il peso della signoria in sé».³²

In altri termini, il sistema feudale, che fino alla fine della prima razza sembra poter costituire un tipo di organizzazione degna di essere chiamata "politica", collassa ripetutamente sul particolarismo che caratterizza originariamente i Germani, facendo precipitare la monarchia a una forma di governo che non è più possibile definire "politica". In proposito, si possono svolgere due considerazioni: la prima è che il feudale per Montesquieu è sì peculiare di un'epoca storica, ma non è inserito in maniera funzionale e lineare in un percorso progressivo di formazione della monarchia politica.³³ La monarchia politica precede e segue il feudale, così come quest'ultimo può ingenerarsi qualora la signoria s'indebolisca; in altre parole, la monarchia politica serba in sé il rischio di una degenerazione feudale. La seconda considerazione che è necessario svolgere prima di addentrarsi nell'analisi della ricezione hegeliana di queste categorie, e che sarà importante avere ben chiara non solo nell'arco di questo capitolo, ma anche del prossimo, è che il passaggio da un'organizzazione politica a una feudale e viceversa implica necessariamente il mutamento dello statuto giuridico del possesso della terra, cioè a dire, implica la sovrapposizione di diritto civile e politico, così come del diritto politico con quello delle genti.

La monarchia feudale non può essere politica per una questione strutturale. Montesquieu, nel primo libro, aveva riportato infatti una citazione di Gravina:

³⁰ Ivi, XXX, 3, pp. 312-313 (tomo II).

³¹ Sull'entità delle pene presso i Germani *EL*, VI, 18; sul punto d'onore presso i Germani XXVIII, 20, 21; sul carattere dei Germani in generale, i capi introduttivi al libro XXVIII e al libro XXX; ancora sul coraggio dei Germani, XXXI, 4.

³² Ivi, XXX, 30, 1, p. 310 (tomo II).

³³ Di qui il poco interesse dei positivisti francesi verso la parte storica dell'*EL*. In proposito si veda l'introduzione del curatore alla traduzione italiana di *EL* utilizzata; p. 14.

La riunione di tutte le forze particolari – dice assai bene il Gravina – forma ciò che viene chiamato lo Stato politico.³⁴

Il feudalesimo è il trionfo delle forze particolari sulla signoria universale: perciò non può essere considerato politico.³⁵ Lo scambio tra privati di terre che implicano poteri pubblici rappresenta la fine della possibilità per il potere politico di poter esercitare il comando sui sudditi.

Riassumendo, dagli ultimi quattro libri dell'opera è possibile far emergere lo schema seguente: 1) il carattere dei Germani porta con sé necessariamente l'onore, il coraggio, l'indomita resistenza a ogni tentativo di sottomissione: con le parole di Cesare, «queste genti amavano restare separate»; 2) la conseguenza storico-giuridica dell'originaria fierezza germanica è che il feudalesimo è un tipo di organizzazione sociale in cui vige il particolarismo (personale, territoriale, di censo), dove la signoria è indebolita, il privilegio è consuetudine e i piani del diritto civile, politico e delle genti si confondono; 3) l'organizzazione feudale, che a tratti sembra poter essere definita politica, in realtà, per il grado di disgregazione al quale sistematicamente e ciclicamente conduce, non può essere assimilata a una delle forme del governo politico, sebbene sia formalmente una monarchia o un Impero.

c. Lo costituzione della Germania

Nelle pagine introduttive della *Verfassung Deutschlands*,³⁶ Hegel ribadisce più volte, nei diversi abbozzi e anche nelle poche pagine che aveva trascritto in bella copia,³⁷ come sia «giunta fino a noi la leggenda della libertà germanica»:

³⁴ *EL*, I, 3, pp. 62-63 (tomo I). La versione di Montesquieu è senz'altro problematica. Nel testo del G. V. Gravina, *Origines iuris civilis*, II, 17, è scritto infatti «summa potestas», che, com'è noto, secondo la lezione bodiniana, si sarebbe dovuto rendere con «souveraineté» e non, come fa Montesquieu, con «État politique». Su questa questione, oltremodo complessa, si veda G. Silvestrini, *Natura, società, politica. Montesquieu, Rousseau e Beccaria*, in G. Paganini, *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci, 2020, pp. 275-296, in particolare pp. 280-281.

³⁵ Nonostante il sapore hegeliano, la categoria di 'universalità' è appropriata per definire l'idea di monarchia che Montesquieu ha in mente. Si ricordi, per esempio, il passo di *EL*, III, 7, pp. 91-92 (tomo I), in cui Montesquieu spiega il funzionamento del governo monarchico attraverso un'immagine: «Voi potreste dire che accade la stessa cosa che al sistema dell'Universo, dove una forza allontana incessantemente dal centro tutti i corpi, mentre la forza di gravità ve li riconduce. L'onore fa muovere tutte le parti del corpo politico, le lega mediante la sua azione stessa, ed ecco che ognuno si dirige verso il bene comune, credendo di dirigersi verso i propri interessi particolari».

³⁶ Tutti i principali scritti politici hegeliani, oltre a diversi frammenti, oggi sono contenuti in G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino, 1974. D'ora in poi quest'edizione sarà indicata con SP. Il lasso di tempo nel quale Hegel lavorò alla *Costituzione della Germania* (SP pp. 3-132) va dalla seconda metà del 1799, fino alla seconda metà del 1802. Com'è noto, il testo non fu pubblicato da Hegel, che abbandonò il progetto alla fine del 1802. G.W.F. Hegel, *Über die Reichsverfassung*, oggi in G.W. 5; saranno citate le pagine dalla traduzione italiana di Cesa (SP), seguite dal numero di pagina dell'edizione critica tra parentesi. Gli altri scritti politici principali sono *La valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del Württemberg negli anni 1815 e 1816*, risalente al 1817 (SP p. 133-270), e *Il progetto inglese di riforma elettorale*, composto e pubblicato nell'ultimo anno di vita del filosofo (SP pp. 271-315).

³⁷ Si veda in proposito l'introduzione del curatore a SP, p. XXI.

Allora, in Germania, l'individuo, non piegato da un universale, stava per sé, il suo onore e il suo destino avevano il lui stesso il termine ultimo; la forza che esprimeva il suo sentire e il suo carattere si infrangeva contro il mondo, o lo trasformava perché egli ne godesse – allora l'individuo per il carattere era parte dell'Intero, ma nel suo operare e nel suo fare, nel suo reagire contro il suo mondo non subiva niente dall'Intero: senza timore, senza dubitare di sé, aveva nel suo sentire il suo limite; questa situazione, nella quale il carattere senza legge dominava il mondo, meritava il nome di libertà Germanica.³⁸

Mi sembra che lo schema argomentativo con cui si aprono gli abbozzi della *Verfassung Deutschlands* ricordi quello della sesta parte dello *Spirito delle leggi*. Quanto è stato riassunto in conclusione al precedente paragrafo, vale infatti anche per questo testo. La struttura è analoga: ostinatezza del carattere germanico, rifiuto di assoggettarsi a un potere centrale, particolarismo territoriale, giuridico, fiscale, degenerazione dell'organizzazione politica in una forma che non può più definirsi uno Stato. «La Germania non è più uno Stato», recita il celebre *incipit* dello scritto. Questa constatazione avrebbe «le sue radici più profonde in ciò per cui i tedeschi sono diventati più famosi, cioè nel loro istinto di libertà»³⁹; essi «si uniscono senza voler avere nulla in comune»⁴⁰, assumendo tutt'al più, nel momento dell'organizzazione sociale, la forma di

un mucchio di pietre tonde che si uniscono per costituire una piramide [...]: non appena la piramide incomincia a muoversi verso il fine per il quale essa si è formata, ecco che si disfà, o, nel migliore dei casi, non regge al minimo urto.⁴¹

Come per il popolo ebraico degli scritti francofortesi, la separazione è il destino che colpisce il popolo tedesco, il quale, necessariamente, deve permanere nel proprio isolamento: «fu il carattere originario, e mai domato, della nazione tedesca a determinare la ferrea necessità del suo destino».⁴²

Il rifiuto di sottomettersi alla signoria di un potere unitario comporta, nella lettura hegeliana, lo spartirsi i feudi dell'Impero secondo le forme di diritto privato. Questi possessi, «nell'acquistare via via un assetto permanente, produssero un gran numero di diritti i quali, senza unità, senza un principio, potevano formare più una raccolta che un sistema»⁴³. L'originaria separazione del carattere trapassa nella sua forma giuridica, dando vita, sul piano dell'organizzazione sociale, alla confusione tra diritto pubblico e diritto privato. L'organizzazione politica, i diritti e i doveri verso lo Stato, non discendono in

³⁸ *SP*, p. 6 (pp. 7-8). Tra le fonti della «leggenda della libertà germanica» va annoverata, oltre a Montesquieu, anche un'altra opera che Hegel studiò a fondo durante gli anni giovanili e che decise, come per lo *Spirito delle leggi*, di citare, per la prima volta in un testo destinato alle stampe, nel saggio sul diritto naturale del 1802: E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776-1789, in particolare vol. I, cap. IX. Il confronto di Gibbon con Montesquieu è d'altronde noto: R. Shackleton, *The Impact of French Literature on Gibbon*, in «Daedalus», Vol. 105, 3 (1976), pp. 37-48: « A direct textual borrowing is not to be alleged here, but Montesquieu's words were known to Gibbon and inspired him. Inferior to Montesquieu as a social philosopher, as a historian Gibbon stood on Montesquieu's shoulders and saw further than he. But the Decline and Fall would be barely conceivable, had not Montesquieu gone before», qui p. 46. Si veda anche, a cura di R. Minuti, *Edward Gibbon*, in *Dictionnaire Montesquieu* online.

³⁹ *SP*, p. 16 (p. 58).

⁴⁰ *Ivi*, p. 60 (p. 200).

⁴¹ *Ivi*, p. 54 (p. 193).

⁴² *Ivi*, p. 67 (p. 95).

⁴³ *Ivi*, p. 6 (p. 9).

maniera organica da un centro in grado di coordinarli, ma, al contrario, «tutto ciò che ha diritti o doveri rispetto allo Stato, li ha acquisiti per propria forza»⁴⁴. Il diritto pubblico si intreccia così con rapporti di diritto privato e collassa su quest'ultimo:

I principi del diritto pubblico tedesco non si possono quindi ricavare dal concetto generale di Stato, o dal concetto di un determinato ordinamento politico (monarchia ecc.) – e il diritto costituzionale (*Staatsrecht*) tedesco non è una scienza che riposi su principi, ma un registro dei più svariati diritti pubblici acquisiti secondo i modi del diritto privato.⁴⁵

Come accennato, la dinamica di confusione tra il diritto pubblico e il diritto privato era già stata denunciata da Montesquieu, il quale aveva insistito su come, nel passaggio dagli allodi ai feudi, il diritto politico e quello civile si fossero intrecciati, rendendo possibile il commercio privato di terre che implicavano un potere e un diritto politico, cioè pubblico:

Quando i feudi erano amovibili o a vita, non dipendevano che dalle leggi politiche: è per questo che, nelle leggi civili di quei tempi, si fa così di rado menzione delle leggi dei feudi. Ma quando divennero ereditari, e poterono esser ceduti, venduti, lasciati per testamento, entrarono nel campo delle leggi politiche e civili. Il feudo, considerato come un obbligo al servizio militare, riguardava il diritto politico; considerato come un genere di bene di cui si poteva fare commercio, riguardava il diritto civile. Ciò diede origine alle leggi civili sui feudi.⁴⁶

La confusione giuridica di queste situazioni fattuali ha lo stesso effetto nei due schemi. In Montesquieu le «le leggi feudali» «hanno diminuito il peso della signoria in sè»⁴⁷, nella Germania descritta da Hegel:

si è giunti quindi, a ciò, che certi poteri, o parti di essi, che in una buona costituzione stanno necessariamente sotto la direzione dell'intero, nell'impero tedesco sono invece sottratti al potere dell'intero, mentre allo Stato è rimasto in scarsa misura il suo carattere necessario, la sovranità.⁴⁸

In Hegel, inoltre, alla disgregazione dell'intero corrisponde la polemica contro il tentativo dei contemporanei teorici dello Stato⁴⁹ di pensare l'intero come un «macchinismo universale»⁵⁰, le cui parti sono tenute insieme, in termini kantiani, al modo di una *coacervatio* e non nella forma organica della *articulatio*. Ciò che si trova in un rapporto meccanico, sul modello cartesiano della *res extensa*, proprio perché giace sotto una necessità meccanica, deve per forza mancare l'obiettivo dell'unione politica: la libertà. Il «pregiudizio fondamentale delle nuove teorie», l'idea meccanicistica dello Stato, è solo un modo della scissione tra teoria e realtà che pervade i discorsi dei contemporanei sul destino

⁴⁴ Ivi, p. 18 (p. 60).

⁴⁵ *Ibidem*. Si confronti questo passo con altri della *Reichsverfassung*, ad esempio, *SP*, p. 7 (p. 11): «Se ci si rifà al suo originario fondamento giuridico, il diritto pubblico tedesco è quindi, propriamente parlando, un diritto privato, e i diritti politici sono un possesso garantito dalla legge, una proprietà». Interessante anche il confronto con passi di *EL*, come, ad esempio, il seguente: III, 3, p. 86 (tomo I): «Prima i beni dei singoli formavano il tesoro pubblico; ma ora il tesoro pubblico diventa patrimonio dei singoli. La repubblica un corpo morto, la cui forza è costituita soltanto dal potere di alcuni cittadini e dalla licenza di tutti».

⁴⁶ *EL*, XXXI, 34, p. 449 (tomo II).

⁴⁷ Ivi, XXX, 1, p. 310 (tomo II).

⁴⁸ *SP*, p. 8 (pp. 12-14, note a margine).

⁴⁹ In particolare, la polemica è con Fichte. Si veda il commento del curatore in *SP*, p. 31.

⁵⁰ Ivi, p. 32 (p. 175).

dell'Impero. Proprio nell'utilizzare ancora il concetto di «Stato» per la Germania,⁵¹ la teoria si slega dalla realtà, producendo due estremi: da un lato quello velleitario e dispotico della teoria del «macchinismo universale» e della «pedantesca mania di regolare ogni particolare»⁵², dall'altro lato, quello della realtà: «la mancanza di ogni organizzazione finanziaria»⁵³, militare, territoriale, religiosa, ecc.

Nella contrapposizione tra questi due estremi v'è un primo rimando di Hegel all'abbandono, da parte degli «Stati europei», dell'«ordinamento feudale».⁵⁴ Mentre gli Stati europei hanno organizzato le finanze, accentrandole «nelle mani del supremo potere statale», la Germania è rimasta alla «mancanza di ogni organizzazione». Lo schema mutuato da Montesquieu a questo punto è completo: la leggendaria libertà germanica produce un'originaria separazione, la quale informa il particolarismo giuridico; questo complesso di relazioni assume il riferimento storico del sistema feudale.

Il problema dell'Impero, rispetto agli altri Stati europei, sembra quindi quello di essere rimasto irretito nell'ordinamento feudale. In una nota a margine, nei paragrafi dedicati all'organizzazione giuridica, Hegel appunta che la Germania non poté «effettuare il passaggio dall'ordinamento feudale a quello legale [*rechtlich*]», pur essendo, allora, cioè dopo la Pace Imperiale, uno Stato. Oltre la nota a margine, l'autore prosegue nel corpo del testo:

La Germania dopo la pace imperiale potrebbe essere considerata uno Stato assai più di quella attuale. In grazia dell'ordinamento feudale il potere statale era stato sminuzzato in moltissime parti, ma, per il loro stesso numero, nessuna di queste era tanto potente da poter sfidare l'intero.

Nonostante la Germania avesse assunto, dopo il 1648, una forma più simile a uno Stato, non era tuttavia stata in grado di passare dalla costituzione feudale a una costituzione che Hegel chiama «legale». L'Impero, non riuscendo a darsi una costituzione, è ripiombato nell'anarchia.

In Hegel, come in Montesquieu, il feudalesimo rimane all'interno del politico «in misura maggiore o minore»⁵⁵; non v'è uno scarto netto tra le due dimensioni. Tuttavia, in Montesquieu il passaggio dal politico al feudale ha un significato chiaro; il feudale corrisponde all'anarchia, il politico all'ordine:

D'altronde, poiché la Francia si trovava divisa in una infinità di piccole signorie che riconoscevano una sottomissione feudale piuttosto che politica, era ben difficile che una sola legge potesse essere autorizzata, poiché non sarebbe stato possibile farla osservare. Non si usava più inviare messi straordinari nelle province, per controllare l'amministrazione della giustizia e gli affari politici. Risulta anzi dalle carte che, quando si formavano nuovi feudi, i re si privavano del diritto di inviarne.

⁵¹ Hegel è critico con i costituzionalisti che utilizzano il concetto di Stato per la Germania. Egli si riferisce in particolar modo, probabilmente, a J.S. Pütter, *Historische Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des deutschen Reichs*, Göttingen, 1786; questa, per lo meno, è l'opinione di F. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 119-120. Degli approfondimenti in questo senso, però, sembrano necessari, soprattutto che tengano conto anche dell'influenza di Pufendorf.

⁵² *SP*, p. 31 (p. 174).

⁵³ *Ivi*, p. 41 (p. 182).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *SP*, p. 41 (p. 182).

Così, quando quasi tutto si ridusse ai feudi, questi messi non poterono più essere impiegati, e non vi fu più una legge comune, perché nessuno era in grado di farla rispettare.⁵⁶

E ancora, con riguardo al passaggio dagli allodi ai feudi durante la prima razza, ma poi ancora durante «i disordini della seconda razza» e oltre, fino alla terza:

È dunque facile pensare che i Franchi, che non erano vassalli del re e ancor più i Romani, cercassero di diventarlo, e che, per non rischiare di essere privati dei propri beni, adottassero il sistema di offrire al re i propri allodi, per riceverli da lui in feudo, designandogli i loro eredi. Questa usanza si mantenne sempre in vita: essa si intensificò soprattutto durante i disordini della seconda razza, quando tutti avevano bisogno di un protettore, e volevano unirsi ad altri signori, entrando per così dire nella monarchia feudale, dal momento che non esisteva più la monarchia politica. Questa usanza continuò anche sotto la terza razza, come risulta da numerosi atti pubblici.⁵⁷

In Montesquieu il feudale è, esplicitamente, il momento del disordine e dell'anarchia.⁵⁸ In Hegel, nello scritto sulla costituzione imperiale, il rapporto con il feudalesimo non appare altrettanto netto: il feudalesimo in sé non rappresenta necessariamente un momento di caos, ma è piuttosto la sua disgregazione a rappresentare un problema per l'ordine politico. Sembra che, per Hegel, un sistema feudale funzionante sarebbe preferibile rispetto alla farsesca unità dell'Impero. Egli scrive:

Non è il principio dell'ordinamento feudale che ha tagliato alle radici la possibilità che la Germania fosse uno Stato; è invece lo sproporzionato ingrandirsi dei singoli corpi statali [*Stände*] che ha distrutto il principio stesso dell'ordinamento feudale, e la sussistenza della Germania come Stato.⁵⁹

Tralasciando la spiegazione del fallimento del progetto di uno Stato tedesco unitario, incoerente con quella della citazione precedente («In grazia dell'ordinamento feudale il potere statale era stato sminuzzato in moltissime parti, ma, per il loro stesso numero, nessuna di queste era tanto potente da poter sfidare l'Intero»), la convinzione hegeliana, in questo momento, è che, seppur abbandonato in misura maggiore o minore dagli Stati europei, «l'ordinamento feudale avrebbe potuto mantenere lo Stato»⁶⁰. «La sciagura della Francia», aggiunge, andrebbe ricercata esclusivamente «nella totale degenerazione dell'ordinamento feudale e nella perdita del vero carattere di esso».⁶¹ È la sua degenerazione, quindi, e non il sistema feudale stesso, responsabile del disintegrarsi della Germania o della sciagura della Francia.

Il sistema feudale è considerato da Hegel la culla del sistema della rappresentanza, che «è quello di tutti i moderni Stati europei» e che «fa epoca nella storia universale.»⁶² Riguarda proprio questo tema

⁵⁶ *EL*, XXVIII, 9, p. 209 (tomo II).

⁵⁷ *Ivi*, XXXI, 8, p. 396 (tomo II).

⁵⁸ Questo vale fin dall'*incipit* di *EL*, XXX, p. 310 (tomo II): le leggi feudali «hanno creato la norma con una certa tendenza all'anarchia, e l'anarchia con una certa tendenza all'ordine e all'armonia».

⁵⁹ *SP*, p. 74 (pp. 102-103).

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 85 (pp. 113-114).

⁶² *Ivi*, p. 83 (p. 111). Poco oltre, l'autore aggiunge, pp. 86-87 (p. 115): «La rappresentanza è così profondamente intessuta con l'essenza dell'ordinamento feudale, e con le modificazioni che esso ebbe per il sorgere di un ceto borghese, che si può ben definire una stupidissima fantasia l'idea che essa sia una scoperta dei nostri tempi».

una delle citazioni implicite di Montesquieu in questo testo: Hegel scrive che il sistema della rappresentanza «non è esistito nelle selve della Germania, ma è uscito da esse».⁶³ Come è stato fatto notare,⁶⁴ la continuità del sistema della rappresentanza tra sistema feudale e Stati moderni dipende dalla concezione anti contrattualista e anti individualista dell'idea di libertà politica in Hegel, che non cambierà nemmeno negli anni successivi.⁶⁵

La costituzione feudale, quindi, da un lato, nella sua degenerazione, corrisponde al periodo della «forza bruta», dall'altro costituisce la culla della rappresentanza cetuale e dunque del sistema politico degli Stati europei. Queste oscillazioni valutative, questa speranza in un sistema anacronistico, che nasce dalla disperazione verso la condizione del presente, è tutt'altro che irrilevante per la concezione della politica che emerge in questo scritto.

L'ambiguità sulla valutazione del 'feudale' si rispecchia nel discorso sul 'politico'. Il lessico dello scritto sulla costituzione imperiale sembra infatti muoversi su due registri semantici, uno relativo al sostantivo 'politica', l'altro all'aggettivo. Il sostantivo sembra, in questo scritto, aderire al significato "tedesco settecentesco" al quale si è accennato nell'introduzione. La politica appare come elemento machiavellico (in un senso deteriore) nelle relazioni internazionali.⁶⁶ È «la gelosia della politica», che «si ritiene appagata nell'eguale ripartizione del bottino», la causa della combinazione di interessi che ha portato alla fine di Stati come Venezia o la Polonia.⁶⁷ La politica rappresenterebbe la veste meramente esteriore di un'essenza spietata di astuzia e calcolo:⁶⁸

La trasformazione del diritto del più forte in politica non va considerata come un passaggio dall'anarchia ad un ordinamento costituzionale. A cambiare non è stato il vero principio, ma il suo lato esteriore. Nella situazione precedente alla pace imperiale chi si riteneva offeso, o desiderava conquistare, attaccava senza esitazione. In politica, invece, prima di attaccare si calcola, e per un piccolo guadagno non si mettono a rischio grandi interessi: ma quando sembra che ci si possa garantire senza pericolo, non si perde l'occasione.⁶⁹

⁶³ Ivi, p. 83 (p. 111). Cfr. *EL*, XI, 6, p. 291 (tomo I dell'edizione italiana utilizzata): «Ce beau système a été trouvé dans les bois». Si vada, tra i tanti, il commento di N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, in N. Bobbio, *Studi Hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 115-146; pp. 117-118.

⁶⁴ G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2013, pp. 194-199, in particolare qui pp. 198-199.

⁶⁵ *Ibidem*. In proposito, bisogna notare che la posizione hegeliana sui diritti politici attivi rimarrà affine a quella di Montesquieu; si veda, per esempio, *EL* XI, 6, p. 280 (tomo I): «Il grande vantaggio di avere dei rappresentanti, è che essi sono capaci di discutere i pubblici affari. Il popolo non ne è affatto in grado, e questo costituisce uno degli inconvenienti principali della democrazia». Cfr. anche B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino, 2017.

⁶⁶ Non è un caso che i rimandi a Machiavelli siano numerosi nella parte finale del testo, inclusi dei passi riportati integralmente da una traduzione francese che Hegel aveva avuto a disposizione; *SP*, pp. 103-104 (pp. 133-136).

⁶⁷ *SP*, p. 64 (p. 92).

⁶⁸ Questo è, oltre che il significato che comunemente la parola aveva assunto nel Settecento tedesco, anche il primo dei quattro significati che C. Cesa ha individuato nel suo articolo del 1988; C. Cesa, *Sui significati di «politica» in Hegel*, pp. 468-470.

⁶⁹ *SP*, pp. 64-65 (p. 92). La traduzione si discosta da quella proposta da Cesa, che ha invece un significato opposto nella prima frase. Il testo originale è il seguente: «Die Umänderung des Faustrechts in Politik ist nicht als ein Übergang von Anarchie in eine Verfassung zu betrachten».

Queste sono le stesse pagine in cui Hegel scrive del passaggio dall'«ordinamento feudale a quello legale». La politica o l'ordinamento legale hanno solo rappresentato un incremento e una specializzazione dell'astuzia, ma non hanno affatto risolto l'antica situazione di anarchia.

Se si guarda, invece, al significato dell'aggettivo 'politico', l'accezione è differente:

Questo passaggio da uno stato di aperta violenza a quello della violenza ben calcolata non è naturalmente accaduto all'improvviso: si è verificato, al contrario, con l'introduzione di un ordinamento politico sancito da leggi. La Germania dopo la pace imperiale potrebbe essere considerata uno Stato assai più di quella attuale.⁷⁰

Se la «politica» è «violenza ben calcolata», qui «ordinamento politico» ha il significato di «ordinamento pubblico». In effetti, di una dimensione pubblica della politica si ha traccia anche in altre citazioni dello scritto, che talvolta contaminano anche lo stesso sostantivo, come in questo caso:

poiché il potere statale viene trattato esclusivamente nella forma giuridica della proprietà privata, non si prende nemmeno in considerazione la possibilità di opporsi a una tale riunione, che in politica ha di solito più peso che non i diritti familiari e privati.⁷¹

In generale però la distanza tra la sfera semantica del sostantivo e dell'aggettivo permane; quando Hegel scrive riguardo all'«organizzazione politica»⁷², ai «diritti politici»⁷³, alla «libertà politica»⁷⁴ rimanda a una sfera altra rispetto alla tradizione tedesca del Settecento. Il 'politico' come aggettivo risente, evidentemente, dell'influenza francese.⁷⁵ Non solo in Montesquieu il diritto politico si può considerare diritto pubblico,⁷⁶ ma anche in altri autori, che Hegel legge in questi anni, l'aggettivo 'politico' ha un portato universalistico che va ben al di là della «violenza ben calcolata» con la quale egli sembra intendere, ad ora, la politica.⁷⁷ Lo stesso Schiller aveva utilizzato l'espressione «libertà politica»,⁷⁸ e la locuzione ricorre diverse volte anche negli scritti giovanili hegeliani.

Sia il 'feudale' che il 'politico' oscillano, dunque, nella *Costituzione della Germania*. Feudale è ciò che precede una costituzione legale ed è anche quel tipo di organizzazione che molti Stati europei hanno abbandonato. D'altra parte, della costituzione feudale è scritto che avrebbe saputo mantenere lo

⁷⁰ Ivi, pp. 65-66 (p. 93).

⁷¹ Ivi, p. 76 (p. 104).

⁷² Ivi, p. 85 (p. 114).

⁷³ Ivi, pp. 88 (p. 117), 100 (p. 128), (p. 46).

⁷⁴ Ivi, p. 80 (p. 108).

⁷⁵ Nella dichiarazione dei diritti dell'uomo del 26 agosto 1789, ad esempio, «politico» compare due volte, nel preambolo e nel secondo articolo, come aggettivo, sempre in un'accezione positiva e legata alla funzione di istituzioni o associazioni il cui fine ultimo è la preservazione dei diritti inalienabili e universali dell'uomo.

⁷⁶ Si veda, ad esempio, *EL*, XXVI, 1, p. 142 (tomo II).

⁷⁷ Si pensi, ad esempio, all'Abbé Sieyès, che Hegel legge senz'altro, e alle numerosissime occorrenze dell'aggettivo politico in E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, 1789. Qui "politico" significa quasi sempre pubblico, è riferito all'ordinamento, ai diritti «civili e politici», alla funzione del terzo stato, ecc... Si pensi, ancora, a J.J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi del diritto politico*. Sull'importanza del confronto con Montesquieu per l'espressione «diritto politico» in Rousseau, si veda G. Silvestrini, *Natura, società, politica. Montesquieu, Rousseau e Beccaria*, pp. 285-289.

⁷⁸ Per esempio, per citare un'opera che Hegel senz'altro aveva letto, F. Schiller, *op. cit.*, lettera seconda.

Stato: essa tuttavia è degenerata. Ma la politica, che ha tentato di sostituire, attraverso un ordinamento pubblico sancito da leggi, la costituzione feudale, non è affatto riuscita a costituire uno Stato. La politica non può condurre il popolo alla libertà politica: è questo il paradosso e il destino a cui è andato incontro il popolo tedesco. L'ordinamento politico, le leggi che l'hanno introdotto, la stessa rappresentanza per ceti di origine feudale sono confinati all'impotenza, perché risultano solo dei principi esteriori e formali. Lo stesso formalismo sotto al quale giacciono le «nuove teorie» dello Stato,⁷⁹ colpisce altresì i nuovi assetti politici. Alle novità politiche esteriori e formali – dalla rappresentanza fino allo stesso concetto di Stato – corrisponde, nei fatti, l'anarchia.

Se il sistema feudale si è disintegrato a causa delle guerre di religione e dell'emergere di un ceto borghese sempre più potente,⁸⁰ lo Stato politico che, dopo la Pace Imperiale, avrebbe dovuto rimpiazzare quel sistema, non è riuscito a riunire «le forze particolari», venendo invece colonizzato da queste. Il portato universalistico o pubblico dell'aggettivo 'politico' non sembra avere alcun riverbero, ad ora, né per la politica, né per lo Stato. La politica non si definisce, come in Montesquieu, di contro al sistema feudale: essa è mera mutazione apparente, la sostanza non è cambiata, la separazione e il degrado dell'intero non hanno conosciuto soluzione di continuità alcuna.

L'Impero, al tempo dello scritto hegeliano, giace oppresso sotto il peso di contraddizioni insanabili. Solo l'avvento di un conquistatore straniero poté, di lì a pochi anni, porre fine a un'agonia istituzionale che durava ormai da secoli. Tuttavia, il problema dello scritto sulla costituzione imperiale, come, in definitiva, di quelli "teologici" giovanili, non è certo solo storico, ma va individuato anche nei modelli teoretici hegeliani. Il destino non può essere considerato soltanto una categoria esegetica rivolta alla nazione ebraica, al cristianesimo o alla Germania.

Nella categoria di destino, la tensione a superare la riflessione rimane un bisogno e la separazione permane: ogni tentativo, da quelli della religione popolare, ai frammenti sull'amore, fino al sublime tentativo di Gesù, erano falliti, vinti dal destino della riflessione, della proprietà, della necessità esteriore dei rapporti economico-sociali. Come a Francoforte si contrapponevano due modelli scissi, quello dello Stato ebraico da un lato e della comunità degli amici di Gesù dall'altro, ora, nella *Verfassung*, il modello non è in grado di trovare una composizione: la separazione è destinata a non riconciliarsi. Costituzione feudale o Stato politico non sono identici, ma sono tuttavia analoghi, come lo Stato ebraico o la comunità dei primi cristiani: ognuna di queste forme è destinata alla separazione, confinando l'individuo all'incapacità di essere uno col tutto, membro di un organismo vivente.

La separazione, nello scritto sulla *Verfassung Deutschlands*, pervade, prima ancora che l'essere, un pensiero che anela a risolvere le contraddizioni del proprio tempo senza riuscirci. Ciò che impedisce all'originaria comunità d'amore di espandersi è, oltre alla natura privata e limitata dell'amore stesso,

⁷⁹ SP, p. 30 (174).

⁸⁰ A mero titolo esemplificativo, tra i molti passi su questi temi: per le guerre di religione, SP, p. 66 (pp. 93-94); per la sempre maggiore importanza del ceto borghese, SP, p. 86 (pp. 114-115).

anche ciò che Hegel chiama «intelletto europeo»,⁸¹ ovvero quella facoltà analitica, senza alcuna capacità sintetica, che già aveva denunciato Schiller nell'opera che tanto aveva entusiasmato il giovane Hegel.⁸² È vero altresì che proprio in questi anni, tra il 1800 e il 1801, il «bisogno, il più elevato dello spirito umano», il «*Trieb nach Religion*»⁸³ si eleva a *bisogno della filosofia*,⁸⁴ proprio perché la religione, nel suo tentativo di conciliare finito e infinito può essere sì «spaventosamente sublime», ma non «bellamente umana». Tuttavia, il bisogno rimane tale, consiste ancora, nel 1801, in un tendere, che assomiglia a quello stesso *Streben* fichtiano che Hegel critica nella stessa *Differenzschrift*. Le contraddizioni nella *Reichsverfassung* «devono restare»⁸⁵ alla stessa maniera in cui devono restare nei frammenti francofortesi: non possono essere superate.

A conclusione di questa analisi sull'evoluzione delle posizioni hegeliane nel periodo francofortese è possibile svolgere due considerazioni. La prima di ordine contenutistico, la seconda di carattere metodologico. La prima osservazione consiste nel notare come la contrapposizione feudale-politico, fino a questo momento, rimanga molto sfumata, e anzi, che la valutazione sul feudale sia ambigua.

Il secondo elemento che vale la pena constatare è invece che la distinzione tra l'aggettivo e il sostantivo, emersa dalla storia del concetto di politica già nel capitolo precedente, viene riconfermata anche dall'analisi di questi scritti hegeliani. L'occorrenza del sostantivo «politica», definita «violenza ben calcolata» è in linea con la tradizione tedesca e, come tale, non permette sostanzialmente alcuno sviluppo concettuale ulteriore. Ciò che sembra invece concettualmente e filosoficamente più pregnante è l'utilizzo dell'aggettivo, che già in questi scritti si apre al significato montesquieuiano o francese di «pubblico», contrapposto a privato.

⁸¹ Ivi, S. 417.

⁸² Schiller, *op. cit.*, lettera sesta.

⁸³ FS 60 (II, 325).

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, erste Aufgabe im *Kritisches Journal der Philosophie*, Jena, 1801; ora in G.W. 4, 1-92; trad. it. a cura di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971; ristampa 2014, p. 13 (p. 12 dell'edizione critica).

⁸⁵ H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, p 340: «So mündet die tragisch gespannte Thematik der Hegelschen Schrift an keiner Stelle einen Ausgleich, eine Versöhnung der Gegensätze. Vielmehr werden diese Gegensätze zum Ende hin noch einmal aufs äußerste angespannt».

3. Jena: dalla scoperta dell'eticità alla monarchia come forma concreta della vita etica di un popolo

a. Il saggio sul diritto naturale

È noto che nel saggio sul diritto naturale del 1802 sia contenuta quella «indicazione del linguaggio»⁸⁶ che forgia la categoria di *Sittlichkeit*, per la prima volta autonoma e distinta rispetto a quella di *Moralität*.⁸⁷ Questa scoperta rappresenta l'approdo speculativo delle ricerche precedenti, grazie al quale Hegel si eleva oltre i punti di vista individualistici non solo del diritto, ma anche della moralità kantiana e della *Gesinnung* morale di Gesù e dei suoi discepoli. La totalità del popolo, d'ora in poi, è pensabile solamente dal punto di vista dell'eticità:

essa [l'eticità] non può esprimersi nel singolo se non è la sua anima: ma essa è tale soltanto in quanto è un universale e il puro spirito di un popolo.⁸⁸

La vita etica nella sua totalità prende la forma storica e sostanziale del popolo, figura nel quale l'etico si dà nella propria concreta esistenza come individuo universale.

Accanto a questa scoperta, il saggio sul diritto naturale è anche il luogo dell'unica citazione jenese di Montesquieu,⁸⁹ nonché la prima citazione esplicita in un testo dato alle stampe.⁹⁰ Vista l'importanza che la relazione tra i due autori riveste per queste pagine, sarà il caso di riportare il capoverso per intero:

Da questa individualità dell'intero e dal determinato carattere di un popolo si deve infatti anche riconoscere l'intero sistema in cui si organizza l'assoluta eticità; si deve riconoscere come tutte le parti della costituzione e della legislazione, tutte le determinazioni del rapporto etico siano senz'altro condizionate dall'intero e costituiscano un edificio in cui nessuna congiunzione e nessun dettaglio è presente per sé a priori, ma ognuno è divenuto mediante l'intero ed è ad esso sottoposto. In questo senso *Montesquieu* ha fondato la sua immortale opera sull'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli, e pur non essendosi elevato alla vivente idea, pure non ha dedotto le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione, né le ha estratte dall'esperienza per elevarle poi in qualche modo all'universale, ma soltanto dal carattere dell'intero e della sua individualità ha concepito sia i superiori rapporti del diritto statuale sia le inferiori determinazioni dei diritti civili, fino ai testamenti, le leggi matrimoniali ecc.; e con ciò ai teorici empirici che pretendono di riconoscere come provenienti dalla ragione le accidentalità dei loro sistemi dello Stato e delle leggi e che o pretendono di averle estratte dall'intelletto umano stesso oppure anche dalla generale esperienza, in modo ad essi comprensibile, ha dimostrato che la ragione e l'intelletto umano e l'esperienza, da cui derivano le leggi determinate, non costituiscono a priori alcuna ragione o intelletto umano, né alcuna esperienza a priori, che sia essa assolutamente universale,

⁸⁶ BN p. 92 (p. 467).

⁸⁷ Sul tema, tra i molti contributi, quello più importante rimane probabilmente il volume di B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jéna*, Paris, Vrin, 1986; in particolare, per quanto riguarda la nascita della categoria di eticità, si veda il capitolo VIII, pp. 447-554.

⁸⁸ BN, p. 93 (p. 467).

⁸⁹ Si veda in proposito la nota di A. Negri nella traduzione del *Naturrechtsaufsatz*, BN, p. 119, nota 201.

⁹⁰ All'analisi del rapporto con Montesquieu, in particolare nel periodo jenese, è dedicato il volume di B. Coppieters, *Kritik einer reinen Empirie. Hegels Jenaer Kommentar zu Montesquiueus Theorie des Politischen*, Akademie Verlag, Berlin, 1994; sul tema si veda anche il commentario di B. Bourgeois, *op. cit.*, pp. 602-606, nonché l'articolo di A. Rotolo, *op. cit.*

ma sono esclusivamente e solamente la vivente individualità di un popolo, un'individualità le cui più alte determinatezze debbono a loro volta essere concepite [come provenienti] da una più universale necessità.⁹¹

Hegel scrive che Montesquieu non si è «elevato alla vivente idea». La critica riguarda probabilmente il fatto che «Montesquieu n'a fait droit aux exigences de la totalité vraie, concrète, organique. Car le "gouvernement modéré" ne fait qu'associer la plus grande liberté de l'individu à la plus grande force de l'État, sans réussir à identifier la liberté vraie à la totalité étique».⁹² Montesquieu non riuscirebbe, dunque, a costituire un'identità di sostanza tra individuo, popolo e Stato, come invece Hegel tenta di fare in questo saggio. L'incapacità di giungere a una comunione di sostanza tra lo spirito del governo, il governo e il cittadino, implica anche il fatto che, dal punto di vista di Hegel, egli non riesca, in definitiva, ad abbandonare quella contrapposizione illuministica tra un diritto naturale e la Storia, e che dunque Montesquieu stesso abbia fallito nel perseguimento di quell'obiettivo che con *Lo spirito delle leggi* si era posto, ovvero superare quell' «apriorisme du droit» che aveva caratterizzato l'epoca dei lumi.⁹³

Ciò che invece rende «immortale» l'opera di Montesquieu, agli occhi di Hegel, è l'aver individuato uno spirito dietro alle leggi e, in questo modo, di aver colto la «vivente individualità di un popolo» come concreta manifestazione universale e allo stesso tempo individuale della vita etica. Quest'ultima non è altro che l'assoluta e vivente unità del popolo. Hegel riconosce a Montesquieu, in altre parole, il merito dell'intuizione su cui, d'ora in avanti, sarà imperniata la propria filosofia politica: la categoria di *Sittlichkeit*.⁹⁴

Quest'ultima permette a Hegel di compiere quell'operazione che, secondo lo Hegel del 1802, non era riuscita fino in fondo a Montesquieu, cioè pensare insieme il diritto, lo Stato e la Storia. In questo senso va inteso il percorso, delineato nella seconda metà del saggio, che va dalla tragedia antica dell'etico, fino alla commedia moderna: esso rappresenta un primo schema che contiene «le linee guida della filosofia della storia di Hegel»⁹⁵. Il superamento del punto di vista morale e, in generale, individualistico, consente di integrare il momento della separatezza all'interno della totalità organica del popolo. Il sistema del possesso e il diritto privato, sono «potenze sotterranee» che, pur mantenendo la loro essenziale estraneità rispetto all'economia del sistema, possono essere ora pensate in maniera organica rispetto alla vita etica. La conquista di una filosofia della Storia non

⁹¹ BN, pp. 118-119 (p. 481)

⁹² B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 604.

⁹³ G. Planty-Bonjour, *L'esprit general d'une nation selon Montesquieu et le «Volksggeist» hegelien*, in J. D'Hondt, *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Parigi, 1974 pp. 7-24; qui p. 14; sul tema della contrapposizione tra storia e ragione e sul ruolo di Montesquieu, per Hegel, nel superamento di una prospettiva intellettualistica (illuminista), si veda anche il già citato H. Trescher, *op. cit.*, in particolare pp. 480-482.

⁹⁴ A. Rotolo, *op. cit.*, p. 508.

⁹⁵ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento, 1980, p. 83.

significa altro che il passaggio, per la proprietà, il diritto, e tutto l'insieme di concetti che andavano sotto il nome teoretico di 'riflessione', dalla sfera della necessità esteriore a quella di una necessità interiore, dal rappresentare un destino troppo potente a ricoprire un ruolo storico imprescindibile. Solamente nell'orizzonte etico il «sistema della cosiddetta economia politica»⁹⁶ può elevarsi fino a determinarsi «come un universale», vale a dire fino al momento del riconoscimento del ruolo storico e politico del sistema dei bisogni: «con ciò si costituisce la sfera del diritto».⁹⁷

Riguardo al riconoscimento del sistema dei bisogni e del suo portato storico universale – il diritto privato – si possono svolgere alcune considerazioni. In primo luogo, la *Trennung*, che ora, in termini schellingiani, è denotata con il termine '*Differenz*', non è più un principio astratto e allo stesso tempo positivo, che oscilla tra la leggendaria libertà germanica e l'anarchia istituzionalizzata dell'Impero. La separatezza non costituisce più il destino ineluttabile e indefinito dello spirito del tempo. Il ceto borghese, che già nella *Verfassung Deutschlands* era stato additato come parzialmente responsabile della fine del sistema feudale,⁹⁸ ora costituisce l'unico luogo in cui si coagula la *Trennung/Differenz*. Quest'ultima non pervade l'intero: il popolo è un tutto vivente ed organico, la cui essenza etica, seppur tragica perché votata all'auto-sacrificio, si mantiene in salute e non teme le potenze sotterranee. In questo senso la categoria di destino si trasforma e diviene «il gran lago» della Storia:⁹⁹ l'eticità del popolo è sufficientemente forte da sopportare entro di sé la differenza, da poter ricondurre quella differenza all'identità con la propria indifferenza. Il destino di separazione che pervadeva il pensiero fino allo scritto sulla costituzione imperiale, ha trovato una riconciliazione: il concetto, come auto-

⁹⁶ BN, p. 66 (p. 450). Non si considera qui l'espressione «sogenannte politische ökonomie» tra le espressioni rilevanti per la parola «politica», perché da una rapida ricerca sull'utilizzo del «sogenannte» nei testi degli stessi anni, risulta evidente come Hegel lo impieghi in senso ironico. Il significato dell'espressione, dunque, sembra proprio quello di prendere distanza dal modo inglese (Adam Smith) di definire il sistema dei bisogni. L'espressione «economia politica» non sostituirà infatti mai l'espressione «sistema dei bisogni», neanche nelle opere mature.

⁹⁷ Ivi, p. 68 (p. 451).

⁹⁸ SP, p. 66-67 (p. 91): «Ma quando, col fiorire delle città libere, incominciò a diventare una potenza la mentalità borghese, che si preoccupa solo di una singolarità senza indipendenza, e che non sa guardare all'intero, allora sarebbe stato necessario, per fronteggiare questo individualistico spezzarsi degli animi, un legame più generale e più positivo;» in una nota a margine, accanto a «mentalità borghese», è appuntato: «La mentalità principesca e nobiliare è più libera, non sottoposta al bisogno del guadagno».

⁹⁹ Sul passaggio dalla categoria del destino a quella di Storia, è opportuno ricordare le parole del Rosenzweig, che, anticipando al tempo della *Reichsverfassung* il momento in cui: «nel giovane pensatore» era «nato l'impulso, la volontà di accettare quel patto col mondo tanto a lungo ricusato», scriveva: «È in questo momento che agli occhi di Hegel la storia assunse quel significato etico, anzi addirittura religioso che manterrà sempre in futuro. La storia è il gran lago in cui l'uomo viene purificato dalla sua colpa, il fiume nel quale il singolo ha il dovere e la gioia di confluire. Le mura del destino entro le quali l'uomo spirituale si vedeva irrimediabilmente imprigionato crollano da sole. Ecco la nuova e definitiva soluzione hegeliana!». F. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 108-111. Come accennato, il Rosenzweig anticipa la "svolta" hegeliana agli anni della *Verfassung Deutschlands*. Ciò è dovuto, in parte, alle differenti datazioni allora attribuite ai testi hegeliani. Tuttavia, il passaggio dalla categoria di destino alla categoria di storia costituisce un'intuizione speculativa fondamentale per comprendere l'origine e lo sviluppo del sistema filosofico hegeliano. Questa svolta non sembra poter trovare altra collocazione se non quella della scoperta della categoria di eticità e del riconoscimento dei meriti di Montesquieu nel saggio sul diritto naturale.

sacrificio, negazione del positivo, produce il modello di uno popolo e di uno Stato che esprimono la propria vitalità etica, a patto di essere all'altezza di serbare la particolarità al proprio interno.

Bisogna però aggiungere, che questo primo tentativo di costruire un sistema della vita pratica è tutt'altro che esente da problematicità, a cominciare dal fatto che il ruolo del ceto borghese, all'interno dello Stato, non è affatto organico rispetto al tutto. Nonostante Hegel insista sulla «vivente unità del popolo» e sulla «totalità etica», il ceto borghese appare, a tutti gli effetti, come una parte (*Teil*) e non come membro organico (*Glied*). Hegel

ha talmente paventato la miseria del tipo d'uomo che esce dal modo borghese di organizzazione della società e del lavoro, che sembra voler racchiudere questa sfera in una sorta di ghetto, circondarla di un cordone sanitario perché nulla di ciò che le appartiene possa infettare la purezza della vita politica.¹⁰⁰

La «totalità etica deve» mantenere il secondo ceto «nel sentimento della propria interiore nullità», deve confinarlo alla vita privata: questo è il prezzo che quel ceto e lo Stato, quest'ultimo costretto a serbare la morte, la differenza e il bisogno al proprio interno, devono pagare perché possa darsi la totalità etica nella forma di un popolo.

Solo se mantenuto in una condizione tale per cui non può cristallizzarsi e prevalere sull'intero, il ceto borghese può essere portatore del principio universale del diritto. Altrimenti il rapporto tra privato e pubblico si può ribaltare, distruggendo il popolo e la totalità etica che costituisce. Il particolarismo che pervadeva la *Reichsverfassung*, dunque, non è svanito. Esso permane, ma non trova più la propria concretizzazione storica necessariamente nelle istituzioni dell'Impero, e nemmeno nella Germania. Lo sguardo di Hegel si è ampliato, la filosofia della storia dipinta in queste pagine valica i confini dell'Impero: la particolarità soggettiva del ceto borghese è, a quest'altezza dello sviluppo del pensiero hegeliano, il regno dell'inorganico, del bisogno, di ciò che di più pericoloso può esistere per la maestà dell'Intero.

Rispetto alla *Costituzione della Germania*, va inoltre osservato che anche nel saggio sul diritto naturale torna un elemento di continuità tra il sistema feudale e il modello di Stato che Hegel ora ci offre. La struttura sociale fondamentale alla quale Hegel si affida «per fronteggiare questo individualistico spezzarsi»¹⁰¹ è quella degli *Stände*. Se nella *Reichsverfassung* la costituzione per ceti rappresentava la culla del moderno sistema della rappresentanza, proprio perché intesa come cetuale e non individualistica, a partire dallo scritto sul diritto naturale i ceti rappresentano il dispositivo sociale, di origine imperiale e feudale, che permettono allo Stato moderno di non cadere in un sistema dell'atomistica, cioè a dire di mantenere il pericolo della particolarità soggettiva confinato all'interno di un limite ben riconoscibile.¹⁰² Agli occhi di Hegel, che pure aveva seguito da vicino e conosceva bene

¹⁰⁰ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, p. 89.

¹⁰¹ SP, p. 67 (90).

¹⁰² Sul sistema dei ceti nello Hegel maturo, che pure conserva ragioni e strutture in gran parte simili a quelle di questi anni, e sulle similitudini con Fichte, si veda L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e*

le vicissitudini che avevano interessato la Francia a partire dal 1789, il primo celebre assioma dal quale muoveva l'opuscolo di Sieyès («Che cos'è il terzo stato? - TUTTO») doveva apparire, in questi anni, come la fine di ogni possibilità di contenere il principio individualistico della borghesia, che avrebbe, se lasciato libero, rovesciato i rapporti tra privato e pubblico (particolare-universale) e, ancora una volta, trasformato lo Stato in anarchia.

A dispetto del recupero della struttura sociale di origine feudale, il *Saggio sul diritto naturale* è anche il luogo in cui la valutazione del sistema feudale si assesta su un valore assiologico definitivamente negativo. Individuato un principio attorno al quale pensare lo Stato come esistenza concreta del popolo, la nostalgia verso il sistema feudale che a tratti pervadeva la *Reichsverfassung*, svanisce. Il sistema feudale non rappresenta più un modello storico-politico che «avrebbe potuto mantenere lo Stato»¹⁰³. In maniera repentina, soprattutto se si pensa che Hegel torna a lavorare alla *Costituzione della Germania* ancora nella seconda metà del 1802, cioè, paradossalmente, dopo aver terminato lo scritto sul diritto naturale, la valutazione storica sul sistema feudale muta completamente. Anche qui, è il caso di riportare il passo per intero, non prima però di osservare che questo corrisponde al capoverso che precede il celebre elogio a Montesquieu:

Così per esempio il sistema feudale può certo apparire come qualcosa di affatto positivo. Ma, innanzitutto, dal lato della necessità esso non è un'assoluta singolarità ma semplicemente è nella totalità della necessità; all'interno poi, nei confronti della vita stessa, che esso sia positivo dipende dal fatto che il popolo si sia in esso veramente organizzato come individualità, e che completamente riempi la figura di tale sistema e vivente la penetri, qualora la legge di questo rapporto sia costume. Se invece per caso il genio di una nazione se ne sta in generale nel profondo ed è davvero debole – e la debolezza dell'eticità si sperimenta nella forma più grave nella barbarie e nella cultura formale –, se quella nazione si è lasciata vincere da un'altra, ha perduto la sua indipendenza ed ha quindi preferito la sciagura e l'ignominia della perdita dell'indipendenza alla lotta e alla morte, se essa si è sprofondata così rozzamente nella realtà della vita animale da non potersi nemmeno una volta elevare all'idealità formale, all'astrazione di un universale, certo allora, nella determinazione dei rapporti per quanto riguarda il bisogno fisico, non può sopportare il rapporto di diritto ma solo quello della personalità, – oppure parimenti, se [quella nazione] ha perduto ogni fede nella realtà dell'universale e del diritto e [questo ha perduto] ogni verità, se non è capace di godere e di sentire in se stessa l'immagine della divinità ma è costretta a porre quest'immagine fuori da sé e ad adattarsi con sentimento cupo e doloroso alla sua grande lontananza e superiorità, allora sistema feudale e servaggio hanno un'assoluta verità, e tale rapporto è l'unica possibile forma di eticità, perciò necessaria e giusta ed etica.¹⁰⁴

Qui, da un lato, il sistema feudale è riconosciuto come potenzialmente adeguato a un popolo che pervada quella forma con la propria vita etica, dove i rapporti siano effettivamente «costume»; si tratta del sistema feudale “storico”, non ancora degenerato e non più esistente. Dall'altro, dove i toni cambiano e lasciano intendere un'amarezza giustificabile solo dal riferimento implicito al popolo

Hegel, in «Daimon, Revista de Filosofia», 9 (1994), pp. 231-248. Sulla questione degli *Stände* specificamente nel giovane Hegel, R.K. Hočevár, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel; ein Beitrag zu einer Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, Beck, München, 1968.

¹⁰³ SP, p. 74 (102-103).

¹⁰⁴ BN. Pp. 116-118 (p. 480).

tedesco, il feudalesimo viene invece a coincidere con il «servaggio». In questo secondo senso, il sistema feudale è adatto a un popolo che ha «preferito la sciagura e l'ignominia della perdita dell'indipendenza alla lotta e alla morte». Un popolo siffatto «non può sopportare il rapporto di diritto ma solo quello della personalità», vale a dire dell'arbitrio e della forza personali. Questo è il caso in cui «sistema feudale e servaggio hanno un'assoluta verità, e tale rapporto è l'unica possibile forma di eticità, perciò necessaria e giusta ed etica.»¹⁰⁵ Non si tratta, qui, del feudalesimo storico, adeguato al suo tempo, ma in queste ultime righe esso si fa categoria critica dell'inadeguatezza tanto delle istituzioni presenti quanto dell'eticità che le pervade.

Il capoverso sul feudalesimo è un esempio: Hegel vuole mostrare come uno stesso tipo di rapporto possa essere pervaso dalla vita – in questo caso, etica – oppure no. Per il sistema feudale, come per ogni altro tipo di organizzazione sociale o di categorizzazione della vita organica, si pone un'alternativa:

l'être particulier dans lequel existe, en sa négativité ou en son devenir, l'universel, c'est-à-dire l'être particulier de l'universel en sa totalité vivante, est-il l'être de l'auto-particularisation de cet universel, l'être de son acte, son être actuel..., ou, au contraire, un être qui n'est pas son être propre, c'est-à-dire l'être de lui-même comme acte, mais un être inactuel, un être dont il est passif, un être passé...¹⁰⁶

L'esempio tuttavia è rilevante per il nostro discorso, per due motivi: il primo, perché, rispetto alla *Reichsverfassung*, segna un cambio radicale nell'opinione di Hegel sul sistema feudale nel suo insieme; il secondo, perché non solo precede il paragrafo del celebre elogio a Montesquieu, ma si inserisce anche nelle pagine espressamente montesquieuiane del saggio.¹⁰⁷

La rivalutazione in senso negativo dell'epoca feudale va ricondotta alla certezza hegeliana di aver individuato una soluzione speculativa soddisfacente per pensare lo Stato e, più in generale, la relazione delle parti col tutto. In una filosofia della storia, nonostante la modernità costituisca una commedia priva di destino, in cui il borghese, protagonista, «recita la farsa della veracità, della giustizia e del godimento, mentre è già nell'inganno, nell'ingiustizia e nel danno»,¹⁰⁸ l'eticità è in grado di sopportare il momento della morta positività al suo interno, limitando e insieme riconoscendo il sistema dei bisogni come portatore di un valore universale. Lo Stato, in Hegel, va caratterizzandosi come figura concreta del darsi di un popolo che, per quanto riguarda la modernità, deve avere la capacità di includere la particolarità soggettiva neutralizzando allo stesso tempo il pericolo che questa rappresenta. In questo senso, il Medioevo non appare più un'alternativa: è stato un momento storico, contestualizzato in un'area geografica, ma ora lo spirito del tempo e la storia lo ha sopravanzato: dove

¹⁰⁵ Ivi, pp. 117-118 (p. 480).

¹⁰⁶ B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 593.

¹⁰⁷ Nelle pagine precedenti, Hegel scrive, solo per fare un esempio: «Così, per nominare solo i [fatti] più generali, il clima determinato di un popolo e il suo momento nella formazione dell'universal genere partecipano della necessità, e della lunga ed estesa catena di tale [formazione] esso rappresenta nella sua presenzialità soltanto un elemento; e tale elemento nel primo aspetto deve essere inteso dalla geografia, nel secondo dalla storia», BN, p. 114 (p. 479).

¹⁰⁸ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, p. 86.

permane il sistema feudale, lì la totalità etica giace oppressa nella forma una morta positività, costretta in istituzioni prive di vita (quelle dell'Impero). Queste istituzioni fatiscenti, proprio per la debolezza della sovranità che esprimono, non sarebbero in nessun modo in grado di tollerare entro i propri confini l'elemento disgregante della mentalità borghese. Se il Medioevo, nella *Reichsverfassung*, era una categoria sia storica che politica, in grado di offrire una soluzione a un territorio che non era stato in grado di approdare completamente alla modernità, ora Hegel non si fa più illusioni: il mondo moderno non ha più nulla da spartire con il Medioevo. Questa è, ora, la ragione a cui va ricondotta la sciagura della Germania: di essere cioè rimasta irretita in una costituzione feudale.¹⁰⁹

Sulla seconda questione, cioè perché l'esempio sulla costituzione feudale cada proprio nelle pagine ispirate allo *Spirito delle leggi*, una soluzione, in parte, è già stata data: il merito di Montesquieu per l'intuizione e la concezione dell'eticità come un tutto vivente, come *Volksgeist*, è riconosciuto da Hegel stesso. L'idea che uno spirito debba pervadere la vita istituzionale di un popolo, perché questa sia etica, e la possibilità che questo spirito, ancora ispirato alla virtù eroica degli antichi, sia costituito da un sostanziale autosacrificio, in grado, per la propria natura, di tenere escluso dalla vita pubblica il ceto borghese, rende da un lato il pensiero di uno Stato etico moderno possibile; dall'altro, rende il sistema feudale completamente inadeguato, proprio perché incapace di sopportare la spinta centrifuga delle guerre di religione e dell'emergere della mentalità borghese. La rivalutazione deve avvenire, perché Hegel ora comprende che la sciagura della Germania non dipende dall'antica libertà tedesca, ma che invece, piuttosto, il perversimento del rapporto tra pubblico e privato, in definitiva l'assenza del diritto, e dunque la supremazia sulla legge della personalità, dell'arbitrio e dei rapporti servili sono l'unica maniera in cui un sistema feudale, vale a dire l'Impero, può darsi nell'epoca degli Stati sovrani moderni.¹¹⁰

Accanto alla rivalutazione del sistema feudale, la scoperta della *Sittlichkeit* come categoria fondante della filosofia pratica non può non avere un effetto, sebbene non ancora chiaro e univoco, sull'altro dei due termini che vogliamo considerare: la politica. Nel saggio, *latu senso*, il termine compare due volte. Un'occorrenza è aggettivale e ricorre in un passo volto a rimarcare il ruolo del ceto borghese all'interno dello Stato:

Determina quindi la potenza di questo stato [*Stand*], in maniera che esso si trovi nel possesso e nella giustizia possibile nel possesso, il fatto che esso costituisca nello stesso tempo un sistema coerente, e per il fatto che immediatamente il rapporto di possesso è accolto nell'unità formale, – perciò ogni individuo, poiché in sé è capace di possesso, si mantiene nell'opposizione contro tutti

¹⁰⁹ A partire da questo stadio della valutazione storica di Hegel sul sistema feudale e sulla Germania, vale la considerazione di J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, p. 492: «Sopra tutto in Germania il regime feudale si è prolungato a tal punto da impedire l'attuazione completa del potere statale. Quello spirito interiore ha prevalso sul vero spirito pubblico».

¹¹⁰ Sull'obsolescenza delle istituzioni in Hegel, nonostante una serie di problemi metodologici e linguistici che riguardano l'intera idea del volume, si vada l'interessante articolo di B. Zaantvoort, *Unthinking Inertia: Resistance and Obsolescence in Hegel's Theory of History*, in R. Comay and B. Zartboort (ed.), *Hegel and Resistance*, London-New York, Bloomsbury, 2019, pp. 117-133.

gli altri, in quanto universale ovvero come cittadino nell'accezione di *bourgeois*: in cambio della nullità politica, grazie alla quale i membri di questo stato [*Stand*] sono [meramente] dei privati, esso trova compenso nei frutti della pace e del guadagno e nella piena sicurezza del loro godimento, sia che questa [sicurezza] conduca al singolo [godimento] o alla totalità di esso.¹¹¹

Il «cordone sanitario» che si erige attorno al ceto borghese, il quale deve percepire il sentimento della propria interiore nullità, si ottiene mantenendolo nella nullità politica, che significa non solo la privazione dei diritti politici, ma anche dei doveri, vale a dire del servizio militare.¹¹² 'Politica' esprime in questo caso un significato che non ci è nuovo, ovvero quello che abbiamo indicato come "francese", in cui 'politico' ricalca l'estensione semantica di 'pubblico'.

L'altra occorrenza, di contro, ricorre per indicare la condizione dei ceti dei liberi (il primo e il terzo, il ceto militare e quello contadino – quest'ultimo, sostanzialmente, "carne da cannone", all'occorrenza, per il primo ceto) e compare in greco nel testo:

A questo stato [*Stand*] Aristotele assegna come compito ciò per cui i Greci usavano il termine πολιτεύειν, che significa vivere nel, con e per il popolo, condurre una vita universale completamente immersi nella [vita] pubblica, – ovvero il filosofare: come vuole Platone, che queste due attività, in conformità alla loro superiore vitalità, non siano separate ma affatto congiunte.¹¹³

Nel caso del verbo greco, la novità rispetto alle occorrenze precedenti è importante: significa che i ceti universali devono «condurre una vita universale completamente immersi nella [vita] pubblica», che devono «vivere nel, con e per il proprio popolo». In altre parole, contrapposti al ceto della «differenza» e del «bisogno», essi vivono nell'«indifferenza», per la morte: il ceto dei liberi è «bezwungen; aber nicht gezwungen».¹¹⁴

Su quest'ultimo, intraducibile, gioco di parole è necessario soffermare l'attenzione. La chiave di volta perché il ceto dei liberi sia tale, in questo scritto, è una forma di disposizione nei confronti della morte e dello Stato, cioè quella di essere disposti a sacrificare i propri interessi privati, finanche la vita, per salvare qualcosa di eterno, la libertà.

Questo schema teorico appartiene a questi anni, in cui la disposizione a sacrificarsi per qualcosa di infinito è la condizione dell'autentica libertà di un popolo. Questo ideale, repubblicano e grecizzante, ancora una volta, non sfugge dal confronto con Montesquieu. Nel frammento che risale al periodo bernese, intitolato «Differenza tra la religione greca di fantasia e quella cristiana positiva», Hegel, cercando di ricostruire le ragioni storiche che avevano portato il popolo greco a perdere la sua

¹¹¹ BN, p. 80 (p. 458).

¹¹² Si ricava dalla stessa pagina da cui è tratto il passaggio e poi, in maniera più esplicita, anche dal *System der Sittlichkeit*, ora in G.W. 5, 277-362; ed. italiana in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962. D'ora in poi citato con SdS, seguito dal numero della pagina della traduzione italiana e tra parentesi la pagina dell'edizione critica; SdS, p. 219 (p. 336): «Inoltre l'assoluta sicurezza sta in ciò che essi, per lo meno il secondo stato, siano esenti dalla virtù miliare».

¹¹³ BN, p. 74 (p. 455).

¹¹⁴ BN, p. 60 (p. 448).

condizione di assoluta libertà politica, aveva parafrasato la teoria della virtù in Montesquieu, scrivendo:

che questo sia potuto accadere già presuppone la perdita di quel sentimento e di quella coscienza che Montesquieu pone a principio delle repubbliche con il nome di virtù e che consiste nell'esser pronti a sacrificare l'individuo per un'idea che per i repubblicani è realizzata nella loro patria.¹¹⁵

In maniera coerente con la struttura del sistema etico delineato nel saggio sul diritto naturale, indubbiamente di stampo repubblicano, il sentimento chiave è la virtù politica. Questa, tuttavia, è intesa non come l'intendeva Montesquieu, ma piuttosto secondo una rivisitazione hegeliana del suo significato, evidentemente piegato nella direzione dell'autosacrificio personale nella guerra per la difesa della patria.

Su questo sentimento elitario si fonda, in definitiva, la distinzione tra i ceti in questo saggio. È una differenza di matrice quasi antropologica, quella che dovrebbe separare il ceto dai liberi da quello dei non liberi, per giunta un principio pensato *ad hoc* perché il ceto borghese, che si accontenta, per definizione, della pace e della sicurezza del guadagno, non vi possa accedere. In altri termini, la struttura istituzionale dello Stato, nel saggio sul diritto naturale, non è costruita sulla distanza tra chi comanda e chi obbedisce, non v'è un potere costituito che garantisce l'esistenza concreta del popolo. L'«assoluta eticità è [...] così essenzialmente l'eticità di tutti che non si può affermare d'essa, che si specchi come tale nel singolo. Infatti essa è tanto la sua essenza quanto l'etere, che penetra la natura, è l'inseparabile essenza delle figure della natura»¹¹⁶. L'eticità non si rispecchia nel singolo, ma è l'eticità di tutti. Non può essere l'eticità del singolo, perché il singolo per eccellenza, il borghese, è privo di eticità, è inorganico all'organismo etico. E sulla sua esclusione si fonda, paradossalmente, l'eticità dello Stato. Quest'ultimo giace ancora in una forma embrionale e non determinata, perché Hegel non riesce a pensare e a risolvere fino in fondo il problema della collocazione della particolarità soggettiva.

L'importanza di annichilire la vita pubblica del ceto borghese ha, in definitiva, la sua ragione ultima nel fatto che la totalità etica del popolo è pensata all'interno di una struttura istituzionale troppo debole e indefinita perché sia pensabile di lasciare più spazio a quel ceto. Il pericolo dal quale Hegel vuole mantenersi lontano è duplice: da un lato il ceto borghese; dall'altro il dispotismo o, comunque, le forme estreme di controllo dello Stato, che egli criticava, in questi anni, soprattutto nelle teorie di Fichte.¹¹⁷

¹¹⁵ FS 34 (I, p. 369).

¹¹⁶ BN, p. 93 (467).

¹¹⁷ Si veda la seconda parte del saggio, dedicata alla maniera formale di trattare il diritto naturale, dove Hegel svolge la propria critica prima a Kant e poi a Fichte. Oppure, si veda ancora la *Differenzschrift*, in particolare la lunga nota in cui Hegel sarcasticamente critica le idee di Fichte sulle funzioni di polizia, pp. 68-69 (pp. 56-57). Fin d'ora è utile richiamare l'attenzione su questa attenzione bilaterale di Hegel, che troverà una conferma anche negli scritti più tardi, fino alla *Filosofia del diritto*. I pericoli della degenerazione individualistica da un lato, e della reazione dispotica-feudale dall'altro, sono e rimarranno i poli dai quali Hegel cerca costantemente di mantenersi equidistante. Cfr. *infra*, sia i prossimi paragrafi di questo capitolo, sia il capitolo III.

La tensione presente nel saggio non è, però, sterile: accanto all'*impasse* della forma dell'organizzazione statale, Hegel ha già attribuito sufficiente importanza all'elemento della «vivente individualità del popolo», perché esso possa venire trascurato negli abbozzi successivi. Sarà proprio quest'ultima a prevalere su un'idea immanente di universalità e a permettere a Hegel di pensare lo Stato nei termini di una concreta sovranità, pur tenendo ferma l'esigenza di una vita etica che pervada l'intera struttura sociale.

b. *System der Sittlichkeit e Reaphilosophie*

Le direttive lungo le quali Hegel si muove, nei restanti anni jenesi, nel tentativo di delineare il proprio modello di Stato, possono essere ricondotte a due: da un lato, l'approfondimento della natura del rapporto tra chi comanda e chi obbedisce; dall'altro, il tentativo di enucleare una figura di comando salda, che, però, allo stesso tempo, sia attorniata da garanzie sufficienti perché non si colluda con la ricchezza del ceto borghese e non degeneri in dispotismo. Sono tappe fondamentali per l'idea matura di Stato che assumerà la sua forma definitiva solo a partire da Heidelberg, che richiedono di essere esaminate, nonostante le parole oggetto della nostra indagine siano sostanzialmente assenti.

Nel *Saggio sul diritto naturale* l'obbedienza è pensata solamente in relazione all'assoluta libertà del primo ceto: la morte è, per il ceto dei liberi-guerrieri, «assoluta riduzione all'obbedienza». Il secondo ceto, invece, è portatore del principio universale del diritto astratto e regola i propri rapporti in base ad esso, senza poter avanzare alcuna velleità per quanto concerne la vita pubblica. Mentre il primo ceto è incardinato nello Stato secondo le modalità dell'essere *bezwungen*, ovvero costretto non dall'esterno, ma da una necessità libera; al secondo ceto, che vive nella differenza del bisogno e non può accedere alla prospettiva di una vita per la morte, tocca la sorte dell'essere *gezwungen*, ovvero costretto da un che di esterno.

Nel sistema dell'eticità, invece, descrivendo i rapporti all'interno del mercato e l'ineguaglianza che necessariamente in esso si genera, Hegel distingue tra due tipi di rapporto: naturale è il rapporto di signoria (*Herrschaft*) e servitù (*Knechtschaft*), nel quale gli individui entrano in un rapporto arbitrario e accidentale e, parimenti, impari, «tale che l'indifferente e libero è il potente»¹¹⁸. Questo rapporto, che costituisce la cifra delle relazioni all'interno del sistema dei bisogni, si differenzia da quello etico, che si configura secondo i poli di signoria (*Herrschaft*) e obbedienza (*Gehorsam*).

In realtà Hegel accenna soltanto al rapporto signoria-obbedienza, per chiarire, attraverso la contrapposizione, la natura dell'altro tipo di rapporto:

la differenza consiste nel [fatto] che [mentre] nella signoria e obbedienza etiche potenza o forza [sono] parimenti un assoluto universale, qui [nei rapporti interni al mercato] invece per contro [sono] soltanto un particolare; là l'individualità [è] soltanto l'esteriore e la forma, qui [è] l'essenza

¹¹⁸ SdS, p. 171 (p. 306).

del rapporto, e perciò esso è qui un rapporto della servitù, poiché la servitù è l'obbedienza ad un singolo e particolare.¹¹⁹

Le categorie logiche di particolare e universale si fanno dirimenti per distinguere la relazione che si instaura nell'eticità relativa e quella che esiste nell'eticità assoluta. Entrambi i rapporti coinvolgono attori diseguali, ma mentre nel mercato il rapporto tra diseguali è particolare anche per quanto concerne il contenuto, vale a dire che giace irrimediabilmente nella specificità di un rapporto e nell'arbitrio ad esso sotteso, la relazione etica è singolare ma non particolare, ovvero coinvolge due singoli, il governo di contro al cittadino, ma al modo universale, perché questa non è soggetta alla specificità di un rapporto privato: anche nel confronto singolare, il rapporto etico ha come contenuto la vita pubblica.

La caratterizzazione logica corrobora le distinzioni già presenti nel saggio sul diritto naturale. Il «servaggio» (*Knechtschaft*) della costituzione feudale, che, per un popolo che ha scelto la sottomissione e ha rinunciato alla libertà politica, ha «un'assoluta verità» e rappresenta «l'unica possibile forma di eticità, perciò necessaria e giusta ed etica» è un tipo di rapporto che «ha perduto ogni fede nella realtà dell'universale».¹²⁰ V'è quindi un rapporto di analogia tra la servitù feudale e quella che si genera nel sistema dei bisogni: la relazione inerente il mercato non può essere un rapporto universale, cioè non può essere costitutiva della vita pubblica. Tuttavia, bisogna sottolineare anche la differenza tra i due tipi di servitù. Mentre il ceto borghese, pensato all'interno di un sistema etico, porta con sé, nella particolarità dei propri rapporti, il principio universale del diritto privato, una nazione nella quale, invece, vige la costituzione feudale, «non può sopportare il rapporto di diritto ma solo quello della personalità».¹²¹

Da questo punto di vista, la differenza tra il servaggio feudale e il servaggio che caratterizza il sistema dei bisogni potrebbe sembrare netta: quest'ultimo tipo di rapporto è tutelato dal diritto privato, mentre nel servaggio feudale non poteva esserci alcuna garanzia contro l'arbitrio personale. Tuttavia, la tutela del diritto privato non è l'essenziale nella struttura cetuale pensata in questo momento da Hegel. Quella tutela o principio universale è in realtà esclusivamente una conseguenza, a sua volta, del fatto che il ceto borghese è mantenuto nella propria nullità politica. In altre parole, la particolarità del privilegio tipica del sistema feudale, in uno Stato moderno non viene espunta o annichilita: quella particolarità permane e, anzi, per certi versi, nel principio universale che porta con sé, il diritto, essa corre il rischio di rinsaldarsi e cristallizzarsi. Per questo è fondamentale che lo Stato la mantenga nel sentimento della propria interiore nullità: per lo Stato c'è il pericolo costante che quel rapporto particolare, tutelato dal diritto, colludendosi con il ceto dei liberi, trasformi l'universale in un regno

¹¹⁹ Ivi, p. 172 (p. 306).

¹²⁰ BN, pp. 117-118 (p. 480).

¹²¹ Ivi, p. 117 (p. 480).

della signoria e della servitù, in cui non v'è più nemmeno il rapporto di diritto, in cui potere militare e potere economico si sono uniti, dove il diritto è tornato privilegio e la vita etica vita naturale.¹²²

Il pericolo non deriva tanto dal fatto che il secondo ceto possa elevarsi ad universale e fondare un nuovo tipo di vita etica sull'ineguaglianza e su un rapporto universale di signoria-servitù. Quest'ultimo è infatti necessariamente particolare. Il rischio, piuttosto, è rappresentato dalla particolarizzazione totale dei rapporti. «La disuguaglianza della ricchezza» che «è in sé e per sé necessaria»¹²³ porta con sé il pericolo che l'intero soccomba al principio di particolarità e si sgretoli, esattamente come accade nella Germania della *Verfassung*: ma ora il responsabile è il ceto che più di ogni altro è necessario a caratterizzare lo Stato in quanto moderno, cioè la borghesia e il sistema dei bisogni che essa costituisce:

La grande ricchezza quindi – la quale è nella stessa maniera allacciata alla più profonda povertà (infatti nella separazione il lavoro è da entrambi i lati universale, oggettivo), – [conduce] da un lato all'universalità ideale, dall'altro a quella reale, meccanica, e questo alquanto, meramente quantitativo, smembrato fino al concetto, inorganico, [proprio] del lavoro, costituisce immediatamente la somma rozzezza. Il primo carattere dello stato di acquisto, il fatto cioè che esso sia capace di un'intuizione organica assoluta e di considerazione per qualcosa di divino, – sia pure posto fuori di lui –, decade, e subentra la bestialità del disprezzo di tutto ciò che è alto. Ciò che è privo di saggezza, puramente universale, la massa della ricchezza è l'in-sé; e l'assoluto legame del popolo, l'[elemento] etico [cioè], è scomparso ed il popolo è disciolto.¹²⁴

Lo Stato ha la prerogativa di saper sopportare in sé il principio della positività particolaristica – un sistema dei bisogni forgiato al modo della mentalità e del modo di produzione borghese. Sopportarlo significa porgli dei limiti, senza i quali questo sistema inorganico prenderebbe il sopravvento, distruggendo lo Stato e, insieme ad esso, il diritto.

«Operare contro questa disuguaglianza e contro la propria e l'universale distruzione»¹²⁵ è certo ruolo del governo, ma è vero altresì che a questo appartengono «le limitazioni esterne».¹²⁶ La costituzione cetuale, la struttura in grado di contenere la borghesia, la distanza tra chi governa e chi obbedisce, appartengono piuttosto «alla natura stessa dello Stato ed alla sua essenza organica, non al governo».¹²⁷ Uno Stato che non fosse così costituito, crollerebbe su se stesso, divenendo «quella nazione che si è lasciata vincere da un'altra, ha perduto l'indipendenza ed ha quindi preferito la sciagura e l'ignominia della perdita dell'indipendenza alla lotta e alla morte»,¹²⁸ divenendo, cioè, la Germania contemporanea a Hegel, che «non è più uno Stato», che, dal punto di vista degli scritti politici del 1802, è ripiombata in una costituzione feudale.

¹²² Come già sottolineato, questa è una tematica costante del pensiero politico di Hegel, a partire dal saggio sul diritto naturale. In particolare si rimanda all'analisi svolta nel capitolo III.

¹²³ SdS, p. 244 (p. 353).

¹²⁴ Ivi, p. 245 (pp. 353-354)

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 246 (p. 354)

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ BN, pp. 116-117 (480).

L'obbedienza, quindi, relazione universale rispetto alla signoria (la quale, riconosciuta a sua volta nel rapporto, diviene anch'essa universale), è l'essenza e la condizione d'esistenza di uno Stato che possa definirsi tale. Il rapporto particolare alla signoria, vale a dire la servitù, deve ancora restare entro dei confini saldi, perché solo in questo modo può essere tutelato dal diritto. In questo senso ha una rilevanza centrale l'altra novità che si trova nel *Sistema dell'eticità* e che mancava nel *Naturrechtsaufsatz*: la determinazione delle caratteristiche del governo.

Il problema che si pone nel *Sistema dell'eticità* è quello di regolamentare i diversi livelli costituzionali perché lo Stato sia sufficientemente solido e strutturato da poter arginare il ceto dei non liberi e, dall'altra parte, non si trasformi in una tirannia. La soluzione hegeliana a questi timori consiste in un primo, timido tentativo di delineare le caratteristiche di «un governo assoluto».¹²⁹ Questo governo dovrebbe avere una funzione esclusivamente negativa, di controllo e di intervento solo in caso di estrema necessità. I membri di questo governo, non importa se incardinati in una forma monarchica, aristocratica o democratica,¹³⁰ dovrebbero naturalmente essere scelti esclusivamente dal novero del primo ceto, l'unico politicamente libero. Non solo: temendo che la particolarità possa intaccare la purezza della libertà politica del primo ceto, Hegel individua un escamotage: investire di questo incarico solamente gli anziani e i preti, i quali, in virtù della loro condizione anagrafica e sociale, si consacrerebbero esclusivamente alla causa dello Stato:

[Il sommo governo] deve quindi riposare su coloro che hanno quasi, per così dire, abbandonato l'esistenza reale in uno stato [*Stand*] e senz'altro vivono nell'[essere] ideale, gli anziani e i preti [*die Alten und die Priester*],— che sono propriamente un tutt'uno.¹³¹

La ragione di questa scelta è la completa assenza di interesse particolare che, nel modello hegeliano, accompagna la vecchiaia, intesa come devozione alla causa dell'universale. Hegel è terrorizzato dal ceto borghese; con le parole di Lukács, «egli non vuole riconoscere il fatto che tutto l'eroismo [dei protagonisti della Rivoluzione francese] sia servito soltanto a fare del capitalista il dominatore del mondo».¹³² Hegel, però, che pure percepisce vivamente il pericolo, vuole tenersi lontano anche da forme di controllo invasivo e dispotico della società, come quelle immaginate, negli stessi anni e in quelli precedenti, da Fichte. Il risultato è un tentativo di specificare la natura dei rapporti che distinguono la vita etica organica da quella inorganica, e, al tempo stesso, di individuare una soluzione per una struttura verticistica dello Stato, necessaria per contenere la particolarità, che corra il rischio più piccolo possibile di trasformarsi da un lato in un regime colluso col ceto borghese, dall'altro in dispotismo.

¹²⁹ SdS, pp. 225 e sgg. (pp. 340 e sgg.).

¹³⁰ SdS, pp. 254-256 (pp. 359-361).

¹³¹ Ivi, p. 227 (p. 341).

¹³² G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1960, p. 559.

I tentativi successivi, nel periodo jenesi, si spostano finalmente verso l'abbandono dell'ideale grecizzante e repubblicano giovanile. Le lezioni sulla *Realphilosophie* del 1805-06, nella parte dedicata alla *Costituzione*, permangono infatti nel solco tracciato dal *Sistema dell'eticità*. Il motivo dell'obbedienza si intreccia ora con una costituzione espressamente verticistica:

La potenza statale (*Staatsmacht*), che sa ciò che essa stessa è, deve avere il coraggio, in ogni caso estremo, dove l'esistenza dell'intero è compromessa, di procedere in maniera perfettamente tirannica. Attraverso la tirannia si ottiene la completa alienazione della reale volontà del singolo; questa [è] formazione [*Bildung*] all'obbedienza [*Gehorsam*].¹³³

La potenza statale è ora associata direttamente all'obbedienza; ma non solo: l'obbedienza richiede una *Bildung*. Questo implica che obbedire liberamente non è più prerogativa del ceto dei liberi-guerriglieri, che possono obbedire solamente in quanto disposti a sacrificare la propria esistenza. La *Bildung* all'obbedienza sembra riguardare ora il popolo tutto.

Quest'ammissione alla vita pubblica del ceto borghese deve, però, trovare il suo necessario contraltare nella nuova forma del governo, come concreta esistenza dello Stato. Fa qui la sua comparsa, per la prima volta nei diversi modelli politici hegeliani, la figura del monarca, il quale, in quanto individuo, costituisce un punto, un che di immediato e naturale che non può coincidere con la volontà popolare, ma, al contrario, è la condizione di possibilità dell'esistenza stessa del popolo:

Il libero universale è il punto dell'individualità; questo, così libero dal sapere di tutti, è costituito non attraverso quelli, – come estremo del governo quindi un immediato, un naturale; è il monarca ereditario, è il fermo immediato nodo del tutto.¹³⁴

In questo passo si registra uno stacco nuovo quanto definitivo rispetto ai modelli precedenti. Il rapporto etico universale prende finalmente forma, si struttura in una sorta di piramide capovolta. Il monarca non è espressione del popolo, ma piuttosto, in quanto «fermo immediato nodo del tutto», è il vertice di una piramide capovolta, su cui poggia l'intera possibilità d'esistenza della concreta vita etica dello Stato.

La «vivente unità del popolo» trova, nelle lezioni jenesi del 1805-06, la propria concretizzazione teorica nella figura del monarca, il quale, d'ora in avanti, rappresenterà un elemento logico-politico fondamentale per unificare la volontà di tutti e la volontà di ciascuno in un solo punto, in una volontà a un tempo universale e individuale.

In questo quadro va inteso il recupero di un tema che Hegel aveva escluso dagli scritti politici del 1802: quell'antico istinto di libertà dei Germani, che ritorna nelle vesti di un'«essenza nordica»,¹³⁵ quella

¹³³ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, oggi in in G.W. 8; ed. italiana in parte in *Filosofia dello spirito jenesi*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1984; d'ora in poi indicato con JS, seguito dal numero di pagina dell'edizione italiana e tra parentesi quello dell'edizione critica; qui JS p. 147 (p. 259).

¹³⁴ JS p. 150 (pp. 262-263).

¹³⁵ JS p. 151 (264).

conoscenza e consapevolezza di sé come individuo, quel «più elevato principio dell'epoca moderna, che gli antichi, che Platone non conosceva».¹³⁶

In proposito, bisogna osservare un elemento fondamentale, che costituirà uno degli assi portanti della filosofia pratica hegeliana anche negli anni del Sistema. L'essenza nordica, il principio dell'individualità, va certo inteso nella direzione di una rivalutazione, graduale quanto difficoltosa, dell'elemento della particolarità soggettiva: non v'è dubbio, la libertà moderna è libertà dell'individuo, libertà soggettiva. Allo stesso tempo, però, l'essenza nordica è principio di una soggettività e di una individualità universali.

Il motivo della soggettività come elemento centrale nella genesi della modernità, in Hegel, non va affatto inteso in maniera unilaterale, sulla scorta di un pensiero di matrice liberale che vorrebbe fare di Hegel il filosofo della libertà personale. A fare da contraltare alla soggettività in quanto elemento egoistico e particolare v'è uno Stato che è realmente tale, che è un tutto davvero libero – non soggiogato alle leggi del sistema dei bisogni – solo se è, a sua volta, uno Stato individuale, un soggetto statale con una volontà universale: il principe è «unicamente nato per questo: volontà immediata o grande individualità».¹³⁷

Questo movimento verso l'alto dell'organizzazione sociale permette di liberare anche il ceto borghese da quel cordone sanitario in cui era dovuto venire rinchiuso. La piena vita politica, ovvero l'attività militare, compete ancora a una parte del ceto dei liberi, un sottoinsieme del ceto universale, i soldati. Tuttavia, l'intero, che si è verticisticamente elevato nella figura del monarca ha ora una struttura istituzionale sufficientemente solida da liberare e integrare il ceto borghese nella vita pubblica, seppur mantenendolo ancora, come del resto sarà sempre, esente dal servizio militare. Hegel, riferendosi alla totalità dei membri dello Stato, senza avanzare distinzioni tra *citoyen* e *bourgeois*, scrive:

La forma universale è questo farsi-universale del singolo, e divenire dell'universale; ma non si tratta di una cieca necessità, bensì di una necessità mediata dal sapere; ovvero in ciò ognuno è fine a se stesso, cioè il fine è già il movente. Immediatamente ogni singolo è per sé causa, il suo interesse lo *spinge*, ma altrettanto l'universale è per lui quel che ha valore, il medio che lo connette con il suo particolare e la sua realtà.¹³⁸

La mediazione del sapere rispecchia un processo duplice: da un lato è il monarca che sa se stesso, dall'altro è il popolo tutto che viene sottoposto a un processo di *Bildung* in cui arriva a comprendere la propria essenza nello Stato e nel Monarca, attraverso la pratica consapevole e libera dell'obbedienza. Il processo di individualizzazione è duplice, coinvolge a un tempo la struttura del potere statale, che si verticizza, e i singoli cittadini che devono comprendere il loro ruolo nello Stato:

L'universale è [un] popolo, [una] massa di individui in generale, un intero esistente, il potere universale; esso di fronte al singolo ha una forza invincibile ed è la sua necessità e la potenza che

¹³⁶ Ivi, p. 150 (263).

¹³⁷ Ivi, p. 151 (p. 264), nota a margine.

¹³⁸ Ivi, p. 142 (p. 255).

lo piega e reprime [*niederdrückende Macht*], e la forza che ognuno ha secondo il suo essere-riconosciuto è la forza del popolo. Ma questa forza è efficace soltanto in quanto è unita, raccolta in un uno, soltanto in quanto volontà; la volontà universale è la volontà in quanto volontà di tutti e di ciascuno, tuttavia in quanto volontà essa è semplicemente soltanto questo Sé, il fare, l'agire universale è un uno; la volontà universale deve concentrarsi in questo uno.¹³⁹

Questo duplice sapersi di sé individuale, e di ciascun cittadino e del Monarca, tiene insieme lo Stato al modo in cui prima partecipava al tutto solamente il ceto dei contadini, ovvero attraverso la fiducia, che ora pervade l'intero sistema etico:

Qui si deve aggiungere la *polizia* – da *politeia*, la vita pubblica e il governare, l'agire dell'intero stesso – ora ridotta all'azione dell'intero per la sicurezza pubblica nelle sue varie forme – la sorveglianza sulla industria – contro la frode – [la] realizzazione della fiducia generale – [la] fiducia nello scambio di merci. Ognuno ha cura solo di sé, non dell'universale; il tranquillo esercizio del proprio diritto di proprietà e la libertà di disporre della proprietà sono il possibile danneggiamento di altri – [la polizia provvede proprio alla] limitazione di questo, alla prevenzione del danno, e fa anche in modo che si agisca nella fiducia.¹⁴⁰

Qui torna ancora la radice greca di 'politica', questa volta come '*politeia*'. Si noti, che essa non coincide più, come nel saggio sul diritto naturale, in una modalità d'esistenza universalmente etica; ora la *politeia* indica certamente, da un lato, la vita pubblica, ma dall'altro essa coincide col «governare». Sulla scorta di questo concetto, l'azione della polizia non è mera coercizione, ma la necessità di controllo ha come prerequisito che vi sia fiducia nell'azione dello Stato, grazie alla quale il cittadino, nei «frutti della pace e del guadagno e nella piena sicurezza del loro godimento», non trova più solamente un «compenso»¹⁴¹, ma invece rivendica un proprio diritto, in quanto membro organico dello Stato. Per il ceto borghese, ora,

la fiducia è una fiducia meno vaga [rispetto a quella del ceto contadino], più determinata nella coscienza; lo stato dei borghesi si preoccupa dello stato di sostentamento della sua città; il borghese si preoccupa del numero dei suoi compagni di lavoro; la sua attività e abilità è l'accidentalità che è ritornata in lui dalla natura, e a lui spetta.¹⁴²

Attraverso la fiducia e i sistemi di controllo del governo, anche la particolarità del ceto borghese è ora integrata all'interno dello Stato, che diviene via via organico, assumendo la forma anche istituzionale di un organismo che può essere davvero tale in quanto ha la capacità e la forza di imporre la volontà sua propria come individuo. In altre parole, il percorso della genesi dello Stato negli anni di Jena, ha preparato quella svolta che sarà annunciata nella *Vorrede* della *Fenomenologia*: la sostanza etica del popolo si è data una configurazione etica concreta; attraverso la figura del monarca, è divenuta soggetto.

¹³⁹ JS pp. 143-144 (pp. 256-257).

¹⁴⁰ Ivi, p. 160 (pp. 272-273).

¹⁴¹ BN, p. 80 (p. 458). Si noti che per Montesquieu, *EL XI*, 6, p. 276 (tomo I): «La libertà politica, in un cittadino, consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dalla convinzione, che ciascuno ha, della propria sicurezza».

¹⁴² JS p. 156 (p. 268).

c. Qualche considerazione sulla *Fenomenologia dello Spirito*

Non è semplice inserire la *Fenomenologia dello spirito* in questo quadro, per diversi ordini di ragioni. Il capitolo *Lo spirito estraniato da sé. La cultura* è solo in parte pertinente al nostro discorso.¹⁴³ Esso costituisce una filosofia della storia che considera l'evolversi storico del territorio francese, fino al momento post-rivoluzionario del Terrore. Non è solo una filosofia della storia, ma anche una storia della coscienza.

Il trapasso dal sistema feudale alla Monarchia presente nella *Fenomenologia*, pur non rimandando al termine o al concetto di 'politica', può tuttavia valere come un riscontro, rispetto agli anni jenesi, delle linee direttive che sono state individuate nei paragrafi precedenti. Bisogna però osservare che non si tratta di un passaggio dal sistema feudale allo Stato sovrano moderno; esso è piuttosto il passaggio da un sistema feudale a una Monarchia di stampo più feudale che moderno. Il passaggio allo Stato richiederebbe di seguire l'intera filosofia della storia contenuta nella *Fenomenologia*.

È stato scritto che, per questa parte del capitolo dedicato allo spirito estraniato da sé,¹⁴⁴ l'influenza di Montesquieu sia fin troppo evidente.¹⁴⁵ Non è però stato addotto alcun argomento in favore di questa tesi e, nonostante si possa considerare verosimile, sembra forzato voler trarre delle conclusioni a riguardo. Ci si limiterà dunque esclusivamente alla considerazione del testo, senza cercare un nesso con Montesquieu, che risulterebbe molto probabilmente artificioso, e, soprattutto, poco utile alla comprensione delle questioni oggetto di queste pagine.

Come anticipato, la sezione del testo in cui si trovano i passi rilevanti per questa ricerca è dedicata a *Lo spirito estraniato da sé*, il cui secondo titolo è: *La cultura (die Bildung)*, motivo già presente nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1805-06. Anche qui, la *Bildung*, pur assumendo un significato infinitamente più vasto, nonché indeterminato, riguarda tuttavia la cultura/formazione, a un tempo

¹⁴³ Come ha fatto notare L. Schirollo, *Hegel e il Medioevo*, in L. Schirollo, *Per una storiografia filosofica*, Urbino, 1970; pp. 294-322; pp. 303-305, il Medioevo nella *Fenomenologia* viene «evocato» due volte. La prima, nella *Coscienza infelice*, la seconda, ne *Lo spirito estraniato da sé*. Solamente la seconda volta, tuttavia, questo momento storico ha una rilevanza che travalica i confini della semplice coscienza, potendosi fare, a un tempo, filosofia della storia.

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, 1807, ora in G.W. 9; ed. italiana a cura di E. de Negri, Firenze, La nuova Italia, 1960; d'ora in poi citata con PhG seguita dalle pagine dell'edizione italiana e tra parentesi quelle dell'edizione critica; qui vol II pp. 58-68 (pp. 274-280).

¹⁴⁵ G. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 9: «Ainsi, bien que Montesquieu ne soit pas nommé dans la Phénoménologie de l'esprit, il est trop clair que dans ses descriptions de la conscience noble, du fier vassal, du sentiment de l'honneur, etc., Hegel s'inspire profondément de L'esprit des lois.» Purtroppo Planty-Bonjour non rimanda ad alcuna ulteriore argomentazione o studi; sta di fatto che questa sembra essere l'unico accordo in letteratura con la nostra tesi di fondo, cioè che il tema del Medioevo, in Hegel, trovi le proprie radici in Montesquieu. Dello stesso parere, anche J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 491, il quale ugualmente non va oltre a una semplice constatazione di fatto: «Hegel chiama questo sentimento l'onore: forse sta pensando a Montesquieu, che nell'onore vedeva il principio fondamentale di una monarchia aristocratica».

della coscienza e dell'universale.¹⁴⁶ Il percorso a cui si assiste nel capitolo sulla *Bildung* è quello della conquista non solo di una maggiore consapevolezza da parte della singola coscienza/suddito, ma anche dell'universale stesso, inteso come centro amministrativo-militare del potere.

Nella rappresentazione del sistema feudale che si trova in queste pagine, la coscienza si trova di fronte a un universale, ma in nessuno dei due estremi si dà ancora un'individualità determinata. Da una parte, «il potere statale non è ancora un sé, ma soltanto l'universale sostanza»; dall'altra, rapportandosi «positivamente ad essa sostanza, la coscienza nobile si comporta negativamente di fronte al fine suo proprio, al suo speciale contenuto ed esserci, e li fa dileguare».¹⁴⁷ La coscienza non può realizzare il proprio sé nello Stato, ma si trova dinnanzi a un *aut aut*: il proprio fine o quello dell'universale. Il suo servizio verso lo Stato è, in questo senso, «eroismo del servizio». La coscienza non vive per lo Stato: gli si pone piuttosto un'alternativa radicale, ossia può solo morire per esso, manifestando nella morte di aver realmente fatto proprio il fine dell'universale. Questa coscienza

è il superbo vassallo che spende la propria attività a prò del potere statale, in quanto questo non è valore peculiare, ma valore essenziale; è il superbo vassallo che vale a sé soltanto per quell'onore, soltanto nella rappresentazione essenziale dell'opinione generale, non in quella, piena di gratitudine, dell'individualità: egli infatti non l'ha aiutata ad elevarsi al suo esser-per-sè.¹⁴⁸

La relazione tra il superbo vassallo e il potere statale è incompleta e imperfetta. Si può dire che essa sia del tutto esteriore. L'onore, qui, fa la sua comparsa perché non può darsi un sentimento d'appartenenza e di «gratitudine» della coscienza verso l'universale. Non v'è un'intimità nel rapporto, non v'è riconoscimento (*Anerkennung*), che eleva entrambi gli estremi alla conoscenza di sé. La relazione esteriore si fonda invece esclusivamente sull'opinione generale. La coscienza e l'universale rimangono distinti, trovando reciproco vantaggio nel servizio e nell'attribuzione esteriore di onore, in un rapporto che non può definirsi né come libero, né come necessario, ma che cade piuttosto sotto l'accidentalità dell'arbitrio.

L'universale, d'altro canto, «non è ancora un'autocoscienza sapentesi come potere statale».¹⁴⁹ Qui risiede l'«insufficienza dello Stato feudale», cioè nel fatto che «lo Stato non è ancora un *Selbst*, un Io cosciente di se stesso in quanto tale».¹⁵⁰ La *Bildung*, com'era già nelle lezioni del 1805/6, riguarda contestualmente il potere statale e la coscienza; ma l'ascesa della consapevolezza di sé, la conquista di una soggettività non può avvenire in maniera unilaterale. Solo se lo Stato si sa come un sé, come un che di individuale e allo stesso tempo universale, la coscienza, il suddito, può ugualmente elevarsi al sentimento della propria interiore ed esteriore soggettività. Solo nel momento del reale

¹⁴⁶ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 493.

¹⁴⁷ PhG vol. II p. 58 (p. 274).

¹⁴⁸ Ivi, p. 59 (p. 275).

¹⁴⁹ *Ibidem* (p. 274).

¹⁵⁰ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*. Lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito* tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, ed. italiana a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996; p. 158.

riconoscimento reciproco l'onore, forma di un rapporto esteriore e apparente, può divenire reale consapevolezza del proprio sé rispetto all'altro.

L'assenza di un riconoscimento autentico, e quindi l'impossibilità di sapersi come un sé reale, comporta l'assenza di volontà dello Stato.¹⁵¹ Lo Stato che non sa il proprio ruolo non può avere una volontà universale; in questo contesto il ruolo del vassallo non può essere quello dell'ufficio, del dovere, del servizio stabilito secondo la legge, ma è o sacrificio, o consiglio. In questo si manifestano anche i limiti della morte come possibilità di costituire una prospettiva adeguata a sviluppare un rapporto realmente universale tra i sudditi e il potere statale.

Il sacrificio dell'esserci, che avviene nel servizio, è bensì completo, se è arrivato fino alla morte; ma il superato pericolo della morte stessa, cui si sopravvive, lascia come residuo un'esistenza determinata e, quindi uno speciale per-sé che rende equivoco e sospetto il consiglio dato per il bene dell'universale, e che, nel fatto, si riserva contro il potere dello Stato la propria opinione e la particolare volontà.¹⁵²

Nella critica al sacrificio e alla prospettiva della morte come unico modo del manifestarsi di un'eticità autentica, non sembra azzardato intendere, oltre che una critica al Medioevo, anche una presa di distanza rispetto al modello grecizzante immaginato nel saggio sul diritto naturale e al modo d'intendere la virtù politica montesquieuiana che la voleva autosacrificio. La morte e l'auto-sacrificio non possono essere la cifra portante della vita etica di un popolo: è richiesta invece una *Bildung* – che sarà un elemento chiave anche nei testi degli anni successivi – perché sudditi e potere si elevino alla consapevolezza della loro connessione interna e necessità reciproca. L'essere sopravvissuti al pericolo della morte, in queste pagine, provoca altresì il capovolgimento della coscienza nobile in coscienza spregevole. Dall'eroismo del servizio si passa, una volta dimostrato il proprio onore e scampati, a un tempo, al pericolo della morte, al momento della rivendicazione, del «tranillo della particolarità e della pervicacia»¹⁵³, in cui accanto alle pretese permane la minaccia di ritirarsi a vita privata, fatto che metterebbe a repentaglio l'autorità statale stessa.

È fondamentale riconoscere un elemento centrale della maturazione del pensiero politico hegeliano: il motivo della *Bildung* si intreccia, fin dal suo apparire nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1805-06, al motivo dell'individualità, e, precipuamente, della volontà. Sono proprio *Bildung* e volontà le caratteristiche che ora Hegel denuncia come mancanti nel sistema feudale, e, giova ripeterlo, tanto per quanto riguarda il lato della sovranità, quanto quello dei sudditi/cittadini.

Nella particolarità del rapporto che caratterizza il sistema feudale, il rovesciamento della coscienza nobile nel suo opposto, la coscienza spregevole, trova la propria giustificazione nell'assenza di un governo che sia tale, cioè dall'impossibilità di dotarsi di un punto di riferimento saldo e universale verso il quale espletare il proprio dovere, che infatti rimane, necessariamente, servizio.

¹⁵¹ PhG, vol. II p. 59 (p. 275).

¹⁵² Ivi, pp. 59-60 (p. 275).

¹⁵³ *Ibidem*.

Il passaggio dalla particolarità a una forma più articolata del potere statale avviene grazie al linguaggio:

L'eroismo del muto servizio diviene eroismo dell'adulazione. Questa parlante riflessione del servizio costituisce lo scomponersi medio spirituale e riflette non solo il suo proprio estremo in se stessa, ma anche in lui stesso l'estremo del potere universale di esso potere, che è soltanto in sé, fa l'esser-per-sé e la singolarità dell'autocoscienza. Questa diviene con ciò lo spirito di quel potere, essere un monarca che non conosce limiti; che non conosce limiti perché il linguaggio dell'adulazione eleva il potere alla sua limpida universalità.¹⁵⁴

Rispetto al rapporto tra questi passi e le posizioni del saggio sul diritto naturale, sono interessanti anche le osservazioni di Hyppolite. Egli nota come la disponibilità alla morte non sia, di fatto, che una possibilità di «negare la natura»:

Quando volevano provare l'una all'altra la loro verità come pure essere-per-sé le autocoscienze viventi non potevano far altro che morire combattendo, e perciò la morte era insieme anche la fine dell'atto del riconoscere. Occorre dunque trovare un'alienazione del Sé nella quale «l'essere-per-sé si dona così completamente come nella morte, tuttavia mantenendo sé in siffatta alienazione». Tale negazione può essere solo una negazione spirituale, che conserva nello stesso tempo che nega, una *Aufhebung*.¹⁵⁵

Il linguaggio è questa negazione spirituale e allo stesso tempo universale, in cui la negazione può essere affermata reiteratamente, in cui il riconoscimento non richiede l'estremo sacrificio. Si tratta della formazione (*Bildung*) della possibilità di un riconoscimento universale più accessibile, della quale possa partecipare non esclusivamente il ceto guerriero, ma invece l'intero insieme delle autocoscienze-sudditi, il popolo.

Rispetto al saggio sul diritto naturale, la prospettiva si è completamente rovesciata. La morte come momento della verace libertà, come garanzia dell'interesse per l'universale, che prima dischiudeva la possibilità di una concreta vita etica, ora si trasforma nel suo opposto. La morte, nella vita etica, rappresenta ancora, in quanto momento estremo, un momento simbolico ed emblematico del rapporto del cittadino verso l'universale. È fin troppo nota l'immagine della guerra, momento etico necessario per preservare la salute morale del popolo: apparsa per la prima volta nel saggio sul diritto naturale, essa ricompare, citata espressamente da Hegel, nella *Filosofia del diritto*.¹⁵⁶ Il momento della morte in battaglia, tuttavia, non può essere l'unico momento della libertà, che deve piuttosto essere organica, inserita in maniera fisiologica nel tutto, indipendentemente dalla condizione di guerra o di pace in cui lo Stato può trovarsi. La libertà, perché lo Stato sia organismo vivente e non macchinismo universale, deve penetrare la sostanza etica tutta, in ogni suo membro, in ogni cittadino. Essa deve, ora, attraverso il concetto universale del dovere – e del diritto – verso lo Stato, che ha rimpiazzato il rapporto particolare del servizio, appartenere a tutti i ceti che compongono la società.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 63-64 (pp. 277-278).

¹⁵⁵ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 492.

¹⁵⁶ *Rph* § 324 A.

L'elevarsi della coscienza e del potere statale alla consapevolezza della necessità del rapporto universale, al fine di costituirsi in una verace costituzione etica, è il cammino a cui conduce ora la *Fenomenologia* e, negli anni '20, le lezioni sulla filosofia della storia. È necessario però ora riprendere il percorso delle trasformazioni istituzionali e storiche che avvengono tanto nell'epoca storica quanto nelle opere di Hegel, lasciando momentaneamente da parte il cammino della soggettività moderna.

4. Lo scritto sulla dieta del Württemberg del 1817

La *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea dei deputati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816*¹⁵⁷ costituisce un testo chiave per l'elaborazione hegeliana del termine 'politica'. Dopo dieci anni di sostanziale inutilizzo del termine da parte di Hegel,¹⁵⁸ in questo scritto si trova non solo la formulazione esplicita dell'importanza del concetto e della parola, ma, anche, una contrapposizione netta tra Stato sovrano e sistema feudale. Vista la rarità con cui il termine compare negli scritti teorici degli stessi anni, in particolare la prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e gli appunti degli studenti del primo corso universitario sulla filosofia del diritto, questa novità non è, in prima istanza, da attribuirsi a un nuovo atteggiamento filosofico nei confronti della categoria di 'politica', quanto piuttosto all'esigenza di scrivere, in quest'occasione, da pubblicista e non da filosofo.¹⁵⁹ Tuttavia, come si vedrà, la «sortita straordinaria» di questo scritto, non è affatto priva di legami con il percorso della filosofia pratica hegeliana e ciò che appare come una novità lessicale e concettuale si confermerà tale negli scritti degli anni successivi, trovando una consacrazione teorica nella *Filosofia del diritto* del 1820.

Il passo più noto – e per noi più importante – è quello in cui Hegel, con toni piuttosto enfatici, riassume in una frase l'essenza degli avvenimenti che hanno colpito il regno del Württemberg dopo il tramonto dell'epopea napoleonica. Egli scrive che

è sorto un elemento completamente nuovo, quello politico, che le diete prima ignoravano e nel quale ora vengono immesse.¹⁶⁰

«Il politico» nel testo originale è: «*das politische*». La scelta dell'aggettivo è interessante, perché denota il fatto che il sostantivo 'politica' sia ancora carico dei significati negativi accumulati durante il Settecento. Utilizzando l'aggettivo, invece, Hegel intende evidentemente sostenere che è nato un elemento, appunto, davvero nuovo, che nulla ha a che vedere col modo di intendere la «politica» come anch'egli l'aveva intesa nella *Verfassung Deutschlands* e come l'intende ancora in questo stesso scritto,

¹⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Beurteilung der in Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg im Jahre 1815-1816*, originariamente pubblicato in «Heidelbergische Jahrbücher der Literatur», 66-68, 73-77 (1817), oggi in G.W. Band 15, pp. 30-125; traduzione italiana in SP, pp. 133-270. D'ora in poi, citato con la sigla SP seguita da numero di pagina dell'edizione curata da Cesa e tra parentesi il numero di pagina dell'edizione critica.

¹⁵⁸ Nella filosofia dello spirito jeneso il termine non compare, così come nella Fenomenologia e nella prima edizione dell'Enciclopedia.

¹⁵⁹ Si vedano le osservazioni di F. Rosenzweig, *op. cit.*, p. 286: Hegel «cerca di escludere non solo tutte le espressioni tecniche, ma persino tutti i ragionamenti più propriamente filosofici in questa sua "sortita straordinaria nient'affatto speculativa", come scrive a Niethammer, a vantaggio di quelli politici e storici».

¹⁶⁰ SP, p. 161 (p. 48).

¹⁶¹ ma che sembra invece rispondere a un processo di concretizzazione e inveroamento di quello spirito pubblico che aveva indicato l'aggettivo negli scritti giovanili e, in parte, jenesi.¹⁶²

La ragione storica dell'apertura di uno spazio per questo nuovo elemento è la caduta dell'Impero e, di conseguenza, la «nuova posizione del Württemberg, che da feudo dell'Impero è divenuto uno Stato indipendente».¹⁶³ Non si tratta tanto di un mutamento nei rapporti di forza verso l'esterno, vista la condizione di estrema debolezza in cui versava l'Impero. Si tratta, piuttosto, di un cambiamento sul piano del diritto pubblico: Hegel spiega che fin quando il Württemberg era un feudo dell'Impero, la relazione tra il principe e la dieta territoriale era infatti «mediata da un terzo potere, intermediario e superiore». Ma «col passaggio di un territorio dal suo essere feudo imperiale in Stato» cade anche ogni riferimento a una mediazione esterna. La differenza tra i rapporti interni a un feudo e quelli interni allo Stato consiste che, in quest'ultimo i rapporti sono pubblici, nel senso che le parti chiamate a governare, non potendo più fare appello a un giudice supremo, hanno dismesso la parvenza che il loro rapporto possa essere regolato al modo del diritto privato. In un feudo, invece, la presenza di un potere *super partes* ed esteriore fa in modo che la relazione tra il principe e la dieta sia regolata da una «sorta di rapporto contrattuale».¹⁶⁴ Il passaggio dal feudo allo Stato indipendente segna, allora, il passaggio dalla regolamentazione dei rapporti di governo secondo la confusione tra diritto pubblico e diritto privato tipica del sistema feudale a una nuova consapevolezza: quella che non v'è nessun arbitro a stabilire l'infrazione o meno di un qualsivoglia contratto, ma invece è il potere politico stesso che si deve autoregolare, che deve essere in grado di governare per la totalità dello Stato e non secondo l'appartenenza a una fazione piuttosto che a un'altra – il principe o la dieta.

In questo nuovo quadro di autonomia dello Stato la dieta può finalmente «ratificare nel senso pieno del termine»; e «questo diritto riceve un ruolo del tutto nuovo, ed una ampiezza ed una importanza infinitamente più grande».¹⁶⁵ Rispetto al ruolo delle diete imperiali,

il diritto di aver parte nello stabilire le imposte dello Stato è, ora che la dieta non ha sopra di sé nient'altro che il suo governo (del quale essa è, però, insieme, la controparte), una prerogativa infinitamente più alta e più indipendente che non prima, e in qualsiasi modo quel diritto allora si

¹⁶¹ Alcuni esempi, in proposito, sono rappresentati da un passo della Propedeutica, e da alcuni del presente scritto. Nella Propedeutica, è interessante la citazione in G.W. 10,1, p. 342, dove il diritto statale interno è contrapposto alla politica e al diritto statale esterno. A questo passo ne corrisponde uno dello *Scritto sulla dieta del Württemberg*, dove ricorre la stessa contrapposizione tra «politica estera» da un lato e «vita interna dello Stato» dall'altro (p. 162 (49)). Ancora, a p. 139 (33) del presente scritto, la politica è settecentescamente definita come «sottile» in un passo in cui si rimanda ai consigli del *Principe* di Machiavelli.

¹⁶² È interessante rilevare come anche il clima intellettuale tedesco sia in costante cambiamento dopo la caduta ufficiale del Sacro Romano Impero. Su tutti, un esempio rilevante sembra essere rappresentato da uno scritto di Savigny che, pubblicato a Heidelberg nel 1814, ebbe una notevole circolazione. Si tratta di F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814. Qui l'autore adopera una duplice categorizzazione, contrapponendo ripetutamente un elemento tecnico («das technische Element») e un elemento politico («das politische Element») del diritto. Cfr., ad esempio, pp. 12, 19, 46.

¹⁶³ SP, p. 160 (p. 48).

¹⁶⁴ Ivi, p. 179 (p. 60).

¹⁶⁵ Ivi, p. 160 (p. 48).

configurasse: la dieta ha così ottenuto di poter dire il suo parere, e di influire, sulla pace e sulla guerra, e, più in generale, sulla politica estera, come anche sulla vita interna dello Stato.¹⁶⁶

Questo passaggio, che costituisce in parte quell'elemento nuovo, non è però accaduto da un giorno all'altro. È vero che il formarsi di una vita interna dello Stato, ha la sua condizione fondamentale nel passaggio da feudo imperiale a Stato indipendente, ma quest'ultimo si è preparato nel tempo. Nell'arco dei secoli, infatti, «vassalli» e «servi» sono venuti scomparendo e al loro posto sono subentrati i «servitori dello Stato». In questo senso, qui, Hegel, disegna una sequenza storica completamente opposta a quella della *Verfassung Deutschlands*. Il momento del sorgere dell'elemento politico coincide, infatti, ancora una volta, con un mutamento in termini di proprietà, che però questa volta è di segno opposto: da proprietà delle «famiglie principesche» a «beni dello Stato», o, se si vuole, da rapporti regolati dal diritto privato all'affermarsi di un diritto pubblico che sia realmente tale. Così si esprime Hegel:

Col passare del tempo, però, le proprietà demaniali e i fidecommessi gentilizi delle famiglie principesche assunsero sempre più il carattere di beni dello Stato, ed anche i diritti signorili su gente soggetta e serva incominciarono a trasformarsi nel carattere, più conforme a ragione, di doveri verso lo Stato, e di potere statale: nello stesso modo i dipendenti del principe non dipendono più, per la loro retribuzione, dall'arbitrio, ma hanno ormai, nei loro uffici, precisi diritti, nonché la dignità di essere servitori dello Stato. Questo passaggio dalla amministrazione di un possesso privato ad amministrare i diritti dello Stato è uno dei più importanti che il tempo abbia introdotto, ed esso non ha lasciato i funzionari nella posizione in cui erano al tempo dell'antica costituzione del Württemberg.¹⁶⁷

La direzione della storia, al contrario che nello scritto sulla costituzione imperiale, è ormai chiara: il feudalesimo, com'è stato fin dal saggio sul diritto naturale, è il regno dell'arbitrio e della concezione dell'amministrazione come possesso privato – personalità di contro al diritto; la novità consiste, invece, nel fatto che l'approdo a cui tende la trasformazione storica dei territori è quello, «più conforme a ragione, di doveri verso lo Stato, e di potere statale».¹⁶⁸ Storia, ragione, Stato si delineano ora come un tutt'uno, come il manifestarsi razionale dello Spirito dopo l'epoca feudale, la Rivoluzione e le vicende napoleoniche.

¹⁶⁶ Ivi, p. 162 (p. 49).

¹⁶⁷ Ivi, pp. 152-153 (p. 42). A questo proposito, occorre fare un'osservazione riguardo a un articolo apparso nel 2004; I.F. McNeely, *Hegel's Württemberg Commentary: Intellectuals and the Construction of Civil Society in Revolutionary-Napoleonic Germany*, in «Central European History», Vol. 37, No. 3 (2004), pp. 345-364, sostiene che Hegel abbia sbagliato a criticare la categoria degli scrivani, perché in realtà quel cetto è fondamentale, con il proprio portato di sapienza pratica e teorica, per la formazione dei moderni Stati costituzionali. In realtà, però, Hegel non critica il ruolo degli scrivani in quanto tali: Hegel critica il fatto che essi si comportino come «vassalli» e non come funzionari, che la loro retribuzione sia stabilita dal loro arbitrio e non da precisi regolamenti statali. L'articolo manca il punto perché non comprende che cosa significhi, dal punto di vista di Hegel, il sorgere del nuovo elemento politico.

¹⁶⁸ Sulla questione della trasformazione del rapporto tra diritto privato e diritto pubblico nel modello hegeliano di Stato, si veda in particolare il capitolo III.

A questo affermarsi della «sovranità» e del «ruolo di Stato»¹⁶⁹, coincide anche una distinzione, in parte nuova,¹⁷⁰ introdotta da Hegel in questo scritto, ma che, come si vedrà,¹⁷¹ avrà un riverbero importante anche per i futuri scritti teorici: si tratta della contrapposizione tra vita interna e vita esterna dello Stato, che segna, ancora una volta, un passaggio dall'epoca feudale alla modernità politica. Appartiene infatti agli «albori della preistoria, in una condizione caratterizzata da costumi selvaggi, o almeno assai poco raffinati» la concezione di «uno Stato come tutore verso l'esterno», mentre «l'organizzazione interna di esso poggiava però sulle semplici costumanze del popolo, e sul carattere del capo.»¹⁷² Per quanto riguarda lo Stato del Württemberg, invece, «uno dei lati della ottenuta sovranità, cioè l'esistenza ed il riconoscimento di un nuovo Stato [...] era ormai del tutto realizzato»¹⁷³. Quello che ancora mancava era l'altro lato della sovranità, quello su cui anche si concentra, fondamentale, lo scritto in questione, cioè quello della sovranità verso l'interno. La tesi dello scritto è in definitiva questa, che la dieta non seppe cogliere la grandezza degli intenti che la monarchia aveva dato prova di voler realizzare: «Federico I», infatti, «fece anche questo secondo passo, quello di creare lo Stato monarchico all'interno.»¹⁷⁴ Il voler concedere «una costituzione così schietta e liberale»¹⁷⁵ da parte del sovrano ha infatti secondo Hegel il significato di voler creare una vita interna allo Stato, vale a dire una vita politica autentica, in cui l'aristocrazia e «il terzo stato, che spesso assume, da solo, il nome di popolo»¹⁷⁶, possono manifestare la loro volontà generale attraverso la dieta e influire sulle scelte del governo.

Hegel associa la contrapposizione tra una semplice sovranità verso l'esterno e una sovranità politica completa, a un'altra, quella tra semplice «potenza» e la «volontà» statuale: «era venuto il tempo nel quale poteva diventar vivente non soltanto la potenza dello Stato, ma anche la volontà di esso.»¹⁷⁷ A

¹⁶⁹ SP, p. 137 (p. 31).

¹⁷⁰ La distinzione appare nuova solo in parte, perché in realtà, già nella *Verfassung Deutschlands* si era accennato ad essa; SP, p. 53: «Si è visto che la Germania, per ciò che riguarda la sua forza militare e finanziaria, non costituisce uno Stato con un proprio potere; essa va considerata, quindi, non uno Stato, ma una moltitudine di Stati indipendenti, dei quali i maggiori operano con indipendenza anche esteriore». Proprio quest'ultimo accenno all'indipendenza anche esteriore rivela che già nello Hegel giovane v'è una consapevolezza della distinzione tra una sovranità verso l'interno e una sovranità verso l'esterno. Questa distinzione viene però approfondita e determinata con esattezza per la prima volta nello scritto del 1817 e poi, come si vedrà, nella *Filosofia del diritto* (§ 278).

¹⁷¹ Si veda il prossimo paragrafo del presente capitolo; si anticipa che ci si riferisce, in particolare, a *Rph* § 278 A: «Nell'antica *monarchia feudale* lo Stato era certamente sovrano all'esterno, ma all'interno non lo era non già soltanto il monarca, bensì neppure lo Stato.»

¹⁷² SP, p. 137 (p. 31).

¹⁷³ Ivi, p. 138 (p. 32).

¹⁷⁴ Ivi, p. 139 (p. 33).

¹⁷⁵ Ivi, p. 163 (p. 49).

¹⁷⁶ Ivi, p. 138 (p. 32). In questo caso Hegel si riferisce evidentemente al Terzo stato "francese", non al modello tedesco degli *Stände*.

¹⁷⁷ Ivi, p. 139 (p. 32). Potrebbe rivelarsi proficuo un approfondimento delle interessanti osservazioni sul primato della volontà sulla forza, in Montesquieu, svolte da G. Silvestrini, *Natura, società, politica. Montesquieu, Rousseau e Beccaria*, pp. 280-281; anche se, com'è noto, Hegel imputa a Rousseau, più che a Montesquieu, il merito della scoperta della volontà come principio degli Stati moderni. Cfr *Rph* § 258 A.

questo proposito, v'è una simmetria con Montesquieu che non è possibile trascurare. Mentre Montesquieu, infatti, nelle celebri definizioni di Stato politico e di Stato civile che fornisce, sulla scorta di Gravina, all'inizio della sua opera, associa l'unificazione delle forze a ciò che chiama Stato politico, mentre l'unificazione delle volontà a quello che chiama Stato civile,¹⁷⁸ Hegel sceglie di andare nella direzione opposta. A informare l'elemento politico dello Stato, la sua vita interna, non è il fattore della forza, ma invece, come appare dal passo appena citato, quello della volontà.

Se in una condizione feudale la sovranità si manifesta esclusivamente come potenza militare verso l'esterno, cioè come capacità di difendere i propri confini, peraltro precaria, proprio perché non sostenuta in maniera sistematica dall'interno, nello Stato sovrano v'è invece la necessità di sviluppare una vita politica interna che sia in grado, proprio grazie all'espressione della vivente volontà del tutto, di rinsaldare anche la potenza verso l'esterno.

L'opera del sovrano, nel voler concedere una Costituzione al proprio regno, rappresentava il suggello di una trasformazione a potenza sovrana, che riconosceva il proprio ruolo di Stato indipendente non solamente nei confronti delle altre potenze, ma era consapevole anche del nuovo rapporto che si doveva instaurare con i propri sudditi e con la dieta: «il re riteneva di aver integrato la precedente costituzione del suo regno, inserendovi quell'organo importante che è la rappresentanza popolare»¹⁷⁹. La dieta è definita, nella nuova configurazione del Württemberg, come «questo importante elemento vitale (*Lebenselement*) aggiunto all'organismo dello Stato»¹⁸⁰. In proposito, Cesa svolge delle riflessioni importanti:

Si noti: elemento vitale, ma «aggiunto» ad un organismo preesistente. Il che vuol dire che uno stato moderno ha bisogno di un corpo rappresentativo, di una «rappresentanza nazionale»: ma non è da questa, o dai voti di questa, che traggono origine e lo stato, e i doveri dei cittadini nei confronti di esso. L'unione di principe e popolo nello stato è anzi un «rapporto oggettivo, necessario», «un dovere da cui derivano i diritti». Il *primum*, quindi, è l'accettazione dello stato, cioè, in pratica, della monarchia e dei suoi organi, la burocrazia e l'esercito, in grazia dei quali il Württemberg si era retto in tempi burrascosi, ed aveva adempiuto al compito primario di uno stato, quello di tutelare i propri sudditi sul piano internazionale.¹⁸¹

È senz'altro corretto quanto annota Cesa. L'elemento vitale della dieta è aggiunto, è un di più che il re vuole concedere al proprio Stato, la cui esistenza è garantita da «uno dei lati della ottenuta sovranità», cioè «il riconoscimento del nuovo stato [...] nei rapporti internazionali»¹⁸² e dunque la capacità, diplomatica ma anche militare, di difendere i propri sudditi verso l'esterno. Tuttavia, questo membro è «vitale» e il re credeva di «aver incorporato quell'organo»¹⁸³. In altre parole, il passaggio da feudo

¹⁷⁸ Entrambe le definizioni si richiamano a Gravina e sono contenute in *EL* I,3, pp. 62-63 (tomo I).

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 167 (p. 51).

¹⁸⁰ *Ibidem* (p. 52).

¹⁸¹ C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli, 1976, pp. 105-145; p. 119. Cesa scrive con l'iniziale minuscola «stato», termine la cui grafia a cui ci si attiene qui è: «Stato».

¹⁸² *SP*, p. 138 (p. 32).

¹⁸³ *Ivi*, p. 167 (p. 52).

dell'impero a Stato indipendente è avvenuto senza che la dieta svolgesse un ruolo alcuno; dall'altra parte, però, è altresì vero che la costituzione – il diritto statuale interno –, così come il ruolo della dieta, sono fondamentali perché lo Stato si faccia realmente sovrano anche al proprio interno. Anzi, si può osservare che, proprio in questo compimento totale della sovranità consiste il nuovo elemento «politico»: nel trarre le conclusioni, per quanto riguarda il diritto pubblico interno, di ciò che si è guadagnato dal punto di vista del riconoscimento e dei rapporti internazionali.

Ad ogni modo, i deputati della dieta, convocati perché gli fosse sottoposta la nuova costituzione, «rifiutano di farsi assorbire, come organo rappresentativo, nello Stato; dichiarano, sì, di essere un corpo rappresentativo, ma di un altro mondo, di un'epoca trascorsa, ed esigono che presente si trasformi in passato, la realtà in irrealtà.»¹⁸⁴. La dieta «si preclude la possibilità di una attività vitale organica»¹⁸⁵ e la critica di Hegel, in questo scritto, verte soprattutto su questo punto, ovvero sul fatto che i deputati, attaccati ai privilegi di cui godevano, come rappresentanti e come aristocrazia di campagna del vecchio feudo, si rifiutano di collaborare con la monarchia. La costituzione proposta, prevedeva infatti che la dieta non avesse potere sulle imposte stabilite nel regno prima che la dieta si insediasse e questo rappresentava la ragione dello scontro tra la dieta e la monarchia.

Questo atteggiamento della dieta, permette di svolgere un'ulteriore osservazione riguardo al passaggio dalla condizione feudale allo Stato moderno. V'è infatti, nelle pagine di questo scritto, un connubio ripetuto tra i privilegi di origine feudale e le forme giuridiche in cui essi si trincerano. Come ha mostrato molto chiaramente R. Koselleck in riferimento alla Prussia, la trasformazione dei vecchi feudi imperiali in Stati non è affatto una trasformazione lineare o che debba necessariamente approdare a degli esiti soddisfacenti. Sia il Württemberg, sia la Prussia, dove Hegel si trasferì l'anno seguente, conoscono notevoli difficoltà per quanto riguarda la conquista di un ordinamento, prima che costituzionale, civile moderno.¹⁸⁶

La tematica è interessante, perché, oltre a segnare un cambiamento rispetto alla precedente posizione hegeliana, mostra anche la maturata consapevolezza di una necessaria continuità tra un particolarismo feudale e un particolarismo insito nello Stato sovrano. Occupandosi direttamente degli affari dello Stato, infatti:

si fa anche diretta esperienza della riottosità, dell'ostilità e della disonestà dell'interesse privato, e della lotta contro di esso, particolarmente contro l'ostinata tenacia con cui esso si trincerava nella forma legale.¹⁸⁷

Potrebbe non esserci alcunché di nuovo, in queste righe, rispetto, ad esempio al saggio sul diritto naturale, dove già l'interesse economico e il diritto privato erano pensati insieme, quest'ultimo portato

¹⁸⁴ Ivi, p. 167 (52).

¹⁸⁵ Ivi, p. 210 (81).

¹⁸⁶ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna, 1988.

¹⁸⁷ SP, p. 149 (pp. 39-40).

universalistico del sistema dei bisogni. Tuttavia, un elemento nuovo c'è, che si fa evidente in questo scritto per il fatto che la situazione con cui si confronta non è affatto un modello filosofico, ma gli atti a stampa dell'operato di una dieta. In questo contesto, emerge chiaramente come l'interesse privato abbia davvero poco a che vedere con l'interesse tipico del secondo ceto, per come era stato descritto a Jena e come sarà nei *Lineamenti*. L'interesse privato di cui parla qui Hegel sono invece i privilegi di origine feudale a cui sono, in primo luogo, legati i rappresentanti che siedono nella dieta. In particolare, Hegel si scaglia con il ceto degli scrivani:

Fino a quanto fosse esistita questa aristocrazia borghese, tipica del Württemberg, la quale, con le scritture, percepiva come diritti fissi entrate episcopali e che esercitava la sua autorità su tutti i comuni[...]; fino a quando gli amministratori e i comuni non fossero stati sottratti agli artigli di questa casta privilegiata, e non fosse stato distrutto quell'elemento di degradazione etica ed intellettuale che irretiva sia i cervelli che la borsa della massa del popolo, fino allora non poteva metter radici alcun vero concetto di diritto, libertà, costituzione. E il ministero non poteva aspettarsi se non che una gran parte dei deputati eletti sarebbe uscita proprio dall'elemento di cui si diceva.¹⁸⁸

Hegel riconosce che questi privilegi «hanno la loro radice nel rapporto feudale»¹⁸⁹ ed è altrettanto chiaro che proprio questi si trincerano ostinatamente nel «sistema legale». Nei rapporti materiali dell'esistenza, non v'è alcun salto, alcuno scarto, tra il privilegio feudale e l'interesse privato tutelato dal diritto: anzi, proprio l'unione di questi due elementi rappresenta, agli occhi di Hegel, il rischio maggiore per lo Stato. Egli arriva addirittura a scrivere che

per quanto al concetto di uno Stato monarchico è essenziale che in esso ci siano dei corpi rappresentativi, sarebbe assai più vantaggioso non averne affatto piuttosto che tollerare la continuazione di quei privilegi, di quella oppressione, di quell'ingannare e tener nel tanfo il popolo; meglio, comunque, non aver deputati che averne che siano i rappresentanti dei privilegi di questa aristocrazia.¹⁹⁰

In questa forma, la rappresentanza è solo un'«ingiustizia che per cent'anni si è chiamata diritto» e che «ha portato il popolo alla disperazione»¹⁹¹.

Questi toni polemicamente rappresentano l'attacco provocatorio ai membri della dieta, che hanno preferito non intavolare alcuna discussione con la monarchia, piuttosto che riconoscerne il ruolo. In realtà, tuttavia, Hegel ritiene che una dieta sia essenziale al funzionamento di uno stato monarchico. I «corpi rappresentativi», infatti, sono davvero essenziali perché dello Stato si possa affermare, oltre che la potenza, la volontà, cioè perché sia sovrano, a differenza che la monarchia feudale, anche all'interno. Poco oltre, Hegel riconosce, per l'ennesima volta in questo scritto, l'importanza di «una dieta

¹⁸⁸ SP, p. 247 (pp. 108-109).

¹⁸⁹ SP, p. 243 (p. 106).

¹⁹⁰ Ivi, p. 248 (p. 110).

¹⁹¹ Ivi, p. 249 (p. 110).

organizzata in modo che i membri di essa dovessero essere rappresentanti dei diritti non di una classe, ma del popolo stesso»¹⁹²:

L'adunanza dei deputati è sempre, peraltro, di infinita importanza per quella educazione politica di cui hanno bisogno un popolo e i suoi capi, un popolo che era finora vissuto in nullità politica.¹⁹³

Quella nullità politica in cui si doveva mantenere il secondo ceto nei modelli del 1802 ora è, al contrario, voluta proprio da quell'aristocrazia borghese che il re avrebbe voluto elevare alla vita interna e organica dello Stato. E questo, nonostante gli attacchi affilati ai membri della dieta, è lo stesso auspicio di Hegel, il quale, nel corso dello scritto, ribadisce più volte come delle nuove garanzie siano necessarie perché la rappresentanza popolare possa assurgere al ruolo proprio che la nuova condizione di Stato indipendente gli ha conferito.

Ora che insieme allo Stato, «anche il diritto della dieta di votare le imposte acquista una pari indipendenza, e quindi un significato del tutto nuovo», lo Stato «ha bisogno di garanzie del tutto nuove contro l'*animus* privatistico e le usurpazioni dei corpi rappresentativi, poiché non esistono più le garanzie che il governo aveva nell'imperatore e nell'impero»¹⁹⁴. Se la fine della presenza dell'imperatore sopra le parti ha comportato l'emergere dell'elemento politico, cioè l'ingresso della dieta nella grande politica, quella scomparsa richiede altresì che siano date delle garanzie del tutto nuove perché la dieta costituisca effettivamente un organo vitale della vita politica, vale a dire che possa esprimere la reale volontà popolare.

Dal punto di vista di Hegel, è proprio compito dei deputati quello di saper discernere in che cosa consista realmente la volontà popolare, che il popolo, per la sua natura rozza, non saprebbe comprendere. La garanzia che i membri della dieta non costituiscano esclusivamente una fazione che rappresenta esclusivamente i propri interessi, ma invece piuttosto gli interessi dello Stato è una prerogativa fondamentale perché si possa compiere il passaggio alla sovranità compiuta.

Hegel non indica chiaramente quali debbano essere le «nuove garanzie»; tuttavia egli si scaglia a sufficienza contro la procedura di selezione dei deputati adottata dalla nuova costituzione perché sia possibile dedurre che cosa egli intendesse. La nuova costituzione prevedeva esclusivamente un limite di età e di censo per accedere alla dieta. L'obiezione che Hegel muove a questo tipo di legge elettorale è che l'età o la rendita non siano dei criteri per stabilire il peso sociale di un cittadino:

La mentalità popolare ha talmente familiare il peso di cui si parla che, di un uomo, si dice che egli è qualcuno solo quando egli ha ottenuto una carica, il rango di maestro, o quando è stato accolto in una determinata sfera civile; di uno, invece, che abbia soltanto venticinque anni, e che possieda beni immobili che gli rendano duecento fiorini o più all'anno, si dice che non è niente.¹⁹⁵

¹⁹² Ivi, p. 247 (p. 109).

¹⁹³ Ivi, p. 255 (p. 114).

¹⁹⁴ Ivi, p. 161 (p. 48).

¹⁹⁵ SP, pp. 155-156 (p. 44).

L'età e la rendita, in altre parole, non dicono nulla di un cittadino in quanto tale, come membro della società, ma invece solamente qualcosa sulla sua vita privata, criterio in gran parte ininfluenza per stabilire se egli possa contribuire dignitosamente al ruolo prestigioso a cui è chiamato. Queste caratteristiche meramente quantitative costituiscono la porta d'accesso a un sistema politico atomistico, in cui siedono nella dieta deputati dotati solamente di caratteristiche patrimoniali, cioè private, senza alcun merito sociale, senza nessuna garanzia che essi siano inseriti nel tessuto etico dello Stato in maniera tale da poter essere realmente rappresentanti del popolo.

La preconditione fondamentale perché il popolo sia rappresentato accanto alle «sfere dell'alta amministrazione statale» è che sia restituito «un onore politico anche alle sfere inferiori», a patto che queste siano «purificate da privilegi e ingiustizie». Solo in questo modo esse possono essere inserite «nello Stato inteso come formazione organica». Perché ciò accada, però, è necessario «lasciar cadere una buona volta le astrazioni francesi del sol numero, e del livello patrimoniale».¹⁹⁶ In altre parole, perché la dieta funzioni, della modernità bisogna comprendere il portato razionale e non includervi il principio astratto e atomistico della rappresentanza individuale con selezione esclusivamente su base formale.

I corpi sociali, le corporazioni, le gilde e le altre organizzazioni tipicamente feudali, conservano in altre parole un significato fondamentale per il modello di rappresentanza che Hegel auspica. Si noti che qui il modello è differente da quello della *Verfassung Deutschlands*, tanto quanto diverge da quello della più vicina filosofia del diritto. In quegli scritti la rappresentanza è a tutti gli effetti cetuale; nei *Lineamenti* la chiave di volta del passaggio dalla società civile allo Stato può essere indicato nel *politisch-ständische Element*.¹⁹⁷ La rappresentanza che invece Hegel ha in mente, qui, è una via di mezzo tra «una camera di tipo corporativo» e una «rappresentanza nazionale di tipo francese».¹⁹⁸ Una volta purificate da «privilegi e ingiustizie» le organizzazioni sociali devono essere riammesse all'organizzazione della vita politica interna dello Stato e non possono in nessun modo essere sostituite da una selezione su base esclusivamente formale dei deputati. La *altsändische Verfassung* deve venire sostituita con una dieta che possa essere «una autentica rappresentanza nazionale»¹⁹⁹, cioè del popolo tutto, ovvero politica e non cetuale, ma i cui membri devono essere selezionati in base al loro prestigio sociale e non meramente economico.²⁰⁰ A fare da contraltare alla «nullità alle quali erano decaduti gli istituti delle antiche costituzioni per ordini o per ceti» è «la grande opera di una *Staatsverfassung*»²⁰¹,

¹⁹⁶ Ivi, pp. 156-157 (p. 45).

¹⁹⁷ *Rph* § 304.

¹⁹⁸ C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel*, p. 131. Sulla posizione di Hegel nei confronti della rappresentanza, in questo scritto, sulla differenza con la *Filosofia del diritto* e sugli errori interpretativi che sono stati commessi dagli studiosi in questo quadro, si vedano in particolare le pp. 131-137.

¹⁹⁹ SP, p. 261 (p. 118).

²⁰⁰ Si veda in proposito l'ottima sintesi di G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, pp. 200-206.

²⁰¹ SP, pp. 140-141 (pp. 33-34).

la cui elaborazione concettuale ormai è sufficiente matura perché possa essere analizzata nell'opera filosofica sistematica.

5. La Filosofia del diritto

A distanza di diciotto anni dal saggio sul diritto naturale del 1802, Hegel pubblica la sua seconda opera filosofica dedicata al diritto: *Diritto naturale e scienze dello Stato in compendio* o *Lineamenti di filosofia del diritto*. Ormai affermato professore a Berlino, egli rimane dell'idea di non poter pubblicare un'opera dedicata al diritto senza riconoscere a Montesquieu i suoi meriti. Questa volta, anziché alla fine del testo, il primo elogio compare nel terzo paragrafo dell'introduzione. Montesquieu avrebbe «indicato la verace veduta storica, il punto autenticamente filosofico», che, riguardo alla relazione tra diritto naturale e diritto positivo, consiste nel

considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente *di una* totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo, la loro giustificazione.²⁰²

Della riserva che Hegel aveva oculatamente anteposto al proprio tributo giovanile, secondo la quale Montesquieu non si era, nonostante tutto, «elevato alla vivente idea», non c'è più traccia. L'elogio a Montesquieu è ripetuto al § 261:

È già stato notato sopra § 3 annotaz., che precipuamente Montesquieu nella sua famosa opera: *Lo spirito delle Leggi* ha avuto di mira, ed anche tentato di elaborare nel dettaglio, il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero.²⁰³

In maniera più precisa rispetto al 1802, il merito di Montesquieu consiste nell'aver mostrato come l'enorme mole, apparentemente disorganica e caotica, delle leggi e del diritto privato, non vada concepita come contrapposta alla ragione naturale. Piuttosto, è proprio nella storia e nel diritto positivo stesso che prende forma niente meno che «il diritto naturale o il diritto filosofico».²⁰⁴

Si possono solamente formulare delle ipotesi sul motivo per cui sia venuto a mancare, a distanza di diciotto anni, quel bisogno di prendere distanza dal filosofo francese. La più probabile è che l'idea di Stato di Hegel sia mutata in maniera tale da divenire via via più conforme al sostrato teorico che *Lo spirito delle leggi* poteva fornirgli. Di come questo cambiamento sia intervenuto, e del fatto che sia avvenuto attraverso un confronto con Montesquieu, tenteremo di dar prova nelle prossime pagine.

La prima osservazione è che il rapporto con l'autore de *Lo spirito delle leggi*, nella *Filosofia del diritto*, non è del tutto lineare. Nel novero dei tre paragrafi in cui ricorre il nome di Montesquieu, v'è infatti il § 273, in cui Hegel entra nel merito della questione della tripartizione dei poteri. Secondo Hegel questa non deve includere il potere giudiziario, poiché l'amministrazione della giustizia (*Rechtspflege*)

²⁰² Rph, § 3 A. L'enfasi, nel tedesco tedesco, è più efficace: cade infatti sul singolo articolo indeterminativo al caso genitivo: «...als abhängiges Moment *einer* Totalität, ...».

²⁰³ Ivi, § 261 A.

²⁰⁴ Ivi, § 3 A.

competete alla sfera della società civile.²⁰⁵ In Hegel, al potere legislativo e al potere esecutivo si affianca o, per meglio dire, costituisce la sintesi dei primi due, il potere del principe.²⁰⁶ La distanza da Montesquieu, però, non è necessariamente tale, quale potrebbe apparire pensando alla divisione classica dei poteri in legislativo, esecutivo e giudiziario.²⁰⁷ Come ha fatto notare Planty-Bonjour, nella sua tripartizione

Hegel n'est pas infidèle à la pensée profonde de Montesquieu, lequel tient lui aussi que le pouvoir judiciaire ne relève pas, à proprement parler, de l'ordre politique et par suite n'est pas un véritable pouvoir.²⁰⁸

Entrambi gli autori auspicano «une justice politique “incolore”». ²⁰⁹ In Montesquieu il potere giudiziario non costituisce un vero e proprio potere politico, e nemmeno una potenza sociale.²¹⁰ A Hegel preme, invece, da un lato, relegare la sfera del diritto privato all'interno della società civile, dall'altro, fare del Monarca il vertice e la base su cui poggia la vita dello Stato.²¹¹

Il terzo potere, ma in realtà, piuttosto, il primo, come appare dalla suddivisione dei paragrafi successivi,²¹² è quello del monarca: egli è «il culmine e l'inizio del tutto, della monarchia costituzionale».²¹³ Sarebbe infatti il «perfezionamento dello Stato a Monarchia costituzionale [...] l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acquistato la forma infinita».²¹⁴

A partire dalla convinzione che «la storia di questa verace configurazione della vita etica» sia «l'argomento della storia universale del mondo», Hegel considera la questione delle forme di governo

²⁰⁵ Si veda, in proposito, A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, per esempio p. 508.

²⁰⁶ Sullo svolgimento della dottrina della separazione dei poteri nell'arco dello sviluppo del pensiero hegeliano, cfr. L. Siep, *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, in H.C. Lucas, O. Pöggeler (Hrsg), *op. cit.*, pp. 387-420. Sulla questione, cfr. anche C. Senigaglia, *op. cit.*.

²⁰⁷ *EL*, XI, 6, pp. 275-276: «Esistono, in ogni Stato, tre sorte di poteri: potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e il potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile. In base al primo di questi poteri, il principe o il magistrato fa delle leggi per sempre o per qualche tempo, e corregge o abroga quelle esistenti. In base al secondo, fa la pace o la guerra, invia o riceve delle ambascerie, stabilisce la sicurezza, previene le invasioni. In base al terzo, punisce i delitti o giudica le liti dei privati. Quest'ultimo potere sarà chiamato il potere giudiziario, e l'altro, semplicemente, potere esecutivo dello Stato.»

²⁰⁸ G. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 20. Del resto, lo stesso Hegel, nelle lezioni di Heidelberg, sulla questione della divisione dei poteri era entrato in polemica con Kant, non con Montesquieu. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, in G.W. 26,1, p. 156-157.

²⁰⁹ *Ibidem*. Cfr. Montesquieu XI, 6: «il potere giudiziario, così terribile tra gli uomini, non essendo legato né a una determinata condizione né a una determinata professione, diviene, per così dire, invisibile e nullo».

²¹⁰ G. Planty-Bonjour, *op. cit.*, p. 20: «Donc, chez Montesquieu, il y a deux pouvoirs politiques, le législatif et l'exécutif, et trois puissances, le peuple, la noblesse, le monarque. Les deux premières puissances forment le pouvoir législatif; la troisième possède l'exécutif.»

²¹¹ Su questo punto si vedano le ottime osservazioni di G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della filosofia del diritto hegeliana*, Guerini, Napoli, 1992, in particolare la prima parte del secondo capitolo.

²¹² L'interpretazione di K.-H. Ilting, *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, trad. it. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 27, secondo la quale l'invertirsi dell'ordine dei poteri tra questo paragrafo e l'esposizione dei paragrafi successivi sarebbe dovuto alla censura a cui il testo a stampa è sottoposto, e il sovrano dovrebbe rappresentare, nel modello hegeliano, l'ultimo dei poteri, non è convincente da un punto di vista logico e politico, prima che filologico. Nei prossimi due capitoli la questione sarà approfondita adeguatamente; per ora, si rimanda a G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, pp. 209-210.

²¹³ *Rph*, § 273.

²¹⁴ *Ivi*, § 273 A.

– democrazia, aristocrazia, monarchia – come non interessante per la filosofia del diritto: «è anche divenuta questione del tutto oziosa, quale sarebbe la più eccellente tra esse; di tali forme si può parlare soltanto storicamente». ²¹⁵

Se non ha senso porre la questione delle forme di governo come l'avevano posta gli antichi, ha senso, invece, riconoscere l'importanza dei principi delle forme di governo, che Montesquieu ha individuato dietro ad esse:

Ma d'altronde si deve anche in questo luogo, come in molti altri, riconoscere il profondo sguardo di Montesquieu nella sua esposizione, divenuta famosa, dei principi di queste forme di governo, però, per riconoscere la sua esattezza, non fraintendere questa esposizione. ²¹⁶

Nonostante la storia universale abbia come oggetto e come fine spirituale l'organizzazione etica nella forma della monarchia costituzionale, rimane comunque rilevante la questione dei principi che Montesquieu ha indicato come propri di ogni governo. Mettendo momentaneamente tra parentesi l'indagine sulle ragioni che spingono Hegel a questa distinzione tra la natura del governo e il suo principio e a conferire questa importanza al secondo piuttosto che al primo, sul quale torneremo tra poco, ciò che ora interessa è l'apice della polemica con Montesquieu nell'*Anmerkung* a questo paragrafo. Non solo è la critica più pungente che Hegel rivolge al filosofo francese nella *Filosofia del diritto*, ma è anche il momento della contrapposizione più netta tra monarchia feudale e monarchia costituzionale per come Hegel, ora, la intende:

Che Montesquieu discerna l'onore come principio della *monarchia*, risulta di per sé dal fatto che egli non intende né la monarchia patriarcale o antica in genere, né quella formata a costituzione oggettiva, bensì la *monarchia feudale*, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello Stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussistere dello Stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su doveri, bensì su rappresentazione e opinione; quindi, in luogo del dovere, è soltanto l'onore che tiene insieme lo Stato. ²¹⁷

La monarchia descritta ne *Lo spirito delle leggi*, dunque, cade ora sotto la critica di una categoria storico-politica che Hegel aveva utilizzato ormai ampiamente e in senso univoco per denotare situazioni sociali, teoriche e storiche, connotate dal servaggio, dal particolarismo personale e giuridico, nonché dal privilegio.

Non solo non è immediatamente comprensibile come mai Hegel faccia questo appunto al principio del governo monarchico in Montesquieu, ma è anche problematico, per diversi ordini di motivi.

²¹⁵ *Ibidem*. Bisogna osservare, qui, che questo è il risultato dello spirito al momento in cui Hegel scrive. Ma nelle *Lezioni sulla filosofia della Storia*, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo, non solo le forme di governo rivestono un ruolo degno di nota, ma, come ha fatto notare N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, pp. 118-128. la lezione di Montesquieu su questo punto rimane cruciale per Hegel.

²¹⁶ *Rph* § 273 A. In questo caso Hegel considera i principi della democrazia, dell'aristocrazia e della monarchia: parla infatti di virtù, moderazione e onore, tralasciando invece il dispotismo e il relativo principio, la paura.

²¹⁷ *Ibidem*.

1) L'attacco a Montesquieu è difficilmente giustificabile. Come è spiegato a più riprese nel *Lo spirito delle leggi*, infatti, l'onore non è affatto l'unico principio che regola la monarchia.²¹⁸ Certo, la virtù politica «non ne è la molla», ma «esclusa essa non ne è certamente».²¹⁹ Il servizio, secondo Hegel, doveva essere sostituito dai doveri e dalle leggi. Questo è esattamente ciò che Montesquieu scrive del governo monarchico, dove «le leggi prendono il posto di queste virtù»²²⁰. L'onore stesso «dà vita [...] alle leggi»²²¹, non è ciò grazie al quale si regolano i rapporti: esso è solo un medio, grazie al quale si attua il dovere verso la legge, non sostituisce affatto il dovere.

Se si guarda alle lezioni sulla filosofia del diritto che precedono i *Lineamenti*, inoltre, la critica alla maniera di concepire la monarchia appare solamente nel semestre invernale 1819/20.²²² Le lezioni del semestre invernale precedente, quelle del 1818/19 sono più stringate delle altre e non v'è traccia di questa discussione.²²³ Nelle lezioni di Heidelberg, però, mentre la distinzione dei principi dei governi in Montesquieu è introdotta, al fatto che quella monarchia che abbia come principio l'onore sia una monarchia feudale, non si accenna.²²⁴

2) Il secondo problema è che l'onore costituisce una parte integrante del modello di Stato che Hegel delinea nei *Lineamenti*. Svolge anzi un ruolo cruciale, in quanto è il sentimento in grado di far muovere lo spirito delle corporazioni, attorno alle quali si organizza il sistema dei bisogni e, nello specifico, il secondo ceto, che da un semplice sentimento di appartenenza al proprio gruppo sociale si può elevare a un sentimento patriottico. Questo è il ruolo della *Standsehre* nei paragrafi 250-256, che precedono immediatamente la sfera dello Stato.

3) In terzo luogo, l'onore riveste in Montesquieu un ruolo eminente nella struttura del governo Monarchico stesso, descritta in una delle immagini più grandiose dell'intera opera:

Voi potreste dire che le accade la stessa cosa che al sistema dell'universo, dove una forza allontana incessantemente dal centro tutti i corpi, mentre la forza di gravità ve li riconduce. L'onore fa muovere tutte le parti del corpo politico, le lega mediante la sua azione stessa, ed ecco che ognuno si dirige verso il bene comune, credendo di dirigersi verso i propri interessi particolari.²²⁵

Hegel, al § 260 dei *Lineamenti*, senza utilizzare l'immagine del sistema dell'universo, descrive tuttavia in maniera molto simile nientemeno che «il principio degli Stati moderni»:

²¹⁸ *EL*, III, 5, 6, 7.

²¹⁹ *Ivi*, III, 5, p. 90 (tomo I).

²²⁰ *EL* III, 5, p. 88 (tomo I).

²²¹ *Ivi*, III, 8, p. 92 (tomo I).

²²² *G.W.* 26,1, pp. 536-537.

²²³ Nonostante l'estensione più ridotta delle lezioni di quest'anno, da segnalare è però il fatto che Hegel abbia ritenuto di tornare sul sistema feudale e di come questo sia contrario all'idea di libertà nella *Vorwort*. *G.W.* 26,1, p. 235. Sui motivi che hanno spinto Hegel ad apporre una prefazione alle lezioni che toccasse il tema del sistema feudale, torneremo nel corso del presente capitolo.

²²⁴ *G.W.*, 26,1, pp. 165-168.

²²⁵ *EL*, III, 7, pp. 91-92.

Il principio degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciar compiere il principio della soggettività fino all'estremo autonomo della particolarità personale e allo stesso tempo di ricondurlo nell'unità sostanziale e quindi di tenerlo a sé.²²⁶

Nelle lezioni del semestre precedente, quelle del 1819/20, dove già compariva la critica al modo di intendere la monarchia in Montesquieu, Hegel aveva utilizzato perfino l'immagine dei pianeti. Ecco gli appunti delle lezioni (Bloomington):

Im System der Sonne sehen wir so die Planeten als freye Individualitäten die sich zugleich um die Sonne bewegen, deren Gesetz zugleich das freie ist. Daß der Staat sich in sich unterscheidet, bewirkt erst, daß er ein in sich selbst Ruhendes, in sich selbst Unendliches ist.²²⁷

Peraltro, quest'ultimo rimando al differenziarsi interno dello Stato, potrebbe trovare, ancora una volta, un antecedente nella monarchia in Montesquieu: infatti «l'onore, per la natura sua, reclama distinzioni e preferenze».²²⁸

La critica a Montesquieu, apparentemente una lieve puntualizzazione, a uno sguardo più ravvicinato si rivela densa e problematica. Sarà necessario sciogliere queste difficoltà interpretative e gettare luce sul reale significato della critica che Hegel rivolge a Montesquieu, per comprendere più adeguatamente la rivalutazione della teoria montesquieuiana dei principi del governo per la filosofia pratica hegeliana.

a. Monarchia feudale e Stato politico.

Nelle lezioni di Heidelberg sulla filosofia del diritto (1817-1818), Hegel riportava già la teoria di Montesquieu relativa ai principi del governo; non compariva però alcuna critica al modo di intendere la monarchia in Montesquieu; anzi, si potrebbe dire che non c'era traccia alcuna di una presa di distanza da *Lo spirito delle leggi*. Hegel riportava passi di cui nella *Filosofia del diritto* non si fa cenno. Per esempio: «in der Monarchie treten die Gesetze an die Stelle aller Tugenden», aggiungendo, subito oltre:

das Mobil aber ist die Ehre, jeder trägt zum Gemeinwohl bey, in dem er glaubt, sein eigenes Interesse zu besorgen, und daß dadurch daß jeder sich selbst zum Zwecke macht durch die Verflechtung das ganze hervorgeht, nicht aber, wie in der Demokratie alles zu Grunde geht.²²⁹

²²⁶ *Rph*, § 260.

²²⁷ G.W. 26,1, p. 531.

²²⁸ *EL* III, 7, p. 91 (tomo I).

²²⁹ G.W. 26,1, p. 167.

La contrapposizione con la democrazia con cui si chiude questo passo, non appartiene certo a Montesquieu, quanto piuttosto allo spirito di queste pagine, il cui intento è mostrare come l'unica forma di governo adeguata alla modernità sia la monarchia. Hegel però non sente di dover fare alcuna distinzione: la dottrina di Montesquieu sembra perfettamente organica alle lezioni, come se la verità si muovesse su un'unica linea, sulla quale Hegel ha raccolto il testimone poco oltre rispetto a dove Montesquieu l'aveva lasciato. La divisione dei principi delle forme di governo è presa sostanzialmente a canone; ma i passi dove risuona l'eco dell'opera montesquieuiana sono molti e assai più abbondanti rispetto alla *Filosofia del diritto*.²³⁰

Nello stesso paragrafo, gli appunti riportano un'osservazione che, se confrontata con la *Filosofia del diritto*, risulta del tutto incoerente: «Die Gesinnung ist nicht wesentlich in der Monarchie». Nonostante Hegel faccia riferimento diverse volte, in queste lezioni, alla *Gesinnung*, qui si sostiene che questa non sia essenziale nella monarchia. Anche in questo caso, l'argomentazione corrisponde a quella di Montesquieu sulle virtù: senz'altro queste possono darsi in un governo monarchico, ma non sono fondamentali.²³¹

Nel 1817, Hegel pensa dunque la monarchia sul modello di Montesquieu, non se ne distacca e ritiene che il concetto di *Gesinnung* non sia essenziale all'idea di monarchia. Nella *Filosofia del diritto*, il modello di Monarchia di Hegel si è distanziato a tal punto da quello montesquieuiano da tacciare quest'ultimo di essere in realtà un modello feudale.

Se si guarda anche agli altri appunti delle lezioni sulla filosofia del diritto che precedono il testo a stampa del 1820, si scopre che l'atteggiamento di Hegel non muta solamente nei confronti di Montesquieu. Più in generale, sembra che vi siano gli estremi per affermare che il cambio di prospettiva sia, in realtà, estendibile all'intera questione del feudale e che, più precisamente, questa frattura inizi a delinearsi proprio con il passaggio da Heidelberg a Berlino, cioè nel 1818. Nelle lezioni di Heidelberg, il tema del feudalesimo compare. Tuttavia, il tono con cui Hegel, stando agli appunti, ne parla, non è particolarmente aspro. Per esempio, si consideri il passo seguente:

Bey uns ist es sehr häufig der Fall, daß die Staaten aus Corporationen entstanden, z.B. durch das Feudalwesen; daher der Kampf des Volkes gegen die Großen in unseren Staaten. Das Volk als 3^{ter} Stand bildete wieder Corporationen, wodurch es in der Ohnmacht des Staates sich Privilegien erwarb.²³²

²³⁰ Per fare solo qualche esempio: G.W. 26,1, p.169: ampi riferimenti alla geografia e al clima in rapporto alla costituzione di un popolo; ivi, p. 205: Hegel riporta la distinzione montesquieuiana tra virtù politica, virtù morale e religiosa; ivi, p. 223: con un calco di *EL* XXX, 3, pp. 312-313 (tomo II), Hegel spiega, nella *Weltgeschichte* che chiude le lezioni sulla filosofia del diritto, che, nell'epoca dei germani – la quarta epoca dello Spirito – l'unità statale è il frutto, originariamente, di uomini che liberamente si riuniscono attorno a un condottiero valoroso.

²³¹ *EL*, III, 5, p. 88 (tomo I): nella forma monarchica di governo, «lo Stato vive indipendentemente dall'amor di patria, al desiderio di vera gloria, dalla rinuncia di se stessi, dal sacrificio dei propri interessi più cari, da tutte quelle eroiche virtù che troviamo fra gli antichi e delle quali abbiamo solamente udito parlare. Le leggi prendono il posto di queste virtù, ormai inutili; lo Stato ne dispensa».

²³² G.W. 26,1, pp. 150-151.

Il sistema feudale qui funge da esempio, dove lo Stato si è costituito attraverso gruppi di interesse e di potere, le corporazioni; ma la polemica cade su queste ultime, sulla maniera di mantenere i propri privilegi all'interno dello Stato. Pochi paragrafi oltre, Hegel torna sull'argomento delle corporazioni e ancora una volta paventa il rischio che queste possano trasformare il sentimento patriottico in uno strumento per il perseguimento dei propri interessi particolari: «Der allgemeine Patriotismus muß vorhanden seyn, aber durch den esprit de corps werden. Haben nun solche Corporationen viele Privilegien so können sie dem Ganzen gefährlich werden».²³³ Il timore di fronte ai privilegi prende la forma, in ottemperanza con quanto descritto dallo scritto sulla dieta del Württemberg del 1817, nei privilegi delle corporazioni, nei gruppi di potere che possono influire negativamente sull'operato del governo. Anzi, come sappiamo dallo scritto dello stesso anno, questo spirito particolaristico è oltremodo pericoloso proprio perché non si tratta più di feudi dell'Impero, ma di uno Stato indipendente: in assenza dell'imperatore, in assenza cioè di un sistema feudale strutturato, gli interessi privati sferrano liberamente i propri attacchi contro la corona e contro lo Stato.

Hegel tratta i rapporti specificamente feudali, in particolar modo la questione dell'indennizzo dei vecchi possedimenti terrieri, come un'ipotesi non realistica, dal punto di vista di uno Stato che si è ormai lasciato alle spalle la costituzione feudale, com'era accaduto al Württemberg:

In unseren Zeiten ist ein Schritt zur vernünftigen Existenz des Staates geschehen, der seit 1000 Jahren nicht geschah; das Recht der Vernunft wurde gegen die Form von Privatrecht geltend gemacht. Die Privaten schreien sehr darüber und in Frankreich wollen die Emigranten noch immer ihre Privilegien wiederhaben. Ebenso gebrauchen die Standesherrn in Deutschland immer noch den Namen des *Rechts* für ihre alte Privilegien. Aber nur in wenigen Fällen kann der Staat zu Entschädigung rechtlich gehalten seyn. So kann für die Steuerfreiheit keine Entschädigung gefordert werden, weil die Leistungen die auf diesen Gütern lagen, weggefallen sind; und wenn die Entschädigung stattfände, so nähme der Staat mit der einen Hand und gäbe es mit der anderen zurück.²³⁴

I privati possono certo gridare, ma le loro prerogative sono «weggefallen». La frase che contempla la possibilità di un indennizzo è al congiuntivo: è un periodo ipotetico che esprime irrealtà.

In maniera emblematica, non è un luogo qualsiasi delle prime lezioni berlinesi sulla filosofia del diritto (1818-19) a segnare il cambio di passo sulla questione del feudalesimo: è invece l'ultimo intero capoverso della *Vorwort* alle lezioni; ed è una parte di testo piuttosto cospicua, considerando che l'intera prefazione consta, per quest'anno, di sole tre pagine. La denuncia cade sul problema del diritto pubblico tedesco, cioè sul fatto che esso si basi sulla fiducia e sulla consuetudine, non sul pensiero. «Das Feudalsystem», che costituisce il luogo storico-giuridico dal quale si è originato il diritto pubblico tedesco, «widerspricht die Rechtsidee, indem es die Freiheit des Eigenthums und der Person nicht zur vollen Entwicklung kommen läßt».²³⁵ Il terreno della libertà è il puro pensiero,²³⁶ ma il diritto pubblico

²³³ Ivi, p. 160.

²³⁴ Ivi, p. 151.

²³⁵ Ivi, p. 235

²³⁶ *Ibidem*.

tedesco è ancora invischiato nel retaggio feudale, nella consuetudine e nei costumi particolari e personalistici. Nelle lezioni del semestre invernale successivo, quelle che precedono la *Filosofia del diritto*, Hegel è esplicito:

Weder in patriarchalischen, noch in asiatischen Monarchien findet eine Unterscheidung der Gewalten statt, eben so wenig findet sich dies bey der Feudalmonarchie, welche einen Zustand darstellt, den einige thörigte Menschen zurückwünschen, während der Kampf der ganzen neueren Zeiten darin besteht, das politische Leben von den FeudalVerhältnissen zu reinigen.²³⁷

Non solo «purificare la vita politica dai rapporti feudali» costituisce «la battaglia dell'intera epoca moderna», ma v'è anche un riferimento a delle «persone stolte» che auspicano un ritorno al medioevo. La certezza dello Hegel dello scritto sulla dieta del Württemberg, che l'Impero fosse ormai tramontato e che un ritorno al passato fosse impossibile, condivisa anche dalle lezioni di Heidelberg, torna a vacillare.

Non è facile indicare le ragioni che hanno spinto Hegel a modificare il proprio sentimento verso la categoria del sistema feudale nell'arco del passaggio da Heidelberg a Berlino. Non è facile nemmeno riuscire a dimostrare con certezza che il clima politico in cui Hegel si trovasse abbia avuto un'influenza sulle sue lezioni. Indipendentemente dalle scuole interpretative che sono intervenute sulla questione della differenza delle lezioni rispetto al testo a stampa, la posizione esegetica migliore appare quella di chi ha voluto utilizzare le lezioni insieme al testo a stampa e non in antitesi, di chi non ha voluto scoprire uno Hegel segreto o diverso nelle lezioni perché presuntamente libero dalla censura dello Stato prussiano.²³⁸

Sul rapporto tra la filosofia del diritto e la Storia, però, bisogna anche appuntare che non può essere in nessun modo considerata ininfluenza la storia che Hegel vive e si trova di fronte. Se è nella storia e nel diritto positivo che la ragione deve rintracciare il diritto naturale e filosofico, non v'è davvero alcuna ragione che si possa addurre per considerare la filosofia del diritto come un'appendice di un sistema logico-filosofico conchiuso in se stesso: la filosofia del diritto è filosofia della storia. A scanso di equivoci, vi sono gli ultimi venti paragrafi del testo a stampa.

Fatte queste premesse, si deve prendere in considerazione l'effettiva differenza delle situazioni storiche in cui si trovano, in piena restaurazione, il Württemberg e la Prussia. A chiusura del suo saggio sull'atteggiamento politico di Hegel nel 1817, Cesa scrive che nel filosofo, al tempo dello scritto sulle vicende del Württemberg, v'era «il timore che il braccio di ferro tra corona e dieta distogliesse gli altri principi tedeschi dal battere la strada delle riforme costituzionali». E aggiunge: «timore che era tutt'altro che infondato, come dimostrarono le vicende degli anni successivi».²³⁹

²³⁷ Ivi, p. 538.

²³⁸ In questo senso, dei lavori metodologicamente accurati, oltre a tutti quelli di Claudio Cesa, sono senz'altro quello di G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel* e di P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2006.

²³⁹ C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel*, p. 143.

La Prussia, in cui Hegel si trova a partire dal 1818, è esattamente uno di quei principati per cui c'era davvero ragione di temere. La base legislativa su cui, infatti, dovevano avvenire le riforme era sì un'opera a suo modo "illuminata", ma che difficilmente può essere ascritta al novero dei cosiddetti codici civili moderni: l'*Allgemeines Landrecht für die Königlich-Preußischen Staaten*, promulgato il 5 febbraio del 1794 ed entrato in vigore il primo giugno dello stesso anno.²⁴⁰ La differenza con il Württemberg e con la costituzione che là il sovrano aveva emanato nel 1815, era enorme. Il Codice civile prussiano aveva ben poco di «liberale». Nonostante alcune caratteristiche tipiche dei codici civili moderni, come il tentativo di ridurre il particolarismo personale e territoriale,²⁴¹ tuttavia, esso sostituiva non i regolamenti particolari dei vari territori dello Stato, ma, invece, il diritto comune. In altre parole, esso non omologava a sé i regolamenti locali, ma viceversa erano questi ultimi a doversi integrare secondo le nuove disposizioni di quello.²⁴² La coesistenza del Codice coi diritti territoriali era strutturata in maniera tale che la regolamentazione dettagliata dei rapporti servili e dei diritti signorili venisse delegata ai regolamenti territoriali.²⁴³ L'ALR non modificava la situazione economica e sociale delle campagne, la cui popolazione costituiva circa i 5/7 del totale; al contrario «l'appartenenza allo stato contadino comporta limitazioni gravi alla libertà di professione; all'esercizio del diritto di proprietà [obbligo di lavorare il fondo di cui sia proprietario, di lavorarlo secondo la destinazione economica preconstituita: (II, 7, §8); assoggettabilità a vendita forzata in caso di inottemperanza all'obbligo precedente (II, 7, §9); divieto di ridurre la porzione del fondo coltivata (II, 7, §16)] e alla libertà di locomozione (II, 7, §15)».²⁴⁴ I contadini non erano peraltro il ceto infimo della società prussiana: «lo Stato di contadino servo o di servo comporta limitazioni ben più gravi»: «alla libertà di scelta della professione; alla libertà di locomozione; alla libertà matrimoniale; alla stessa integrità personale: il signore può infliggere la detenzione temporanea, e pene corporali come la fustigazione (II, 7, 227 s.). [...]L'uscita dallo stato di servitù si fonda su un atto di volontà del signore».²⁴⁵

²⁴⁰ Il codice ha una storia molto lunga e travagliata, che lo colloca, originariamente, come un progetto del tutto settecentesco. Nonostante fu promulgato nel 1794, esso non era stato redatto sulla spinta degli eventi rivoluzionari che avevano scosso l'Europa. La creazione di un codice fu dapprima assegnata a Samuele Cocceio, gran cancelliere di Federico II, che però morì nel 1755 senza riuscire a realizzare il progetto della codificazione. L'incarico fu assegnato, 25 anni più tardi, a von Cramer, messo a capo di una commissione di esperti, che dopo tre differenti proposte riuscì a compilare il Codice. Quando entrò in vigore, Federico II era ormai morto da otto anni. L'*Allgemeines Landrecht* è solitamente associato al Code Civil del 1804 e all'*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch* del 1811. La triade dei tre grandi codici civili moderni vede tuttavia uno scarto notevole tra il codice prussiano e quello francese.

²⁴¹ G. Tarello: *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1976, pp. 486-506, in particolare sulla collocazione del Codice nella storia del diritto, pp. 489-491.

²⁴² Ivi, p. 490. Si veda anche G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, Giappichelli, Torino, 1959, p. 80: «Il codice prussiano sostituiva il diritto romano nella qualità di diritto comune del regno di Prussia: epperò come già il diritto romano esso aveva, in teoria almeno, un valore puramente sussidiario. Continuarono quindi a rimanere in vigore con preferenza sullo stesso codice le consuetudini e gli statuti locali».

²⁴³ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 41.

²⁴⁴ G. Tarello, *op. cit.*, pp. 501-502.

²⁴⁵ Ivi, p. 502.

Oltre a queste situazioni fattuali e giuridiche, ciò che è più grave dal punto di vista della percorribilità delle riforme sociali, è che grazie al *Landrecht*, quegli indennizzi che Hegel nelle lezioni di Heidelberg poteva considerare come velleità irrealistiche di un'aristocrazia agraria cancellata dalla storia, erano in Prussia riconosciuti al pari del diritto di proprietà. In uno Stato, i cui cinque settimi della popolazione era costituito da braccianti agricoli, la cristallizzazione dei privilegi feudali e il loro essere riconosciuti come diritti di proprietà, nella teoria obbligava lo Stato a un indennizzo nel caso di espropriazione delle terre dei latifondisti, nella pratica rendeva impossibile ogni serio progetto di riforma non solo costituzionale, ma anche sociale. La Prussia, nel 1818, quando Hegel arriva a Berlino, si trova imprigionata da una serie di vincoli di stampo feudale da cui nulla sembra poterla liberare. I progetti di riforma avviati nello Stato a partire dal 1807, dopo la fine della spinta proveniente dalle vicende napoleoniche, dovettero tragicamente scontrarsi con la realtà giuridica sulla quale l'edificio dello Stato prussiano si era costituito a partire dal 1794:

il fatto che la barriera eretta dallo Stato prussiano a difesa della proprietà favorisse anche i privilegi aveva un valore decisivo per l'avvenire. Proprio attraverso la clausola dell'indennizzo (*Cod. Gen.*, introd., §§74, 75; *Dir. territ. gen.*, §§70, 7), i tradizionali diritti di signoria di cui godeva la nobiltà per consuetudine o per contratto effettivo o per presupposto, sia nei confronti del sovrano che dei sudditi, vennero interpretati come proprietà.²⁴⁶

La situazione giuridica e politica in cui la Prussia si trovava nel 1818, sembra possa costituire un motivo sufficiente perché Hegel cambiasse il proprio registro nei confronti di un eventuale ritorno ai vecchi privilegi feudali. Ad ogni modo, quello che si registra nel corso delle lezioni è un mutamento di prospettiva non solo verso la realtà esistente – come, ad esempio, il riferimento alle «persone stolte» che si augurano un ritorno ai rapporti feudali –, ma invece anche nei nodi teorici più rilevanti, fino alla loro consacrazione nella *Filosofia del diritto* del 1820.

L'elemento più importante da mettere in luce, per cominciare, è che, accanto alla critica alla monarchia montesquieuiana come feudale, che risaliva in verità alle lezioni del semestre precedente, 1819-20, nella *Filosofia del diritto* compare un'altra novità di estrema importanza per il nostro discorso: per la prima volta, nell'arco di tutta la produzione hegeliana, compare la locuzione «Stato politico». Di seguito, il paragrafo 267 della *Rechtsphilosophie*:

La *necessità* nell'idealità è lo *sviluppo* dell'idea all'interno di essa stessa; essa come sostanzialità *soggettiva* è la *disposizione d'animo* [*Gesinnung*] politica, come sostanzialità *oggettiva* nella differenziazione da quella è l'*organismo* dello Stato, lo Stato propriamente *politico* e la *sua costituzione*.²⁴⁷

²⁴⁶ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 33.

²⁴⁷ Visto l'importanza del passo, ecco il testo tedesco: «Die *Notwendigkeit* in der Idealität ist die *entwicklung* der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als *subjektive* Substantialität die politische *Gesinnung*, als *objektive* in Unterscheidung von jener der *Organismus* des Staats, der eigentlich *politische* Staat und *seine Verfassung*». Le enfasi sono tutte dell'autore.

Se questa è una novità importante rispetto all'opera hegeliana (e non solo, se si pensa alla tradizione tedesca), in realtà, non è immediato andare oltre la constatazione del parallelismo per il quale se da un lato la monarchia di Montesquieu non è più sufficiente, dall'altro lato lo Stato assurge allo statuto di «Stato propriamente politico». Se si guarda alla divisione dei poteri, infatti, non v'è nulla nello Stato della *Filosofia del diritto* che diverga da quello delle lezioni di Heidelberg. Se è proprio la peculiare distinzione dei poteri, con il principe nella posizione eminente, a rendere lo Stato un tutto organico,²⁴⁸ allora non è immediatamente comprensibile quale sia la differenza, in Hegel, tra lo Stato che ancora non era associato all'aggettivo politico e lo Stato che ora, invece, lo è.

Per individuare le ragioni di questi mutamenti, così radicali, eppure tanto poco vistosi quanto poco studiati, è necessario esaminare un ulteriore concetto, che accompagna il mutamento della valutazione della monarchia montesquieuiana. Si tratta di quella stessa *politische Gesinnung* del paragrafo che abbiamo appena citato. Essa, a differenza dello 'Stato politico', non compare per la prima volta nei *Lineamenti*, ma non aveva fatto la sua comparsa prima delle lezioni del semestre invernale 1819-20.

Nelle lezioni di Heidelberg il termine *Gesinnung* è presente e prende forme diverse, come ad esempio, quella della *Standsehre* nel contesto della corporazione.²⁴⁹ Quando, però, Hegel affronta il tema del *Patriotismus*,²⁵⁰ della *Gesinnung* non si fa menzione, contrariamente a quanto accade nella *Rechtsphilosophie*, dove sentimento patriottico e *politische Gesinnung* coincidono.²⁵¹ Sembra che nelle lezioni di quell'anno la disposizione d'animo fosse intesa come un generico sentimento di appartenenza alla propria corporazione e allo Stato, ma non si dà una vera e propria teoria della disposizione d'animo.²⁵² La locuzione '*politische Gesinnung*' non compare mai. Della *Gesinnung*, come si ricorderà, nelle lezioni del 1817-18, è detto che non è essenziale in una monarchia.²⁵³

Nelle lezioni berlinesi del 1819/20, la locuzione «*politische Gesinnung*»²⁵⁴ appare contestualmente al mutare dell'atteggiamento di Hegel nei confronti del modello di monarchia elaborato da Montesquieu.²⁵⁵ La tesi che intendiamo avanzare, per tentare di spiegare questi mutamenti lessicali e questa evoluzione concettuale tra le lezioni di Heidelberg e la *Filosofia del diritto*, è che Hegel, in realtà, si distanzi dall'idea di monarchia montesquieuiana perché mutua dallo stesso Montesquieu il concetto di «principio» del governo. Non, beninteso, il principio di un governo specifico, ma il concetto generale di una «molla» non intellettualistica che costituisca il correlato concreto e soggettivo del principio a

²⁴⁸ L. Siep, *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, p. 406-411.

²⁴⁹ G.W. 26,1 p. 119.

²⁵⁰ Ivi, pp. 158-159.

²⁵¹ *Rph*, § 268.

²⁵² S. Farinella, *Von der christlichen Gemeinde zum System der Sittlichkeit. Eine Rekonstruktion des Hegelschen Begriffs der Gesinnung*, in K. Vieweg, V. Zander (Hrsg), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Brill, Leisen-Boston, 2022, pp. 20-36.

²⁵³ G.W. 26,1, p. 167.

²⁵⁴ Ad esempio, ivi, p. 528.

²⁵⁵ Ivi, pp. 535-536.

priori del *Wille*, una forma del sentimento di appartenenza a un insieme di istituzioni ben funzionanti. La *politische Gesinnung* costituirebbe, secondo questa tesi, il montesquieuiano principio, compreso nella «sua esattezza».²⁵⁶

In Montesquieu, la virtù politica, in quanto «amore per la repubblica» è definita «un sentimento, non una sequela di cognizioni»²⁵⁷. La definizione di sentimento sembra nondimeno potersi estendere anche agli altri principi, l'onore e la paura. In *EL* III, I, infatti, Montesquieu scrive: «Fra la natura del governo e il suo principio esiste questa differenza: che è la sua natura a farlo tale, ed il suo principio a farlo agire. L'una è la sua struttura particolare, l'altro le passioni umane che lo fanno muovere»²⁵⁸. In Montesquieu, la molla di ciascuna specie di governo non è quindi un elemento intellettualistico – una sequela di cognizioni –, ma piuttosto un sentimento, l'insieme delle passioni umane: una disposizione dell'animo, appunto, non dell'intelletto. La nostra ipotesi è che la *Gesinnung*, in Hegel, abbia lo stesso significato.

Il termine utilizzato da Hegel per definire i principi in Montesquieu è quello di '*Prinzip*'. Tuttavia, nell'annotazione al paragrafo 273, la virtù va sotto il nome sia di «*Prinzip*», sia di «*Gesinnung*».

[A] questo proposito si deve notare che in una più matura situazione della società [rispetto a quella dell'Inghilterra del XVII secolo] e nello sviluppo e nell'affrancamento dei poteri della *particolarità*, la virtù dei capi dello Stato diviene insufficiente e si richiede un'altra forma della legge razionale, che non sia soltanto quella della disposizione d'animo [*Gesinnung*], cosicché l'intero possieda la forza di mantenersi unito e di accordare alle forze della particolarità sviluppata il loro diritto positivo come il loro diritto negativo.²⁵⁹

Qui la *Gesinnung* sembra identificarsi con la virtù. In effetti quest'ultima è una forma di disposizione d'animo; ma Hegel sembra ribadire come, da un lato, non sia affatto sufficiente che questa sia la disposizione d'animo che caratterizza i soli capi; dall'altro che, ad ogni modo, essa da sola non è sufficiente, non è adatta a fungere da principio di uno Stato moderno.²⁶⁰

Nell'annotazione al § 289, accade la stessa cosa per quanto riguarda l'altro *Prinzip*, l'onore. Hegel scrive che nello «spirito della corporazione» – l'onore, appunto²⁶¹ – è contenuta «[L]a profondità e la forza» che lo Stato possiede; con la specifica, subito oltre, che lo «lo Stato medesimo le [la profondità e la forza] ha nella *Gesinnung*».²⁶²

²⁵⁶ *Rph*, § 273 A.

²⁵⁷ *EL*, V, II, pp. 115-116 (tomo I).

²⁵⁸ *EL*, III, I, p. 83 (tomo I).

²⁵⁹ *Rph* § 273 A.

²⁶⁰ Hegel non ha più in mente il modello di virtù montesquieuiana che aveva utilizzato per mutuare il proprio modello antropologico del ceto dei liberi nel *Saggio sul diritto naturale*; la virtù che ora ha in mente è una virtù politica da dimostrarsi nella vita per lo Stato e non solo nella morte per esso; come da un lato essa si sovrappone, ancora, ma solo parzialmente, alla *Tapferkeit* (cfr. *Rph* §§ 324, 328), così essa può anche coincidere con la moderazione, ovvero con la capacità di applicare o produrre leggi in maniera equilibrata.

²⁶¹ *Ivi*, §§ 253-255.

²⁶² *Ivi*, §289 A.

A sua volta, il richiamo allo spirito della corporazione, indicato come *Gesinnung*, contenente la forza e la profondità dello Stato, rimanda, dal punto di vista concettuale e lessicale, all'ultimo capoverso del già citato paragrafo del diritto statale interno, il § 260, in cui è spiegato in cosa consistono l'«enorme forza e profondità» dello Stato moderno:

Il principio (*Das Prinzip*) degli Stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciar compiere il principio (*das Prinzip*) della soggettività fino all'estremo autonomo della particolarità personale e allo stesso tempo di ricondurlo nell'unità sostanziale e quindi di tenerlo a sé.

Lo Stato possiede dunque la propria «forza e profondità» nella *Gesinnung* ed esattamente questa «forza e profondità» sono ciò che rende efficace l'esistenza concreta degli Stati moderni, ciò che costituisce il loro «principio» (al modo di Montesquieu), proprio perché a un tempo oggettivo – dello Stato – e soggettivo – dei cittadini.

La complessa operazione del paragrafo 273, a un tempo elogio della teoria dei principi del governo di Montesquieu, e critica parziale di ciascuno di questi, va intesa allora come segue: ciascuno dei principi montesquieuiani – virtù politica, moderazione, onore – è necessario nell'articolazione dello Stato moderno. Allo stesso tempo, preso singolarmente, nessuno di quei principi potrebbe essere adeguato a essere l'unico. Essi devono essere pensati insieme e confluire nella più vasta categoria di una *Gesinnung* che abbia il suo culmine nella modalità politica.²⁶³ Quelli montesquieuiani sono solo singoli modi di darsi del verace principio dello Stato moderno, la *politische Gesinnung*, la quale solamente può essere elevata, come autentica disposizione d'animo etica, a principio della monarchia costituzionale hegeliana.

Nel passaggio dalla moralità all'eticità (§ 141) la *Gesinnung* è il termine attraverso cui si definisce l'etico stesso:

L'*ethos* è disposizione d'animo [*Gesinnung*] soggettiva, ma del diritto essente in sé; – che questa idea è la verità del concetto di libertà, ciò non può essere un che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove, bensì – nella filosofia – soltanto un che di *dimostrato*.²⁶⁴

La *Gesinnung*, a differenza dei principi montesquieuiani, non ha una natura univoca. Essa si manifesta come amore nella famiglia,²⁶⁵ come onore nella corporazione, come virtù e come sentimento patriottico nello Stato: la sua specificità consiste nel suo carattere generale. «Therefore, the general disposition must be differentiated in more specific mentalities according to "the different sides of the state's organism" (§ 269)».²⁶⁶ In questo suo essere differenziata e allo stesso tempo unica, la

²⁶³ S. Farinella, *op. cit.*

²⁶⁴ Rph § 141 A: «Das *Sittliche* ist subjektive *Gesinnung*, aber des an sich seienden Rechts».

²⁶⁵ Rph § 158: «La famiglia intesa come la *sostanzialità immediata* dello spirito ha la di lui senziente unità, l'amore, per propria determinazione, così che la disposizione d'animo [*Gesinnung*] è di avere coscienza della propria individualità *in questa unità* come in una essenzialità essente in sé e per sé, per essere in essa non come una persona per sé, bensì come *membro*».

²⁶⁶ A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, p. 502.

Gesinnung, è in grado di legare ogni parte dell'intera sfera dell'eticità, a partire dalla famiglia. Ma il nesso con i principi montesquieuiani e l'importanza di quel modello per la scienza dello Stato hegeliana si rivela nel problema cruciale del sistema dello Spirito oggettivo: il passaggio dalla società civile allo Stato. Gli ultimi paragrafi della società civile (§§ 250 -256) sono dedicati alla corporazione, una delle due istituzioni attorno a cui ruota la disorganizzazione della società civile.²⁶⁷ Lo «spirito della corporazione» è il sentimento dell'onore di ceto, che il membro di una gilda o associazione ricava dal riconoscimento del suo valore professionale e sociale degli altri membri di essa. A questi paragrafi segue immediatamente il primo paragrafo che apre lo Stato, senza che vi sia bisogno di passaggi intermedi. Qui, Hegel spiega come l'autocoscienza, attraverso (*durch*) la disposizione d'animo (*Gesinnung*) abbia la propria sostanziale libertà nello Stato, come sua essenza, come fine e prodotto della sua attività. Al paragrafo segue l'annotazione, molto breve, che si chiude come segue: «la *virtù politica* è il volere del fine pensato essente in sé e per sé».²⁶⁸ Nel passaggio dalla società civile allo Stato, la *Gesinnung*, è passata dunque dalla forma dell'onore di ceto a quella della virtù politica, espressione di indubbia derivazione montesquieuana. È questa la forza politica del nuovo concetto di *Gesinnung*, essa pervade, in forme diverse, l'intero organismo della vita etica del popolo, evolvendosi e trascinando verso l'alto l'inclinazione e la consapevolezza dei cittadini verso lo Stato.

Il fatto che Hegel avverta del rischio di fare della disposizione d'animo un'opinione (§ 269) non significa che la *Gesinnung* non possa essere considerata principio dello Stato moderno. Essa semplicemente non può esserne considerata l'inizio – *Anfang* –, per una ragione ben precisa: «è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello Stato»²⁶⁹. In linea con i «principi» di Montesquieu, che costituiscono le «molle» delle rispettive forme di governo e che quindi sono conseguenti alle istituzioni ben funzionanti e non, viceversa, la loro condizione di possibilità, così, in Hegel, allo Stato «come spirito esplicantesi a reale figura e organizzazione di un mondo»²⁷⁰ deve di necessità corrispondere un'adeguata *Gesinnung*. Peperzak è molto chiaro su questo punto:

How does such a *Gesinnung* emerge? Hegel insists that it cannot precede the existence of a (more or less) rational state. Isolated individuals or parties cannot discover on their own how a state should be and how they themselves should behave in it. One must live within objective institutions to learn what is good public behavior. Purely subjective opinions provide no certainty that they are true, and arbitrary decisions do not create trustworthy norms. Politically correct knowledge and action is the result of education in institutions such as the family, the *Stände*, and the corporations; there we learn how to behave according to the laws and mores of the existing community. The right disposition is thus - at least in part - a result of the historical situation in which we are born and educated (§ 268).²⁷¹

²⁶⁷ *Rph* § 255.

²⁶⁸ Traduzione modificata rispetto a quella di Marini; l'originale recita: «die *politische Tugend* das Wollen es an und für sich seienden gedachten Zweckes».

²⁶⁹ *Ivi*, § 268.

²⁷⁰ *Ivi*, § 270 A.

²⁷¹ A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, p. 500.

La disposizione d'animo può solo essere generata dalle istituzioni e il procedimento non può essere invertito. Tuttavia, essa non solo può, ma deve generarsi dalle istituzioni, pena l'impossibilità per lo Stato di divenire realmente razionale, correndo il rischio di rimanere esclusivamente uno «Stato esterno, uno stato della necessità e dell'intelletto»²⁷², privo di vita e meccanico, che in quanto tale precluderebbe ai cittadini lo spazio per la libertà soggettiva.

In quanto esso non è un meccanismo, bensì la vita razionale della libertà autocosciente, il sistema del mondo etico, ne segue che la *disposizione d'animo*, dipoi la coscienza della medesima in *fondamenti* è un momento essenziale nello Stato reale.²⁷³

La *politische Gesinnung* si dà, dunque, se allo Stato riesce quel passaggio dal «meccanismo» alla «vita razionale della libertà autocosciente». In questo senso, il merito che ora Hegel riconosce a Montesquieu, di aver impostato il problema dei «principi» delle forme di governo, è lo stesso che gli era stato riconosciuto al tempo dello scritto sul diritto naturale, quando Hegel gli aveva attribuito la scoperta che «la ragione e l'intelletto umano e l'esperienza [...] sono esclusivamente e solamente la vivente individualità di un popolo».

Prendendo le distanze dalla maniera di Montesquieu di concepire la monarchia, Hegel in realtà, nella *Filosofia del diritto*, prende le distanze dalla maniera in cui egli stesso aveva concepito la monarchia costituzionale nelle lezioni di Heidelberg, cioè quel modo secondo il quale la *Gesinnung* non le era essenziale. Attraverso l'elaborazione di una teoria della disposizione d'animo politica come vertice dei sentimenti che caratterizzano, nell'intera sfera dell'eticità, le relazioni intersoggettive, Hegel può far elevare in maniera organica l'onore di ceto (*Standehre*) a disposizione d'animo politica. Rispetto al pericolo paventato nelle lezioni di Heidelberg, cioè che il patriottismo potesse essere piegato agli interessi privati delle corporazioni, la teoria della *Gesinnung* che Hegel elabora nei *Lineamenti* comporta una differenza fondamentale: essendo quest'ultima una categoria trasversale, che pervade la sfera dell'eticità tutta, dalla famiglia, alla società civile, fino alle corporazioni e allo Stato, essa può subire un processo graduale nel cittadino, ad ogni livello della sua esistenza: da quello familiare, a

²⁷² *Rph*, § 183.

²⁷³ *Ivi*, § 270 A. Si è alterata ancora la traduzione rispetto all'originale, come per il paragrafo 268. Il traduttore ha deciso di rendere, in questo caso, tre differenti termini tedeschi con la stessa parola italiana: «principio», il che, se si affronta il tema del rapporto tra la teoria dei principi delle forme di governo in Montesquieu con Hegel, rischia di essere fonte di confusione. I passi modificati nella nostra traduzione, al fine di rendere possibile la distinzione dalla parola «Prinzip» (es. § 260), sono il § 268 A e il § 270 A: Nel primo caso il tedesco «Anfang» è stato da noi variato in «inizio»; nel secondo caso il tedesco «Grundsätze», reso con «principi», è stato da noi variato in «fondamenti». I passi tedeschi (enfasi originali, sottolineature nostre) recitano: 1) dall'annotazione al § 268: «Wenn ferner die *Gesinnung* als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen und aus subjektiven Vorstellungen und Gedanken hervorgehen könne, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.»; 2) dall'annotazione al § 270: «Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung usf. wesentlich in der Form des *Gedankens* als Gesetz ist, und indem er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die *Gesinnung*, sodann das Bewußtsein derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staaten».

quello del mercato e della corporazione, attraverso il ruolo della chiesa. La *Gesinnung*, in altre parole, è soggetta a ciò a cui il semplice sentimento del *Patriotismus* non poteva essere soggetto: a una *Bildung*. Hegel dunque ha bisogno di individuare un principio – in senso montesquieuiano – che faccia da contraltare concreto e soggettivo alle istituzioni della società civile e dello Stato; allo stesso tempo questo sentimento non può scaturire in maniera immediata dalle istituzioni, ma deve, piuttosto, radicarsi nel più intimo delle coscienze individuali, avere la possibilità di forgiarsi nel corso dell'intera esistenza, e poter culminare nella comprensione più alta di se stesso: la consapevolezza che lo Stato sia il primo, che appartenere allo Stato sia un dovere, che la propria disposizione d'animo fondamentale, indipendentemente dalla propria posizione sociale, è e deve essere politica.

Una precisazione lessicale è però, a questo punto, doverosa. Che l'annotazione in cui Hegel entra nel merito dei principi del governo montesquieuiani sia l'annotazione al § 273, quello della divisione dei poteri, è illuminante anche per la relazione che corre tra due diversi elementi, che sono entrambi chiamati "principi" nella *Filosofia del diritto*: il *Wille* e la *Gesinnung*. Le «distinzioni sostanziali» nelle quali «si dirime» lo «Stato politico»²⁷⁴, cioè i tre poteri, sono costruite sul principio del *Wille*. Esse ricalcano, da un punto di vista logico, la triade dei paragrafi 5, 6 e 7 dell'introduzione, in cui Hegel enuncia la struttura a priori della volontà, dalla quale sarà possibile dedurre l'intera struttura del sistema dello spirito oggettivo. Il potere del sovrano rappresenta l'unità del lato particolare e del lato universale della volontà dello Stato, così come il *Wille* nel suo insieme è l'unione dei momenti particolari e universali della volontà.²⁷⁵ Nell'annotazione, invece, Hegel si concentra su un altro tipo di *Prinzip*, inteso, questa volta, al modo di Montesquieu.

Il *Wille*, nell'annotazione al § 258, è indicato come «principio degli Stati». Questa è la grande scoperta di Rousseau, agli occhi di Hegel, cioè l'aver compreso come la volontà generale sia il principio degli Stati moderni.²⁷⁶ L'accostamento alla divisione dei poteri, fondata sulla struttura logica della volontà, fulcro del principio a priori del diritto nella sua trasposizione statale, dei principi del governo in Montesquieu, deve essere allora inteso in senso complementare. Cioè, da un lato, la volontà costituisce il principio nel senso della montesquieuiana «natura» dello Stato politico; dall'altro, l'*excursus* sull'esposizione dei principi del governo in Montesquieu, da intendere «nella sua esattezza», costituisce il riconoscimento del fatto che entrambi i tipi di principio sono necessari. Se, come abbiamo sostenuto, la *politische Gesinnung* rappresenta, nell'economia della *Filosofia del diritto*, il montesquieuiano principio del governo, essa deve essere riconosciuta come la disposizione d'animo etica che è presente – come prodotto, non come causa – nello Stato le cui istituzioni sono adeguate ad esprimere la totalità etica del popolo. Come Hegel sembrava già avere intuito nelle lezioni del semestre che precede il testo a stampa: «Die politische Gesinnung hat wesentlich das Moment, daß die

²⁷⁴ Rph § 273.

²⁷⁵ Cfr. Rph § 7.

²⁷⁶ Ivi, § 258 A.

Einzelnen wissen daß ihr Bestehen wesentlich abhängt vom Allgemeinen».²⁷⁷ Il *Wille* è il principio a priori del diritto e dunque dello Stato; la *politische Gesinnung* il principio a posteriori che si genera nel regno della libertà realizzata, che caratterizza la consapevolezza soggettiva dei cittadini di fronte a delle istituzioni funzionanti. In altri termini, la *politische Gesinnung*, accostata alla struttura oggettiva dello Stato, svolge il ruolo sistematico di rendere soggettiva, oltre che oggettiva, la realtà dello Stato. Se la volontà costituisce la «sostanzialità *oggettiva* nella differenziazione» e forma la struttura istituzionale e sostanziale dello Stato, la «sostanzialità *soggettiva* è la *disposizione d'animo* [*Gesinnung*] politica»²⁷⁸, che concerne solo ed esclusivamente la «persona concreta»²⁷⁹.

È quest'integrazione della propria teoria della divisione dei poteri, attraverso la rivisitazione della teoria del principio del governo di Montesquieu – che ha preso forma nella *politische Gesinnung* –, a nostro modo di vedere, ciò che permette, nei *Lineamenti*, di enunciare finalmente l'esistenza di uno Stato che può dirsi «propriamente politico». Al cospetto di questo Stato, la monarchia delle lezioni del 1817/18, di cui il principio era l'onore e nella quale la *Gesinnung* non era nemmeno fondamentale, è divenuta monarchia feudale.

È possibile ora dare una risposta ai tre problemi da cui questa disamina era scaturita.

- 1) *L'attacco a Montesquieu non sembra del tutto giustificato.* A un'analisi comparata della *Filosofia del diritto* con le lezioni sullo stesso tema degli anni precedenti, l'accusa a Montesquieu si rivela, nei fatti, una presa di distanza dall'idea che precedentemente lo stesso Hegel aveva della monarchia costituzionale. Sotto la forma della critica al filosofo francese, si nasconde in realtà la misura del ripensamento in cui era incorso il concetto stesso di Stato nel progredire del pensiero hegeliano.²⁸⁰
- 2) *L'onore di ceto svolge un ruolo sistematico nell'economia stessa della* *Filosofia del diritto*. Questo è possibile perché l'onore, com'è chiarito dal § 289, è anch'esso sussunto nella più ampia categoria di *Gesinnung*, di cui Hegel riconosce il ruolo essenziale nello Stato a partire dalle lezioni del semestre 1819/20. In questo senso la monarchia costituzionale hegeliana non è feudale perché l'onore non ne costituisce (più) l'unico principio – in senso montesquieuiano. L'onore è solo una delle disposizioni d'animo che, grazie alle istituzioni, elaborata in un processo generale di *Bildung*, viene ricondotto alla disposizione d'animo politica.
- 3) *La struttura degli Stati moderni (§260) sembra analoga alla struttura della monarchia che Montesquieu incardina attorno al principio dell'onore.* Questo si spiega perché Hegel accetta

²⁷⁷ G.W. 26,1, p. 528. Questa è l'unica occorrenza della nuova locuzione hegeliana negli appunti delle lezioni di quest'anno.

²⁷⁸ Ivi, § 267.

²⁷⁹ Ivi, § 182.

²⁸⁰ Si noti che una parabola simile è quella a cui va incontro l'idea della morte come modo della vita etica negli anni jenesi: passa dall'essere chiave di volta della vita organica dello Stato nel *Saggio sul diritto naturale* a divenire emblema dei limiti dell'organizzazione feudale del potere, fondato sul servizio anziché sul dovere.

in toto l'idea che in uno Stato si debba dare un principio non solo a priori (il *Wille*), ma anche a posteriori, vale a dire un principio nei termini in cui l'aveva inteso Montesquieu. Essendo lo Stato politico descritto da Hegel una monarchia costituzionale, esso ha la stessa struttura della monarchia montesquieuiana, tuttavia essa ruota attorno non all'onore, ma alla disposizione d'animo politica.

b. Costituzione politica e sovranità

La contrapposizione tra Stato politico e monarchia feudale, nella *Filosofia del diritto*, non ruota esclusivamente intorno al rapporto con Montesquieu. I due modi dell'organizzazione etica assumono un significato autonomo nell'opera, confermandosi come due momenti della filosofia della storia e due categorie storiche e etiche distinte. Il principio del governo – declinato come *politische Gesinnung* – costituisce un principio soggettivo, ma è lecito porre la domanda di cosa distingua, da un punto di vista oggettivo, vale a dire istituzionale, Stato politico e monarchia feudale nella *Filosofia del diritto*.

Una prima indicazione, in questo senso, proviene dal fatto che l'espressione «Stato politico» compare solamente nel capitolo dedicato al diritto statale interno;²⁸¹ il diritto statale esterno, d'altro canto, si sovrappone tradizionalmente non al diritto pubblico, ma al diritto delle genti.²⁸² È vero altresì che il diritto statale interno (§§260-329), nella *Filosofia del diritto*, non comprende solamente la «costituzione interna per sé» (§§ 272-320), ma anche la «sovranità verso l'esterno» (§§ 321-329). Al paragrafo 271, che precede la prima parte del diritto statale interno, cioè la «costituzione interna», la «costituzione politica» è divisa in due momenti. Essa è «*per prima cosa*: l'organizzazione dello Stato e il processo della di lui vita organica *in relazione a se stesso*, nella quale esso differenzia i suoi momenti all'interno di se stesso e li dispiega al *sussistere*». Questa primo momento della «costituzione politica» non corrisponde all'intero diritto statale interno, ma solo alla «costituzione interna per sé». L'altro lato della costituzione politica è quello per cui lo Stato «inteso come un'individualità, un qualcosa di *escludente*, qualcosa che dunque si rapporta ad *altri*, volge dunque la sua differenziazione *verso l'esterno* e secondo questa determinazione pone le sue sussistenti differenze all'interno di se stesso nella loro *idealità*».²⁸³ Questa distinzione concerne, però, sempre lo Stato, il quale, anche quando volge «la sua differenziazione verso l'esterno, [...] pone le sue sussistenti differenze all'interno di se stesso nella loro *idealità*». Se si guarda ai paragrafi 321-329 si ha l'impressione che la divisione della costituzione politica indichi due momenti sia giuridici, sia, in senso lato, fattuali: sembra che la costituzione interna descriva lo Stato nel suo funzionamento organico interiore e quotidiano, mentre la sovranità verso l'esterno affronti il tema della guerra, non però intesa in relazione agli altri Stati (a questo è dedicato il capitolo sul diritto statale esterno), ma invece in relazione ai sudditi che

²⁸¹ Rph §§ 268, 273, 276.

²⁸² Cfr EL XXVI 1, p. 142.

²⁸³ Sia per la collocazione del paragrafo 271, cioè all'interno del diritto statale interno e immediatamente prima di una delle due sezioni in cui questo si dirime (costituzione interna per sé), sia per la divisione canonica del diritto in diritto politico, inteso come pubblico e diritto delle genti, inteso come diritto internazionale, l'interpretazione proposta da Cesa, per cui la prima parte del paragrafo 271 si riferisca al diritto statale interno nel suo insieme, mentre la seconda al diritto statale esterno, non sembra convincente. Cfr C. Cesa, *Sui significati di «politica» in Hegel*, op. cit., p. 480.

compongono le file dell'esercito, e, in generale, al ruolo che la sovranità deve ricoprire, all'interno dei suoi confini territoriali e giurisdizionali, quando si presenta una minaccia esterna.

La costituzione politica sembra dunque coprire l'intero spettro, semantico e concettuale, della sovranità dello Stato, verso l'interno e verso l'esterno. Tuttavia, i riferimenti allo «Stato politico», alla «costituzione politica», alla «disposizione d'animo politica» e in generale all'elemento politico non compaiono mai nella «sovranità verso l'esterno». «Lo Stato politico si dirime [...] nelle distinzioni sostanziali»²⁸⁴, cioè nell'articolazione interna dei suoi poteri, che Hegel chiama anche «momenti» e non, invece, come accade per la costituzione nel suo insieme, in una sovranità interna e una esterna. Lo Stato è «propriamente politico» in quanto esso è «organismo»²⁸⁵, vale a dire un intero articolato e differenziato al suo interno: «La determinazione fondamentale dello Stato politico è l'unità sostanziale come idealità dei momenti di esso».²⁸⁶

Se la «costituzione politica» ha dunque un lato esterno e uno interno, lo «Stato politico» sembra invece essere tale solamente per la sua articolazione interna. In realtà, l'intento di Hegel non è quello di dire che lo Stato nel momento della sovranità verso l'esterno sia impolitico, ma quello di enfatizzare la novità che lo Stato politico costituisce sul piano della storia del mondo rispetto a ciò che l'ha preceduto (e da cui esso si è generato), la monarchia feudale. Questa differenza consiste esattamente nella dimensione della sovranità interna, come Hegel chiarisce al § 278:

Queste due determinazioni, che i particolari poteri e funzioni dello Stato non sono autonomi e stabili né per sé, né nella volontà particolare di individui, bensì hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato come in loro semplice medesimezza, costituiscono la *sovranità dello Stato*.²⁸⁷

Al paragrafo segue l'annotazione:

Questa è la sovranità all'*interno*; essa ha ancora un altro lato, quello all'*esterno* (v. sotto). – Nell'antica *monarchia feudale* lo Stato era certamente sovrano all'esterno, ma all'interno non lo era già soltanto il monarca, bensì neppure lo Stato. Per un verso (cfr. § 273 annotaz.) i particolari poteri e funzioni dello Stato e della società civile erano costituiti in comunità e corporazioni indipendenti, l'intero però era più un aggregato che un organismo, per un altro verso essi erano proprietà privata di individui, e quindi ciò che doveva venir fatto dai medesimi riguardo all'intero era collocato nella loro opinione e nel loro beneplacito.²⁸⁸

Nello scritto sulla dieta del Württemberg, Hegel aveva già notato come appartenesse a «una condizione caratterizzata da costumi selvaggi, o almeno assai poco raffinati» l'idea «di uno Stato come tutore verso l'esterno», la cui organizzazione interna «poggiava però sulle semplici costumanze del popolo, e sul carattere del capo»²⁸⁹. Ora il riferimento non è più agli «albori della preistoria»,²⁹⁰ ma

²⁸⁴ *Rph* § 273.

²⁸⁵ *Ivi*, § 267.

²⁸⁶ *Ivi*, § 276.

²⁸⁷ *Ivi*, § 278.

²⁸⁸ *Ivi*, § 278 A.

²⁸⁹ *SP*, p. 137 (p. 31). Cfr. *supra*, il paragrafo dedicato allo scritto sulla dieta del Württemberg.

²⁹⁰ *Ibidem*.

espressamente alla monarchia feudale, e lo Stato che gli si contrappone non è più semplicemente «sovrano», ma «politico», e anzi «propriamente politico».

I «momenti essenziali»²⁹¹ di cui lo «Stato politico» costituisce «l'unità sostanziale» sono «i particolari poteri e funzioni dello Stato medesimo».²⁹² Le funzioni che esso esercita, pur essendo svolte da individui particolari, sono «*proprie*»²⁹³ dello Stato; quei poteri «provengono dalla potenza di esso e sono membri fluidi di esso».²⁹⁴ A Hegel preme sottolineare la forza accentratrice del sovrano, che costituisce «la determinazione fondamentale dello Stato politico».²⁹⁵ Non si tratta, però, di accentrare al modo di un «macchinismo universale». Le funzioni e i poteri dello Stato sono delegati ai cittadini particolari e in questa delega consiste la possibilità di partecipare alla vita dello Stato. Ciò che rende lo Stato politico, nell'accentramento della sua articolazione, è quest'ultima, la quale, però, non deve scadere in una forma di proprietà privata degli uffici pubblici, altrimenti si avrebbe una situazione che Hegel denuncia più volte come tipica delle monarchie feudali. In queste ultime, le «guerre intestine, [la] rovina di dinastie e individui principeschi, e la derivantene, interna ed esterna, generale devastazione e distruzione» era dovuta proprio al fatto che «la spartizione dei compiti dello Stato, giacché le sue parti son conferite a vassalli, a pascià, ecc., è soltanto meccanica, non una differenza di determinazione e forma, bensì soltanto una differenza di potere più grande o più piccolo».²⁹⁶ L'articolazione organica dei poteri interni allo Stato è fondamentale perché esso sia «vivo». Se ciò non avviene, se si assecondano i privilegi dei gruppi di potere cristallizzati nei secoli, strutturati non secondo il pensiero, ma secondo la consuetudine, l'ufficio pubblico non è più qualcosa che appartiene allo Stato e che trae la propria linfa vitale da esso, ma si irrigidisce in forme particolari e locali di poteri, più o meno piccoli, che mettono in discussione la maestà dell'universale, come uno tra i molti poteri. La polemica di Hegel contro la proprietà privata degli uffici statali non è certo di natura esclusivamente storica. Negli appunti delle lezioni di Eduard Gans, l'aggiunta al paragrafo 277 fa esplicito riferimento alla situazione della Francia e dell'Inghilterra:

In Francia erano un tempo alienabili i seggi parlamentari, nell'esercito inglese lo sono ancor oggi le cariche da ufficiale fino a un certo grado, ma questo era o è ancora connesso alla costituzione medievale di certi Stati, la quale va ora scomparendo a poco a poco.²⁹⁷

²⁹¹ *Rph* § 277.

²⁹² *Ivi*, § 276.

²⁹³ *Ivi*, § 277.

²⁹⁴ *Ivi*, § 276.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ivi*, § 286 A. Si veda anche § 299 A.

²⁹⁷ E. Gans, appunti delle lezioni sulla filosofia del diritto, in G.W. 26,2, tr. it a cura di G. Marini, Bari-Roma, Laterza, 1999; *traduzione* delle aggiunte orali trascritte da E. Gans a cura di B. Harry, p. 370.

La compravendita privata di incarichi pubblici è tipica del sistema feudale. Nello Stato politico è invece fondamentale che il potere non diventi proprietà privata di alcun suddito o funzionario, e, d'altra parte, tanto meno del principe.²⁹⁸

Rispetto allo Stato, la monarchia feudale si caratterizza quindi in maniera duplice: da un lato, con la presenza di gruppi di interesse «indipendenti» dallo Stato, che fanno in modo che esso abbia la forma di un «aggregato», piuttosto che di un «organismo»; dall'altro lato, il tratto peculiare delle monarchie feudali è che gli uffici non sono svolti secondo l'idea universale della necessità – il dovere –, ma invece in maniera arbitraria, e il successo dell'azione statale deve venir dunque collocato nell'opinione e nel beneplacito di chi serve il monarca.²⁹⁹

La differenza tra lo Stato sovrano dello scritto sulla dieta del Württemberg e quello politico che si trova nei *Lineamenti* sta nella scoperta della *Gesinnung* come elemento soggettivo e allo stesso tempo collettivo, che, nel processo di *Bildung* che abbiamo brevemente descritto, può ricondurre lo «spirito particolaristico» che segnava lo Stato del Württemberg al «*politisch-ständische Element*»,³⁰⁰ in cui le organizzazioni della società civile possono elevarsi fino a rappresentare l'interesse dell'intero. È in questa integrazione, oggettiva e soggettiva, che la costituzione interna è Stato politico.

Se nel sistema feudale lo Stato scaturisce e si genera dalle corporazioni,³⁰¹ così che l'elemento particolaristico è immediatamente altro e avverso al potere centrale, «l'enorme forza e la profondità» degli «Stati moderni»³⁰² stanno, viceversa, nella «disposizione d'animo» originariamente particolaristica per eccellenza, vale a dire «lo spirito di corporazione, poiché esso contiene *immediatamente il radicamento del particolare nell'universale.*»³⁰³ Il paradosso di un principio feudale – l'onore – che svolge un ruolo sistematico nell'istituzione più elevata della società civile (*bürgerliche(!) Gesellschaft*), la corporazione, si risolve perché quest'ultima, che nella monarchia feudale si ergeva a potere autonomo e a privilegio nella forma della proprietà privata, ora si fa mediazione reale degli interessi privati attraverso i deputati eletti nella camera bassa:

²⁹⁸ A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, p. 533: «Hegel emphasizes that the powers, as public "Jobs" (*Geschäfte*) and operations (*Wirksamkeiten*), are moments of the *state* and not the private property of any citizen (§ 279, cf. §§ 275-276). They belong to the people as an organized public totality; none of them, and certainly not the monarchical power, is anyone's property. Unlike the feudal system, the modern state has made all public functions accessible to those citizens who are qualified to perform them. Public functions are no longer reserved for specific classes. If a public function, e.g., the job of a military officer, which in Prussia was reserved for the nobleman, were the exclusive property of any group or individual, the nation would be, at least partially, *owned* by particular citizens or groups».

²⁹⁹ A questo proposito, si veda anche *Rph* § 299 A. Nel definire «Aggregat» la monarchia feudale, Hegel sta utilizzando ancora una delle coppie concettuali più antiche del suo pensiero politico, quella meccanismo-organismo, che aveva mutuato da Schiller e prima ancora da Kant. Cfr. *supra*, paragrafo sugli scritti giovanili.

³⁰⁰ *Rph*, § 304.

³⁰¹ G.W. 26,1 p. 150.

³⁰² *Rph* § 260.

³⁰³ *Ivi*, § 289 A.

Lo Stato concreto è *l'intero articolato* nelle *sue cerchie particolari*; il membro dello Stato politico è un *membro* di una tale cerchia o *ceto*; soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione nello Stato politico. La determinazione generale del membro dello Stato in genere, contiene il duplice momento di essere *persona privata* e di essere, in quanto *pensante*, parimenti coscienza e volizione dell'*universale*; ma questa coscienza e volizione soltanto allora non è vuota, bensì *riempita* e realmente *vivente*, quando è riempita con la particolarità, – e questa è il particolare ceto e determinazione –; ossia l'individuo è *genere*, ma ha la sua *immanente realtà* universale come genere *prossimo*. – Esso consegue pertanto la sua reale e vivente destinazione per *l'universale* anzitutto nella sua sfera della corporazione, comunità, ecc.³⁰⁴

La distanza che separa questi paragrafi dall'unico altro testo filosofico di argomento politico pubblicato da Hegel, il saggio sul diritto naturale, è paradigmatica. Se là il sistema dei bisogni doveva venire escluso dalla vita etica universale e il secondo ceto mantenuto nella nullità politica, ora il secondo ceto, organizzato in corporazioni, divenuto membro organico dello Stato, permette a quest'ultimo di avere reale forza e profondità. Il principio della particolarità soggettiva ora appartiene organicamente allo spirito del popolo. Solo uno Stato organicamente sovrano al suo interno, uno Stato politico, può elevarsi a rappresentare ciò che Hegel emblematicamente definisce «idealismo».³⁰⁵ In questo senso, lo Stato politico è il culmine della storia dell'idea etica, esso è «sostanza», «verace soggettività del concetto».³⁰⁶

Il livello di elaborazione teorica sulla concezione dello Stato intercorso tra il 1817 e il 1820 è elevatissimo. Si pensi che ancora nel 1816, nella *Logica del concetto*, nella sezione sul meccanismo, Hegel convintamente riportava proprio l'esempio dei governi. In particolare, Hegel concepiva ancora nel 1816 il funzionamento degli Stati come meccanismo libero:

Così anche il governo, i cittadini ossia individui, ed i bisogni ovvero la vita esteriore dei singoli son tre termini ciascun de' quali è il medio degli altri due. Il governo è il centro assoluto, dove l'estremo degl'individui vien collegato colla sua esteriore sussistenza; in pari maniera gl'individui sono dei medii, che manifestano in una esistenza esteriore quell'individuo universale e traducono la loro essenza etica nell'estremo della realtà. Il terzo è il sillogismo formale, il sillogismo del parere, che cioè i singoli per via dei loro bisogni e dell'esistere esteriore son legati a questa universale individualità assoluta; sillogismo che essendo semplicemente soggettivo, passa negli altri ed ha in questi la sua verità. Questa totalità, i momenti stessi della quale sono i rapporti completi del concetto, i sillogismi, in cui ciascuno dei tre distinti oggetti percorre la determinazione del medio e degli estremi, costituisce il meccanismo libero.³⁰⁷

Se questo passo è del 1816, non si può tuttavia neanche sostenere che nel corso sulla filosofia del diritto del 1817-18, dove venne introdotta la distinzione tra società civile e Stato, Hegel ebbe un'intuizione intellettuale che gli diede accesso alla sua propria concezione definitiva dello Stato. Come si è mostrato in queste pagine, il percorso dopo il 1817, fu tutt'altro che lineare. Quando Hegel nelle

³⁰⁴ Ivi, § 308 A.

³⁰⁵ Ivi, § 278 A.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik*, Nürnberg, 1816, oggi in F. Hogemann und W. Jaeschke (Hrsg.), GW 12, 1981, tr. it. a cura di A. Moni, revisionata da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004; qui GW 12 pp. 144-145, tr. p. 823.

lezioni del semestre invernale 1819-1820 già prendeva le distanze dalla monarchia montesquieuiana, definendola feudale, ancora utilizzava però l'immagine meccanicistica del sistema solare e dei pianeti come metafora dello Stato, faticando a comprendere perché le premesse da cui partiva non si potevano conciliare con i risultati del suo stesso lavoro. Solo nel 1820, nel testo a stampa, al comparire dell'espressione «Stato politico» scompare l'immagine meccanicistica, e al suo posto compare la seconda parte del celebre § 260, in cui gli elementi chiave dell'immagine con cui viene descritto lo Stato non sono più quelli meccanici del moto orbitale, ma invece la soggettività e la particolarità degli individui che vivono nello Stato.

Hegel non fece in tempo a riscrivere la *Dottrina del concetto*, ma volendo ipotizzare se egli avrebbe re-inserito l'esempio dei governi all'interno della sezione sul meccanismo libero, dopo aver pubblicato la *Filosofia del diritto*, le alternative possono essere due: probabilmente o non avrebbe fatto alcun esempio dalla filosofia pratica, oppure, se l'avesse voluto fare, avrebbe preso il meccanismo libero come schema logico della monarchia feudale.

c. La questione del diritto di maggiorasco

La contrapposizione tra monarchia feudale e Stato politico ha assunto una configurazione stabile e definita; essa sarà ampiamente tematizzata nelle lezioni sulla *Filosofia della Storia* che Hegel terrà negli anni successivi a Berlino.³⁰⁸ Dal primo momento in cui la categoria era apparsa in una forma consapevole e strutturata, nel *Saggio sul diritto naturale* del 1802, essa aveva mantenuto un duplice carattere, essendo a un tempo categoria storica e strumento della critica al mondo politico presente. Lübke-Wolff sintetizza così, con riguardo alla *Filosofia della Storia*, l'impiego della categoria da parte di Hegel:

Hegel verwendet den Feudalismusbegriff also in einer doppelten Weise. Als Epochenbezeichnung grenzt er die „Feudalherrschaft“, ganz in Übereinstimmung mit einem heute üblichen engeren historischen Sprachgebrauch, auf die Zeit der Herrschaft des Lehnswesens etwa zwischen dem Ende des neunten und dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein. Daneben aber verwendet er einen weiteren, aus der Charakteristik der Herrschaftsbeziehungen dieser Epoche abgeleiteten Begriff des Feudalen, den er auf strukturell vergleichbare Verhältnisse, Erbschaften des Feudalismus, auch außerhalb der Epoche des Feudalismus im Engeren Sinn anwendet. Feudal in diesem weiteren Sinn ist die privatrechtliche Auffassung der staatsrechtlichen Beziehungen, – genauer: der Beziehungen, die Hegel als staatsrechtliche von den privatrechtlichen unterschieden wissen möchte –, sowie überhaupt jede Verfestigung besonderer, privater Rechte gegen das Allgemein, gegen die berechtigten Belange des Ganzen.

Da un punto di vista storico, Hegel sa bene che, «poiché la monarchia sorge dal feudalesimo, essa reca dapprima in sé ancora il carattere feudale»³⁰⁹. Non bisogna intendere però queste esternazioni come esclusivamente rivolte all'*Ancien Régime* o alla monarchia montesquieuiana. Ancora nelle lezioni del semestre invernale appena precedente il testo a stampa, quello del 1819/20, Hegel annunciava come compito dell'intera epoca moderna quello di purificare la vita politica dai rapporti feudali.³¹⁰

Da questo punto di vista, non sembra illegittimo allora domandarsi se lo Stato della *Filosofia del diritto* sia uno Stato puramente politico o se invece abbia serbato dei rapporti feudali al suo interno. In questo senso, non può non venire presa in considerazione la composizione della camera alta che Hegel inserisce nell'opera.

Si è accennato brevemente al modo in cui gli interessi della società civile, attraverso l'elemento cetuale-politico, trovano espressione nelle strutture sociali che designano i deputati della camera bassa, in maniera coerente con i meccanismi soggettivi e oggettivi propri dello Stato politico.

³⁰⁸ Sulla contrapposizione tra feudalesimo e Monarchia nelle lezioni sulla filosofia della storia, si veda il bel saggio di G. Lübke-Wolff, *Über das Fehlen von Grundrechte in Hegels Rechtsphilosophie*, pp. 427-435. Hegel tiene corsi sulla filosofia della storia nei semestri invernali dei seguenti anni: 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29, 1830/31.

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della Storia*, ed it. a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 328. Traduzione dall'edizione di C. Hegel, riedita da E. Moldenhauer e K.M. Michel, per Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, WB. 12.

³¹⁰ Cfr. *supra*; G.W. 26,1 p. 538.

Hegel, tuttavia, nella *Filosofia del diritto*, teorizza un sistema bicamerale. Su questo punto la posizione hegeliana è in linea con i riformatori prussiani.³¹¹ La divisione del potere legislativo in una camera alta e in una camera bassa, infatti, rispetto alla divisione tradizionale delle antiche diete imperiali, dove tre assemblee separate – clero, cavalleria, rappresentanti delle città – dovevano pervenire a un voto unanime per legiferare, la divisione in due camere poteva venire considerata progressista ed era giustificata, da Hegel come dai riformatori, attraverso il principale argomento della «maturità della decisione»,³¹² ovvero attraverso il processo di mediazione tra le due camere che in questo modo si rendeva necessario per legiferare.

Dove Hegel si discosta, invece, dai progetti costituzionali dei riformatori prussiani, è sulla composizione della camera alta. Nella *Filosofia del diritto*, essa si compone solamente di *Majoratsherren*, i componenti delle famiglie dell'aristocrazia terriera per i quali il Codice generale prussiano prevedeva che il latifondo, alla morte del signore, non potesse essere suddiviso tra i figli, ma invece dovesse essere riservato al primogenito.³¹³ In questo modo, Hegel rifiutava uno dei principi cardine che avevano informato le prime costituzioni liberali tedesche (quella del Bayern e quella del Württemberg *in primis*), cioè precludeva l'accesso alla camera alta ai proprietari terrieri che non fossero nobili.

Si potrebbe tentare di spiegare la scelta di Hegel sostenendo che in quel modo la nobiltà terriera sarebbe stata confinata in una sola camera e che nella camera bassa i seggi sarebbero stati riservati ai membri non nobili. Il motivo addotto da Hegel, tuttavia, è che la nobiltà fondiaria è il «ceto dell'eticità naturale, il quale ha per sua base l'esistenza familiare e riguardo alla sussistenza il possesso fondiario, quindi riguardo alla sua particolarità un volere riposante su di sé, e l'elemento naturale che la determinazione del principe racchiude entro di sé, comunque con questo».³¹⁴ Sembra che Hegel torni ad essere di nuovo d'accordo con l'idea di monarchia che aveva Montesquieu: «Abolite in una monarchia le prerogative dei signori, del clero, della nobiltà e delle città, ed avrete ben presto o uno Stato popolare o uno Stato dispotico».³¹⁵ Quest'ultimo, tuttavia, aveva almeno la giustificazione di aver pubblicato l'opera quarantuno anni prima della Rivoluzione francese. In Hegel, l'idea che la nobiltà agraria sia fondamentale per la sovranità, risulta a prima vista impossibile da spiegare, soprattutto dopo che aveva denunciato il privilegio legato alle strutture feudali a partire dal 1802.

È necessario, ancora una volta, contestualizzare storicamente l'opera per comprendere quali fossero i reali intenti del suo autore. Bisogna partire dalla constatazione che «in Prussia, soprattutto dopo la

³¹¹ G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1981, Bd. 35, H. 3/4, Zum 150. Todestag von Georg Friedrich Wilhelm Hegel, pp. 476-501; qui pp. 485-486.

³¹² *Rph*, § 313.

³¹³ G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme*, pp. 487-488.

³¹⁴ *Rph*, § 305. Per chiarezza, gli elementi naturali del principe sono due: il primo, il fatto che sia una carica ereditaria, in questo senso legata alla nascita, e dunque alla natura; il secondo, l'«immediata naturalità» in cui l'ultima scelta si esprime (§ 280 A). Per la caratterizzazione logica e politica del principe, si vedano i prossimi capitoli.

³¹⁵ *EL*, II 4.

svolta conservatrice del 1819, era impensabile una rappresentanza nazionale. Il massimo che sembrava raggiungibile – sulla base, del resto, di esplicite promesse del sovrano – era la convocazione di una dieta generale, composta da deputati designati dalle diete provinciali (elette, queste ultime, sulla base di ceti o ordini)». ³¹⁶ In aggiunta ai limiti sostanziali che il *Landsrecht* prussiano del 1794 poneva alle riforme sociali, bisogna quindi considerare che, in seguito agli avvenimenti del 1819 e ai Deliberati di Karlsbad, il clima politico in tutti gli Stati tedeschi si era fatto particolarmente incandescente. Questa situazione ebbe un'influenza notevole sul cosiddetto *erste Preußische Verfassungskampf*, ³¹⁷ ma ancora non è sufficiente a spiegare come mai Hegel avesse voluto andare in una direzione diversa dai riformatori prussiani, con i quali egli, per il resto, era fondamentalmente concorde. Cesa spiega l'introduzione di una camera alta a esclusivo appannaggio della nobiltà terriera con il fatto che «la Prussia non era, come il Württemberg, un piccolo Stato, gli interessi non erano meschini e locali, ma «grandi», e, come tali, ben degni di essere rappresentati. L'aristocrazia agraria, del resto, e il patriziato cittadino, erano da tempo avvezzi ad esercitare funzioni pubbliche; le diete provinciali, nei periodi di crisi dello Stato, avevano mostrato decisione e capacità di governo». ³¹⁸ Questa posizione è la stessa che emerge dal testo, in cui la camera alta sembra essere uno strumento di equilibrio nel processo legislativo, a fare da cuscinetto tra il monarca e gli interessi delle corporazioni, producendo una mediazione che conduca all'«interesse generale». ³¹⁹ In questo modo,

segnatamente l'elemento dei ceti viene a trovarsi in minor grado nell'eventualità di star direttamente in opposizione al governo, o, nell'eventualità che il momento mediatore si trovi parimenti dal lato del secondo ceto, il peso del suo modo di vedere viene tanto più rafforzato, in quanto tal modo di vedere appare in questa maniera più imparziale e la sua opposizione neutralizzata. ³²⁰

La camera alta ha dunque un significato politico, nell'architettura del sistema. La camera alta viene più precisamente costituita, per la sua «collocazione e significazione politica», «in quanto il suo patrimonio è tanto indipendente dal patrimonio dello Stato, quanto dall'insicurezza dell'industria, dalla brama del guadagno e dalla mutevolezza del possesso in genere». ³²¹ Nella congiunzione «in quanto (*insofern*)» si può rintracciare una possibile soluzione al problema. Da un lato, il motivo per cui il ceto sostanziale sussiste, è il suo patrimonio; ma, dall'altra parte, la congiunzione rivela anche che quel patrimonio è un dato di fatto, una condizione dello Stato prussiano verso la quale né Hegel, né i riformatori, né il sovrano, possono fare qualcosa. Anche in virtù delle tutele giuridiche di cui godeva il latifondo, in seguito al 1794, la situazione della Prussia nel 1820 è completamente arenata nell'impossibilità di

³¹⁶ C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel*, p. 136.

³¹⁷ Per questa questione si rimanda, oltre a G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellugnahme*, anche all'opera di H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert*, Leipzig, 1927, Bd. II, pp. 578 e sgg.; pp. 623-624.

³¹⁸ C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel*, p. 137.

³¹⁹ *Rph* § 309.

³²⁰ *Ivi*, § 313.

³²¹ *Ivi*, § 306.

compiere una riforma agraria. Trovandosi di fronte a una situazione parzialmente simile a quella che Hegel aveva denunciato nel Württemberg, cioè al privilegio di stampo feudale e all'«ostinata tenacia con cui esso si trincerava nella forma legale»³²², Hegel compie una scelta differente, ossia quella di attribuirgli «l'enfatico nome di realtà»,³²³ di elevare quella situazione fattuale a elemento organico del proprio sistema.

La scelta di integrare un certo grado di feudalità all'interno dello Stato che egli chiama politico, a prescindere dalle critiche che ha sollevato nel corso dei secoli, non è certo priva di problematicità. A differenza dall'ordinamento giuridico prussiano, infatti, nella *Filosofia del diritto* era già contenuta una teoria della proprietà privata. Dai tempi del saggio sul diritto naturale, Hegel aveva riconosciuto il portato universalistico del diritto privato; i *Lineamenti*, in questo senso, non fanno certo eccezione. Sul rapporto tra il diritto di proprietà e il diritto pubblico si tornerà abbondantemente nel prossimo capitolo. Per ora, bisogna limitarsi a constatare che Hegel assegna un ruolo politico centrale a un ceto che fonda il proprio *status* su un tipo di possesso del suolo che egli stesso considera non solo di origine feudale, ma anche illegittimo e irrazionale.

Egli è costretto a specificare, nelle aggiunte orali, che l'istituzione del maggiorasco «è desiderabile soltanto nel riguardo politico».³²⁴ La Prussia non si può liberare degli *Junker* e Hegel li inserisce, non senza problemi, all'interno della costituzione politica dello Stato, ma, come vedremo, contrariamente alla vulgata che vorrebbe uno Hegel necessariamente sempre più reazionario col passare degli anni, la posizione della *Filosofia del diritto* non si rivelerà definitiva.

³²² SP, p. 149 (pp. 39-40).

³²³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin, 1830; ora in G.W. 20; ed. italiana a cura di V. Verra, Utet, Torino, 2002; § 6.

³²⁴ Appunti di E. Gans, aggiunta al § 306, traduzione di B. Harry, in G.W.F. Hegel, *Lineamenti*, ed. it. p. 377.

6. Lo scritto sulla riforma elettorale inglese del 1831

La speranza che la Prussia riuscisse a varare le riforme che erano state annunciate, sotto la pressione delle truppe napoleoniche, nell'ormai lontano ottobre del 1807,³²⁵ dopo il 1819 era ormai fortemente compromessa. In effetti, «il progetto complessivo di riforma sarebbe definitivamente fallito entro il 1822, alla morte del cancelliere Hardenberg», uno dei principali attori della stagione delle riforme.³²⁶ Nelle lezioni sulla Filosofia del diritto del 1824-25 ricorrono, stando agli appunti che possediamo, almeno due passi che sembrano rendere conto della mutata situazione politica. Ci sono differenze importanti rispetto alle posizioni che Hegel aveva espresso nel testo a stampa, in particolare sulla questione del passaggio, in Prussia, a una situazione non più compromessa dai rapporti feudali. Il primo si trova nel diritto astratto e corrisponde al § 62 della *Filosofia del diritto*. La questione è ancora quella del *dominium utile* e del *dominium directum*:

In tempi recenti ciò che qui vi è di vuota signoria [il *dominium directum*] è più o meno scomparso. Oggi si considerano tali rapporti in questo modo: ci sono due proprietari, ognuno dei quali ha diritto di proprietà sull'oggetto; sono proprietari in comune. Dato che è divenuta prevalente questa determinazione della partecipazione di entrambi all'oggetto, è facile allora operare il passaggio alla proprietà pienamente libera, in quanto ognuno riceve la sua parte separatamente, e così la proprietà viene trasformata in proprietà privata.³²⁷

Questo passo mette bene in evidenza come la situazione con la quale Hegel si confronta non sia stabile, ma vada trasformandosi in una maniera che egli ritiene auspicabile. Nonostante nei *Lineamenti* egli avesse criticato la forma della proprietà comune (§ 46), perché contraddice il principio della personalità, ora il filosofo sembra accogliere con favore i nuovi assetti proprietari, che vanno nella direzione di concedere una forma maggiore di tutela a chi coltiva la terra. Attraverso questo momento, che Hegel immagina evidentemente come transitorio, va realizzandosi finalmente la forma giuridicamente adeguata di proprietà, quella privata, che consentirebbe la riforma agraria.

Alla novità di questo passo, corrisponde una serie di aggiunte interessanti nella sezione che tratta il diritto di maggiorasco e che prelude alla formazione della camera alta, che nella *Filosofia del diritto* corrisponde al paragrafo 305. Dopo una descrizione del ceto dell'eticità sostanziale analoga a quella del testo a stampa, gli appunti proseguono in questo modo:

Es ist dieß der Adel. In dem politischen Staaten ist bloß das Notwendige zu betrachten, nicht das was sein kann, man kann sagen der Adel sei nicht nothwendig, ohne Festigkeit des Grundbesitzes könne ein Mensch die Gesinnung der Unabhängigkeit haben, es kann sieß sein, braucht nicht dieß,

³²⁵ Dopo la sconfitta delle truppe prussiane del 1806, a un anno di distanza, nel mese di ottobre, fu varato il cosiddetto *Oktoberedikt* del 1807. Il decreto regio che, scaturito dalla «preoccupazione per le precipitate condizioni di benessere» dei propri «fidati sudditi» in seguito alle condizioni di pace imposte dalla Francia, costituiva una sorta di editto programmatico per la trasformazione, attraverso future riforme, del regno in uno Stato moderno.

³²⁶ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 175.

³²⁷ G.W. 26,3 p. 1144; per questo passo, dal momento che è disponibile, si è utilizzata la traduzione italiana fornita in un'antologia curata da D. Losurdo, *Le filosofie del diritto*, Leonardo, Milano, 1989, p. 100.

diese Garantie sei nicht schlechthin nothwendig, es kann auch schlechte Gesinnung, Mangel an Einsicht, an gutem Willen damit verbunden sein. Dieß alles ist richtig, auch ohne jene Bestimmung kann eine unabhängige Gesinnung statt finden und mit derselben eine rücksichtvolle.³²⁸

In primo luogo, Hegel specifica che si sta parlando della nobiltà, cosa che, dal paragrafo della filosofia del diritto, non era immediatamente chiara, avendo associato Hegel in altre opere il ceto sostanziale al ceto contadino (è il caso di tutti gli scritti jenesi, dal saggio sul diritto naturale fino alle lezioni del 1805-06). Ciò che segue, rispetto al testo a stampa, è una sorta di ripensamento: la nobiltà sembra completamente inutile da un punto di vista soggettivo (la *Gesinnung*), perché il sentimento di un'indipendenza dalle oscillazioni del regno e del mercato non si produce necessariamente appartenendo alla nobiltà; ma la premessa di Hegel suona come un *excusatio non petita*: nello Stato politico s'ha da considerare meramente il necessario. Tuttavia, che questa necessità sia la stessa che pervade la *Wirklichkeit*, sembra essere messo in dubbio dallo stesso Hegel. Gli appunti proseguono:

Aber im Politischen handelt es sich nicht um das Mögliche was sein kann, sondern darum, daß die Bedingungen so gestellt sind daß sie kein Hinderniß abgeben, und wenn nun seiner Natur nach ein Verhältniß ein Hinderniß ist, Bestimmungen in sich hat die nicht übereinstimmen mit dem Zweck, so ist es nicht dauerhaft.

Il discorso di Hegel sembra essere il seguente: fintanto che si avrà una nobiltà, essa dovrà costituire la camera alta; se essa, poi, si rivelasse un ostacolo al procedere dello spirito, se si caratterizzasse per delle determinatezze che non si conformano al fine della storia, allora questo ceto non sarà duraturo. Gli appunti proseguono ancora:

Der Mensch kann sich zwar von allem frei machen, aber können ist wenig, im Staate kommt es darauf an was ist und da muß das Hindernde aus dem Wege geräumt werden.

L'uomo non solo si può liberare da tutto; ma, sembra dire Hegel, deve liberarsi da ciò che costituisce un ostacolo sulla strada della realizzazione della libertà. Hegel è molto cauto, ora, a differenza che nel 1820, ad attribuire alla nobiltà agraria lo *status* di realtà effettuale. Sembra trattarla quasi come un residuo della storia, una sorta di reliquia che presto sarà relegata ai musei. Allo stesso tempo sembra constatare, impotente, la tragica necessità di uno Stato politico che ambisce a divenire moderno, ma rimane invischiato nei rapporti feudali.

È questo il punto di vista dal quale Hegel assiste, nel 1830, alla rivoluzione di luglio e dal quale si accinge, l'anno successivo, con il pretesto della riforma elettorale inglese, a redigere il suo ultimo scritto politico, *Il progetto inglese di riforma elettorale*.³²⁹

³²⁸ G.W. 26,3 p. 1456.

³²⁹ Si veda, sul tema, per una contestualizzazione politica e biografica a un tempo, F. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 433-465. Lo scritto, secondo la datazione proposta dal Rosenzweig (p. 455), il testo fu redatto nella seconda settimana di aprile del 1831. Anche C. Cesa concorda con la datazione del Rosenzweig, cfr SP p. XLIV. G.W.F. Hegel, *Über die englische Reformbill*, apparso per la prima volta in «Allgemeine Preussische Staatszeitung» del 26, 27, 29 aprile 1831; l'ultima parte dello scritto fu censurata dalla corona. Oggi in G.W. 16, pp. 325-404; trad it.

In questo scritto, le categorie di 'feudale' e 'politico' sono ormai cristallizzate, non subiscono più alcun mutamento di significato. Quello che ancora accade, invece, è che Hegel si serve, peraltro in maniera particolarmente abbondante proprio in questo scritto, della categoria di rapporto e di sistema feudale per criticare le istituzioni di uno Stato politico.

In particolare, consideriamo quanto Hegel scrive riguardo ad alcuni elementi caratteristici dei rapporti feudali, che la classe politica inglese non era ancora riuscita a scalfire e, secondo il parere dell'autore, non vi sarebbe certo riuscita con la legge elettorale che veniva discussa in parlamento. «Tenendo conto dell'enorme ricchezza dei privati», infatti, se si fossero volute compiere delle autentiche riforme, sarebbero state necessarie «ben altre condizioni di potenza statale di quelle che sono contenute nella riforma elettorale».³³⁰ Gli argomenti su cui Hegel decide di «dilungarsi un po'» sono i temi di una discussione che il parlamento aveva affrontato «di passaggio»: la «soppressione delle decime ecclesiastiche, dei diritti signorili, dei diritti di caccia che si era verificata in Francia». Il motivo per cui Hegel sceglie di dilungarsi proprio su questi argomenti, è che «tutti sanno che in altri Stati [...] la loro soppressione è stata considerata un importante fondamento di un aumentato benessere e di una essenziale libertà».³³¹

Il testo descrive quindi le decime ecclesiastiche, quanto esse siano crudeli nei confronti dei contadini, ecc. Lo stesso viene fatto per i diritti signorili e infine con i diritti di caccia. Che Hegel, scrivendo questo *pamphlet*, parlando dell'Inghilterra pensasse alla Francia e, soprattutto, alla Prussia, è cosa nota.³³² Da questo punto di vista risulta interessante notare come della prima e della terza questione Hegel sostenga che siano state superate da tempo in altri paesi. Per quanto riguarda la decima ecclesiastica, egli scrive che, mentre in Inghilterra spetta alla chiesa, «in altri paesi, particolarmente in quelli protestanti, essa è stata, in epoche più o meno remote (nei territori prussiani più di cento anni fa) soppressa».³³³ Sui diritti di caccia lo scritto chiude la questione in questo modo: «Un tempo, in molti Stati tedeschi, un articolo che ricorreva sempre nelle doglianze delle diete territoriali era quello relativo ai danni provocati dagli animali selvatici, alla devastazione dei campi per le cacce, al fatto che la selvaggina divorava sementi e frutti; finora la libertà inglese non si è sottoposta alla limitazione di quei diritti cui i principi di Germania hanno da tempo rinunciato, per il bene dei loro sudditi».³³⁴

Il fatto interessante è che, per quanto riguarda i «diritti signorili» – che da un punto di vista strutturale, politico e della possibilità di attuare un ammodernamento della società attraverso una riforma agraria, sono di gran lunga i più dannosi – non si dice che in Germania siano stati aboliti. In Inghilterra, i diritti

in SP pp. 271-315. D'ora in poi citato con SP seguito dal numero di pagina dell'edizione italiana e tra parentesi le pagine dell'edizione critica.

³³⁰ SP, p. 283 (pp. 342-343).

³³¹ *Ibidem*.

³³² Si veda, in proposito, l'introduzione di Cesa alla traduzione, SP, XLVII.

³³³ SP, p. 284 (p. 344).

³³⁴ *Ivi*, p. 291 (p. 356).

signorili, scrive Hegel, «premono sull'enorme maggioranza di questa [la classe contadina] quanto la servitù della gleba, anzi, la costringono ad una miseria anche peggiore di quella dei servi. Nell'Inghilterra vera e propria ai contadini vien reso impossibile possedere dei campi...». Poco oltre, Hegel aggiunge:

Il fatto che la classe contadina non abbia alcuna proprietà risale a situazioni e leggi dell'antico diritto feudale, il quale peraltro – esso sussiste ancora in parecchi Stati – assicura la sopravvivenza fisica al contadino legato a quel suolo che è tenuto a coltivare.³³⁵

Qui non è più specificato che la classe contadina debba necessariamente essere quella inglese; e così, alla pagina successiva, ciò che Hegel descrive potrebbe benissimo riferirsi a uno Stato del continente:

Il breve momento nel quale poteva verificarsi il passaggio dal possesso feudale in proprietà è ormai trascorso senza che lo si sia utilizzato per ammettere la classe contadina alla proprietà del suolo; possibilità in questo senso potevano essere offerte modificando il diritto di successione, introducendo una eguale divisione, tra i figli, dei beni paterni, disponendo il sequestro e la vendita dei beni per pagare i debiti, e, più in generale, trasformando la natura giuridica della proprietà fondiaria, la quale, così com'è adesso, implica indescrivibili formalità, e spese, quando viene alienata ecc.³³⁶

L'allusione al «breve momento» in cui sarebbe stato possibile convertire il possesso fondiario in proprietà privata sembra calzare perfettamente non solo (o forse non tanto) con la storia inglese, ma anche (forse, soprattutto) con la stagione delle riforme in Prussia che era terminata in maniera fallimentare quasi un decennio prima. Altrettanto degno di nota è il fatto che in questo passo compaia esplicitamente l'auspicio a che il diritto di maggiorasco abbia fine, per trasformare finalmente «la natura giuridica della proprietà fondiaria», per rendere lo Stato davvero politico, senza che la stragrande maggioranza della popolazione soffrisse delle condizioni servili.

Non è un afflato filantropico, quello hegeliano. Ed è vero altresì, che, quando dalla Francia giunsero le notizie, nel 1830, della Rivoluzione di luglio, insieme alle istanze per una rappresentanza nazionale, quando nella stessa Prussia risuonarono «voci cui da tempo non si era avvezzi» ed «echeggiavano, anche, le prime proteste contro la nobiltà e la burocrazia», Hegel si schierò dalla parte della vecchia monarchia «assistita da diete provinciali e da corpi burocratici», piuttosto che per la monarchia parlamentare.³³⁷

Nel suo ultimo anno di vita, Hegel non era certo disposto a cambiare idea sul fatto che il popolo costituisse, se privo di strutture sociali, una massa informe e pericolosa. Rimaneva saldo nell'idea che la società civile dovesse partecipare alla vita politica dello Stato

³³⁵ Ivi, p. 288 (pp. 350-351).

³³⁶ Ivi, p. 289-290 (pp. 353-354).

³³⁷ C. Cesa, in SP, XLV. Cesa aggiunge anche che Hegel non era certo il solo, in questo: «Quasi le stesse cose diceva il suo antico avversario Schleiermacher, per non parlare degli uomini politici, e dei militari, che erano stati tra i «riformatori» degli ordinamenti prussiani un quarto di secolo prima, Stein e Neibuhr, Gneisenau e Clausewitz. Sembrava che quella generazione fosse del tutto incapace di cogliere i tempi nuovi, e quando, proprio nel 1831, la morte li portò via quasi tutti, ciò fu quasi il suggello della fine di un'epoca».

come ciò che essa è – quindi non in quanto dissolta atomisticamente nei singoli e adunantesi per un momento senza ulteriore permanenza soltanto per un singolo atto e temporaneo, bensì articolata com'è nelle sue corporazioni, comunità e associazioni costituite indipendentemente da ciò, le quali in questo modo acquistano connessione politica.³³⁸

Hegel teneva fermo al principio per cui i deputati della società civile fossero espressi non in maniera arbitraria, attraverso il voto, ma invece venissero designati in base ai ruoli che essi ricoprivano nella società, che potessero accedere agli incarichi politici per dei meriti pubblici e riconosciuti. Il popolo, lasciato a se stesso, messo nella possibilità di votare i propri delegati, sarebbe stato manipolabile e avrebbe scelto non per il suo bene, ma per ciò che gli si sarebbe fatto credere. La Prussia del 1830 non conosceva ancora i partiti politici e l'organizzazione sociale poteva avvenire solamente attraverso le corporazioni e le altre associazioni lavorative. Che Hegel temesse più il popolo della nobiltà agraria, è un fatto indiscutibile; sarebbe però del tutto falso, affermare che egli avrebbe desiderato affidare la salvezza dello Stato all'aristocrazia terriera e ai corpi nobiliari.

Il pericolo che Hegel paventava nell'ultima parte del suo saggio – che non fu pubblicata Hegel vivo, perché fu censurata dalla corona –, che, se i nuovi principi fossero entrati in parlamento, si sarebbe provocata «invece di una riforma, una rivoluzione», suona a monito per il regno Prussiano. I fatti del 1830 furono l'ultima grande avvisaglia, nel *Vormärz*, prima che si giungesse al 1848. Se Hegel non voleva aprirsi alla possibilità di una monarchia parlamentare, è vero altresì che egli auspicava che la corona in Prussia potesse essere sufficientemente forte da porre fine, una volta per tutte, ai privilegi su cui la classe dei latifondisti fondava il proprio potere. Se i rapporti feudali fossero rimasti, ancora, a irretire la possibilità di una riforma sostanziale della società prussiana, v'era il rischio, sempre più concreto, che il popolo facesse ciò per cui Hegel, negli anni giovanili, si era tanto entusiasmato. La prospettiva della rivoluzione non lo attirava più da molto tempo e anzi egli la temeva particolarmente, ma ciò non significa, che, nel 1831, peccando senza dubbio di ingenuità, nonché di eccessiva volontà di conciliazione, non sperasse che, per mezzo delle riforme, si potesse ancora giungere ai risultati che egli aveva sempre auspicato: non più attraverso una forza popolare, che egli riteneva ormai un'idea astratta quanto spaventosa, ma invece attraverso l'organizzazione di un organismo statale autenticamente politico.

³³⁸ *Rph* § 308.

7. Riepilogo

La ricezione di Montesquieu, in Hegel, per quanto riguarda la genesi della categoria del 'politico', è centrale: il confronto inizia ancor prima che Hegel abbia possibilità di leggere direttamente l'opera e prosegue, dagli scritti giovanili fino alla *Filosofia del diritto*. Montesquieu merita, agli occhi di Hegel, un riconoscimento e un elogio in entrambe le opere filosofiche di matrice pratica pubblicate. Nella *Verfassung Deutschlands*, Hegel, dalla sesta parte dello *Spirito delle leggi*, ha mutuato lo schema del periodo feudale per delineare i tratti della crisi del Sacro romano impero; nel *Saggio sul diritto naturale*, Hegel ha potuto pensare l'essenza della virtù antica come autosacrificio sulla scorta dell'idea di virtù politica in Montesquieu, pensare la categoria di *Sittlichkeit* e dedurre, dunque, una prima filosofia della storia, sulla base dell'idea montesquieuiana di una «vivente unità del popolo». Anche in questo testo la caratterizzazione del feudale, una volta individuato l'embrione di una filosofia della storia adeguata, è risultato fondamentale per discernere il rapporto particolare e arbitrario della servitù, rispetto a quello universalistico dell'obbedienza, tutelato dal diritto e tipico degli Stati moderni. Nella *Filosofia del diritto*, attraverso il confronto con Montesquieu, Hegel ha potuto inserire delle novità fondamentali per lo sviluppo della sua idea di Stato: la teoria della *Gesinnung* è stata pensata sulla scorta del montesquieiano «principio del governo»; in questo modo Hegel ha potuto inserire la formazione di una verace disposizione d'animo politica all'interno del quadro di una *Bildung*, portando la società civile a elevarsi fino al sentimento patriottico che le consente di integrarsi, da un punto di vista soggettivo, oltre che oggettivo, all'interno dell'organismo statale. Si è osservato altresì, come all'emergere di una teoria strutturata della *Gesinnung*, nel corso delle lezioni sulla filosofia del diritto che hanno preceduto il testo a stampa, Hegel abbia preso le distanze da una teoria della monarchia pensata, ancora una volta, sulla base di Montesquieu, connotandola come feudale e contrapponendola dapprima (nel semestre invernale 1819-20) a uno Stato che si è dotato semplicemente di una disposizione d'animo politica, e, poi, a partire dalla *Filosofia del diritto*, contrapponendo la monarchia feudale a un vero e proprio Stato politico.

Dopo le ambiguità della *Verfassung Deutschlands*, in cui Hegel aveva auspicato un ritorno al feudale piuttosto che assistere ancora ai risultati a cui la politica aveva condotto l'impero, la categoria di 'feudale' si struttura in maniera stabile a partire dal saggio sul diritto naturale del 1802. Questa permane, da questo momento in poi, momento storico ed etico canonico che sta ad indicare un tipo di organizzazione sociale che non conosce il principio universale del diritto, dove vigono il particolarismo personale, giuridico, territoriale; al sistema feudale corrisponde un'organizzazione meccanica all'interno, priva di libertà; il feudale, poi, nella *Filosofia del diritto*, è stato connotato come quel momento in cui i regni erano capaci di una sovranità soltanto esterna

e non erano invece in grado di costruire un'organizzazione al proprio interno in cui all'accentramento del potere sovrano corrispondesse una vita politica organica e fondata sull'integrazione delle istituzioni dello Stato e della società civile. Il 'feudale', inoltre, dal saggio sul diritto naturale in poi, svolge sempre una funzione critica verso le istituzioni politiche presenti, che non riescono a liberarsi dei rapporti fondati sulla consuetudine particolaristica del privilegio e della personalità. Abbiamo rivenuto questi esempi, in particolar modo, nello scritto politico del 1817, nella *Filosofia del diritto* e nell'articolo sulla proposta di riforma elettorale inglese. La contrapposizione feudale-politico ha messo altresì in luce come, nei riguardi della coppia forza-volontà, fattore caratterizzante e dirimente della vita politica, dell'elemento politico e dello Stato politico sia il secondo dei due termini.

Per quanto riguarda l'elemento politico, si è potuto constatare come questo si sia evoluto in maniera radicale quanto coerente nell'arco della produzione hegeliana. Nello scritto sulla *Reichsverfassung* il passaggio dall'aperta violenza dei tempi feudali alla violenza ben calcolata della politica era solo un passaggio formale, privo di sostanza; la parola, di fatti, a parte qualche rara occorrenza come aggettivo («nullità politica») o l'utilizzo della verbo *πολιτεύειν* nel saggio sul diritto naturale, scompare dalla scena filosofica negli anni di Jena. Evidentemente non è possibile servirsi di questa categoria all'interno delle morenti istituzioni imperiali. La parola torna, diventando emblematica di un passaggio d'epoca, quando il Württemberg, testimone diretto della parabola napoleonica, da feudo dell'impero diviene Stato indipendente. La parola da questo momento non solo ricopre un ruolo via via crescente nella filosofia pratica hegeliana, ma si contrapporrà sempre al sistema feudale. La battaglia dell'intera epoca moderna consisterà, d'ora in poi, nel purificare la «vita politica dai rapporti feudali». In questo senso il termine arriva gradualmente a connotare prima la disposizione d'animo essenziale dello Stato moderno, quella disposizione d'animo in cui gli Stati moderni serbano la loro enorme forza e profondità; e poi, nei *Lineamenti*, denota la stessa costituzione (come già accadeva nello scritto del 1817) e lo Stato. Da questo momento, "Stato politico", per Hegel, sarà sinonimo di "Stato autenticamente organico che è uscito dai rapporti feudali", cioè di uno Stato che è riuscito a organizzarsi al suo interno, in maniera razionale, in maniera tale da essere sovrano verso i propri sudditi non al modo di uno Stato esteriore, della necessità o dell'intelletto, ma invece di uno Stato in cui la cui sovranità non si esercita fisiologicamente con la coercizione. Che sia «abbastanza sicuro» che Hegel non fece della 'politica' una «categoria specifica»³³⁹ può essere un'affermazione condivisibile dal momento che la politica non compare tra le categorie attorno alle quali si struttura il sistema dello spirito oggettivo; bisogna però riconoscere come l'aggettivo

³³⁹ C. Cesa, *Sui significati di «Politica» in Hegel*, p. 483.

'politico' sia assunto, a partire dal 1817 in poi, a elemento caratterizzante la vita statale, trovando una consacrazione nel testo a stampa della *Filosofia del diritto*.

Le categorie di politico e di feudale, in Hegel, sono contrapposte, ma mai mutualmente esclusive. Il politico si è generato dal feudale, e quest'ultimo pervade il primo. Se la filosofia della storia hegeliana va senz'altro nella direzione di una progressiva purificazione dello Stato politico dai rapporti feudali, si è visto altresì come, da quando Hegel introduce il politico come elemento significativo del proprio pensiero sulla storia, nel 1817, fino al 1831, la dinamica tra rapporti feudali e Stato politico non è mai in quiete, ma piuttosto, da un punto di vista tanto storico-filosofico quanto storico-politico, in una lotta costante, quasi a rappresentare lo sforzo senza fine della ragione nel tentativo mai compiuto di trasformare l'esistente in realtà effettuale.

8. L'elemento politico. Tentativo di una definizione

Lungo il presente capitolo è stata messa in luce, in particolar modo nel lasso di tempo a partire dallo scritto sulla dieta del Württemberg, una costanza nel significato dell'aggettivo "politico", caratterizzata, negli anni precedenti la pubblicazione del testo a stampa della *Filosofia del diritto*, da un approfondimento concettuale e da un'estensione della sua importanza all'interno del sistema dello spirito oggettivo.

Questi risultati non sarebbero stati possibili senza compiere la scelta, naturalmente parziale, di considerare la coppia oppositiva feudale-politico.

In altri termini, la scelta metodologica di depurare l'analisi dell'aggettivo dal significato attribuito al sostantivo sembra corrispondere da un lato all'evoluzione della parola in ambito tedesco, come si è mostrato nel primo capitolo, dall'altro, alla scelta di Hegel di liberare l'elemento politico dall'ipoteca del significato attribuito in ambiente germanofono al sostantivo.

Le lenti esegetiche che sono state utilizzate (la prima, il confronto con Montesquieu, la seconda, la coppia concettuale feudale-politico) si sono rivelate in grado di mettere a fuoco un filo rosso costante nel significato dell'elemento politico, a partire dal 1802, ma soprattutto dal 1817.

Si tratta, ora, di specificare, quantomeno provvisoriamente, in cosa consista quest'elemento politico completamente nuovo che è sorto nel Württemberg nel 1817. Ricapitolando, ancora una volta, si è potuto osservare come il suo sorgere sia corrisposto al passaggio da un sistema feudale alla condizione di Stati indipendenti o sovrani. È questo il piano oggettivo delle mutazioni intervenute sul piano giuridico e istituzionale, un passaggio che ha comportato la trasformazione delle assegnazioni di incarichi personali, e la loro gestione al modo della cosa privata, in dovere o ufficio, con uno svolgimento di questi incarichi secondo le regole del diritto pubblico. V'è poi l'altro piano, che è potuto sorgere solo in seguito (a posteriori) rispetto alla trasformazione avvenuta sul piano oggettivo. È il passaggio della disposizione d'animo, passata dall'essere «non essenziale» a costituire il pilastro soggettivo sul quale si reggono la *Bildung* e la consapevolezza dell'importanza delle istituzioni dello Stato, lo strumento attraverso il quale la sovranità può pervadere l'intera società civile, nonché le famiglie, e allo stesso tempo esserne rafforzata, e, anzi, attraverso la cerchia di cerchie istituzionali, venirne costituita.

Ribaditi, ancora una volta, i due piani di questo passaggio che segna il sorgere dell'elemento politico, è ora il caso di tentare di dare una risposta alla domanda su che cosa questo elemento sia: l'elemento politico, in Hegel, consiste in una riconfigurazione dei rapporti tra diritto privato e diritto pubblico nello Stato, con particolare riferimento alla sovranità verso l'interno. Più esattamente, l'elemento politico nello Stato sorge quando si stabilisce un ordine tra queste due sfere del diritto.³⁴⁰

³⁴⁰ Si noti, ancora una volta, che la coppia grammaticale-concettuale politico-Politica mostra ancora la sua efficacia. La politica è all'esterno, essa coincide, nei termini giuridici tradizionali, con il diritto delle genti.

Proprio sul rapporto, istituzionale e filosofico, tra diritto privato e diritto pubblico come momento caratterizzante dello Stato propriamente politico prenderà le mosse il prossimo capitolo, nel quale, si può anticipare, lo schema della «grande dicotomia» tra diritto privato e diritto pubblico in Hegel,³⁴¹ verrà messo in discussione, con l'intento di gettare luce sulla verace natura del rapporto tra diritto privato e diritto pubblico nella *Filosofia del diritto* e sulla natura di ciò che Hegel ha chiamato «Stato politico».

L'elemento politico dello Stato, o lo «Stato propriamente politico», è tale in virtù dell'equilibrio tra diritto privato e diritto pubblico interni al proprio territorio.

³⁴¹ N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*.

Capitolo III. Oltre la «grande dicotomia». *Wechselwirkungen* di diritto privato e diritto pubblico nella *Filosofia del diritto*

Eine Definition des Eigentums als eines unabhängigen Verhältnisses, einer besonderen Kategorie, einer abstrakten und ewigen Idee geben wollen, kann nur sein als eine Illusion der Metaphysik oder der Jurisprudenz.

K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (1847), § 4, MEW Bd. 4 (1959), 165.

1. Introduzione

Al termine del capitolo precedente si è definita provvisoriamente la novità dell'elemento politico nella *Filosofia del diritto* come il compimento di una riconfigurazione dei rapporti tra diritto privato e diritto pubblico iniziata nel 1817. L'obiettivo di questo capitolo sarà quello di specificare in cosa consista questa riconfigurazione e di determinare il rapporto tra diritto privato e diritto pubblico che caratterizza lo «Stato propriamente politico».

Contrariamente a quanto sostenuto da Norberto Bobbio, l'ipotesi di partenza di questo capitolo è che, in particolare per il pensiero di Hegel, non sia lecito ritenere corretta l'idea della «grande dicotomia» tra diritto pubblico e privato, e tantomeno l'idea che questo rapporto sia riconducibile a una «supremazia» del pubblico sul privato connotata assiologicamente.¹

Bobbio, nel celebre articolo dedicato alla grande dicotomia pubblico/privato, scriveva che

si può parlare correttamente di una grande dicotomia quando ci si trova di fronte a una distinzione di cui si può dimostrare l'idoneità: a) a dividere un universo in due sfere, congiuntamente esaustive, nel senso che tutti gli enti di quell'universo vi rientrano, nessuno escluso, e reciprocamente esclusive, nel senso che un ente compreso nella prima non può essere contemporaneamente compreso nella seconda.²

Questo schema non si può applicare al pensiero di Hegel, non perché sia impossibile distinguere tra diritto privato e diritto pubblico, ma piuttosto perché nella *Filosofia del diritto*, così come in ogni parte del sistema hegeliano, è errato assumere che le parti logicamente più astratte non siano «contemporaneamente compres[e]» in quelle più concrete.

Si può preliminarmente avvertire che alla via di Bobbio, per la quale «nel sistema concettuale di Hegel, filosofo del diritto e dello Stato» occupa «un posto molto rilevante la grande dicotomia dell'universo giuridico, cioè la distinzione tra diritto privato e diritto pubblico», si preferirà quella indicata da Galli, per il quale la comprensione del pensiero politico di Hegel passa, di contro, proprio dall'intendere il «superamento della distinzione liberale fra pubblico e privato come qualcosa di dato»:

La famiglia 'non politica' moderna e la moderna società civile dei soggetti liberi sono quindi contenute nel pensiero di Hegel – il quale ne rispetta la centralità e l'energia di azione –, ma sono private della pretesa di essere l'origine dello Stato; né alla rappresentanza (alla mediazione) politica Hegel chiede di creare l'unità politica. Così, il significato di questa dialettizzazione 'idealistica' del razionalismo politico moderno non sta in una nostalgia reazionaria per la società attuale né nel disprezzo della soggettività moderna, ma consiste solo nel 'realistico' superamento della distinzione liberale fra pubblico e privato come qualcosa di dato, cioè nel rifiuto di pensare la società (e l'individuo) prima (e spesso contro) dello Stato: per Hegel, è lo Stato il «medio sostanziale», la mediazione concreta e ideale - ovvero, etica - che rende possibili e porta a universalità le mediazioni individuali e sociali.³

¹ N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*.

² N. Bobbio, *La grande dicotomia: pubblico/privato*, in N. Bobbio, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 3-22, qui p. 3.

³ C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 20.

In questo senso è significativo ricordare un passo dei *Lineamenti* che è già stato citato nel capitolo precedente, cioè il luogo del secondo elogio a Montesquieu, il cui merito non è consistito nel fare ordine separando e distinguendo, ma, al contrario, nell'«elaborare nel dettaglio il pensiero della dipendenza»:

È già stato notato sopra § 3 annotaz., che precipuamente Montesquieu nella sua famosa opera: *Lo spirito delle Leggi* ha avuto di mira, ed anche tentato di elaborare nel dettaglio, il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero.⁴

L'occasione di uno dei tre elogi a Montesquieu è data dal fatto che quest'ultimo abbia «avuto di mira» la «dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero». L'impresa montesquieuiana consiste nell'aver aperto la strada per la deduzione concettuale della necessità dell'intero (concreto) a partire dalle sue parti (inizialmente astratte), o, in altre parole, come le leggi del diritto privato si accordino, in ogni Stato, con il carattere di esso e con la sua organizzazione istituzionale.

Nel suo articolo su «Diritto privato e diritto pubblico in Hegel», Bobbio sottolinea giustamente come il grande timore del filosofo di Stoccarda sia la confusione tra diritto pubblico e diritto privato, esemplificata storicamente nella scuola giusnaturalistica moderna di matrice contrattualista. Bobbio, tuttavia, ha la tendenza sottolineare che il rapporto corretto tra pubblico e privato in Hegel sia non solo quello della «dicotomia», bensì addirittura di una «supremazia», cioè di una relazione assiologicamente gerarchica dove «il privato rappresenta sempre il momento negativo, il pubblico sempre positivo».⁵

Questa scala assiologica tra i due ambiti del diritto sarebbe dimostrata dal fatto che, nonostante Hegel affermi che il diritto di proprietà sia sacro, egli ritenga il diritto dello Stato a ledere la proprietà come un diritto ancora più sacro. Quest'ultima affermazione è senz'altro vera, ma non dimostra nulla se non il fatto che Hegel sia, in fin dei conti, un aristotelico, nel senso di credere che per l'uomo non esista altra dimensione possibile rispetto a quella dello Stato, e che dunque in situazioni eccezionali, che coinvolgono l'interesse dell'intero, il diritto privato debba essere momentaneamente sospeso.⁶ Che Bobbio, nella sua ricostruzione *begriffsgeschichtlich*, abbia contrapposto la moderna e liberale dottrina giusnaturalistica a quella aristotelica reazionaria è un problema storiografico (problematizzato in

⁴ *Rph* § 261 A.

⁵ N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, p. 86. A p. 90 Bobbio ribadisce ancora che cosa intenda con «uso assiologico della distinzione», cioè che, in Hegel, ««diritto privato» (o l'espressione impiegata per designare la materia tradizionale del diritto privato che è, come si è detto, ora «diritto» tout court, ora «diritto astratto») rappresenta sempre il momento inferiore o negativo, «diritto pubblico» (o il termine equivalente, «costituzione») sempre il momento superiore o positivo.»

⁶ Come in ogni Stato democratico la legge prevede l'esproprio di un bene privato dietro indennizzo, per motivi di interesse generale; come in ogni situazione di guerra, dove le molte costituzionali vengono sospese.

misura insufficiente) di Bobbio, che non può essere semplicemente applicato a Hegel,⁷ di cui lo stesso Bobbio riconosce la posizione problematica rispetto alla tradizione del diritto naturale.⁸

Gli esempi storici che Bobbio riporta per dimostrare che Hegel consideri negativamente le epoche storiche in cui il diritto privato ha in qualche modo fagocitato dall'interno il diritto pubblico, come l'Impero Romano e l'epoca feudale, sono molto calzanti, ma sono sempre unilaterali. Si potrebbero citare altrettanti esempi hegeliani di un rovesciamento simmetrico, ossia del pubblico sul privato. Basti pensare al giudizio che Hegel dà del Terrore, dove la volontà universale del potere diviene la ben nota «furia del dileguare». Quest'ultima espressione ricorre, per altro, ancora al § 5 della *Filosofia del diritto*, dove Hegel, introdotto il primo elemento della volontà, quello universale, si sofferma a criticare il fanatismo religioso e politico. Hegel teme tanto l'unilateralità dei privati al potere, quanto quella del vuoto universale, sotto al quale il filosofo, ad esempio, inquadra il progetto di repubblica platonica.

Oppure, ci si può chiedere come sia possibile conciliare l'idea che il privato rappresenti sempre il momento negativo con tutte le espressioni in cui Hegel, fin dal 1802, ha lodato il diritto privato e la soggettività. Si pensi al «lato universale» del diritto privato nel *Naturrechtsaufsatz*, o al principio del Nord, «che gli antichi, che Platone non conosceva», nella *Filosofia dello spirito jense*, alla descrizione quasi epica del ruolo storico del luteranesimo – un nuovo Epicuro per un moderno Lucrezio, si potrebbe dire – come motore della soggettività razionale moderna, contenuta nella *Vorrede* agli stessi *Lineamenti*.

Hegel non teme il privato, né tantomeno il pubblico. Hegel teme proprio ciò che Bobbio propone come interpretazione fedele del pensiero hegeliano: la supremazia del pubblico sul privato, così come la supremazia del privato sul pubblico. Hegel teme ogni rapporto unilaterale, ogni squilibrio che si presenti nel corso della storia del mondo e che possa infrangere quel sillogismo delicatissimo tra universale, particolare e singolare. Un sillogismo, ci sembra si possa affermare, non realizzato solo negli «stati totalitari»,⁹ come ritiene Bobbio, ma semplicemente mai realizzato, né in Prussia, né in alcun altro paese.

Ciò che è certo, è che in nessun caso in cui l'equilibrio tra diritto pubblico e privato venga smarrito, ciò che rimane potrà caratterizzarsi come autentica realizzazione del diritto privato o del diritto pubblico. Se si può dire che il potere sia divenuto privato durante il feudalesimo (o, il che è lo stesso, che il possesso privato abbia assunto una funzione pubblica), sarebbe assurdo affermare che quell'epoca fosse caratterizzata dal rispetto per il diritto privato. Così come, se si può dire che durante il periodo del Terrore il potere pubblico abbia annichilito il diritto privato, sarebbe assurdo affermare che, per

⁷ Cfr. *supra*, introduzione.

⁸ Cfr. N. Bobbio: *Hegel e il giusnaturalismo*, in «Rivista di filosofia», LVIII, 1966, pp. 379-407; ora in N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, pp. 3-33.

⁹ N. Bobbio, *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, p. 114.

Hegel o per chicchessia, la dittatura giacobina possa aver rappresentato un esempio storico di realizzazione del diritto pubblico.

Sulla base di queste premesse, il presente capitolo tenterà di determinare come si declini esattamente la riconfigurazione del rapporto tra diritto privato e diritto pubblico che consente allo Stato di divenire «propriamente politico». Tenendo ferma la genesi dell'elemento politico, sorto in una distinzione progressiva dall'elemento feudale, il capitolo si suddivide in due parti. La prima parte, più tradizionale nell'ambito della letteratura hegeliana, analizza alcuni passi in cui Hegel si sofferma sulle situazioni storiche e istituzionali in cui si produce una confusione tra diritto pubblico e diritto privato, con particolare riferimento ai paragrafi della *Filosofia del diritto* che non sono stati affrontati nel capitolo precedente. La seconda parte è costituita da un'analisi della teoria della proprietà privata in Hegel e ha l'obiettivo di mostrare come, una volta inteso quello politico come un elemento progressivamente differenziante dall'elemento feudale, allora la questione dello statuto giuridico del possesso della terra assume una rilevanza politica programmatica. In questa seconda parte si mostra quale sia la rilevanza pubblica che Hegel attribuisce alla proprietà privata, non solo per l'organizzazione della società civile – prospettiva nella quale sono stati solitamente letti questi paragrafi – ma anche per l'opera di redazione di una costituzione politica.

2. Stato di diritto e sistema feudale come manifestazioni del medesimo schema logico-politico: il contrattualismo

Conquistare il proprio statuto di «propriamente politico» per lo Stato è significato trasformarsi da uno Stato patrimoniale o da una Monarchia feudale nello Stato descritto nei *Lineamenti*. Il tema è già stato in parte affrontato nel capitolo precedente, con particolare riferimento ai §§ 273 e 278, dove Hegel ha toccato il tema della contrapposizione tra monarchia feudale e Stato politico.¹⁰

L'idealismo della sovranità descritto nell'annotazione al § 278, in quanto prodotto storico-filosofico del dipanarsi dello spirito oggettivo nella Storia, costituisce anche la soluzione a ciò che potrebbe venir considerata un'«antinomia» del «pensare formale» nei confronti dello Stato: quella esposta nell'annotazione al § 258. Qui l'argomentare prende le mosse dal pericolo che scaturirebbe dal confondere lo Stato con la società civile – la critica hegeliana al liberalismo –, finendo per criticare la teoria politica diametralmente opposta, quella reazionaria di von Haller.

Lo schema argomentativo di questa annotazione è tipico dello stile hegeliano. Si pensi all'annotazione al § 57, in cui le teorie “naturalistiche” rispettivamente favorevole e avversa alla schiavitù vengono contestualmente criticate per la loro unilateralità. Letta in questa prospettiva, l'annotazione al § 258 risulta particolarmente interessante, perché critica due teorie politiche di segno opposto, svelando allo stesso tempo l'errato schema logico-concettuale che le accomuna.

Per comprendere l'analogia che Hegel riconosce ai due lati dell'antinomia liberalismo-modello patriarcale è utile fare un passo in dietro e guardare alle lezioni sulla Filosofia della Storia. Secondo Bobbio, sono due le epochein cui si è verificata la perdita d'equilibrio tra diritto pubblico e diritto privato, intesa come privatizzazione dei rapporti pubblici: il sistema feudale e l'Impero romano. Queste sarebbero le «epoche caratterizzate da ciò che si potrebbe chiamare la supremazia del diritto privato».¹¹

¹⁰ *Rph*, 273 A: «Che Montesquieu discerna l'onore come il principio della monarchia, risulta per sé già dal fatto ch'egli non intende né la costituzione patriarcale o antica in genere, né quella formatasi a costituzione oggettiva, bensì la monarchia feudale, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussister dello stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su doveri, bensì su rappresentazione e opinione, quindi in luogo del dovere è soltanto l'onore quel che tiene insieme lo stato»; Ivi, § 278 A: «Questa è la sovranità all'interno; essa ha ancora un altro lato, quello all'esterno, v. sotto. Nell'antica monarchia feudale lo stato era certamente sovrano all'esterno, ma all'interno non lo era non già soltanto il monarca, bensì neppure lo stato. Per un verso (cfr. § 273 annotaz.) i particolari poteri e funzioni dello stato e della società civile erano costituiti in comunità e corporazioni indipendenti, l'intero perciò era più un aggregato che un organismo, per un altro verso essi erano proprietà privata di individui, e quindi ciò che doveva venir fatto dai medesimi riguardo all'intero era collocato nella loro opinione e nel loro beneplacito».

¹¹ N. Bobbio, *Diritto pubblico e diritto privato in Hegel*, p. 98.

Bobbio scrive che vi sarebbe una differenza significativa tra queste due epoche, «anche se Hegel era ben lungi dal rendersi conto di questa differenza».¹² Sarebbero infatti due i tipi di rapporto che il diritto privato può intrattenere nei confronti del pubblico:

Rispetto al diritto pubblico, alla costituzione, il diritto privato differisce essenzialmente sotto due aspetti, in quanto è il diritto che regola rapporti fra individui singoli astrattamente eguali (il diritto privato come diritto dei privati, o delle *societates aequalium*), e in quanto è un diritto di cui i privati possono disporre liberamente secondo il loro arbitrio.

L'autore aggiunge che è «interessante rilevare che, nella interpretazione dell'impero romano, il diritto privato viene in considerazione sotto il primo aspetto, nell'interpretazione del sistema feudale sotto il secondo».¹³ Egli prosegue poi caratterizzando il sistema feudale e l'epoca dell'Impero romano servendosi di diverse citazioni tratte prevalentemente dalle lezioni sulla filosofia della storia.¹⁴ Per descrivere l'Impero nella sua fase di decadenza, una volta sfilacciate le istituzioni repubblicane, viene riportata, tra le altre, questa citazione:

Come, quando il corpo fisico si dissolve, ogni punto acquista una vita per sé, la quale è soltanto la miserabile vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private. Tale è ora la condizione della vita romana: non vediamo più un corpo politico ma solo un dominatore da un lato e persone private dall'altro. Il corpo politico è un cadavere in putrefazione, pieno di vermi puzzolenti, e questi vermi sono le persone private.¹⁵

I seguenti sono invece alcuni dei passi che concorrono alla caratterizzazione del sistema feudale:

Il sistema feudale nasce in seguito alla dissoluzione del l'impero di Carlo Magno, nel quale «c'era ancora un potere statale», e c'era un potere statale perché c'era un potere che «aveva la forza di dominare la particolarità» e i rapporti sociali «non erano ancora diventati possesso privato»; e quindi può essere tranquillamente e sinteticamente descritto come un fenomeno di privatizzazione del diritto pubblico.

[...]

A causa dell'assenza o del venir meno di leggi generali per la protezione dei beni e della vita degli individui, spiega Hegel, «orse un sistema di protezione, per cui colui che proteggeva era il potente, e i protetti dipendevano non dalla legge, ma dalla sua personalità». E subito dopo aggiunge: «Questa è l'origine del sistema feudale».¹⁶

Bisogna concordare sul fatto che la caratterizzazione sociale e storica di queste due epoche, in Hegel, è senz'altro differente. Tuttavia, è opportuno anche dubitare del fatto che Hegel non se ne sia reso conto. Anzi, al contrario, sembra lecito sospettare che sia piuttosto Bobbio a non avvedersi del fatto che, data la condizione dell'Impero romano per come la descrive Hegel, la conseguenza non solo storica, ma anche logico-concettuale, è che essa si sarebbe trasformata nel sistema feudale.

Nella dissoluzione istituzionale che caratterizza la società del tardo Impero, il sistema feudale sembra essere *in nuce* già contenuto. Distrutta la mediazione tra potere pubblico e potere privato, distrutta,

¹² Ivi, p. 103.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, pp. 98-105.

¹⁵ Ivi, p. 102.

¹⁶ Ivi, p. 104.

in altre parole, una forma concreta di sovranità, quello che rimane è un signore che regna su dei privati, tra i quali di necessità alcuni diventeranno più ricchi o più pericolosi, vale a dire più potenti di altri, venendo infine a minacciare la signoria delegittimata del principe stesso, privando di significato ogni mediazione tra pubblico e privato, e anzi cercando una legittimazione pubblica del proprio potere di acquisito o di rapina. Che dal corpo politico come un cadavere pieno di vermi puzzolenti, si sviluppi un potere feudale, si renda cioè necessario un «sistema di protezione, per cui colui che protegge» è «il potente, e i protetti dipend[ono] non dalla legge, ma dalla sua personalità», è solo questione di tempo: è necessario solo attendere che un privato divenga più forte (economicamente o militarmente) degli altri.

Avere in mente, dal punto di vista della filosofia della storia, l'assenza di una soluzione di continuità tra il decadimento privatistico dell'Impero romano e il mondo feudale può aiutare a comprendere anche come mai nell'annotazione al § 258 la critica delle «astrazioni francesi del sol numero, e del livello patrimoniale»¹⁷ sia trattata insieme a quella delle nostalgie per il mondo feudale dell'opera di von Haller.

In effetti, quando Bobbio sottolinea, in maniera acuta, che una società costruita sul modello contrattualistico è storicamente esistita, e che essa si identifica, in Hegel, col sistema feudale, tralascia di menzionare l'altra idea, che, per giunta consapevolmente, si fonda sullo stesso presupposto teorico giusnaturalistico: si tratta di ciò che Hegel chiama nella *Fenomenologia Rechtszustand*,¹⁸ nelle lezioni sulla *Storia della filosofia Rechtsstaaten*,¹⁹ nello scritto sulla dieta del Württemberg o nella *Filosofia del diritto*, «astrazioni francesi»;²⁰ si tratta, cioè, del pericolo che Hegel paventa nella celebre annotazione al § 258 dei *Lineamenti*, quello dell'ideologia che confonde lo Stato con la società civile, quel «liberalismo» che, avuta la sua prima «grande ditta in Francia», fece poi poco oltre «bancarotta dappertutto».²¹ Lo stesso Bobbio, tuttavia, nel medesimo articolo, associa le critiche hegeliane alle teorie contrattualiste e alla monarchia patrimoniale o feudale.²² Questa duplice critica sarebbe

¹⁷ *SP* pp. 156-157 (p. 45).

¹⁸ L'identificazione tra Impero romano e *Rechtszustand* è ribadita anche da Bobbio, il quale però non prosegue nel trarre le conclusioni della premesse che pone.

¹⁹ *WB* 19, p. 115: «Er [Plato] hat eine Schranke, die wir kennenlernen werden: daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieser Allgemeinheit entgegensteht wie in der toten Konstitution der Rechtsstaaten».

²⁰ *SP* pp. 156-157 (p. 45). Per quanto riguarda le medesime «astrazioni» nella *Filosofia del diritto*, cfr. § 258 A: una volta elogiato e criticato Rousseau per il proprio concetto di volontà generale, Hegel prosegue: «Cresciute a potere, queste astrazioni pertanto hanno sì da un lato prodotto il primo, dacché sappiamo del genere umano, immane spettacolo di iniziare ora del tutto da capo e dal pensiero la costituzione di un grande stato reale col sovvertimento d'ogni cosa sussistente e data, e di voler dare ad essa per base meramente il preteso razionale; dall'altro lato, giacché sono soltanto astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato il tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante».

²¹ *WB* 12, p. 535, trad. it. a cura di G. Bonacina, L. Schirollo, *Lezioni sulla filosofia della Storia*, Laterza, Bari, 2010, p. 367.

²² N. Bobbio, *Diritto pubblico e diritto privato in Hegel*, p. 93: «Le migliori prove peraltro che per Hegel il diritto privato è subalterno al diritto pubblico si possono trarre dalle due considerazioni seguenti. Per un verso Hegel confuta, ogni volta che gli si presenta l'occasione, sia la teoria del contratto sociale in tutte le sue forme, nella forma del *pactum societatis* (Rousseau), ovvero del patto di ciascuno con tutti e di tutti con ciascuno, e nella

secondo Bobbio la prova del fatto che Hegel tema le situazioni storiche in cui il diritto privato prende il sopravvento sul pubblico. La lettura che invece si propone qui è che Hegel critichi due maniere errate di teorizzare l'essenza dello Stato, riconducendo, attraverso uno schema usato fin dal *Saggio sul diritto naturale*, una maniera errata allo schema argomentativo fallace dell'altra, e superandole entrambe attraverso una maniera che egli ritiene corretta, e che chiama etica (nel caso dei *Lineamenti*: idealismo (§ 278 A), Stato propriamente politico (§ 267), costituzione politica (§ 267)).

La prima metà dell'annotazione al § 258 contiene il monito verso il rischio di confondere la società civile e lo Stato. Questa avvertenza riguarda il sistema dell'atomistica, che si è diffuso in Francia trent'anni prima e che si fonda sull'errore rousseauviano per cui la volontà generale sarebbe da intendersi come sommatoria delle volontà individuali.²³

Il risultato – conclude Hegel – è che l'unione degli individui nello Stato diviene un contratto, il quale ha quindi per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro espresso consenso, dato a piacimento, e seguono le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, distruggenti il divino essente in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso.²⁴

Queste parole possono essere lette insieme a quelle dedicate al liberalismo nelle lezioni sulla *Filosofia della Storia*. Il rischio di confondere la società civile con lo Stato, di creare un sistema di atomi, non è un pericolo teorico astratto, ma urgente e concreto:

Non soddisfatto che siano in vigore diritti razionali, libertà della persona e della proprietà, che vi sia un'organizzazione dello Stato e al suo interno sfere della vita civile, tenute ad amministrare da sé certi affari, non soddisfatto che gli uomini intelligenti abbiano influenza sul popolo e che in esso regni la fiducia, il *liberalismo* oppone a tutto ciò il principio degli atomi, delle singole volontà individuali: tutto deve avvenire attraverso il loro esplicito potere e la loro approvazione esplicita. Con questo formalismo della libertà, con quest'astrazione, le volontà individuali non fanno sorgere nulla di stabile nell'organizzazione. Alle disposizioni particolari del governo si oppone subito la libertà, poiché quelle disposizioni sono volontà particolare, dunque arbitrio. La volontà dei molti abbatte il ministero e quella che era stata fin qui l'opposizione ne prende il posto; ma quest'ultima, divenuta governo, ha di nuovo i molti contro di sé. Così proseguono il movimento e l'agitazione. Questa la collisione, il nodo, il problema, al quale è ferma la storia e che la storia avrà da risolvere in tempi a venire.

La seconda metà dell'annotazione al § 258 è invece dedicata alla critica dell'«estremo opposto del pensiero», che eleva «l'accidentalità della necessità», il «bisogno di protezione», la «forza» e la

forma del *pactum subiectionis*, ovvero del patto fra il popolo come *universitas* e il principe, sia tutte le teorie che interpretano e spiegano i diritti di sovranità come diritti di proprietà, o come possesso personale del principe di cui il principe può disporre allo stesso modo e nelle stesse forme con cui un privato dispone della sua proprietà, e sono le teorie dello stato patrimoniale, di cui l'ultima e tardiva, apparsa ai suoi tempi, è quella di Haller».

²³ *Rph* § 258 A: «Riguardo all'investigazione di questo concetto Rousseau ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello stato un principio, cioè la volontà, che non soltanto secondo la sua forma (come per es. l'impulso di socialità, l'autorità divina), sibbene secondo il contenuto è pensiero, e invero è il pensare stesso. Però giacché egli prese la volontà soltanto nella forma determinata della volontà singola (come dipoi anche Fichte) e la volontà universale non come il razionale in sé e per sé della volontà, sibbene soltanto come ciò che è comune, che verrebbe fuori da questa volontà singola come da volontà cosciente».

²⁴ *Ibidem*.

«ricchezza» a «sostanza dello Stato».²⁵ È la nota critica alla *Restauration della scienza dello Stato* di von Haller, testo che rappresenta in maniera «così priva di mescolanze» l'essenza del sistema feudale.²⁶

Nei corsi degli anni successivi, tanto nel 1822-23, quanto nel 1824-25, le estese considerazioni che si trovano nell'annotazione al § 258 del testo a stampa, compreso di nota esplicativa sul contenuto del testo di von Haller, confluiscono all'altezza del § 75, uno dei paragrafi dedicati all'istituto di diritto privato del contratto.

Le considerazioni del § 75 delle lezioni successive differiscono leggermente dall'annotazione al § 258 del testo a stampa, perché le riflessioni prendono le mosse direttamente dal contratto. Escluso l'incipit, però, lo schema è analogo a quelli già visti: l'idea di un contratto alla base del diritto statale sarebbe sorta circa 50 anni fa (Hegel pensa evidentemente al *Contratto sociale* rousseauviano) per poi diffondersi con la Rivoluzione francese. Hegel annota in proposito: «Der Gedanke ist jetzt das Herrschende in der Welt und dieser hat berechtigt geschienen», per poi proseguire con la critica alla teoria contrattualistica che si esprime nel liberalismo e nella confusione tra somma di interessi privati e volontà universale.²⁷

A questo punto l'argomentazione si sposta sul piano teorico, enucleando lo schema logico sotteso e passando repentinamente, sulla base dell'analogia teorica, all'analisi di una serie di momenti in cui il potere è divenuto proprietà privata di un gruppo di potenti, o di una famiglia, venendo esercitato ed ereditato in maniera arbitraria. È sempre il testo di von Haller a essere indicato come il distillato teorico della restaurazione reazionaria, che auspica il ritorno a una monarchia che Hegel ha definito di stampo feudale nell'annotazione al § 273 a lungo analizzata nel capitolo precedente.²⁸

Diese Ansicht daß das Recht des Regenten so aus Zufälligkeiten des Erwerbes entspringt und er sie besitzt wie anderes Privateigenthum, ist von dem Herrn von Haller in seiner Restauration der Staatswissenschaft zum Grunde gelegt, wo er alle Rechte der Regierung als Erwerb der Herrschaft auf zufällige Weise betrachtet.²⁹

L'esempio storico questa volta non è la Francia, ma l'Inghilterra:

In England ist das politische Recht der Gemeinde, des Landes, mehr oder weniger ein Privateigenthum.³⁰

²⁵ *Rph* § 258 A.

²⁶ Si veda in particolare la lunga nota a piè di pagina.

²⁷ *GW* 26,3, pp. 1164-1166.

²⁸ *Rph* § 273 A: «Che Montesquieu discerna l'onore come principio della *monarchia*, risulta di per sé dal fatto che egli non intende né la monarchia patriarcale o antica in genere, né quella formatasi a costituzione oggettiva, bensì la *monarchia feudale*, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello Stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussister dello Stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su doveri, bensì su rappresentazione e opinione; quindi, in luogo del dovere, è soltanto l'onore che tiene insieme lo Stato».

²⁹ G.W. 26,3, p. 1165.

³⁰ *Ibidem*.

Anche in questo caso, dunque, come nel § 258 del testo a stampa, l'argomentazione che critica il contratto come modello teorico del diritto pubblico colpisce simultaneamente due visioni politiche antitetiche, eppure, secondo Hegel, analoghe. Da un lato i reazionari, come Haller o Adam Müller;; dall'altro le forze politiche progressiste, liberali, che vorrebbero che lo Stato fosse un mero Stato di diritto, cioè un mero Stato di diritto privato,³¹ che limitasse le sue funzioni all'assistenza verso le organizzazioni della società civile.

Lo stesso Hegel, nell'ultima edizione dell'*Enciclopedia*, paragonerà la condizione di eticità persa nei suoi estremi della società civile con quella del sistema feudale:

i membri della società civile sono piuttosto coloro che fanno del proprio interesse particolare, e, come avviene soprattutto nel sistema feudale, dei propri privilegi corporativi, la loro destinazione prossima.³²

La divisione introdotta da Bobbio, dunque, sul modo di darsi del diritto privato rispetto al diritto pubblico, cioè alternativamente come regolatore dei «rapporti fra individui singoli astrattamente eguali (il diritto privato come diritto dei privati, o delle *societates aequalium*)», oppure come «diritto di cui i privati possono disporre liberamente secondo il loro arbitrio», è una distinzione fallace, dal punto di vista di Hegel. È esattamente l'astrattezza della *societas aequalium* che consente che i privati possano ergersi a disporre liberamente secondo il loro arbitrio della loro condizione sociale concreta. Una società atomistica costruita sull'idea del contratto sociale conduce esattamente all'instaurazione dell'obiettivo politico dei reazionari. Non può esistere, in Hegel, una società di rapporti fra singoli astrattamente uguali che permanga tale in assenza del potere pubblico. Come Bobbio sa bene, il diritto privato s'invera, in Hegel, solo in grazia del fatto che è concepito all'interno del diritto pubblico: quando questo sostrato sostanziale viene a mancare, come nel *Rechtzustand* dell'Impero romano, come nelle morte costituzioni degli Stati di diritto,³³ come quando il liberalismo vorrebbe porre come fine dello Stato la sola tutela della proprietà privata e degli interessi particolari, non è più possibile nemmeno un'uguaglianza astratta tra gli individui, ma solo una condizione di caos dominata dalla forza, dalla personalità e dall'arbitrio:

Pensée comme autosuffisante, la société civile pourrait bien aller à son propre anéantissement, et l'anarchie sociale conduire à la violence politique.³⁴

³¹ Si veda per es. J.F. Kervégan, *Hegel et l'État de droit*, in «Archives de Philosophie», 50 (1987), pp. 55-94, p. 65: «L'état de droit, c'est d'abord l'état du droit privé».

³² *Enz*³ § 544 A.

³³ *WB* 19, p. 115, Hegel contrappone la Repubblica platonica alle «morte costituzioni degli Stati di diritto»: «Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Was nun das Wesen des Staats und was der Staat in seiner Wahrheit ist, stellt Platon dar. Er hat eine Schranke, die wir kennenlernen werden: daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieser Allgemeinheit entgegensteht wie in der toten Konstitution der Rechtsstaaten».

³⁴ J.F. Kervégan, *Hegel et l'État de droit*, p. 94.

La critica hegeliana al diritto privato inteso come modello per il diritto pubblico mette dunque di fronte all'assurdità dell'apparente alternativa obbligata tra reazione e progressismo liberale di stampo individualistico. La tesi radicale di Hegel è che questa presunta alternativa non sia tale, bensì che non vi sia alcuna soluzione di continuità, da un punto di vista logico e storico, tra queste due vie, e che in entrambe, venuta meno la capacità d'ordine del diritto pubblico – l'idealismo della sovranità – sia destinata a prodursi una situazione sociale, politica e storica di caos, in cui il diritto non può esser fatto valere, in cui tutto ciò che conta è il potere concretamente conquistato in una società astrattamente concepita – provvisoriamente – come di eguali.

In maniera affine allo schema elaborato nel *Saggio sul diritto naturale*, la prospettiva razionalistica, contrattualista e liberale di cui Rousseau, nella lettura hegeliana, sarebbe l'alfiere, nonostante i meriti che Hegel gli riconosca, viene ricondotta a un errore analogo alla posizione politica opposta, cioè quella dei reazionari come Haller. In questo senso, fatto salvo l'elemento della volontà come principio a priori del diritto, il razionalismo contrattualista, in virtù dell'elevazione arbitraria di un elemento individualistico a principio universale, viene ricondotto alla critica alla monarchia patrimoniale o feudale, in cui ad essere elevato a principio universale è l'atto di forza di un privato, parimenti arbitrario.

Svolte queste considerazioni, rimane ancora da chiarire in cosa possa consistere la soluzione individuata da Hegel, e quale ruolo giochi, in essa, il diritto astratto, e, in particolare, l'istituto della proprietà privata.

Kervégan ha messo in luce come il progetto hegeliano non sia in contraddizione con l'idea dello Stato di diritto, ma che costituisca piuttosto un tentativo di correggerne le insufficienze, per mezzo delle strutture istituzionali previste dalla società civile e dallo Stato.³⁵ È importante però comprendere che queste strutture non hanno il solo fine di costituire un «cordone sanitario» attorno agli interessi particolari, quasi non corresse differenza alcuna tra il *Saggio sul diritto naturale* e la *Filosofia del diritto*.³⁶ Le strutture sociali della mediazione, dalla *Polizei* alle corporazioni, passando per le varie forme di *Bildung* della *Gesinnung*, gettano le loro radici necessariamente nei paragrafi del diritto astratto. Ciò che è centrale perché lo Stato possa considerarsi uno «Stato propriamente politico» è il modo concreto di integrarsi delle sfere che costituiscono l'intero regno del diritto. Non è sufficiente che vi sia una supremazia formale del pubblico sul privato, che il diritto di proprietà possa essere messo in secondo piano dal potere dello Stato qualora ce ne fosse bisogno. Occorre piuttosto che il diritto pubblico sia vivificato dall'interno, vale a dire a partire dal diritto astratto, che lo Stato abbia una «vita interna», e, dunque, sia possibile il darsi di una «costituzione politica», cioè organicamente animata dall'interno.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, p. 89.

In questo senso specifico è necessario guardare al diritto astratto non solo come un mero modello negativo o un contraltare del diritto pubblico, oppure come a un elemento secondario e bistrattato dallo stesso Hegel all'interno della propria opera, ma invece comprendere qual è il ruolo che esso svolge nella costruzione del disegno politico hegeliano. È necessario, in altre parole, sforzarsi di comprendere «il pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello Stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero».³⁷

Per queste ragioni, ciò su cui si concentrerà l'attenzione nelle prossime pagine è un argomento sul quale si è scritto poco e senza riuscire a coglierne la rilevanza per l'elemento politico nel pensiero di Hegel. È il tema della proprietà privata, intesa non come applicazione illegittima degli schemi del diritto privato all'organizzazione del diritto pubblico e della vita statale, ma invece come istituto di diritto privato, forma giuridica in cui viene garantita la soggettività nella sua veste di personalità, come persona astratta dotata di capacità giuridica.

³⁷ *Rph* § 261 A.

3. La rilevanza pubblica della proprietà privata nella *Filosofia del diritto*

a. Considerazioni preliminari

Breve panoramica bibliografica

Non è semplice dare preliminarmente ragione del perché la proprietà rivesta un ruolo politico all'interno dell'opera hegeliana. Come scriveva Rosenzweig un secolo fa, Hegel confina «il diritto con la morale nell'anticamera dello Stato».³⁸ Questo è spesso bastato per ritenere il diritto privato una parte non particolarmente innovativa o interessante della *Filosofia del diritto*. Per altri motivi, poi, elencati già da Rosenzweig, tra i quali l'influenza del diritto germanico e la presunta scarsa conoscenza (contestata a Hegel da Villey)³⁹ del diritto romano, hanno fatto in modo che il diritto astratto rimanesse ai margini dell'interesse degli studiosi.

La tesi che si avanza in questo capitolo, tuttavia, sostiene che quella della letteratura sulla teoria della proprietà privata in Hegel sia una storia lacunosa, che non ha saputo restituire un'interpretazione non solo soddisfacente, ma nemmeno corretta di questi paragrafi della *Filosofia del diritto*. È uno dei temi dove l'assenza di una contestualizzazione storica adeguata è andata a detrimento dell'esegesi concettuale.

In altre parole, l'impressione che la proprietà privata non abbia una rilevanza politica, che il diritto privato, nel pensiero di Hegel, non sia rilevante per la struttura del diritto pubblico è il frutto di una letteratura sul tema che ha affrontato la questione della proprietà privata partendo da dei presupposti errati storiograficamente, anche perché connotati ideologicamente. Da una parte l'idea liberale della separazione tra diritto pubblico e privato, sintetizzata nel saggio di Bobbio, accompagnata dall'idea che la proprietà privata debba necessariamente costituire la base giuridica della descrizione del sistema economico e sociale contenuto nella società civile, quest'ultimo a sua volta inteso come la parte innovativa del sistema hegeliano, perché in grado di cogliere l'emergere del ruolo storico della borghesia e più in generale dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*). Dalla parte della tradizione materialista e dialettica, invece, la teoria della proprietà hegeliana è stata relegata a sovrastruttura dell'economia borghese, dunque senza alcun interesse teorico o innovazione rilevante rispetto alle già numerose teorie della proprietà privata e dell'«individualismo possessivo».

È proprio Macpherson, nell'iniziare il capitolo dedicato a Locke in *The political theory of Possessive Individualism*, a mettere in guardia dai rischi metodologici derivanti del proiettare all'indietro ideologie posteriori:

³⁸ F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, p. 330.

³⁹ M. Villey, *Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hrsg. von M. Riedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 131-151.

Locke has suffered as much as anyone, and more than most, from having had modern liberal-democratic assumptions read into his political thought.

[...]

But to treat Locke's political theory in this way is to miss much of its significance. Neither its strength nor its weakness, nor even its meaning, are apt to be understood until we stop reading back into it the assumptions of a later age.⁴⁰

Nel caso della teoria della proprietà hegeliana, il noto saggio di Joachim Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34-81*, quasi coevo alla monografia di Macpherson, costituisce, oltre che un classico, anche un saggio fondativo nell'ambito della letteratura sul tema. Lontano dalla consapevolezza metodologica dello studioso canadese, l'articolo di Ritter rappresenta però, se non addirittura il peccato originale della storia delle interpretazioni della proprietà privata in Hegel, quantomeno un esempio emblematico dell'unilateralità della letteratura sul tema negli ultimi sessant'anni.

Per comprendere la critica che si rivolge alla letteratura hegeliana su questo tema sarà necessario addentrarsi nelle fonti, ma, preliminarmente, si può osservare che quanto scriveva Ritter nel 1961, cioè che fosse sorprendente non solo quanti pochi studi fossero stati dedicati al tema della proprietà, ma anche come la proprietà venisse sistematicamente trattata come un elemento accessorio per arrivare a trattare altre parti dello spirito oggettivo, è valido ancora oggi.⁴¹ Rispetto a quanto aveva notato Ritter, quello che si può aggiungere, è che l'interpretazione della teoria della proprietà privata in Hegel sembra sia stata ipotecata da una tara ideologica o storiografica, proprio a partire da quel saggio, dove, senza alcun motivo apparente, il diritto che Hegel chiama «astratto» diventava «bürgerlich».

L'intero saggio di Ritter, si struttura sul dogma ingiustificato che il diritto astratto sia da leggere esclusivamente in relazione alla novità storica rappresentata dal secondo ceto, in virtù di una sinonimia arbitraria tra *bürgerlich*, *abstract* e *privat*. La proprietà stessa, oltre al diritto, diviene «bürgerliche[s] Eigentum».⁴² Il paradosso è aggravato dal fatto che la locuzione è utilizzata per introdurre una delle citazioni più cariche di pathos dell'intera *Filosofia del diritto*, la fine dell'annotazione al § 62, in cui è

⁴⁰ C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1990 (prima ed. 1962), p. 194.

⁴¹ J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81, (1961)*, ora in L. Siep, G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 55-72; p. 55: «Es ist auffällig, wie wenig Beachtung auch in der Literatur zu Hegels Rechtsphilosophie seine Theorie des bürgerlichen Rechts und des in seine Sphäre gehörigen Privateigentums gefunden hat. Das ist wohl wesentlich darin begründet, daß die spekulative (metaphysische) Theorie des Rechts der Rechtswissenschaft seit langem fremd geworden ist und diese so in ihrer allgemeinen Begründung als solche das Interesse auf sich zieht. Die Theorie des Eigentums wird daher meist in der Literatur nur als Element und Bestandteil im allgemeinen, systematischen Zusammenhang der Hegelschen Rechtsphilosophie behandelt». Ancora nel 2012, K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, p. 21, annovera il tema della proprietà tra quelli che meritano una riattualizzazione. E negli anni successivi, solamente pochi articoli sono stati dedicati al tema della proprietà, per un totale di non più di una dozzina di pagine: U. Richter, *Die begriffe: eigentum und besitz, im trialektischen modus*, in *Hegel-Jahrbuch 2012*, pp. 129-133; G. Sagriotis, *Zur Begründung des Eigentums beim jungen Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch 2012*, pp. 158-162; M. Haase, *Hegel gegen Hegel: Individualrechte gegen Gemeinwohl*, in *Hegel-Jahrbuch 2014*, pp. 220-226.

⁴² J. Ritter, *Person und Eigentum*, p. 62.

scritto che mentre il cristianesimo ha introdotto il principio della libertà della persona da un migliaio e mezzo di anni, il diritto alla proprietà è stato introdotto solo da ieri. Peccato che Hegel scriva queste parole a chiusura di un paragrafo in cui è entrato nel merito del dibattito su *dominium utile* e *dominium directum*, cioè nei tecnicismi legati al passaggio di proprietà delle terre, dai latifondisti ai contadini. In altre parole, al termine di un paragrafo (e, come si vedrà, di un'intera sezione, quella sulla proprietà) dove ciò che è *bürgerlich* (per come lo intende Ritter, cioè tipico del ceto borghese e del nuovo modo di produzione) non c'entra nulla e dove la partita storica e giuridica è tutta giocata, come si mostrerà, all'interno del primo ceto, cioè tra nobiltà agraria e contadini.

L'interpretazione di Ritter soffre di un errore storiografico macroscopico, che ha accumulato studiosi tanto liberali quanto marxisti: aver voluto fare di Hegel un precorritore dei tempi. Hegel vede senz'altro l'accumulazione di ricchezza e la disuguaglianza all'interno della società civile, e ritiene che quella ricchezza accumulata senza pudore (Hegel, è noto, aveva scritto a Jena che la sopravvivenza del secondo ceto si fonda sullo sfruttamento di una «Klasse») sia proprietà privata (l'unica forma razionale di possesso) e che vada tutelata dalla legge, nelle vesti dell'amministrazione della giustizia (*Rechtspflege*). Ciò che lo Hegel dei *Lineamenti*, tuttavia, non ritiene affatto, al contrario di Ritter, è che la proprietà sia qualcosa di esclusivamente pertinente al secondo ceto.

Potrebbe venire forse il dubbio che il lessico utilizzato da Ritter sia dovuto alla consuetudine tedesca di utilizzare *bürgerlich* in un'accezione universalistica – come nel caso del *Bürgerliches Gesetzbuch* –, dunque come “civile” in senso proprio. Vi sono però dei passi che levano ogni dubbio sul fatto che Ritter abbia inteso il diritto astratto hegeliano come portatore di una effettiva novità in virtù della possibilità che offre di pensare il rapporto tra uomo e natura nel senso del dominio tipico della società industrializzata.⁴³ Ritter elogia addirittura le innovazioni della modernizzazione, con suggestioni che riportano il lettore all'industrializzazione novecentesca:

Die Einsicht, die er damit in der Zeit der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft gewinnt, hat – bis heute im Gegenspiel gegen jede Form der Verfallstheorie – die Macht der elementaren Wahrheit für sich, daß das mit dem Menschenrecht gesetzte Recht aller Menschen auf Freiheit des Menschseins unabdingbar an die moderne Gesellschaft und an ihre rationelle Herrschaft über die Natur gebunden ist. Mit dieser Einsicht wird zugleich verständlich, warum im Prozeß der Modernisierung schließlich überall auf der Erde Maschinen, Traktoren, Elektrostationen zu Symbolen der Freiheit werden können, welche die Leidenschaft der Anteilnahme mehr aufrufen als die isolierten, für sich gesetzten politischen wie geistigen Freiheiten.⁴⁴

Se si considerano i lavori successivi a quello di Ritter, la direzione di ricerca non sembra prendere strade differenti. Il titolo di un contributo di Wolfgang Schild, per fare un esempio, è di per sé eloquente:

⁴³ J. Ritter, *Person und Eigentum*, p. 66: «Aber das schließt zugleich für Hegel positiv die Einsicht ein, daß die allgemeine Freiheit des bürgerlichen Rechts geschichtlich nur auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht werden kann, weil mit ihrer rationellen Herrschaft über die Natur die Geschichte der Befreiung des Menschen aus der Macht der Natur in deren grundsätzlicher Versachlichung zum Abschluß kommt».

⁴⁴ Ivi, p. 67.

*Begründungen des Eigentums in der politischen Philosophie des Bürgertums. Locke – Kant – Hegel.*⁴⁵

Sulla base del nesso, che potrebbe dirsi classico, tra proprietà e borghesia (*Bürgertum* in questo caso non lascia spazio a possibili interpretazioni universalistiche: il riferimento è univocamente a un ceto o a una classe), anche in questo caso i paragrafi sul diritto di proprietà sono letti in riferimento all'attività economica del secondo ceto e al pericolo che questa costituisce per lo Stato. La preoccupazione dell'autore è dunque quella di sottolineare i modi in cui l'intero concreto può limitare i pericoli contenuti nel diritto astratto, che evidentemente sarebbe stato scritto in funzione dell'accumulazione della ricchezza borghese:

Man kann sagen: die mögliche Differenz zwischen dem jedem Menschen als Rechtsperson zustehenden Recht auf Eigentum und der konkreten Ausgestaltung der Eigentumsverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft darf er nicht aus dem Auge verlieren. Letztere müssen durch sein Verfassungsrecht so geregelt und bestimmt werden, daß die Freiheit aller wirklich werden kann.⁴⁶

La direzione generale di questa interpretazione non è errata. Si è già richiamata l'attenzione sulla famosa aggiunta al § 258 della *Filosofia del diritto*. Se si confonde il fine dello Stato con la società civile, tutto è perduto. Ma il sottolineare come la teoria della proprietà privata costituisca un pericolo di per sé, perché storicamente legata all'interesse della borghesia, è sbagliato da un punto di vista storico, come si mostrerà nei prossimi paragrafi, e non permette di vedere ciò a cui Hegel realmente mirava scrivendo i paragrafi sulla proprietà privata.

Per citare un ultimo esempio, si prenda l'articolo di Stillman, *Property, Contract and Ethical Life in Property in Hegel's Philosophy of Right*.⁴⁷ Dal seguente capoverso è possibile farsi un'idea di quale sia la prospettiva dell'articolo:

But what appears true for the first few paragraphs in Hegel's presentation of property does not hold true at the end of the *Philosophy of Right*. Hegel does start with a broad and powerful definition of property; but he does so because the distinctions and limitations within property and contract will then, he thinks, become clear, made translucent by his logic, his attention to relevant contextual considerations, and his awareness of the theoretical issues that have surrounded past discussions of property and that would surround post-1821 discussions.⁴⁸

Sulla scorta di un'interpretazione "classica" del diritto privato hegeliano come qualcosa che ha da essere superato, si sostiene che esso troverà la sua verità solamente nella sua contestualizzazione. Hegel avrebbe messo molto alta l'asticella delle pretese del diritto privato solamente per poi procedere a una contestualizzazione e, dunque, a un ridimensionamento della portata di quelle stesse pretese:

⁴⁵ W. Schild, *Begründungen des Eigentums in der politischen Philosophie des Bürgertums. Locke – Kant – Hegel*, in J. Schwartländer, D. Willoveit (Hrsg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Engel, Kehl am Rhein-Straßburg, 1983, pp. 33-60.

⁴⁶ Ivi, p. 58.

⁴⁷ P.G. Stillman, *Property, Contract and Ethical Life in Property in Hegel's Philosophy of Right*, in Aa.Vv., *Hegel and Legal Theory*, Rutledge, New York, 1991, pp. 205-227.

⁴⁸ Ivi, p. 221.

When combined with his first concern – the primitiveness of full and complete private property – the result is that in the major institutions of *Sittlichkeit* only the system of needs and the administration of justice directly actualize private property.⁴⁹

Secondo Stillman la teoria della proprietà privata non solo sarebbe valida a condizione che, aristotelicamente, il tutto venga prima delle parti, e il diritto privato avrebbe dunque vigore solamente all'interno di un ordine pubblico, nello Stato. Il diritto privato, nell'interpretazione di Stillman, verrebbe invece smorzato nelle sue pretese iniziali attraverso la sua attuazione, per cui, in definitiva, i diritti-pretesa puri nel momento della loro formulazione andrebbero incontro a un ridimensionamento proprio nel momento della loro concreta attuazione. Secondo questa lettura, sembra quasi che Hegel, più che un aristotelico, sia una sorta di giusnaturalista moderno, per il quale, all'effettiva fondazione dello Stato corrisponderebbe una piccola ma indispensabile rinuncia alla libertà personale.

Un'analisi esaustiva di tutti i testi che si sono confrontati col tema richiederebbe troppo spazio.⁵⁰ Ciò che si può segnalare, seppure con un certo grado di approssimazione, in chiusura di questa breve analisi della letteratura, è ciò di cui questi studi non riescono a dare conto: 1) delle apparenti sottigliezze in cui Hegel si dilunga nei paragrafi sulla proprietà privata. Perché Hegel entra nel merito dei modi della presa di possesso? Del passaggio dal possesso alla proprietà? Del *dominium utile* e del *dominium directum*?⁵¹ 2) In questi contributi sul tema della proprietà sembra che la società che Hegel descrive sia composta, un po' come quella tipica di un paese industrializzato, a boom economico compiuto, per la quasi totalità da membri di una *middle class*/secondo ceto. Questi contributi non danno ragione di un fatto storico che difficilmente può essere sfuggito a Hegel: i cinque settimi della popolazione, tanto in Europa quanto in Prussia,⁵² nel momento in cui Hegel scriveva, erano composti da contadini.⁵³ 3) Questi studi non affrontano mai il tema di perché e in che modo il maggiorasco sia

⁴⁹ Ivi, p. 222.

⁵⁰ Alcuni articoli specialistici, dedicati al tema, apparsi dopo l'articolo Joachim Ritter, sono i seguenti: M. Sobotka, *Der Begriff des Eigentums in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Studi urbinati», anno XLI, Nuova serie B, N. 1-2, Argalia, 1967, pp. 809-824; G. M. Cazzaniga, *Appropriazione e proprietà nella Filosofia del diritto di Hegel*, in Studi urbinati, XLI, Nuova serie B, N. 1-2, Argalia, 1967, pp. 643-651; P.G. Stillman, *Person, Property, and Civil Society in the Philosophy of Right*, in *Hegel Social and Political Thought*, ed. by D.P. Verene, Humanities Press, New Jersey – Harvester Press, Sussex, 1980. A questi articoli, vanno aggiunti alcune storie concettuali della proprietà, che contemplano anche Hegel: D. Schwab, *Eigentum in Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, hrsg. von R. Koselleck unter Mitarbeit von C. Meier; Klett-Kotta, Stuttgart, 1975; M. Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992. Nessuno di questi contributi si scosta in maniera significativa dalla linea interpretativa inaugurata da Ritter.

⁵¹ Su questo, si noti che Ritter paragona la proprietà alla cosa, più volte all'interno del suo saggio. In questo modo non rende possibile distinguere tra *Besitz* e *Eigentum*. Paragonando la cosa alla proprietà, sta trasformando un diritto soggettivo di stampo reale a oggetto, a fatto, cioè, in definitiva, a *possessio/Besitz*. Cfr. *infra*.

⁵² Se a questo si volesse obiettare che Hegel, in realtà, pensasse all'Inghilterra come modello futuro, si dovrebbe rispondere, in prima istanza, con il celebre monito metodologico della nottola di Minerva; in secondo luogo, per comprendere cosa Hegel pensasse dell'Inghilterra, è opportuno tenere in considerazione il suo ultimo scritto politico. Da questo, difficilmente si trarrà la conclusione che Hegel considerasse l'Inghilterra come un paese pressoché totalmente industrializzato.

⁵³ G. Tarello, *op. cit.*, pp. 501-502.

problematico nell'opera hegeliana. Eppure, la sua costituzione giuridica si fonda su uno statuto speciale del possesso. Questo, ancora una volta, è dovuto al fatto che questi autori, volendo andare al presunto "nocciolo della questione", cioè le possibilità e i pericoli del dominio sulla natura della società industrializzata di stampo borghese (e dunque i pericoli del dominio della sfera della vita economica sulla sfera della vita politica), hanno trascurato una serie di distinzioni cruciali nel lessico hegeliano, ad esempio quelle tra *Eigentum*, *Besitz*, *Vermögen*. Lo stesso Peperzak, commentando il § 203, indica nella composizione del primo ceto del sistema dei bisogni la nobiltà agraria con diritto di maggiorasco, che compone la camera alta nella sezione sul diritto statale interno.⁵⁴ Così facendo, Peperzak non solo non si pone il problema di dove collocare la stragrande maggioranza della popolazione del tempo nell'opera hegeliana, né tantomeno tutti quei possidenti terrieri che non avevano un diritto di maggiorasco. Egli non si avvede nemmeno del fatto che, mentre nel § 203 Hegel si riferisce in maniera inequivocabile a un possesso che è capace di essere esclusivamente proprietà esclusiva (*Eigentum*), quando, nei paragrafi del diritto statale interno, viene descritta la composizione sociale della camera alta, si legge che i possessi oggetto di maggiorasco sono *Besitz* o *Vermögen*. E non potrebbe essere altrimenti, dal momento che Hegel considera il maggiorasco un sacrificio del diritto di proprietà. Peperzak, in definitiva, non si avvede del fatto che nel § 203 e nei §§ 305-307 Hegel si riferisce a due soggetti sociali differenti.⁵⁵

La tesi che si tenterà di dimostrare nel corso del presente capitolo è che il ruolo storico e politico dell'istituto della proprietà privata sia, per Hegel, prima che quello di inquadrare giuridicamente l'accumulazione della ricchezza prodotta dalle dinamiche socio-economiche del secondo ceto, quello della trasformazione dell'organizzazione delle terre dello Stato dal latifondo alla piccola proprietà contadina; e che specificamente i paragrafi sulla proprietà, a differenza di quelli sul contratto, vadano interpretati come il quadro e lo strumento giuridico attraverso il quale Hegel intende istituire da un lato una protezione sociale per il ceto contadino e, dall'altro, lo strumento giuridico-politico per mettere le riforme dello Stato, da quella agraria a quella costituzionale, aversate in blocco proprio dall'aristocrazia agraria di stampo feudale.⁵⁶

Nel panorama della letteratura sul tema fanno eccezione solamente tre contributi, da quanto si è potuto verificare. Il primo è un classico: Franz Rosenzweig, in *Hegel e lo Stato*, affronta con competenza tecnica e consapevolezza storica i paragrafi dedicati alla proprietà, mettendo bene in luce, seppur nell'arco di poche pagine, i legami tra la proprietà privata, gli interessi dell'aristocrazia fondiaria e

⁵⁴ A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, p. 450: « The *first* class comprises the hereditary owners of large tracts of land (the so-called *Junkers*). The soil is their main resource and their products are obtained by the cultivation of nature. Their existence is ruled by the regularities and contingencies of nature, to which their work must adjust».

⁵⁵ Cfr. *infra*. A questo proposito, non è un caso che Peperzak consideri proprio Stillman come una delle voci più autorevoli della letteratura specialistica sul tema della proprietà in Hegel. Cfr. A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, p. 225, nota 2.

⁵⁶ Sulla rilevanza di questa tesi per la domanda circa il ruolo politico del diritto privato, si rimanda direttamente ai paragrafi che seguono.

l'emergere di un ceto contadino libero che nulla ha a che fare con la borghesia.⁵⁷ Il secondo contributo è invece un articolo del 1980, dedicato specificamente al tema della proprietà: si tratta di Lino Rizzi, *Possesso e proprietà nella 'Filosofia del diritto'*, su cui si tornerà tra poco e che, si può anticipare, ha gettato le basi per uno degli assi portanti della tesi che si svilupperà, ossia che l'oggetto principe della teoria della proprietà nella *Filosofia del diritto* sia la proprietà della terra.⁵⁸ Da ultimo, in questa brevissima panoramica dei contributi che hanno vagliato la nostra stessa direzione di ricerca, bisogna annoverare Michael Salter, *Hegel and the Social Dynamics of Property Law*, pubblicato nel 1998, in cui l'autore, dichiarando espressamente che vorrebbe superare il clima di guerra fredda che ha dominato la storia della letteratura sulla proprietà in Hegel, mostra quale sia il retroterra storico-giuridico a cui l'autore guarda nel redigere la sezione sulla proprietà privata: cioè quello del passaggio dal latifondo alla piccola proprietà agricola.⁵⁹

Nelle prossime pagine si mostrerà come non sia possibile intendere rettamente il significato del diritto privato e in particolar modo della proprietà privata in Hegel senza fare lo sforzo di restituire un contesto storico-giuridico adeguato. E che, una volta contestualizzata l'opera, la sezione sulla proprietà si dischiuderà nel suo significato politico, risultando esegeticamente ben più feconda – e problematica – di come la letteratura l'abbia descritta.

Si può chiarire fin d'ora che la rilevanza politica della teoria della proprietà privata si misura su due fronti distinti: da un lato, la liberazione della proprietà contadina significa trasformare uno Stato di servi in uno Stato di cittadini, rendendo possibile a questi ultimi l'accesso progressivo – ma sempre parziale – ai meccanismi di *Bildung* della società civile; dall'altro, la liberazione della proprietà contadina porta con sé la fine del latifondo, dei *Rittersgüte*, sui quali in Prussia, ad esempio, venivano ancora stabiliti i delegati alle diete provinciali e ai *Landkreise*.⁶⁰ Smantellare il sistema del possesso

⁵⁷ F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, pp. 339-344.

⁵⁸ L. Rizzi, *Possesso e proprietà nella 'Filosofia del diritto'*, in «Rivista critica di storia della filosofia», anno xxxv, luglio-settembre 1980, fascicolo III, pp. 138-151. Come si spiegherà più esaustivamente in seguito, con oggetto principe non si intende che la teoria della proprietà sia valida solo per la terra e non per il denaro o per i beni mobili, ma invece che la terra sia al centro della riflessione che Hegel svolge nel sviluppare la propria teoria della proprietà, che, ovviamente, in quanto teoria, deve avere una valenza generale e non riferita a un contenuto specifico.

⁵⁹ M. Salter, *Hegel and the Social Dynamics of Property Law*, in J.W. Harris (ed.), *Property Problems: From Genes to Pension Funds*, Institute of Advanced Legal Studies/Kluwer Law International, pp. 257-73. (1998).

⁶⁰ Su questo punto, apparentemente tecnico e giuridico, ma in realtà centrale per il futuro politico della Prussia, vale la pena di anticipare qualche osservazione di E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte: seit 1789*. Band 1: *Reform und Restauration: 1789 bis 1830*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990, pp. 171-172: «Dieser provinzialständische Partikularismus hätte zu einer großen Gefahr für die preußische Staatseinheit werden können. Schon vor der Verabschiedung der Provinzialverfassungen war die Staatstheorie mit der These hervorgetreten, Preußen sei kein Einheitsstaat, sondern ein Föderativstaat; Preußen sei ein Bund seiner Provinzen. Diese föderalistische Theorie vertraten vornehmlich preußische Reaktionäre, so etwa Schmalz und Kamptz. Föderalismus war in dieser Zeit durchweg identisch mit politischer Reaktion; der Unitarismus ging weithin mit freiheitlicher Gesinnung Hand in Hand. Doch konnte der Sieg, den der ständische Partikularismus errang, als die Staatsreform auf die Errichtung von Provinzialständen beschränkt und nicht auf die Berufung eines Allgemeinen Landtags erstreckt wurde, die Staatseinheit nicht ernstlich. Die Befugnisse der Provinziallandtage waren gering; die Provinzen befanden sich fest in der Hand der von der Zentralgewalt abhängigen Oberpräsidenten

feudale dei suoli significa, in altre parole, smantellare le strutture feudali delle antiche diete per ceti, a discapito delle quali, nell'arco del cosiddetto *erste preußische Verfassungskampf*, i riformatori avrebbero voluto varare una Costituzione e stabilire un parlamento a due camere come nucleo del potere legislativo centrale.

Al fine di poter comprendere le osservazioni tecniche contenute nella sezione sulla proprietà privata dei *Lineamenti*, prima di addentrarsi nell'analisi dei testi sarà opportuno svolgere una rapida panoramica su alcuni punti nodali della situazione giuridica e sociale della Prussia nella quale Hegel si trova a redigere la *Filosofia del diritto*.

La rilevanza storica e sociale della proprietà privata nella stagione delle riforme in Prussia

Da un punto di vista storico-concettuale, la proprietà del suolo assume una particolare rilevanza politica in un intervallo di tempo determinato, cioè quello compreso tra il tramonto delle diete e degli organi rappresentativi tradizionali su base cetuale e il sorgere del suffragio universale maschile. In questo periodo storico, che corrisponde grossomodo al diciannovesimo secolo, il censo costituisce uno dei requisiti selettivi per i delegati e i rappresentanti politici:

Die Verbindung des Eigentums mit der persönlichen Freiheit schuf vielfach, insbesondere im frühliberalen Staatsmodell, eine Beziehung des Eigentums zur politischen Freiheit. Nach dem Grundgedanken dieser Lehre war nur der Eigentümer vielfach nur der Grundeigentümer-politisch mündig und zur aktiven Teilhabe an der politischen Gemeinschaft berufen.⁶¹

È importante sottolineare come le aspirazioni costituzionali liberali che intendono riformare i criteri di accesso agli organi rappresentativi sulla base della proprietà della terra non siano da intendersi come privi di alcuna soluzione di continuità rispetto ai criteri di ammissione alle diete tradizionali: il possesso feudale costituiva una garanzia di accesso a un ufficio pubblico, mentre con la liberalizzazione del commercio dei suoli e la libertà d'impresa, l'idea non è più quella di un potere pubblico legato ai propri possedimenti tradizionali, quanto piuttosto quella di poter essere al servizio dello Stato solamente nel caso in cui si sia economicamente indipendenti, e, dunque, personalmente liberi dall'incombenza della sussistenza.⁶² Alla liberalizzazione dell'accesso agli organi rappresentativi, segue dunque storicamente

ten; die Staatsregierung beharrte unbeirrt auf dem Prinzip des staatlichen Unitarismus. Vor allem aber wuchsen außerhalb der provinzialständischen Organe die Kräfte der sich ständig ausweitenden und verstärkenden bürgerlichen Gesellschaft an, die da von durchdrungen waren, daß Wirtschaft und Kultur nicht in der Enge eines ständischen Provinzialismus, sondern nur in der Weite eines großen Gesamtverbandes geübt werden könnten. Die lebendigen und aktiven Kräfte Preußens strebten nach Einheit: der provinzialständische Partikularismus gehörte zu einer abgelebten Welt».

⁶¹ D. Schwab, *Eigentum*, p. 83.

⁶² *Ibidem*: «Man wird dem Charakter dieser Anschauung nicht gerecht, wenn man sie als Nachwirkung des ehemals öffentlich-rechtlichen Charakters des Feudaleigentums deutet. Das mag vielleicht noch für die Lehre

la sua regolamentazione, che si configura inizialmente ovunque sulla base della quantità di terra posseduta, come condizione dell'autonomia personale.⁶³ A questo si aggiunga che negli anni successivi alla Rivoluzione il concetto di proprietà cambia in misura non trascurabile nell'area tedesca. Per rendersene conto, si può confrontare il concetto di proprietà contenuto nel *Landrecht* del 1794 con l'accezione che questo concetto assume nel 1801 grazie a un saggio di Thibaut che ebbe un effetto fulminante.⁶⁴ Se nel *Landrecht* sotto la categoria della proprietà comparivano anche le categorie di origine feudale della proprietà divisa o dei feudi,⁶⁵ il 1801 segnò una svolta. La proprietà è d'ora in poi intesa come unica e indivisa, in contrasto con le categorie feudali che prevedevano la possibilità di una divisione della proprietà.⁶⁶ Quando nel 1807 iniziò la stagione delle riforme in Prussia, la categoria della proprietà era ben lontana da quella del *Landrecht*.⁶⁷ La sola considerazione di queste fasi schematiche richiederebbe una grande cautela nel leggere la teoria della proprietà contenuta nelle Grundlinien senza un'adeguata e preliminare contestualizzazione storica. Sono queste le condizioni storico-concettuali dalle quali è necessario guardare alle teorie della proprietà della prima metà del diciannovesimo secolo, in particolar modo in Prussia. Gli storici sono concordi nel ritenere fondamentale la questione della proprietà per quanto riguarda soprattutto i progetti costituzionali. Ernst Rudolf Huber, nel primo volume della sua monumentale *Deutsche Verfassungsgeschichte*, commenta in questo modo le novità introdotte in Prussia dall'*Oktoberedikt* del 1807 nei confronti della libertà di commercio delle terre:

Die damit getroffene Regelung gestaltete nicht nur die privatrechtlichen Verhältnisse des Grundeigentums um; sie war zugleich verfassungsrechtlich bedeutsam. Denn die Kerninstitute der Privatrechtsordnung, vor allem die Arten und Formen des Grundeigentums und seines Erwerbs, sind zugleich Kerninstitute des Verfassungsrechts. Ob in einem Staat das Grundeigentum ständisch differenziert und sein Erwerb ständischen Schranken unterworfen ist oder ob Rechtsgleichheit für alles Grundeigentum und für alle Grundeigentümer besteht, ist für den Charakter der Staatsverfassung nicht weniger wesentlich als die Frage, ob Vorrechte oder gleiche Rechte bei der politischen Willensbildung bestehen.⁶⁸

Justus Möser, che si presentò al pubblico come un rappresentante della borghesia, si presentò al pubblico come un rappresentante della borghesia, che si presentò al pubblico come un rappresentante della borghesia. Decisivo fu per Möser la sua concezione della libertà e della proprietà. La sua concezione della libertà e della proprietà era fondata sulla concezione della libertà e della proprietà. La sua concezione della libertà e della proprietà era fondata sulla concezione della libertà e della proprietà. La sua concezione della libertà e della proprietà era fondata sulla concezione della libertà e della proprietà.

⁶³ Ivi, pp. 83-84. Schwab fa gli esempi sia della costituzione rivoluzionaria del 1791, sia di Kant, il quale prescrive la *Selbständigkeit* come preconditione per la *bürgerliche Persönlichkeit*.

⁶⁴ G. Deter, *Allodifikation, Grundablösung und das Entschädigungsproblem*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 130. Band, 2013, pp. 205-237; qui p. 210.

⁶⁵ *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, Berlin, 01. 06. 1794, I Teil, 17. und 18. Titel.

⁶⁶ Thibaut, Anton Friedrich Justus, *Über dominium directum und utile*, in: ders., *Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts*, Bd. 2, Jena, 1801, S. 71-110.

⁶⁷ Non si dimentichi che soli tre anni prima era stato licenziato il Code Civil.

⁶⁸ E.R. Huber, *op. cit.*, pp. 191-192.

A un livello generale, dunque, la proprietà privata diviene un istituto giuridico politicamente rilevante nel momento in cui l'accesso alle diete avviene non più secondo l'appartenenza ai ceti tradizionali, ma su base censitaria. Tuttavia, nel contesto della stagione di riforme che prende avvio in Prussia a partire dal 1807, la questione della proprietà diventa politicamente centrale non solo per i limiti minimi censitari che si potevano immaginare di imporre per l'accesso agli organi rappresentativi nell'atto (o meglio, nella speranza) di redigere una Costituzione, ma anche per dei motivi strettamente legati alle riforme sociali, quella agraria in primis. Con l'editto di ottobre del 1807 si sanciva l'intenzione di porre fine alla servitù della gleba e dunque di individuare un nuovo *status* per i servi-contadini, che dovevano divenire ora cittadini liberi. Questa trasformazione portava con sé naturalmente il problema dell'assegnazione della terra a cui i contadini erano stati legati per secoli, alla spartizione non solo e non tanto delle terre comuni e demaniali, ma dei possedimenti feudali, il cui statuto giuridico veniva così automaticamente messo in discussione.

Sarebbe poco utile riportare qui la storia della riforma agraria in Prussia dopo il 1807, non tanto per lo spazio che richiederebbe, ma perché il tema è già stato affrontato da una serie di opere fondamentali durante tutto l'arco del ventesimo secolo.⁶⁹

Al fine di restituire una panoramica della rilevanza della questione della proprietà, di come questa fosse indissolubilmente legata alla questione della riorganizzazione dei terreni agricoli, e di come fosse uno dei nodi principali attorno al quale ruotano tanto le riforme sociali, quanto i progetti costituzionali che si susseguono invano durante tutto il primo *preußische Verfassungskampf*, si riporterà di seguito una piccola cronologia dei principali provvedimenti voluti e promulgati da von Stein e da Hardenberg tra il 1807 e il 1819 per la liberazione del ceto contadino e per la riforma agraria.⁷⁰

⁶⁹ Oltre alla già citata *Deutsche Verfassungsgeschichte* di E.R. Huber, si segnalano H. Schissler, *Preußische Agrargesellschaft im Wandel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978; K. Vetter, *Kurmärkischer Adel und Preußische Reformen*, Böhlau, Weimar, 1979; R.G. Moeller (ed.), *Peasants and lords in modern Germany: recent studies in agricultural history*, Allen & Unwin, Boston, 1986. Una panoramica della letteratura piuttosto completa si trova in G. Deter, *Allodifikation, Grundablösung und das Entschädigungsproblem*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Band 130 (2013), pp. 205-237.

⁷⁰ Redigere questa premessa storica non significa preparare il terreno a un appiattimento della *Filosofia del diritto* sulle contingenze storiche della Prussia del tempo. Il valore teorico dell'elaborazione concettuale hegeliana sarà analizzato nei prossimi paragrafi. Questo stesso valore teorico, tuttavia, non può essere compreso – ed è rimasto infatti in larga parte incompreso da molti e illustri interpreti – se non si considera quale fosse il ruolo della proprietà nella società prussiana e nel periodo storico in cui l'opera viene redatta. È importante comprendere preliminarmente quale fosse, in un contesto di passaggio dalla società feudale a una società civile moderna il ruolo della proprietà. L'errore più macroscopico di molti interpreti, a partire, ad esempio, da Joachim Ritter, è stato quello di voler vedere una modernità ideologizzata nella teoria della privato hegeliano, cioè una teoria della proprietà borghese, slegando completamente la teoria hegeliana dalla situazione storica in cui era stata elaborata. La teoria della proprietà hegeliana ha senz'altro un valore teorico-filosofico che trascende la contingenza storica, ma per comprenderlo proprio nelle sue novità storiche non si può appiattire l'intera teoria hegeliana alla teoria che la tradizione liberale ha desiderato vedere in Hegel. È necessario avere un quadro storico minimo preliminare per comprendere l'effettiva portata filosofica (e politica) della teoria della proprietà in Hegel, senza proiettarvi preliminarmente i pregiudizi ideologici di una teoria che non è appartenuta né al suo pensiero, né al suo tempo.

Il 1807, l'anno successivo della fine del Sacro romano Impero, segnata dalle campagne napoleoniche, è un anno centrale per l'avvenire dello Stato prussiano. Prima ancora che venga emanato il celebre *Oktoberedikt* (anche chiamato *Befreiungs-Edikt* o *Edikt über die Bauernbefreiung*)⁷¹, Hardenberg, Altenstein e von Stein preparano dei memoriali per l'organizzazione futura dello Stato, in cui sono incluse tutte le principali materie del diritto privato e pubblico interno, dall'organizzazione dell'esercito, a quella della riscossione delle imposte, la suddivisione della società in ceti, le ipotesi sulla composizione delle nuove camere, ecc. I tre protagonisti della stagione di riforme sono concordi su un punto centrale, sintetizzato perfettamente da un passo del cosiddetto *Nassauer Denkschrift* di von Stein del 1807: «Soll die Nation veredelt werden, so muß man dem unterdrückten Teile derselben Freiheit, Selbständigkeit und Eigentum geben».⁷² La parte oppressa della popolazione che, come è già stato chiarito, in quel momento costituisce circa i 5/7 del totale,⁷³ è il ceto contadino, che assume da subito un ruolo centrale nei progetti di riforma del regno. Appare chiaro fin dal principio come le prospettive assunte dagli articoli specialistici sul tema della proprietà in Hegel stridano con la realtà storica del tempo. È sufficiente pensare al valore simbolico e programmatico dell'*Oktoberedikt* (dedicato, appunto, alla liberazione delle terre in favore dei contadini), oppure soppesare adeguatamente le parole della citazione piuttosto celebre dal *Nassauer Denkschrift* per comprendere come la proprietà assuma una rilevanza giuridica, ma soprattutto sociale e politica, e dunque storica, in quanto pensata immediatamente come proprietà della terra, come dispositivo giuridico in grado di tutelare la possibilità di lavoro e di sostentamento della stragrande maggioranza della popolazione, la quale era stata esclusa da questo diritto per secoli.

Su ordine del sovrano, il ministro Hardenberg redige un lungo documento per la riorganizzazione dello Stato prussiano, che riporta la data 12 settembre 1807.⁷⁴ Il terzo paragrafo del terzo capitolo – intitolato *Grundverfassung im Innern* – è dedicato al ceto contadino (*Bauernstand*) e segue i paragrafi dedicati a nobiltà, esteso tanto quanto quello del ceto contadino, e ceto cittadino (*Bürgerstand*), che è invece brevissimo. Hardenberg, come von Stein, pone subito l'accento sul fatto che questo sia il ceto

Si potrebbe forse sollevare il dubbio che Hegel sia in realtà lontano dalle idee dei riformatori, e che anzi, come è stato detto da più parti – troppe –, Hegel stesse dalla parte della reazione. Sull'assurdità di queste posizioni e sulla vicinanza di Hegel con le intenzioni e i progetti dei riformatori, si rimanda a G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» Bd. 35, H. 3-4 (1981), Zum 150. Todestag von Georg Friedrich Wilhelm Hegel, pp. 476-501, a G. Preterossi, *I luoghi della politica*, capitolo III; e a J.F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992, in particolare pp. 261-305.

⁷¹ E.R. Huber, *op. cit.*, pp. 186-188.

⁷² Freiherr von Stein, *Nassauer Denkschrift*, Juni 1807, cit. da D. Schwab, *Eigentum*, p. 84.

⁷³ G. Tarello, *op. cit.*, pp. 501-502.

⁷⁴ Freiherr von Hardenberg, *Über die Reorganisation des Preußischen Staats, verfaßt auf höchsten Befehl Sr. Majestät des Königs*, in G. Winter, *Die Reorganisation des Preußischen Staates unter Stein und Hardenberg*, Bd. I, erster Teil, Leipzig, Hirzel, 1931, pp. 302-363.

senz'altro più oppresso, aggiungendo però anche che è, oltre che il più numeroso, «il più importante»:⁷⁵

Der zahlreichste und wichtigste, bisher allerdings am mehrsten vernachlässigte und gedrückte Stand im Staat, der Bauernstand, muß notwendig ein vorzüglicher Gegenstand seiner Sorgfalt werden. Die Aufhebung der Erbuntertänigkeit müßte durch ein Gesetz kurz und gut und sogleich verfügt werden. Ebenso wären die Gesetze zu widerrufen, wodurch der Bauer verhindert wird, aus dem bäuerlichen Stande herauszutreten. [...] Man erleichtere ferner dem Bauern die Erlangung des Eigentums, es sei in Rücksicht auf neue Erwerbungen oder auf die Abkaufung der gutsherrlichen Rechte.⁷⁶

Il legame tra il ceto contadino e il riscatto dei terreni agricoli da cui questo dipende è sottolineato da Hardenberg. Non solo, il ministro è molto chiaro nel prescrivere allo Stato il suo compito in questa direzione, cioè emanare delle buone leggi non solo per liberare il ceto contadino, ma per agevolare legalmente tutti i passaggi necessari alla liberazione e al riscatto delle terre.⁷⁷ Il legame che dunque appare scontato ai protagonisti di questi anni di riforme non è solamente quello tra *Eigentum* e terra, ma allo stesso tempo quello tra questi due elementi e il ceto che alla terra è da secoli, letteralmente ascritto, quello contadino.

Al § 5 dello stesso capitolo, intitolato «Herstellung des möglichst freien Gebrauchs der Kräfte der Untertanen aller Klassen», lo scritto torna sui motivi dell'importanza della liberazione del ceto «più numeroso e più importante» dello Stato, chiarendo come la questione sia centrale per la riorganizzazione complessiva dello Stato e per l'efficacia del programma di riforme:

Aus dem Hauptgrundsätze, daß die natürliche Freiheit nicht weiter beschränkt werden müsse, als es die Notwendigkeit erfordert, folgt schon die möglichste Herstellung des freien Gebrauchs der Kräfte der Staatsbürger aller Klassen. Über den zu erleichternden Besitz der Grundstücke ist schon oben das Nötige gesagt; auch ihre Benutzung muß frei sein, und die Hindernisse, welche man ihr so häufig in den Weg gelegt hat, im Wahn, das Wohl des Staats zu befördern, müssen weggeschafft werden, sei es durch Aufhebung übel gewählter Polizeigesetze oder schädlicher Vermischungen der Eigentumsrechte. Die Ausübung persönlicher Kräfte zu jedem Gewerbe oder Handwerk werde frei und die Abgabe darauf gleich in den Städten und auf dem Lande. Die Abschaffung der Zünfte und der Taxen, wo nicht auf einmal, doch nach und nach, so wie der Herr von Altenstein es angibt, würde festzusetzen sein sowie die möglichste Beseitigung aller älteren Monopole. Neue würden nicht erteilt. Vorzüglich aber ist es nötig, sich auch mit der Abschaffung der Zwangsrechte, als des Mühlen-, Brauzwangs PP., zu beschäftigen. Die Lästigkeit und der Druck derselben sind anerkannt, und es kommt nur darauf an, eine Entschädigung dafür auszumitteln, deren Ausfindung wohl nicht fehlen kann.⁷⁸

⁷⁵ Per avere un'idea della misura di quest'importanza, un paragone grezzo ma forse efficace è sottolineare come al *Bürgerstand* Hardenberg dedichi letteralmente tre righe in cui sottolinea che anche al ceto cittadino che aprisse nuove industrie e nuove imprese saranno chieste delle rinunce come agli altri ceti (nobiltà e contadini), mentre al ceto contadino vengono dedicate 40 righe.

⁷⁶ Freiherr von Hardenberg, *Über die Reorganisation des Preußischen Staats*, p. 317.

⁷⁷ *Ibidem*: «Um dem Bauernstande aufzuhelfen, ist ferner durchaus erforderlich, daß der Staat die Aufhebung der Gemeinheiten, der nachteiligen Servituten, der Natural-Fruchtzehnten pp. durch eine verbesserte Gesetzgebung mehr begünstige, die Hindernisse, welche Vorurteil und pedantische Förmlichkeit in den Weg legen, ernstlich beseitige und die Grundsätze, nach welchen verfahren und die Loskaufung geschehen soll, gleichfalls fest bestimme».

⁷⁸ Ivi, p. 319.

La liberazione della proprietà contadina è immediatamente legata alla fine dei privilegi dell'aristocrazia. Anche su questo punto Hardenberg è molto chiaro: i privilegi di origine feudale non sono più adatti allo spirito del tempo e devono cessare:

Das alleinige Vorrecht des Adels zu dem Besitz der sogenannten Rittergüter ist, wie der Herr von Altenstein richtig ausgeführt hat, so schädlich und so wenig mehr für unsere Zeiten und Verfassungen passend, daß die Aufhebung desselben durchaus notwendig ist sowie die aller übrigen Vorzüge, welche die Gesetze bisher bloß dem Edelmann als Gutsbesitzer beilegte.⁷⁹

L'idea che la liberazione della proprietà contadina sia necessaria è fin dal principio strettamente legata non solo alla fine dei privilegi feudali, ma alla stessa nuova riconfigurazione complessiva degli organi rappresentativi statali. La fine dei privilegi feudali significa anche, infatti, aprire alla possibilità di un nuovo modello costituzionale e rappresentativo adeguato al momento storico, in cui le diete non siano più quelle tradizionali e per ceti, ma siano piuttosto espressione mediata, ma diretta, delle forze sociali che devono essere liberate attraverso le riforme.⁸⁰

Nell'ancora più corposo scritto stilato da Altenstein per il ministro Hardenberg, datato 11 settembre 1807, le osservazioni sul ceto contadino sono molto simili e caratterizzate da toni ancora più radicali di quelle del ministro. Ad esempio:

Der Bauernstand ist unter allen Ständen derjenige, welcher keine Vorzüge hatte, auf welchem aller Druck ruhte und dem größtenteils die persönliche Freiheit genommen war.

Es ist kaum glaublich, daß in einem Staat, wie dem Preußischen, in der Verfassung solche Spuren der gröbsten Barbarei zurückgeblieben seien, wie dieses der Fall rücksichtlich der Erbuntertänigkeit ist.

Diese persönliche Sklaverei, welche den Menschen zur Sache macht, der erschwerte Besitz von Grundeigentum und die Hindernisse, in einen anderen Stand überzugehen, haben dem Staate unendlichen Schaden zugefügt und die Ausbildung der Nation verhindert. Gerade der körperlich stärkste Stand, welcher einer menschlicheren Ausbildung vorzüglich bedarf und dann die Hauptkraft des Staats ausmacht, ist dadurch auf das schändlichste verkrüppelt worden. Der Sklave hat kein Interesse an dem Staat. Die Vernichtung seines Herrn ist das Beste, was ihm widerfahren kann. [...]

Daß Gefahr von den freigelassenen Bauern zu befürchten sei, glaubt niemand, der Gegenden kennt, wo diese Freilassung früher schon erfolgt ist. Der Nachteil, den der Gutsherr leiden kann, verdient keine Aufmerksamkeit, wenn davon die Rede ist, Gerechtigkeit zu üben und die natürliche Freiheit herzustellen, wenn er auch erwiesen wäre. [...]

Die Erlangung des Eigentums, eine mildere Fronverfassung pp. wird sich von selbst nach dem Bedürfen ergeben oder einleiten lassen, sobald nur freie Menschen vorhanden sind, die ein

⁷⁹ Ivi, p. 314.

⁸⁰ J.F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 273: «Hardenberg prévoit un système de représentation à trois niveaux (arrondissement, province, ensemble du pays), avec élection directe pour chacun d'eux. Le système entier reposerait sur les «divisions réelles» de la société civile (noblesse, propriétaires fonciers roturiers, bourgeois, hommes d'Eglise...). Mais son principe véritable - ce qui tout à la fois le rend possible et nécessaire est le fait que, depuis 1807, la servitude et les privilèges sont abolis, et qu'a été ainsi créée la base juridique d'une société civile et d'une nation politique. L'existence d'une société civile différenciée mais homogène, fondée sur le droit commun de propriété, ainsi que les formes d'auto-organisation de cette société (corporations, communes, etc.) permettent la mise en place d'un système représentatif original, qui tout à la fois «renforce le principe monarchique» et montre qu'il est «entièrement compatible avec la vraie liberté et la sécurité de la personne et de la propriété». Est-il besoin de souligner combien cette esquisse d'un système de représentation reposant sur les divisions socioprofessionnelles existant au sein d'une société civile juridiquement homogène et ignorant les privilèges est proche des conceptions de Hegel?».

Interesse dabei haben. Der Staat gewinnt alle die, welche aus der Erbuntertänigkeit entlassen werden, da sie bisher nicht ihm, sondern dem Herrn, als Sache angehörten.⁸¹

Anche sulla correlazione con l'aristocrazia, non solo per il controllo delle terre di origine feudale, ma anche per il diritto a sedere nelle diete tradizionali, Altenstein non si discosta dalle posizioni di Hardenberg. Deve cessare il possesso delle terre delle campagne da parte della nobiltà e con esso deve cessare il diritto di voto nelle vecchie diete cetuali dei possidenti terrieri basato esclusivamente sull'appartenenza al ceto nobile.⁸²

Sono queste le premesse storico-politiche con cui i riformatori contribuirono a redigere l'editto del 9 ottobre, che avrebbe ufficialmente sancito la stagione delle riforme e avrebbe costituito la base dei tentativi dei riformatori di varare una costituzione e allo stesso tempo di rinnovare da un punto di vista sociale, in particolar modo nelle campagne, la vita dello Stato.

L'editto capitale dell'intera stagione di riforme riportava, significativamente, la seguente denominazione ufficiale: «Edikt den erleichterten Besitz und den freien Gebrauch des Grundeigentums so wie die persönlichen Verhältnisse der Land-Bewohner betreffend».⁸³ Nel preambolo, veniva chiarito l'intento del provvedimento, il quale mirava a «eliminare tutto ciò che fino a quel momento aveva impedito all'individuo»

den Wohlstand zu erlangen, den er nach dem Maaß seiner Kräfte zu erreichen fähig war; Wir haben ferner erwogen, daß die vorhandenen Beschränkungen theils in Besitz und Genuß des Grundeigentums, theils in den persönlichen Verhältnissen des Land-Arbeiters Unserer wohlwollenden Absicht vorzüglich entgegen wirken, und der Wiederherstellung der Kultur eine große Kraft seiner Thätigkeit entziehen, jene, indem sie auf den Werth des Grund-Eigentums und den Kredit des Grundbesitzers einen höchst schädlichen Einfluß haben, diese, indem sie den Werth der Arbeit verringern.⁸⁴

Fin dal titolo e dal preambolo risulta evidente come non solo fosse del tutto chiara al legislatore la necessità dell'abolizione dei privilegi feudali e della liberazione della terra ai contadini, ma soprattutto come le categorie di possesso e proprietà fossero intese in maniera sostanzialmente esclusiva in riferimento alla questione dell'organizzazione economica e sociale dei suoli e come contrapposte alle molteplici categorie del diritto reale di stampo feudale, come quella degli *Herrn- o Rittergüter*. Né nei memoriali di Hardenberg o di Altenstein, né nei provvedimenti legislativi della stagione delle riforme, la proprietà è pensata come un istituto giuridico che riguardi in qualche modo il ceto cittadino (*Bürgerstand*) o la città. La proprietà è l'istituto giuridico principe attraverso la quale deve essere varata la riforma agraria, attraverso la quale deve disporsi la decostruzione legale e sociale dei privilegi dell'aristocrazia e attraverso la quale deve essere liberato il ceto contadino.

⁸¹ Von Altenstein, *Über die Leitung des Preußischen Staats an S. des Herrn Staatsminister Freiherrn von Hardenberg Exzellenz*, 11 Settembre 1807, in G. Winter, *op. cit.*, pp.364-566, qui pp. 402-404.

⁸² Ivi, pp. 399-400, in particolare i due paragrafi intitolati: «Ausschließlicher Besitz von Gütern» e «Ständische Stimme des Adels».

⁸³ Preußische Gesetzsammlung 1806-10, p. 174.

⁸⁴ *Ibidem*.

Il primo articolo dell'editto risponde alle esigenze politiche e sociali messe in luce dagli scritti di Hardenberg e Altenstein, e insiste sul legame tra la necessità della trasformazione dei possessi feudali di varia natura in proprietà privata al fine di liberare lo strato più oppresso e più importante della popolazione:

Jeder Einwohner Unsrer Staaten ist, ohne alle Einschränkung in Beziehung auf den Staat, zum eigenthümlichen und Pfandbesitz unbeweglicher Grundstücke aller Art berechtigt; der Edelmann also zum Besitz nicht blos adelicher, sondern auch unadelicher, bürgerlicher und bäuerlicher Güter aller Art, und der Bürger und Bauer zum Besitz nicht blos bürgerlicher, bäuerlicher und anderer unadelicher, sondern auch adelicher Grundstücke, ohne daß der eine oder der andere zu irgend einem Güter-Erwerb einer besonderen Erlaubniß bedarf, wenn gleich, nach wie vor, jede Besitzveränderung den Behörden angezeigt werden muß. Alle Vorzüge, welche bei Güter-Erbschaften der adeliche vor dem bürgerlichen Erben hatte, und die bisher durch den persönlichen Stand des Besitzers begründete Einschränkung und Suspension gewisser gutsherrlichen Rechte, fallen gänzlich weg.⁸⁵

Com'è noto, gli intenti dichiarati nel 1807, in particolar modo per quanto riguardava la riforma agraria e le speranze di una costituzione liberale per il regno, non trovarono alcuna realizzazione. Le vicende successive possono essere riassunte brevemente attraverso le tappe del 1811, del 1816 e del 1819. Nel 1811, attraverso l'*Edikt die Regulierung der gutsherrlichen und bäuerlichen Verhältnisse betreffend* e l'*Edikt zur Beförderung der Land-kultur*, entrambi firmati da Hardenberg e promulgati il 14 settembre, si cercò di attuare i propositi del 1807. Una lettura rapida di questi editti, che sarebbe superfluo riportare qui, è in grado di gettare luce sulla centralità dell'istituto della proprietà per attuare la riforma agraria e far cessare nella sostanza, oltre che formalmente, i privilegi feudali dell'aristocrazia.⁸⁶ Lo stesso Hardenberg dovette però cinque anni più tardi, nel 1816, riconoscere che le scadenze previste dagli editti del 1811 non erano state rispettate e dovette, in definitiva, ammettere l'impossibilità di scalfire i rapporti di forza esistenti, cioè il controllo che l'aristocrazia fondiaria esercitava sull'attuazione della riforma agraria.⁸⁷

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 449: «Le leggi emanate da Hardenberg nel 1811 intendevano attuare le «promesse» dell'Editto di ottobre e conferire una proprietà a tutti i sudditi contadini. La libera disponibilità della terra avrebbe reso possibile a tutti una vita «senza debiti e senza pensieri»; anche il «cosiddetto popolo minuto» doveva essere spinto ad elevarsi mediante laboriosità e parsimonia. «Lo Stato acquista una nuova, valida classe di diligenti proprietari; l'aspirazione ad entrarvi garantisce all'agricoltura più braccia, il farne parte le fornisce più lavoro, grazie ai maggiori sforzi spontaneamente compiuti». Diffondendo la proprietà della terra e affermando la libera divisibilità e commerciabilità di quest'ultima, vale a dire emancipando i contadini, lo Stato sperava di «poter dischiudere» a signori e contadini, ma soprattutto, nelle parole di Thär, «alle classi inferiori, una prospettiva di felicità e benessere». La forza delle «braccia liberate» sarebbe andata a vantaggio di tutti».

⁸⁷ Ivi, p. 451: «Allo Stato mancò il potere sufficiente ad attuare le sue prime leggi. Le scadenze, eccessivamente ravvicinate, non vennero rispettate. Nel 1811 era stato fissato un termine di due anni per avviare volontariamente una trattativa tra signore e contadino; trascorso tale termine ci sarebbe stato l'intervento esecutivo dello Stato; per l'intero procedimento erano previsti quattro anni, dopo i quali tutti i coltivatori di un fondo, a titolo ereditario o meno, ne sarebbero diventati proprietari, se non lo erano già. In tal modo, essi avrebbero ottenuto «piena capacità contributiva»: per questo motivo politico e giuridico le prerogative signorili erano state limitate. Fino alle soglie della prima scadenza, Hardenberg si disse contrario a qualsiasi rinvio, ma non riuscì a dare esecuzione a tale sua volontà. La nota dichiarazione del 1816 era un'accettazione della

Il 1819, infine, non è solo l'anno in cui il sovrano, in seguito ai deliberati di Karlsbad, ritirava per la seconda volta la promessa di una Costituzione, ma è anche l'anno in cui è datato l'ultimo documento, sempre di Hardenberg, che sarà preso in considerazione in questa breve panoramica.

Il documento è intitolato «Ideen zu einer landständischen Verfassung in Preußen».⁸⁸ Vengono qui esposti brevemente i tratti fondamentali di tre differenti organi rappresentativi con potere legislativo, su tre diversi ordini di competenza territoriale e giurisdizionale: *Kreistag*, *Provinziallandtag* e *Allgemeinen Landtag*. Non sarebbe qui utile analizzare nel dettaglio la proposta di Hardenberg, ma interessa piuttosto constatare solamente quali sono le premesse da cui muove l'intera bozza per un progetto di costituzione (questa volta il testo è brevissimo, di sole tre pagine). Le premesse sono due: una è l'editto reale del 22 maggio 1815, ovvero la promessa di concedere una Costituzione al regno. L'altra premessa, la seconda frase dello scritto, è la seguente: «Wir haben lauter freie Eigentümer», cioè: «Abbiamo solamente liberi proprietari». Come del resto per l'intero scritto, anche questa seconda proposizione, sarà destinata a rimanere un desiderio di Hardenberg per molto tempo.⁸⁹

A proposito di questa breve ricostruzione è opportuno osservare che in questo momento storico, con buona pace della lunga serie di autori, liberali o marxisti, che hanno voluto a tutti i costi leggere nelle teorie della proprietà privata di questo periodo storico l'anticipazione giuridica di un presunto Stato borghese, dotato di una «moderna» economia borghese, anche in Prussia, la proprietà gioca un ruolo marginalissimo all'interno dell'economia borghese, intesa come economia del *Bürgerstand*. La società civile/cittadina e la società della campagna sono, ancora, in questo momento, due società in gran parte distinte, popolate da ceti distinti, interessate da editti reali e provvedimenti legislativi spesso rivolti solamente a un'area di competenza o all'altra, come nel caso di tutti gli editti che sono stati presi in considerazione dal 1807 al 1816. Sarà necessario tenere bene a mente questi elementi nell'analisi del testo della *Filosofia del diritto*.⁹⁰

situazione di potere esistente, che aveva già portato al fallimento dell'Editto sulla gendarmeria.[...] La dichiarazione [di Hardenberg] del 1816 garantì loro per gli anni futuri un impulso economico sulla vecchia base cetuale ed essi seppero approfittarne tanto bene nel passaggio all'economia monetaria che alla fine di quel periodo disponevano non solo della manodopera libera, ma anche delle sue ex-proprietà».

⁸⁸ Hardenberg, *Ideen zu einer landständischen Verfassung in Preußen*, in H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Zweiter Teil, bis zu den Karlsbader Beschlüsse, Leipzig, Hendel, 1928, Beilagen, pp. 625-627. Il documento è citato sia da F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, p. 342, sia da J.F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, p. 273, nota 3. La traduzione di «lauter» è diversa nella traduzione italiana di *Hegel e lo Stato* e in Kervégan: nel primo è tradotto con «moltissimi», nel secondo con «solamente». Qui si è optato per la scelta di Kervégan.

⁸⁹ Si pensi, per esempio, alle opere che Max Weber, a oltre settant'anni dalla *Filosofia del diritto*, dedicò alla condizione dei contadini tedeschi a est dell'Elba, e non solo. Quanto Hardenberg sperava di realizzare tra il 1807 e il 1811 era ancora un'utopia nel 1892. Cfr. M. Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, 1892, hrsg. von M. Riesebrodt, in *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I,3,1 und I,3,2, 1984; ed. it. parziale a cura di F. Ferraresi e S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari, 2005; M. Weber, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, hrsg. von W.J. Mommsen und R. Aldenhoff, in *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I,4,1 und I,4,2, 1993.

⁹⁰ Sugli errori commessi dagli interpreti più illustri, da Ritter a Peperzak, sul tema della proprietà in Hegel, dovuti proprio a un'assenza di comprensione storica, si tornerà nel prossimo paragrafo.

Si è già messo in luce nel capitolo precedente come i toni di Hegel, riguardo alla situazione della battaglia contro i legami feudali muti in coincidenza con il passaggio dal Württemberg a Berlino, nel 1818. Anche nelle prossime pagine si tornerà sull'argomento, ma è utile ora accennare brevemente al possibile motivo da cui proviene l'urgenza hegeliana di inasprire i toni contro le derive feudali della società, proprio una volta approdato in Prussia.⁹¹ La risposta è piuttosto semplice: accanto al successo di alcune riforme fondamentali, come quella dell'amministrazione, il programma di riforme, con particolare riferimento ad alcuni nodi fondamentali quali quello della riforma agraria, della liberazione della proprietà contadina, dell'abolizione dei privilegi feudali e della costituzione, fallì completamente. Non solo fallì, ma fallì per l'opposizione di quel nemico che ormai Hegel nel Württemberg poteva considerare fastidioso e fuori dal tempo, ma che invece in Prussia, dopo oltre un decennio di battaglie contro le riforme, aveva dimostrato di poter determinare le sorti dello Stato: l'aristocrazia feudale.⁹² Non bisogna dimenticare che l'intera stagione di riforme poggiava sulle spalle del Codice generale Prussiano emanato nel 1794, che, come hanno messo bene in evidenza Koselleck e Tarello, l'aristocrazia avrebbe saputo sfruttare nei decenni seguenti al 1807 per affossare le riforme.⁹³ In particolare, l'idea della liberalizzazione della proprietà, finì per favorire l'accumulazione di grandi proprietà terriere, trasformando i vecchi possidenti aristocratici in "moderni" capitalisti agrari, esonerati però da ogni vincolo di sussistenza verso i contadini che avevano cacciato o da cui avevano comprato le terre appena «allodificate».⁹⁴

⁹¹ Per inciso, riguardo alla questione del confronto tra le diverse idee che Hegel nutre nei confronti del Württemberg e della Prussia, si noti che nelle lezioni del 1824-25, riferendosi ai contadini in Inghilterra (che Hegel «Pächter», cioè fittavoli ancora oppressi dai legami feudali), Hegel li contrappone ai contadini liberi non già in Prussia, ma invece «im südlichen Deutschland, wo die Bauern schon seit Jahrhunderten frei sind» (G.W. 26,3, p. 1334).

⁹² G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht*, p. 478: «Woran sind die Verfassungspläne gescheitert, die seit dem Beginn der Ära Stein/Hardenberg über mehr als ein Jahrzehnt auf dem Programm der preußischen Reformer standen? Eine erste Antwort lautet: am Widerstand der feudalen Opposition, die nicht bereit war, auf ihre Privilegien und vorgeblich noch bestehenden alt ständischen provinziellen Rechte zugunsten einer angemessenen Beteiligung des Bauernstandes und der Städte zu verzichten, und deshalb die Einrichtung einer Repräsentativkörperschaft auf gesamtpreußischer Ebene ablehnte».

⁹³ Ad esempio, R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 33: «Per quanto moderno fosse l'ALR da questo punto di vista, la modernità doveva rivelarsi frustrante, poiché inizialmente essa andava a vantaggio del vecchio ordine particolaristico della società. Il fatto che la barriera eretta dallo Stato prussiano a difesa della proprietà favorisse anche i privilegi aveva un valore decisivo per l'avvenire. Proprio attraverso la clausola d'indennizzo (Cod. gen., introd., §§ 74, 75; Dir. territ. gen., §§ 70, 7), i tradizionali diritti di signoria di cui godeva la nobiltà per consuetudine o per contratto effettivo o presupposto, sia nei confronti del sovrano che dei sudditi, vennero interpretati come proprietà. Tutti i privilegi ottennero la stessa tutela di diritto privato che lo Stato garantiva alla proprietà' mentre, all'inverso, alcuni diritti civili di proprietà assunsero il carattere di privilegi di ceto».

⁹⁴ E.R. Huber, *op. cit.*, p. 193: «Nach dem Oktoberedikt behielt der Gutsherr allerdings zunächst seine vollen Eigentumsrechte an den Stellen der Hintersassen. Die aus der Erbuntertänigkeit erwachsenen personenrechtlichen Pflichten der Gutsleute, wie die Gesindezwangspflicht, und die mannigfachen Schutz- und Ablösungsabgaben fielen dahin: aber die Pflichten, die sich aus dem sachenrechtlichen Verhältnis zwischen dem Gutsherrn und den Inhabern der gutszugehörigen Höfe ergaben, blieben bestehen, vor allem die Abgaben- und Dienstpflichten, die auf den Hofstellen lasteten. Für die Bauern waren diese privatrechtlichen Pflichten oft drückender als die Erbuntertänigkeit. Das Ziel Steins und seiner Mitarbeiter war, den aus der Erbuntertänigkeit entlassenen Bauern freies Eigentum an dem von ihnen bewirtschafteten Grund und Boden zu verschaffen und sie dabei auch von den sachenrechtlichen Abgaben- und Dienstpflichten freizustellen"».

Senza dubbio, furono i grandi proprietari a trarre il maggior profitto della riforma agraria. I circa 12.000 feudi ne uscirono rafforzati, assorbendo circa 1,5 milioni di iugeri di terra a titolo d'indennizzo, e facendo la parte del leone nella spartizione dei suoli comuni, di cui solo il 14 per cento andò ai contadini". Era racchiusa qui la sfida che non poteva essere elusa e che imponeva la creazione di una nuova costituzione del lavoro. A causa della divisione di parecchi grandi complessi, durante la crisi agraria, i distretti feudali aumentarono non solo di estensione ma anche di numero, richiamando nuova manodopera per intensificare ed estendere la coltivazione.⁹⁵

La forza che l'aristocrazia seppe conservare nelle diete e nei *Landkreis*, insieme alle ambiguità giuridiche che erano contenute nel codice generale, fecero in modo che, in particolare la riforma agraria, sconfessasse completamente nei suoi effetti gli intenti dei suoi propugnatori. Nel 1819 il re ritirò la propria seconda promessa di una Costituzione e, in buona sostanza, la stagione delle riforme poteva definirsi a un tempo conclusa e sconfitta.

Questo piccolo riassunto dei tratti essenziali delle vicende legate alla stagione in Prussia è il quadro storico-politico che Hegel aveva d'innanzi quando nel 1818 giunse a Berlino. Senza cadere nell'errore di schiacciare la *Filosofia del diritto* al contesto storico nel quale fu redatta, sarà però importante avere presente l'ordine di questioni qui esposte sinteticamente per poter afferrare quali fossero gli intenti di Hegel nel redigere la propria opera.

Pp. 192-193: «So ergaben sich drei Rechtsformen, in denen der adlige Grundbesitz ausgeweitet werden konnte: das Bauernlegen im rechtstechnischen Sinn, d. h. die Einziehung gutzugehöriger nicht Hofstellen zum Gutsland; sodann der Auskauf der gutzugehörigen Hofstellen des erblichen lassitischen und nicht-lassitischen Besitzer; schließlich der Aufkauf der in freiem bäuerlichem oder köllmischen Besitz stehenden Güter. Dazu trat als vierte Rechtsform, wovon gleich zu sprechen sein wird, die Abtretung eines Teils der freiwerdenden bäuerlichen Hofstellen als Entschädigung im Zug der 1811 verfügten Allodifikation. Gewiß war 1807 die Mehrzahl der adligen Gutsherren so verschuldet, daß sie an eine Ausweitung ihres Besitzes zunächst nicht denken konnten. Aber durch Rationalisierung der Gutswirtschaft, durch staatliche Unterstützungen, durch Entwicklung des Kreditwesens und durch günstige Konjunkturen kam der adlige Besitz bald in den Stand, von den rechtlichen Möglichkeiten, die das Oktoberedikt und später das Allodifikationsedikt ihm boten, Gebrauch zu machen. Die starke Expansion des Großgrundbesitzes in den östlichen Provinzen Preußens, die im 19. Jahrhundert eintrat, war das ungewollte Ergebnis der Reformgesetzgebung. Schätzungsweise wurden im östlichen Preußen zwischen 1807 und 1860 etwa 7500 spannfähige und 1500 nicht-spannfähige Bauernstellen zu war die Folge einer schematischen Übertragung der liberalen Wirtschaftsprinzipien auf den agrarischen Güterverkehr. Das später von Karl Marx entwickelte Gesetz der "Kapitalakkumulation" trat im 19. Jahrhundert nicht nur in der Industriegewirtschaft, sondern früher und krasser noch in der Agrarwirtschaft des preußischen Ostens, und zwar paradoxer Weise dank" der Bauernbefreiung, hervor».

⁹⁵ R. Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione*, p. 459.

- b. La teoria della proprietà privata della *Filosofia del diritto* come presa di posizione nel primo *Verfassungskampf* prussiano. Le prescrizioni concrete del diritto astratto

«La battaglia dell'intera epoca moderna»

V'è una potenziale ambiguità che concerne la periodizzazione del passaggio dal feudale al politico. Da un lato, Hegel contrappone il proprio modello di Stato, che chiama *politico* o *propriamente politico* a quello di monarchia di Montesquieu, che chiama *feudale*. In questo modo Hegel sembra riferirsi a un cambio epocale recente, in linea con quanto annunciato nello scritto sulla dieta del Württemberg: l'elemento politico è completamente nuovo ed è sorto in corrispondenza del passaggio del territorio da «feudo dell'Impero a Stato indipendente». Da questo punto di vista il passaggio andrebbe collocato nel periodo post-napoleonico della restaurazione o comunque dopo la Rivoluzione francese. D'altra parte, però, se si guarda alle lezioni sulla *Filosofia della Storia*, il passaggio dalla signoria feudale alla monarchia avviene in un lasso di tempo compreso, grossomodo, tra l'inizio del quattordicesimo e la fine del quindicesimo secolo.⁹⁶ Hegel descrive i vari modi in cui possa venire il passaggio dalla signoria feudale alla monarchia prima di introdurre la novità storica della polvere da sparo.⁹⁷

L'ambiguità data dai cinque secoli che intercorrono tra un momento e l'altro è però solo apparente. Sembra piuttosto che due elementi differenti e complementari si intreccino sul piano storico, creando un'estensione diacronica del passaggio compiuto dal sistema feudale allo Stato politico: schematicamente i due elementi possono essere indicati come quello della «potenza» e della «volontà». Il primo momento, cioè il «passaggio dalla signoria feudale alla monarchia», sembra infatti trovare una spiegazione esclusivamente nei mutati rapporti di potere, in ciò che nello scritto sulla dieta del Württemberg era stato indicato come un mutamento delle forze, o della potenza.⁹⁸ Hegel espone così, nella *Filosofia della storia*, i tre modi secondo i quali può avvenire questo passaggio:

1. in quanto il signore feudale diviene padrone dei suoi vassalli indipendenti, reprime la loro autorità particolare e si erge a solo depositario del potere;
2. in quanto i principi si liberano del tutto dal rapporto feudale e assumono in prima persona la signoria territoriale su propri Stati; oppure, infine,
3. in quanto il signore feudale più elevato riunisce in maniera più pacifica alla sua signoria particolare le signorie particolari altrui e assume così il governo di tutto quanto l'insieme.⁹⁹

In ogni caso, ci si trova qui di fronte a una forza, la quale, legittimata in virtù della propria maggiore potenza rispetto a quelle limitrofe, riesce ad ergersi sopra a esse e a unificare un territorio più vasto. Questo momento non conduce però allo Stato politico, ma solo al tramonto del sistema feudale. Tra quest'ultimo e il raggiungimento dello Stato propriamente politico passano diversi secoli. Nello scritto

⁹⁶ *WB* 12, pp. 477-490.

⁹⁷ *WB* 12, pp. 477 e sgg..

⁹⁸ *SP* p. 139 (32).

⁹⁹ *WB* 12, p. 478, tr. it. p. 328.

sulla dieta del Württemberg, Hegel è però piuttosto univoco nell'indicare in che cosa consista la novità dell'elemento politico. Quando il Württemberg da «feudo dell'Impero» diviene uno «Stato indipendente»,¹⁰⁰ le diete «vengono immesse» al nuovo elemento, quello politico, che prima «ignoravano».¹⁰¹ Questo passaggio, sancito da una «costituzione politica»,¹⁰² che riguarda la «vita interna» dello Stato, consiste nello sviluppare una vita statale organica e funzionale alla potenza dello Stato, dove però non conta più solamente quest'ultima, ma anche l'istituzionalizzazione della volontà. Per usare, ancora una volta, le parole di Hegel: «era venuto il tempo nel quale poteva diventar vivente non soltanto la potenza dello Stato, ma anche la volontà di esso».¹⁰³

Com'è noto, Hegel ritiene che la Germania prima di Napoleone non avesse saputo raggiungere nemmeno un'unità territoriale a causa del principio elettivo che aveva impedito l'insediarsi di una singola e stabile casa regnante. La Francia, di contro, aveva saputo diventare una monarchia, riuscendo a reprimere le forze particolari e centrifughe al proprio interno e mantenere unito lo Stato. Non a caso, è proprio la Francia la protagonista della trasformazione epocale dello Stato a partire dal 1789, dove la «volontà» poté iniziare il proprio percorso per «diventar vivente».

Per descrivere la complessità del processo storico che si manifestò in Francia, Hegel scrive che «prima della rivoluzione francese i grandi erano stati repressi già da Richelieu e i loro privilegi aboliti», aggiungendo però subito oltre che «al pari del clero essi avevano serbato tutti i loro diritti contro la classe inferiore».¹⁰⁴

In queste righe, la dilatazione temporale nella ricostruzione hegeliana del passaggio dalla signoria feudale al compiuto Stato politico trova una spiegazione: il primo passo è l'unificazione territoriale, con la conseguente eliminazione delle minacce provenienti dai ceti abbienti – nobiltà e clero in particolare – al fine di preservare la compattezza del potere centrale, avvenuta in Francia in parte ad opera di Richelieu – lo stadio della «forza»; l'ultimo passaggio, invece, è quello dell'eliminazione dei privilegi di stampo feudale che i corpi sociali possono vantare non più nei confronti della corona, ma

¹⁰⁰ *SP* p. 160 (48).

¹⁰¹ *Ivi*, p. 161 (48).

¹⁰² *Ivi*, p. 141 (34).

¹⁰³ *Ivi*, p. 139 (32). Su questa coppia concettuale, forza-volontà e sul legame con la caratterizzazione dello Stato che ne deriva, sembra d'obbligo un confronto con Montesquieu. Nello spirito delle leggi, come si è già evidenziato nel capitolo precedente, Montesquieu attribuisce alla riunione delle volontà particolari il momento della creazione di ciò che chiama Stato civile, mentre usa la locuzione di Stato politico per la riunione delle forze particolari. È interessante notare come in Hegel la caratterizzazione, anche se lo schema non è perfettamente sovrapponibile, sia invertita rispetto a Montesquieu. Ciò che è la riunione delle forze particolari, in Hegel corrisponde solamente alla fine del sistema feudale e a un principio di monarchia, che si può ancora caratterizzare, fatto salvo per l'elemento della sovranità territoriale unificata, come parzialmente feudale. La riunione delle forze ha prodotto in Hegel non uno Stato politico, ma, volendo utilizzare l'espressione di Montesquieu, uno Stato civile, nel senso che ha prodotto uno Stato unificato sotto la medesima autorità sovrana e sotto la medesima giurisdizione legale. In Hegel, al contrario, come annunciato già nello scritto sul Württemberg del 1817, «l'elemento politico» denota precipuamente l'aver unificato le volontà, aver creato una vita interna, aver superato la giustapposizione e la coesistenza forzata di volontà divergenti e aver potuto unificare le volontà nella consapevolezza e nell'esistenza di una vita etica sostanziale.

¹⁰⁴ *WB* 12 p. 528, tr. it. p. 362.

invece verso il popolo. Questo secondo momento è fondamentale perché accada quella svolta per cui Hegel aveva ritenuto maturo il Württemberg nel 1817, cioè che le volontà particolari potessero divenire viventi all'interno dello Stato – lo stadio della «volontà».

Le lezioni sulla filosofia della storia preparano il momento rivoluzionario con queste parole:

L'intera condizione della Francia in quel periodo è un confuso aggregato di privilegi contrari a ogni pensiero e ragione in genere, una condizione insensata, alla quale si accompagna nel contempo la suprema corruzione dei costumi, dello spirito – un regno dell'ingiustizia, che, non appena si comincia a prenderne coscienza, diviene un'ingiustizia spudorata. L'oppressione terribile, dura, che gravava sul popolo, l'imbarazzo del governo nel procurare alla corte i mezzi per lo sfarzo e la dissipazione, diedero la prima occasione al malcontento.¹⁰⁵

Alla Rivoluzione spetta il compito di compiere il passo dell'eliminazione dell'ingiustizia sociale, di realizzare il pensiero a spese della consuetudine:

Il pensiero, il concetto del diritto si fece valere tutto *in una volta* e l'antica impalcatura dell'ingiustizia non poté fare resistenza contro di esso. Nel pensiero del diritto fu eretta allora una costituzione e di lì in avanti tutto doveva basarsi su questo fondamento.¹⁰⁶

È questo il momento in cui, secondo Hegel, «cessa ogni illibertà risalente al vincolo feudale, decadono tutte quelle determinazioni derivate dal diritto feudale, le decime, i canoni». Questo non significa altro che la realizzazione del pensiero nel mondo, il fine di un percorso la cui fatica era incominciata, sostiene Hegel, fin dal *voũç* anassagoreo:

Questi sono i momenti della libertà reale, i quali non riposano sul sentimento, poiché il sentimento lascia sussistere anche servitù della gleba e schiavitù, ma sul pensiero e sulla coscienza di sé che l'uomo ha circa la sua essenza spirituale.¹⁰⁷

La liberazione dalla servitù della gleba e dalla schiavitù rappresenta dunque la fine dei retaggi feudali e il compimento storico-giuridico dell'età moderna. La realizzazione «della libertà reale», di una «costituzione» eretta «nel pensiero», del «concetto del diritto» sono i requisiti su cui diviene possibile il pensiero di uno Stato razionale, dove non conta più solo la potenza, ma anche la volontà.

La Rivoluzione rappresenta però solo l'inizio di un processo storico che si sarebbe rivelato tutt'altro che lineare. In proposito, si è già riportata una citazione dalle lezioni sulla filosofia del diritto che precedevano di un semestre il testo a stampa. A Berlino, nel 1819, a trent'anni esatti dalla Rivoluzione, Hegel ritiene ancora che «purificare la vita politica dai rapporti feudali» costituisca «la battaglia dell'intera epoca moderna», e denuncia le opinioni degli stolti che auspicano un ritorno al sistema feudale.¹⁰⁸ Oltre al momento in cui Hegel scrive, è rilevante la scelta di un sostantivo come *Kampf*, così

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 528, tr. it. p. 363.

¹⁰⁸ *GW* 26,1 p. 538: «der Kampf der ganzen neueren Zeit darin besteht, das politische Leben von den FeudalVerhältnisse zu reinigen». In riferimento agli stolti, si pensi, oltre a Karl Ludwig von Haller, anche, ad esempio, ad Adam Müller.

come il fatto che la frase sia al presente indicativo. Hegel intende esprimere l'idea che quella della liberazione della vita politica dai rapporti feudali costituisca *la battaglia* del proprio tempo.

Essa non riguarda dunque tanto l'unificazione territoriale – la «potenza» del potere centrale –,¹⁰⁹ quanto piuttosto il compimento della liberazione dei ceti non nobili nei confronti dei privilegi dell'aristocrazia. Non nel senso che Hegel auspichi un'altra rivoluzione a compimento di quella del 1789, ma piuttosto nel senso che la liberazione dal giogo dei privilegi e dei legami feudali, che irretiscono tanto l'economia quanto le coscienze individuali, appare indispensabile perché nella società civile e nello Stato possano funzionare quei meccanismi istituzionali che consentono la mediazione, in definitiva, tra particolare e universale.

È proprio sulla «purificazione della vita politica dai legami feudali», attorno alla quale si gioca la partita della trasformazione dello Stato in uno «Stato propriamente politico», che il rapporto tra diritto privato e diritto pubblico si complica e deve essere approfondito. La proprietà privata, all'interno della *Filosofia del diritto*, costituisce una linea precisa nella quale il piano storico, quello del diritto pubblico e quello del diritto privato si intersecano.

Un esempio, a titolo introduttivo, di come la questione della proprietà privata si intrecci cronologicamente con la fine dell'*ancien Régime* e di come coincida nella propria periodizzazione con la «battaglia dell'intera epoca moderna», si trova al termine dell'annotazione al § 62 (lo stesso passo utilizzato, tra gli altri, da Ritter, per sottolineare la rilevanza di una proprietà presuntamente *bürgerlich*):

È già un migliaio e mezzo d'anni, che la libertà della persona grazie al cristianesimo ha cominciato a fiorire ed è divenuta principio universale in una parte del resto piccola del genere umano. Ma la libertà della proprietà è stata riconosciuta come principio da ieri, si può dire, qua e là. Un esempio dalla storia del mondo sulla lunghezza del tempo che lo spirito adopra, per progredire nella sua autocoscienza - e contro l'impazienza dell'opinare.¹¹⁰

Hegel riconosce in questo passo un valore storico-filosofico alla liberazione della proprietà, che sembra immediatamente travalicare i confini del mero diritto privato. Il fatto poi che la libertà della proprietà sia stata riconosciuta solo «da ieri» e «qua e là» rende bene l'idea di come la stessa libertà della proprietà sia al centro di una battaglia storica e sociale tutt'ora in corso, esattamente come la purificazione della vita politica dai legami feudali.

Per chiarire quale sia la rilevanza politica e per determinare ulteriormente il nesso tra la teoria hegeliana della proprietà e «l'intera battaglia dell'era moderna», è utile citare ancora un passaggio dalla prefazione al primo corso sulla filosofia del diritto che Hegel tiene a Berlino, quello del 1818-1819.

¹⁰⁹ Per la Francia non era più una questione rilevante. Per il Sacro Romano Impero non lo era più, per la Germania non ancora.

¹¹⁰ *Rph* § 62 A.

Lo scritto, che consta solo di tre pagine, si chiude con un intero capoverso dedicato a una questione che concerne «maggiormente il diritto pubblico», quella del sistema feudale:

Das zweite Moment, das sich mehr auf das öffentliche Recht bezieht, ist das Feudalsystem. Dieses widerspricht der Rechtsidee, indem es die Freiheit des Eigenthums und der Person nicht zur vollen Entwicklung kommen läßt. Die Person ist mehr oder weniger hörig, dem Boden verpflichtet. Die Freiheit des Eigenthumes ist, wenn auch die strenge Form der Leibeigenschaft aufhörte, doch immer mit äußern, meist unablöslichen Verbindlichkeiten belastet.¹¹¹

In queste righe sono contenuti gli elementi fondamentali per l'esegesi della teoria della proprietà privata che verrà svolta nelle prossime pagine. Uno dei punti centrali, che sarà ampiamente verificato sui testi, e che è già stato messo in luce nella panoramica storica sulla stagione prussiana delle riforme, è che Hegel non sviluppa la propria teoria della proprietà solamente in relazione alla terra, ma che quest'ultima è l'oggetto delle implicazioni sociali e giuridiche a cui pensa quando si addentra nelle polemiche con altri autori e nelle considerazioni contenute nelle annotazioni della sezione sul diritto privato. Il motivo per cui la teoria non si riferisce esclusivamente alla proprietà della terra è evidente: la teoria deve avere un valore concettuale generale. Il fatto che la terra sia, tuttavia, l'orizzonte storico e sociale concreto entro la quale la teoria della proprietà assume la propria rilevanza politica, non solo nella *Filosofia del diritto*, ma nell'intera tradizione giuridica, dalle teorie dell'occupazione di stampo teologico, passando per i manuali di diritto naturale,¹¹² per i programmi dei riformatori prussiani, fino ad alcuni classici del ventesimo secolo,¹¹³ è altrettanto evidente.¹¹⁴ Lino Rizzi, nel suo brillante articolo del 1980, ha messo bene in evidenza come questa osservazione valga in particolar modo per Hegel.¹¹⁵

¹¹¹ GW 26,1 p. 235.

¹¹² Tra tutti, si veda ad esempio J. Locke, *Two Treatises of Government*, II Book, § 32,: «But the chief matter of property being now not the fruits of the earth, and the beasts that subsist on it, but the earth itself; as that which takes in, and carries with it all the rest»

¹¹³ Su tutti, si pensi a C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 2011.

¹¹⁴ Cfr. D. Schwab, *Eigentum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, hrsg. von R. Koselleck unter Mitarbeit von C. Meier; Klett-Kotta, Stuttgart, 1975; M. Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.

¹¹⁵ L. Rizzi, *Possesso e proprietà nella 'Filosofia del diritto'*, in «Rivista critica di storia della filosofia», anno xxxv, luglio-settembre 1980, fascicolo III, pp. 238-251. A titolo esemplificativo, si riporta l'annotazione al § 55, in cui Hegel entra nel dettaglio riguardo al primo modo in cui si può dare la presa di possesso, l'apprensione corporea. Hegel dà per scontato che l'oggetto dell'argomentare sia la terra, anzi un fondo agricolo e ciò che gli pertiene: «Forze meccaniche, armi, strumenti ampliano l'ambito del mio potere. - Connessioni come quelle del fiume, del mare lambenti il mio fondo, di un fondo adatto alla caccia, al pascolo, e ad altra utilizzazione, il quale confina con la mia proprietà immobiliare, delle pietre e di altri giacimenti di minerali sotto il mio terreno, di tesori entro o sotto la mia proprietà fondiaria ecc., ovvero connessioni che soltanto seguono nel tempo e accidentalmente (come una parte delle cosiddette accessioni naturali, alluvione e simili, anche naufragio) la *foetura* è certamente un'accessione - al mio patrimonio, ma, intesa come un rapporto organico, non è un aggiungersi esteriore ad un'altra cosa da me posseduta e pertanto di tutt'altra specie dalle restanti accessioni, - sono per un lato possibilità più facili, in parte esclusive, di utilizzare o di prender in possesso qualcosa per un possessore di contro a un altro, per un altro lato ciò che si è aggiunto può venir riguardato come un non-autonomo accidente della cosa alla quale esso si è aggiunto».

Che la teoria della proprietà sia in primo luogo riferita alla terra è, in effetti, una considerazione che richiede una dimostrazione molto più per il lettore o lo studioso contemporaneo, appartenente a una società industriale. Che

Chiarito questo punto, si può comprendere perché la teoria giuridica della proprietà e la battaglia contro il sistema feudale, in Hegel, non siano solamente intrecciati cronologicamente, ma siano piuttosto due lati della stessa medaglia, un unico punto nodale storico-giuridico dal quale passa ineludibilmente la trasformazione della Monarchia feudale in uno Stato propriamente politico.¹¹⁶ Questo non significa che le argomentazioni filosofiche di Hegel nelle pagine dedicate al diritto astratto siano solo dei pretesti, un velo metafisico con cui ammantare delle rivendicazioni politico-ideologiche. Al contrario, le argomentazioni hegeliane sono naturalmente di carattere schiettamente filosofico, e in quanto tali sono la rappresentazione concettuale di ciò che è razionale si realizzi sul piano della Storia. Hegel non ha interesse a farsi fautore di una parte politica, ma piuttosto di spiegare da quale lato della storia si trovi la ragione, e per farlo ripercorre, ancora una volta, le orme di Montesquieu: deve mostrare quale sia il legame di dipendenza tra le leggi del diritto privato e il carattere generale di uno Stato razionale.

Gli elementi del diritto astratto: persona astratta, capacità giuridica e Rechtsgebot.

I *Lineamenti di filosofia del diritto*, come ogni opera sistematica di Hegel, procedono, com'è noto, dall'astratto al concreto. La volontà è il principio a priori del diritto, dal quale la deduzione concettuale del sistema dello spirito oggettivo prende le mosse.

Nella sezione dedicata al diritto astratto, la volontà libera si determina come persona astratta, la cui specificità è quella di costituire la possibilità non realizzata dell'identificazione con ogni contenuto, o, in altre parole, di caratterizzarsi per la propria indeterminatezza. Così determinata la volontà diviene «volontà *entro di sé singola* di un *soggetto*»,¹¹⁷ «*singularità esclusiva*»:¹¹⁸ essa ha, non ancora sviluppate, le distinzioni di singularità e universalità entro se stessa, ed è quindi determinata.¹¹⁹

La volontà singolare ed esclusiva ha la propria «universalità», ovvero la propria necessaria essenza, nella «formale, [nel]l'autocosciente (però priva di contenuto) *semplice* relazione a sé nella singularità della volontà, - il soggetto è pertanto *persona*».¹²⁰ Sono questi i passaggi logici attraverso i quali Hegel deduce, a partire dalla volontà libera, la persona dotata di «personalità» (*Persönlichkeit*),¹²¹ che

la teoria della proprietà concernesse la terra, a un lettore fino alla prima metà dell'Ottocento, doveva apparire una cosa del tutto scontata.

¹¹⁶ Questo passo anticipa inoltre una questione centrale, sulla quale si tornerà: l'orizzonte sociale della teoria della proprietà privata hegeliana, piuttosto che la società civile, è quello della società agricola, non cittadina.

¹¹⁷ *Rph* § 34.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ G.W. 26, 2, p. 807: «hat der Wille doch den Unterschied der Einzelheit, und Allgemeinheit in sich; der Wille ist da in sich selbst schon bestimmt».

¹²⁰ *Ivi*, § 35. È importante notare come il nocciolo della personalità stia nella relazione a sé, una relazione interna dunque e non intersoggettiva. La relazione esterna nel diritto astratto non riguarda le altre persone ma il rapporto tra persone e cose. Su questo cfr. A.T Peperzak, *Modern Freedom*, pp. 250-254.

¹²¹ *Ibidem*.

«contiene in genere la capacità giuridica (*Rechtsfähigkeit*)», ovvero la capacità di volere e perciò di avere dei diritti.¹²²

L'unica determinatezza della persona nel diritto astratto è quella di essere indeterminata, di essere cioè singola e libera, ma priva di un contenuto. «Desiderio, bisogno, impulso, libito accidentale, ecc» non trovano alcuna collocazione nell'ambito del diritto astratto:¹²³

Nel diritto formale perciò non ha importanza l'interesse particolare, la mia utilità o il mio benessere – altrettanto poco il particolare fondamento della determinazione della mia volontà, l'intellezione e intenzione.¹²⁴

Piuttosto,

nella personalità è implicito che io inteso come *Questi* finito e determinato, compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desiderio, e così pure quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è *infinito, universale e libero*.¹²⁵

La capacità della persona di pensarsi come un oggetto astratto, identico a sé, privo delle proprie determinazioni contingenti e particolari, riposa sull'elemento universale della volontà descritto nel paragrafo 5 dell'introduzione:

La volontà contiene α) l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di chicchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro *pensare se stesso*.¹²⁶

La volontà contiene dunque la capacità di astrarre sé stessa, ponendosi come un infinito di fronte a un finito, instaurando una relazione col mondo che non è aderente al contesto in cui viene formulata, ma che rimanda invece alla totalità delle possibilità della volontà. «L'uomo può astrarre da tutti i contenuti, rendersene libero», così da elevarsi a oggetto di fronte a se stesso, non oggetto nel senso della determinatezza accidentale, ma piuttosto nel senso dell'universale sua singolarità, dove

solo lo sono io, presso me stesso. Questo lo è il completamente puro, tutte le determinazioni sono tralasciate. Io compio ciò quando io dico a me stesso lo, con ciò io torno a me. Questo lo è l'io di tutti gli uomini, ma solo la riflessione dotto lo eleva a oggetto.¹²⁷

Qui risiede la «forza di darsi universalità» della volontà, intesa come «il puro pensiero di se stesso». Questa capacità d'astrazione costituisce a un tempo, tuttavia, anche l'unilateralità della persona

¹²² Ivi, § 36.

¹²³ Ivi, § 37.

¹²⁴ Ivi, § 35.

¹²⁵ Ivi, § 35 A.

¹²⁶ Ivi, § 5.

¹²⁷ Iltting IV, p. 111: «Der Mensch kann von allem Inhalte abstrahieren, sich davon frei machen, [...] Nur Ich bin Ich, bei mir selber. Dieß Ich ist das vollkommene reine, alle Bestimmungen sind weggelassen. Ich tue dieß wenn ich zu mir sage Ich, ich kehre damit zu mir zurück. Dieß Ich ist das Ich aller Menschen, aber nur die gebildete Reflexion macht sich dieß zum Gegenstand».

astratta, che da un lato può pensarsi nell'assoluta identità di sé con se stessa, distinguere le forme universali che la rendono dotata di una personalità (quindi di una capacità giuridica), ma dall'altro la rendono un'astrazione che corre il rischio di venire cristallizzata dall'intelletto. Non c'è bisogno di scomodare le belle e affilate pagine dedicate all'antropologia di borghesi e mercanti nella filosofia dello spirito jenesse del 1805/06. È sufficiente citare le considerazioni orali svolte attorno al paragrafo 37 della *Filosofia del diritto*:

Hat Jemand kein Interesse als sein formelles Recht, so kann dieß reiner Eigensinn sein, und dieß kommt einem beschränkten Herzen, und Gemüthe zu. Der rohe Mensch steift sich daher am meisten auf sein Recht, indeß der großartige Sinn darauf sieht, was die Sache sonst für Seiten hat.

¹²⁸

In questo senso, nella sfera del diritto astratto, la persona è dunque insieme ciò che è elevato e ciò che è vile. Insieme alla possibilità della deduzione di una libertà realmente concreta e universale, si gettano qui le fondamenta dell'arbitrio individuale, ovvero la possibilità delle rivendicazioni particolari.

Diese Innerlichkeit ist unmittelbar seiendes, und als seiendes vollkommen bestimmt, ein Dieses, und dieß eben ist der ungeheure Widerspruch ist die Person: gerade diese Bestimmte zu sein, worin alle Bestimmtheit liegt, wodurch ich mich unterscheide, diese ganze Endlichkeit, und Unmittelbarkeit; aber gerade bin ich wieder in dieser Endlichkeit reine Beziehung auf mich und so Freies, Unendliches. Diesen Widerspruch zu ertragen ist die unendliche Kraft und Energie des Di Geistes. Als Dieser weiß ich mich frei, frei in mir selbst, abstrahierend von allem, nichts steht vor mir als die reine Persönlichkeit, und doch bin ich als dieser, dieß ganz bestimmte: so alt, so groß, in diesem Raum, und was alles meine Particularitäten sein mögen. Daher ist Person dieß Hohe und zugleich dieß Niedrige und Wenige. Person ist dieß ganz Leere, nur die reine Abstraction der Einzelheit. In der Person selbst liegt, diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der ganz punktuellen Grenze, und das ganz Grenzenlose. In der Person existirt dieser ungeheure Widerspruch, und dieß ist ihre Hoheit diesen Widerspruch aushalten zu können. Denn das Natürliche kann den Widerspruch nicht in sich haben. Aber eben der Begriff ist die Einheit der Gegensätze.¹²⁹

Va anche sottolineato, d'altro canto, come esclusivamente l'elevatezza della persona possa sopportare questa contraddizione, che non potrebbe essere tollerata da nulla di naturale. Il lato universale della personalità astratta consiste esattamente nell'essere un particolare indeterminato. Hegel riconosce l'importanza della struttura logica della persona astratta ben oltre i paragrafi del diritto astratto. Ancora nel cuore della sezione sull'eticità, nell'*Anmerkung* al §209, viene ribadito il valore universale dell'uguaglianza astratta:

Appartiene alla cultura, al pensare come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che io venga appreso come persona universale, ove tutti sono identici. L'uomo ha valore così, perché è uomo, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc. Questa coscienza, per la quale il pensiero ha valore, è d'importanza infinita, - soltanto allora è manchevole, quando essa per es. come *cosmopolitismo* si fissa nel contrapporsi alla concreta vita dello Stato.¹³⁰

A questo proposito Fleischmann mette bene in evidenza come quella della persona all'altezza del diritto astratto sia un'universalità per cui conta solo una nozione «vuota» di particolarità e come

¹²⁸ G.W. 26,2, p. 810.

¹²⁹ *Ivi*, p. 809.

¹³⁰ *Ivi*, § 209 A.

dunque la persona sia, in quanto astratta, vuota.¹³¹ È però sbagliata la posizione dello stesso Fleischmann, quando si spinge a declassare il diritto astratto a mera struttura della giurisprudenza borghese, per cui la persona astratta sarebbe da intendersi come *persona*, nel suo significato latino: come una maschera dietro la quale si celerebbe solamente un che di formale, che camuffa l'uomo concreto, che non interviene nella vita quotidiana, ma solo nei tribunali di una giustizia parimenti formale, cioè a dire non sociale.¹³² Non è possibile pensare di interpretare il diritto astratto come un elemento che Hegel abbia aggiunto *a fortiori* nella *Filosofia del diritto*, quasi contro voglia, magari con lo spirito giovanile che Lukács aveva descritto così efficacemente, nonostante l'anacronismo: cioè con il timore che tutto «l'eroismo» della Rivoluzione e degli anni che seguirono fosse «servito solo a fare del capitalista il dominatore del mondo».¹³³ Non si può non tenere a mente, che dallo stesso momento in cui Hegel ha scoperto la categoria di *Sittlichkeit*, di spirito del popolo, l'idea di una totalità etica, egli ha potuto contestualmente pensare il diritto privato come avente un lato universale.¹³⁴

Per comprendere in cosa consista questo lato universale del diritto astratto è necessario tenere in considerazione che, rispetto alle sfere successive dello spirito oggettivo, la moralità e l'eticità, il diritto astratto costituisce un limite negativo. In virtù della sua astrattezza, il diritto astratto non può contribuire alla determinazione delle caratteristiche morali o etiche degli individui o delle istituzioni. Esso costituisce, piuttosto, in quanto dedotto dalla volontà libera, l'orizzonte di possibilità dell'esplicarsi delle sfere superiori (e ontologicamente precedenti) del diritto, inteso come spirito oggettivo:

In relazione all'azione concreta e ai rapporti morali ed etici, il diritto astratto è di fronte al loro ulteriore contenuto soltanto una possibilità, la determinazione giuridica perciò soltanto un permesso o autorizzazione. La necessità di questo diritto, sulla base del medesimo fondamento della di lui astrazione, si limita al negativo, non ledere la personalità e ciò che ne deriva.¹³⁵

Le condizioni del diritto astratto, in altre parole, sono necessarie, ma non sufficienti, per caratterizzare l'azione dal punto di vista morale o etico. Un'istituzione concreta va sicuramente oltre la capacità di determinazione soggettiva e oggettiva del diritto astratto, ma, salvo casi eccezionali,¹³⁶ non è lecito che infranga le prescrizioni di quest'ultimo. Hegel chiude il paragrafo appena citato con un'affermazione fondamentale per comprendere correttamente il contenuto dei paragrafi che seguiranno:

¹³¹ E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire du Fondaments de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1992 (prima edizione 1964), p. 76.

¹³² Ivi, p. 77, dove Fleischmann scrive, ancora: «l'apparato giuridico non esiste se non per il fatto che gli uomini si azzuffano tra loro».

¹³³ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1960, p. 559.

¹³⁴ *BN*, p. 451.

¹³⁵ *Rph* § 38.

¹³⁶ Ad esempio il diritto di maggiorasco, che contraddice sia il diritto alla proprietà, sia il diritto di famiglia.

Ci sono perciò soltanto divieti giuridici, e la forma positiva dei precetti giuridici in conformità al loro ultimo contenuto ha per fondamento il divieto.¹³⁷

Il fatto che la forma dei precetti giuridici sia da intendersi solamente in maniera negativa, come un limite sotto il quale non sia possibile scendere, non implica che non si possa dare un *Rechtsgebot*. Anzi, al § 35 Hegel ne restituisce anche una formulazione:¹³⁸ «sii una persona e rispetta gli altri come persone».

Alla luce dell'indicazione contenuta nel § 38, la formulazione del *Rechtsgebot* va dunque intesa come un «non è permesso non...». Non è permesso non essere una persona e non rispettare gli altri come persone. Il comandamento come *Rechtsgebot* ha il carattere della negatività e della soglia sotto la quale non è permesso andare. Questo spazio giuridico delimitato solamente verso il basso dovrà essere progressivamente determinato attraverso una deduzione dal concetto stesso, e si mostrerà come, già all'interno della sezione sul diritto astratto, questa determinazione concettuale si realizzi in un processo di ampliamento e esteriorizzazione progressivi dello spazio oggettivo della libertà astratta, toccando i tre elementi della libertà personale: la volontà, il corpo e la proprietà. Per ora, è importante ribadire che il *Gebot* del diritto privato, in realtà un *Verbot*, rappresenta un'impossibilità di contraddire, ma una possibilità e, anzi, una necessità, di superare.

È importante sottolineare come al diritto astratto, contrariamente a ciò che sostiene Fleischmann, non appartenga un «quiétisme»,¹³⁹ ma come piuttosto il percorso verso la realizzazione dello spirito oggettivo sia già insito in questa sezione dell'opera; con le parole di Kervégan: «c'est parce que Hegel considère que le droit abstrait fonde une «individualité objective» et institue des «droits sans sujet» qu'il peut en faire l'épure de la liberté objective. [...] l'objectivation de la liberté, unique motif de toute la doctrine de l'esprit objectif, trouve dans le droit au sens étroit et strict, dans le «droit abstrait» des juristes, son organisation fondamentale».¹⁴⁰ Il percorso che porta alla concretizzazione della libertà ha le proprie basi giuridiche e istituzionali nella sezione del diritto astratto, il quale a sua volta è, dal punto di vista della struttura generale del sistema, prodotto logico e storico del mondo che contribuisce a costruire concettualmente. Sarà dunque opportuno non solo fare attenzione all'elemento della progressiva approssimazione del diritto astratto al momento dell'oggettività (crescere della complessità), ma anche tenere a mente che il diritto dei giuristi, pur nella sua astrattezza e al pari dello Stato nel quale solo si attua, è il prodotto storico del procedere dello spirito (dipendenza tra le leggi del diritto privato e il carattere generale dello Stato).¹⁴¹

¹³⁷ *Rph* § 38.

¹³⁸ A.T. Peperzak, *Modern Freedom*, pp. 229-231.

¹³⁹ J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007 (ristampa 2020), p. 43.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 43-44.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 59: «Le droit comporte, à raison même de son abstraction, une nécessité à la fois logique et historique qu'il importe de reconnaître».

Negli ultimi paragrafi introduttivi della sezione sul diritto astratto Hegel affronta il tema del rapporto della persona alla cosa. Questo problema è centrale, perché, come si vedrà tra poco, permette a Hegel di distinguere la propria teoria rispetto a quelle di Kant e Fichte, innovandola in alcune direzioni fondamentali.

Nelle lezioni sulla filosofia del diritto del 1821/22 gli appunti riportano che la «persona è soggettiva come individualità in ragione di una natura trovata di fronte».¹⁴² La volontà libera si comprende come soggettiva nella contrapposizione con la natura, nell'essere individualmente determinata come indeterminata dinnanzi all'infinità delle determinatezze. La differenza con la natura consiste nel fatto che essa è «completamente fine a sé», ma la «vita» nelle sue forme più immediate non è consapevole di se stessa: come fine autonomo in sé, ma non per sé, non si comprende. Solo la persona, in quanto singolarità dello spirito, è in grado di comprendersi come fine autonomo in sé e per sé.

Hegel insiste su due elementi. Da un lato, l'uomo si caratterizza «non come vivente», ma piuttosto in quanto esso solo si sa «come libero».¹⁴³ La natura, senza l'uomo, senza la comprensione dell'uomo che diviene autocomprensione del proprio mondo, riunificando soggettivo e oggettivo, non è nulla. Hegel appunta a questo proposito: «natura che vive autonomamente no»; oppure, l'esistente «non ha per sé nessun anima, non è un fine a se stesso».¹⁴⁴ La personalità di fronte alla natura è dunque già, nel «togliere quella limitazione» dell'apparente propria soggettività, un «darsi realtà», porre quell'oggettività naturale, «quell'esserci» come il proprio. D'altro canto, Hegel mette bene in luce come, proprio in virtù della differenza tra persona e cosa, la contrapposizione tra i due elementi debba necessariamente annullarsi e non costituire una contraddizione agli occhi del soggetto. È vero che di fronte alla natura la persona astratta ha un'esistenza che, in quanto autonoma, riconosce come soggettiva e contrapposta a un'oggettività naturale,

ma rispetto a questa personalità, intesa come entro di sé infinita e universale, la limitazione di essere soltanto soggettiva è contraddicente ed è una limitazione nulla.¹⁴⁵

A una natura non autonoma si contrappone dunque la capacità giuridica, che determina la cosa non solo come propria, ma anzitutto come cosa. La persona, facendola propria, ne riconosce e ne afferma l'esistenza:

qui già divien chiaro, che soltanto la personalità dà un diritto a cose [...] - cosa nel senso generale come ciò che è esteriore alla libertà in genere, al che appartiene anche il mio corpo, la mia vita.¹⁴⁶

¹⁴² *GW* 26,2, p. 618: «Person ist subjektiver als Einzelheit wegen vorgefundener Natur».

¹⁴³ *Rph* § 39, notizen.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Nell'ultimo appunto la frase suona: «Es hat keine Seele für sich, ist nicht Selbstzweck», dove *Es* è riferito al *Dasein* della frase immediatamente precedente.

¹⁴⁵ *Rph* § 39

¹⁴⁶ *Ivi*, § 40 A.

La natura è l'idea fuori di sé, perché non si può comprendere. L'uomo è libero perché con il pensiero porta il concetto della natura nella natura stessa, riconduce l'idea al suo interno e, quindi, all'interno di sé. Per questo Hegel può scrivere che il «diritto a cose è il diritto che pertiene alla personalità come tale»,¹⁴⁷ e che, dunque,

la persona ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa, la quale grazie a ciò è la mia e riceve la mia volontà a suo fine sostanziale (poiché essa non ha un tal fine entro se stessa), a sua determinazione e anima.¹⁴⁸

Affrontando la lettura di questi paragrafi, v'è il rischio, anche per gli specialisti, che la loro stessa astrazione porti a considerarli non nel loro contesto storico-filosofico, ma invece, piuttosto, come dei paragrafi densi di tecnicismi giuridici, funzionali solamente a gettare le fondamenta di ciò che verrà successivamente dedotto sulla base di essi. L'annotazione al § 40, invece, che chiude l'introduzione alla sezione sul diritto astratto, per lasciare spazio alla teoria della proprietà, rappresenta una dimostrazione di come siano da intendere questi paragrafi, e di quale sia la loro rilevanza concettuale non solo in questa sezione, ma sistematica.

Una volta definita l'ontologia della persona del diritto astratto, così come della cosa che gli sta di fronte, Hegel svolge infatti la prima operazione di critica nei confronti di una tra le teorie filosofiche e giuridiche a cui fa riferimento, quella kantiana. Hegel denuncia la «confusione» in cui «cade la partizione kantiana» dei diritti, che è «entrata nel favore degli studiosi».¹⁴⁹ Il riferimento è al § 10 della *Dottrina del diritto*, dove è introdotta la «divisione dell'acquisizione del mio-tuo esterno»:

1. Rispetto alla materia (all'oggetto) io acquisisco o una cosa corporea (sostanza) oppure la prestazione (causalità) di un altro o la persona stessa di un altro, vale a dire lo stato in cui si trova nel momento in cui ottengo il diritto di disporne (*commercium*).
2. Rispetto alla forma (il modo dell'acquisto) si tratta o di un diritto reale (*ius reale*) oppure di un diritto personale (*ius personale*), o ancora di un diritto reale-personale (*ius realiter personale*) sul possesso (sebbene non sull'uso) di un'altra persona come se fosse una cosa.¹⁵⁰

La polemica di Hegel contro la confusione della tripartizione kantiana ha un carattere tutt'altro che scolastico. Avendo dimostrato la differenza tra persona – dotata di una volontà libera – e cosa – priva di un *Selbstzweck* –, Hegel può mostrare, ora, l'inadeguatezza della tripartizione kantiana. Nella teoria elaborata nei paragrafi precedenti, non è contenuta infatti solamente la definizione della cosa come ciò che non ha una volontà e un fine in sé e per sé. È contenuta anche la deduzione della persona, che, pur nella astrazione che le è propria, non può che definirsi se non attraverso il rapporto verso l'esterno, verso la cosa. Se la cosa assume un'anima nel momento in cui diviene oggetto della volontà della persona che le sta dinanzi, la persona assume una prima caratterizzazione del proprio *Rechtsgebot*:

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, § 44.

¹⁴⁹ *Ivi*, § 40 A.

¹⁵⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, ora in AA VI, 259-260.

essa è come persona attraverso e *solamente* attraverso l'esternazione della propria volontà su una cosa che ne è priva.

La tripartizione kantiana, dunque, è inadeguata perché rende possibile l'acquisizione di una persona come una cosa, creando una sovrapposizione tra il soggetto e l'oggetto del diritto. Kant stesso ne fornisce un esempio introducendo il tema della famiglia, inserendo il rapporto nella fattispecie dello *ius realiter personale*, ovvero il «diritto» che consiste nel «possesso di un oggetto esterno *in quanto cosa* e la possibilità di usarne *come una persona*».¹⁵¹

L'acquisizione basata su questa legge è, secondo l'oggetto fisico, di tre tipi: l'uomo acquisisce una donna; la coppia acquisisce dei figli; e la famiglia dei domestici. Ognuno di questi oggetti acquisibili è al tempo stesso inalienabile e il diritto del possessore di questi oggetti è il più personale fra tutti i diritti.¹⁵²

La confusione in questi paragrafi della *Metafisica dei costumi* fa sì che i rapporti giuridici e quelli sostanziali (etici in senso hegeliano) si sovrappongano, aprendosi alla possibilità che, ad esempio, la famiglia venga sussunta esclusivamente nell'istituto del contratto,¹⁵³ in cui l'uomo acquisisce la donna, dove non solo la riduzione al diritto privato di un rapporto etico è, dal punto di vista hegeliano, sbagliata, ma, anche sul piano del diritto astratto è errata la possibilità stessa di alienare la totalità del tempo di un altro essere umano, cioè di disporne come cosa: la persona astratta può porre la propria volontà libera solamente in ciò che non ha una volontà propria.

In quest'argomentazione Hegel ha inoltre compiuto un passo verso l'oggettivazione della definizione della libertà astratta, tutelando ogni essere dotato di libera volontà, indipendentemente dalle sue determinazioni naturali e accidentali, quali il sesso, l'età, la condizione sociale. Il *Rechtsgebot* «sii una persona e rispetta gli altri come persone», in altre parole, attraverso la costruzione teorica del rapporto tra uomo e natura e la distanza esplicitamente presa dalla teoria kantiana della tripartizione dei diritti soggettivi, diviene in Hegel universalistica nel senso dei codici civili moderni.¹⁵⁴ Ogni essere dotato di pensiero è una persona nel senso del diritto privato, non può non essere come persona, non può cioè non esprimere la propria libera volontà sugli oggetti esterni, e in nessun modo può essere trattata come oggetto. Hegel mostra di avere qui in mente, da un lato, la famiglia, quando fa riferimento, oltre che a Kant, al diritto privato romano, per il quale i figli erano equiparati agli schiavi. Dall'altra parte, però, Hegel, come si mostrerà tra poco, pensa contestualmente al *Bauernstand*.¹⁵⁵

¹⁵¹ Ivi, p. 276.

¹⁵² Ivi, p. 277.

¹⁵³ Cfr. §§ 75 e 163.

¹⁵⁴ Cfr. G. Tarello, *op. cit.*, pp. 490 e sgg.; G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, Giappichelli, Torino, 1959, pp. 80 e sgg..

¹⁵⁵ Per avere contezza del solco che Hegel sta scavando tra sé e la tradizione moderna, basti ricordare come Locke aveva definito la proprietà: J. Locke, *Two Treatises of Government*, II Book, § 173: «By property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as goods».

Il passo successivo della determinazione concettuale della libertà astratta è il passaggio della persona a «idea». Nella filosofia della natura l'animale è definito come «die existierende Idee». L'animale è idea esistente perché vince la forza di gravità, si muove in un corpo organico le cui membra negano costantemente la propria falsa autonomia, ed esistono insieme. L'animale diviene idea esistente perché ha un corpo nel quale si muove, nega un luogo per determinarne un altro.¹⁵⁶

Nel percorso della progressiva determinazione concettuale dello spirito, anche la soggettività deve pervenire all'esistenza come idea. Questo passaggio avviene nella sezione dedicata alla proprietà: «per essere come idea», «la persona deve darsi una esterna *sfera della sua libertà*».¹⁵⁷ In questo processo, il corpo (per lo più *Körper*, come corpo dotato intrinsecamente di volontà, o persona dotata intrinsecamente di corpo; ma Hegel utilizza talvolta anche *Leib*, contrapposto a *Seele*) è l'oggetto più immediato in cui si manifesta l'esistenza della sfera esteriore della libertà personale.¹⁵⁸ «Il corpo costituisce precisamente la prima ed immediata incarnazione della razionalità soggettiva nel mondo oggettivo e rappresenta dunque, al tempo stesso, la prima trasformazione razionale della natura da parte dello spirito, la prima tappa nella realizzazione del concetto di libertà».¹⁵⁹

Il corpo è, in quanto oggetto naturale esterno alla volontà, «qualcosa di non-libero, non-personale, e privo di diritti».¹⁶⁰ Anzi, «in quanto immediato esserci, non è adeguato allo spirito»; è necessario che se ne prenda «possesso» attraverso un atto libero di volontà, che lo possa rendere «docile organo e animato mezzo del medesimo, esso dev'esser preso in possesso soltanto da lui».¹⁶¹ Con questo atto volitivo la volontà entra nel mondo sensibile e, materializzandosi, realizza la possibilità di essere principio causale nel mondo sensibile: la volontà inizia il percorso logico della costruzione della propria oggettività.

Als Person bin ich das ganz abstracte, habe noch kein Dasein, bin noch als Innerlichkeit, diese Einseitigkeit; aber ich muß Idee sein um wahr zu sein, und deshalb muß diese Innerlichkeit sich eine äußerliche Sphäre geben, denn nur in s mir frei seiend bin ich ganz subjectiv, und diese Subjectivität muß sich zur Ob- jectivität aufheben. Es kommt nur darauf an, wie diese äußere Sphäre beschaffen ist. Es ist Interesse der Vernunft, daß ich Eigenthum habe, Interesse des Bedürfnisses, daß ich eine Sache gebrauche. Meine Freiheit muß eine äußerliche Sphäre haben um Idee zu sein, und dieß ist das eigentlich Vernünftige, daß das bloß 10 Subjective der Persönlichkeit sich Dasein gebe. Es ist nicht die Befriedigung der Bedürfnisse die im Eigenthum liegt, sondern das Eigenthum ist das Vernünftige, daher

¹⁵⁶ *WB* 9, § 350 Z, p. 430-431.

¹⁵⁷ *Rph* § 41.

¹⁵⁸ Il contributo più chiaro e più importante su questo tema è probabilmente quello di A. Nuzzo, *Libertà e corporeità. Il corpo come oggetto di proprietà e soggetto di diritti nella sezione sul «diritto astratto» della 'Filosofia del diritto'*, in «Natura e cultura» a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guida, Napoli, 2000, pp. 123-147.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 127.

¹⁶⁰ *Rph* § 42.

¹⁶¹ *Ivi*, § 48.

weil darin die bloße Subjectivität der Persönlichkeit sich aufhebt. Erst als Eigenthümer ist die Person als Vernunft.¹⁶²

Lo statuto del corpo, rispetto agli altri oggetti esterni, è però più complesso. Da un punto di vista soggettivo, il corpo è un che di esteriore, che deve essere preso in possesso ed essere reso adeguato alla volontà e allo spirito. Tuttavia, il corpo non è e non rimane un oggetto del quale io ho proprietà, al pari degli altri. Nel mio corpo, anzi, io divento oggettivo, ho l'esistenza immediata della mia personalità giuridica e della mia libera volontà.

Da un lato, dunque, «io ho queste membra, la vita, soltanto *in quanto io voglio*» e «l'animale non può da se stesso mutilarsi o uccidersi, ma lo può l'uomo»;¹⁶³ dall'altro, se questo è valido per me, per la mia persona, questo non vale però dal punto di vista delle persone attorno a me: dall'esterno, non v'è alcuna mediazione tra la mia volontà e il mio corpo, «per altri io sono essenzialmente un che di libero nel mio corpo, come io l'ho immediatamente».¹⁶⁴ Il corpo è un che di esteriore, dunque, solo sul piano logico e solo, potenzialmente, dal punto di vista della persona che in quello esiste. Ma non è lecito introdurre dall'esterno, dal piano giuridico, morale, etico, alcuna distinzione tra me e il mio corpo. Il corpo non è un oggetto del quale un altro può disporre:

Soltanto perché io nel corpo sono vivente come un che di libero, di questo vivente esserci non può abusarsi sino a farne bestia da soma. In quanto io vivo, la mia anima (il concetto e più altamente ciò che è libero) e il corpo non sono separati, questo corpo è l'esserci della libertà ed io sento in esso.¹⁶⁵

Non vi sono argomentazioni razionali che possano giustificare la separazione tra anima e corpo:

È perciò soltanto intelletto privo di idea, sofisticato, che può far la distinzione che la cosa in sé, l'anima, non venga toccata o attaccata, se il corpo viene maltrattato e l'esistenza della persona viene assoggettata al potere di un altro. Io posso ritrarmi in me dalla mia esistenza e renderla esteriore, tener lontano da me la sensazione particolare ed esser libero nelle catene. Ma questo è la mia volontà, per l'altro io sono nel mio corpo; libero per l'altro io sono soltanto siccome libero nell'esserci, è un'identica proposizione [...]. La violenza fatta da altri al mio corpo è violenza fatta a me.¹⁶⁶

L'argomentazione di Hegel sembra sostenere che non sia lecito usare il lavoro di un altro uomo, e che ipotizzare una separazione dell'anima o della libertà dal suo corpo in cui esiste sia solo una fallacia del

¹⁶² G.W. 26,2 p. 814.

¹⁶³ *Ivi*, § 47 A.

¹⁶⁴ *Ivi*, § 48.

¹⁶⁵ *Ivi*, § 48 A.

¹⁶⁶ *Ibidem*. Hegel su questa tematica è completamente aderente alle posizioni di Fichte, cfr., ad esempio, GNR § 11: «la volontà della persona entra nell'ambito del mondo sensibile esclusivamente nella misura in cui è espressa nella determinazione del corpo. [...]si deve quindi considerare il corpo di un essere libero come lo stesso fondamento ultimo della sua determinazione, e l'essere libero, come fenomeno, è identico al suo corpo (quest'ultimo è rappresentante dell'io nel mondo sensibile, è esso stesso l'io). Così giudichiamo sempre, nella vita comune: "Io non c'ero", "lui mi ha visto". "Egli è nato, morto, seppellito", e così via». Anche l'espressione «*Lasttier*», bestia da soma, in riferimento al lavoro umano, era già stata utilizzata da Fichte nel *Geschlossener Handelstaat*, che però, probabilmente, Hegel non aveva letto; in Fichtes Werke, III, Ss. 422-23: «L'uomo deve lavorare, ma non come una bestia da soma [...] Deve lavorare senza paura».

pensiero riflettente. Corpo, volontà, persona, libertà, sono una e una sola cosa dal punto di vista giuridico. Questa argomentazione è sufficiente a segnare una distanza fondamentale tra il diritto astratto della *Filosofia del diritto* e, ad esempio, il *Codice Generale Prussiano*, che prevedeva non solo la condizione di contadino – giuridicamente differente dalle altre condizioni sociali –, ma anche quella di contadino-servo.

Si può svolgere qui un'ulteriore considerazione. L'argomentazione hegeliana contro la distinzione tra anima e corpo può essere applicata alla distinzione tra corpo capace di lavoro fisico da un lato, e volontà libera dall'altro. Se questa estensione fosse possibile, allora, nel diritto astratto hegeliano, sarebbe possibile contestare lo sfruttamento del lavoro non solo in assenza completa di libertà personale, come nella schiavitù, ma anche laddove fosse presente una libertà della volontà solo formale, come accade in molti contesti di lavoro salariato. In altre parole, accettata questa estensione della critica hegeliana, la distinzione tra il possesso del proprio corpo e la volontà non sarebbe lecita nemmeno qualora fosse lo stesso lavoratore ad accettare volontariamente, da un punto di vista formale, di prestarsi ad essere utilizzato come bestia da soma. La schiavitù o la servitù non sono dunque ammissibili,¹⁶⁷ nemmeno nel caso in cui vi ci si sottoponga volontariamente. In questo senso, il *Rechtsgebot* «sii una persona», inteso come *Verbot*, secondo l'indicazione del § 38, applicata al corpo, si potrebbe declinare come divieto ad abusare di ogni persona, anche qualora vi fosse il consenso della persona stessa ad abusarne.

Vi sono alcuni beni che sono inalienabili, che sono parte della mia persona e sulla quale io non ho diritti, ivi incluso il proprio corpo. Anche in questo caso, l'argomentazione di Hegel è rivolta contro le consuetudini dei rapporti feudali:

Il diritto a tal cosa inalienabile è imprescrittibile, giacché l'atto grazie a cui io prendo possesso della mia personalità ed essenza sostanziale, rendo me capace di diritto e di imputazione, morale, religioso, sottrae queste determinazioni appunto all'esteriorità, che sola dava ad esse la capacità d'esser nel possesso di un altro. Con questo toglier l'esteriorità cadono la determinazione temporale e tutte le ragioni che possono venir tratte dal mio precedente consenso o tolleranza. Questo ritorno di me in me stesso, grazie a cui io mi rendo esistente come idea, come persona giuridica e morale, toglie il precedente rapporto e il torto che io e l'altro abbiam fatto al mio concetto e alla mia ragione: di aver trattato e lasciato trattare l'esistenza infinita dell'autocoscienza come un che di esteriore. Questo ritorno in me scopre la contraddizione d'aver dato in possesso ad altri la mia capacità giuridica, eticità, religiosità, ciò che io stesso non possedevo, e che, appena io lo posseggo, esiste appunto essenzialmente soltanto come il mio e non come un che di esteriore.¹⁶⁸

Il consenso che io posso dare allo sfruttamento del mio corpo infrange necessariamente il *Rechtsgebot*. Non posso essere una persona e rispettarmi come persona se non includendovi il corpo, in cui la mia persona esiste nella sua propria essenza. Vigè il divieto di mettere a disposizione la totalità del proprio corpo.

¹⁶⁷ *Rph* § 57 A.

¹⁶⁸ *Ivi*, § 66 A.

È importante notare che Hegel getta qui le basi per un'ulteriore concretizzazione della libertà astratta. Non solo questa è stata estesa in maniera universale a ogni persona, indipendentemente dal sesso e dalla condizione sociale, ma, nel procedere del concetto verso il concreto, l'intangibilità della libera volontà è stata estesa fino a includere il corpo in cui quella esiste.¹⁶⁹

La proprietà come «esteriore sfera della libertà»

Nel corso degli anni tra Norimberga e Berlino la teoria della proprietà si affina, accostandosi progressivamente ai problemi storici e giuridici del proprio tempo. Si potrebbe dire che in questi anni Hegel maturi la consapevolezza delle implicazioni pubbliche e politiche che i rapporti di diritto privato hanno per la struttura complessiva della società e dello Stato.

Nei corsi ginnasiali a Norimberga Hegel aveva affrontato alcune questioni specifiche del diritto reale, rimanendo però distante dai problemi sociali legati alla materia giuridica. Ad esempio, sia nell'*Enciclopedia* per la classe superiore utilizzata a partire dal 1808, sia nel compendio per la dottrina dei diritti, dei doveri e religiosa per la classe inferiore, utilizzata a partire dal 1810, Hegel specifica che la condizione fondamentale perché si prenda possesso di un oggetto è che esso sia privo di un possessore precedente (non necessariamente un proprietario, Hegel nel 1810 scrive solamente in riferimento al *Besitz*).¹⁷⁰ Questa posizione, classica delle teorie dell'occupazione, è presente anche nella *Filosofia del diritto*. Ciò che muta, tuttavia, sono i termini sui quali Hegel è interessato a porre gli accenti. Per esempio, il § 44 dei *Lineamenti* si apre chiarendo che «la persona ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa», e si chiude in modo perentorio: «assoluto diritto di appropriazione dell'uomo su tutte le cose».¹⁷¹ Hegel non è certo divenuto un anarco-socialista tra Norimberga e Heidelberg. Tuttavia, tiene a precisare, pochi paragrafi dopo, che la questione della *res nullius* riguardo all'appropriazione è una «determinazione superflua», «che si comprende immediatamente da sé, perché un secondo non può prendere in possesso ciò che è già proprietà di un altro».¹⁷² Si noti come,

¹⁶⁹ La critica di Hegel è sicuramente rivolta alle leggi prussiane e ai luoghi dove la libertà della persona non è pervenuta al suo proprio compimento. È lecito però domandarsi, se la critica che Hegel svolge, nel diritto astratto, all'astrazione delle teorie che vogliono separare anima e corpo, si possa rivolgere solamente alle teorie reazionarie fautrici della servitù della gleba, o se forse non possa essere rivolta anche alle teorie che confondono i rapporti giuridici con quelli etici, che considerano la libertà astratta della volontà indipendente dalle condizioni materiali del corpo e quotidiane in cui essa si manifesta. In altre parole, la domanda che sembra lecito porsi, è se, nel diritto astratto hegeliano, molto meno astratto del diritto privato che regola le nostre vite, non sia contenuta la possibilità di pensare un diritto privato altro, che garantisca la libertà individuale in un senso più concreto e sostanziale.

¹⁷⁰ Nel corso del 1808, WB 4, p. 59, § 183, Hegel definisce «Eigentum» come «die Subsumption einer herrenlosen Sache unten meine Gewalt und meinen Willen». Nel corso del 1810, WB 4, p. 235, § 9, Hegel utilizza, per indicare lo stesso concetto, la locuzione latina «res nullius»: «Die erste in Besitz zu nehmende Sache muß 1. *res nullius* sein, d.h. nicht schon unter einen anderen Willen subsumiert sein».

¹⁷¹ *Rph* § 44.

¹⁷² *Ivi*, § 50.

in questo caso, al contrario rispetto a Norimberga, Hegel utilizzi in maniera pregnante la differenza tra possesso e proprietà.

Un altro esempio: mentre nella *Filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia* è fondamentale che il possesso sia possesso giuridico, ed è un «*dovere*» «possedere delle cose come proprietà», nelle lezioni del 1810 l'accento di Hegel cade sulla distanza tra possesso e proprietà nella fattispecie del prestito di un oggetto, dove viene sottolineato che il possessore e il proprietario sono due soggetti differenti. Anche quest'osservazione, naturalmente, non è smentita nei *Lineamenti*. Tuttavia, l'accento cade qui su un altro lato della questione, più rilevante dal punto di vista sociale e politico: cioè che l'unica maniera razionale di possedere è attraverso la proprietà. Non perché Hegel voglia escludere il prestito di oggetti dall'orizzonte giuridico del sistema dello spirito oggettivo. Piuttosto gli preme sottolineare e insistere su quelle fattispecie del diritto astratto dove si concentra «l'intera battaglia dell'epoca presente», vale a dire, come ormai si è ripetuto fin troppe volte, «purificare la vita politica dai legami feudali».

A Hegel interessa mettere in luce come il possesso di un feudo, che per definizione non corrisponde a possesso giuridico o proprietà, non corrisponda a ragione. Hegel ha l'urgenza di chiarire che chiunque abbia una volontà può possedere delle cose, e che l'unico modo razionale per farlo è possederle nel rapporto giuridico della proprietà, e non, ad esempio, della *Gewere*, la categoria principale sotto la quale erano sussunte le situazioni di fatto concernenti i rapporti tra persone e cose nel Codice Generale Prussiano.¹⁷³ Questi sono solo alcuni esempi che mostrano un'affinata sensibilità, da parte di Hegel, per le relazioni tra i rapporti giuridici e le questioni politico-sociali; ma la teoria del diritto privato della *Filosofia del diritto* è redatta mantenendo un'attenzione costante verso le tematiche del passaggio del possesso della terra, le quali pervadono sistematicamente i paragrafi dedicati alla teoria della proprietà.

Il tema della *Besitzergreifung*, o, più specificamente, di che cosa si diventi proprietari in seguito a una presa di possesso assume una rilevanza particolare in questo senso. Secondo il § 52:

L'apprensione del possesso rende mia proprietà la *materia* della cosa, perché la materia per sé non si appartiene.¹⁷⁴

L'apprensione del possesso è «l'*operare esteriore*, grazie al quale viene realizzato l'universale diritto di appropriazione delle cose della natura». Questo operare esteriore di per sé non conduce alla proprietà,

¹⁷³ Sulla definizione di *Gewere*, cfr. D. Schwab, *Eigentum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 2, pp. 65-115; ui p. 66: «So kommt es, daß als Zentralbegriff des Sachenrechts nicht 'Eigentum', sondern 'Gewere' als ein tat sächliches Verhältnis zur Sache erscheint³. Da 'Gewere' aber wiederum nicht das Recht selbst bezeichnete, sondern sofern sic rechtmäßig war als Realisierung des dinglichen Rechts erschien und daher an dessen mannigfachen Gestaltformen teilnahm, ist sie mit dem Eigentum im heutigen juristischen Verstande nicht vergleichbar, eher mit 'Besitz', einem Begriff, der seit dem 14. Jahrhundert als Verdeutschung der römischen *possessio* gebräuchlich wurde». Nell'ALR il settimo titolo è dedicato a quella che nel diritto feudale era chiamata *Gewere* (Gewahrsam) e al *Besitz*, mentre il titolo successivo è dedicato allo *Eigentum*: ALR, «Siebenter Titel. Von Gewahrsam und Besitz», «Achter Titel. Vom Eigenthum».

¹⁷⁴ *Rph* § 52.

per la quale deve essere necessariamente coinvolta anche la volontà di chi opera. Hegel specifica, comunque, che la «materia però non è mai senza forma essenziale e soltanto grazie a questa essa è qualcosa. Quanto più io mi approprio di questa forma, tanto più io vengo anche nel possesso *reale* [*wirklichen*] della cosa». ¹⁷⁵ Su questa base giuridica, nelle aggiunte orali Hegel entra in una polemica con Fichte sulla proprietà della terra. Fichte aveva infatti sostenuto, nel *Fondamento del diritto naturale*, che, in merito alla lavorazione della terra, «solo i prodotti sono proprietà assoluta dell'agricoltore». ¹⁷⁶ La Terra nel suo insieme, infatti, non può essere presa in possesso da alcuno. Con l'intento di sconfessarla, Hegel riassume così la teoria fichtiana (accomunandola a quella kantiana su questo punto), e rendendo evidente il riferimento implicito alla terra come oggetto canonico del possesso, utilizzando «occupare» come sinonimo di «possedere legittimamente»:

Fichte und Kant haben weitläufige Abhandlungen darüber geschrieben, ob die Materie auch mein sei. Die Frage ist wenn ich die Sache so formire, ob dann die Materie auch occupirt sei. Fichte meint wenn ich aus einem Stück Gold einen Becher gemacht habe, so könne ein Anderer das Gold nehmen, wenn er dieß nur könne ohne meine Arbeit, meine Form zu verletzen. ¹⁷⁷

Hegel mostra l'assurdità della posizione fichtiana, secondo la quale la materia da cui si parte per lavorare un campo, cioè la terra, non potrebbe divenire proprietà di nessuno. Riportando l'argomento alla fattispecie del lavoro dei campi, l'aggiunta prosegue:

Dieß ist freilich in der Vorstellung trennbar, in der That aber ist dieser Unterschied eine leere Spitzfindigkeit. Denn wenn ich ein Feld in Besitz nehme und beackere, so ist nicht nur die Furche mein Eigenthum, sondern des Weitern die Erde, das was dazu gehört, denn ich will diese Materie in Besitz nehmen, sie bleibt so nicht ausser mir, nicht herrenlos, nicht ihr eigen, ich will das Ganze in Besitz nehmen. Die Materie bleibt zwar ausserhalb der äusseren Form die ich dem Gegenstand gegeben habe, aber die Form ist ein Zeichen, daß die Sache mein sein soll, sie bleibt nicht ausser meinen Willen, nicht ausserhalb dessen was ich gewollt habe, ausser diesem ist nichts was von Anderen in Besitz zu nehmen wäre. ¹⁷⁸

Fichte aveva argomentato che «la terra, considerata in particolare come massa, non è affatto un possibile oggetto del possesso di un uomo, perché come sostanza essa non può venire sottomessa a nessun possibile fine esclusivo», postulando un possesso comune delle terre. «Solo i prodotti sono proprietà assoluta dell'agricoltore; di essi, gli appartiene la sostanza e non, come nel caso del campo, semplicemente un accidente». ¹⁷⁹ Alle argomentazioni di tenore metafisico, Hegel aveva già risposto nelle lezioni del semestre invernale 1817-1818, commentando:

Die Materie ist überhaupt rechtlos, sie gehört sich nicht selbst an, und indem ich sie also ergreife, ist sie die meinige. (Fichte hält *dafür* die Materie sey Gottes, und der Mensch habe daran nur ein Zueignungsrecht aber es ist hier kein Unterschied zu sehen). ¹⁸⁰

¹⁷⁵ Ivi, § 52 A.

¹⁷⁶ GNR § 19 A.

¹⁷⁷ G.W. 26,3, p. 1130.

¹⁷⁸ Ivi, pp. 1130-1131.

¹⁷⁹ GNR § 19 A.

¹⁸⁰ GW 26,1 p. 20.

Per Hegel non v'è alcuna distinzione tra *Zueignungsrecht* (diritto di appropriazione ai frutti della terra senza possesso di quest'ultima) e *Besitzergreifung* (presa di possesso del suolo). La materia non s'appartiene. È il soggetto a essere sostanza, non la materia inanimata: «Für die philosophische Betrachtung des Geistes hat die Materie keine Selbständigkeit, ihre Selbständigkeit für das Bewusstseyn aber ist nur eine untergeordnete».¹⁸¹

Uno scambio simile era già avvenuto in Francia, oltre mezzo secolo prima. Rousseau aveva iniziato la seconda parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* immaginando il primo furto di terra che aveva fondato la società civile, e dunque la disuguaglianza tra gli uomini. Aveva anche immaginato come, di fronte a quel furto, le cose sarebbero potute andare diversamente:

Quanti delitti, guerre, omicidi, quante miserie ed orrori non avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i piuoli e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno!»¹⁸²

Il senso dell'affermazione di Rousseau è abbastanza evidente. Se qualcuno si fosse ribellato a quel primo atto arbitrario, al primo furto del suolo, gli uomini sarebbero rimasti nella condizione di una felice uguaglianza. Altrettanto chiaro è ciò che annota Voltaire, accanto al passo citato, nella propria copia del *Discorso*:

Come, chi ha piantato, seminato e recintato, non ha diritto al frutto delle sue fatiche? Come, quest'uomo ingiusto, questo ladro, sarebbe stato il benefattore del genere umano! Ecco la filosofia d'un miserabile che vorrebbe che i ricchi fossero derubati dai poveri.¹⁸³

Voltaire sposa risolutamente una posizione che, classicamente, era divenuta Lockean, sovrapponendo lavoro e diritto di proprietà, e accusando Rousseau di essere un fautore dell'ingiustizia e un misconoscitore della fatica umana.

Nel caso della polemica di Hegel con Fichte, i significati delle argomentazioni sono meno immediatamente evidenti. Da un lato, l'intento di Fichte risulta più comprensibile se si confronta il paragrafo 19 del *Diritto naturale* con quelli successivi, dove è previsto che lo Stato si occupi dell'assegnazione delle terre, le quali, dunque, proprio per questo motivo, non possono divenire proprietà di nessuno. La risposta di Hegel a Fichte, invece, si articola su piani diversi: in primo luogo, sul piano teoretico, cioè sul piano di quale sia il rapporto dello spirito con la materia, di cosa sia sostanza, e, in definitiva, di cosa sia idealismo.¹⁸⁴ In secondo luogo, la critica di Hegel, va senz'altro ricondotta a un piano pratico, nel senso del rapporto tra pensiero e realtà: il diritto privato fichtiano cade in contraddizione perché funzionale a un progetto giuridico-politico (quello della pianificazione dell'economia da parte dello Stato, tanto nel *Diritto naturale* quanto ne *Lo Stato commerciale chiuso*) che astrae dalla storia, che è, si direbbe oggi, una teoria ideale, che poco o nulla ha a che fare con

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² J.J. Rousseau: *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in J.J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 60.

¹⁸³ G.R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, Ardent media, 1933, p. 15.

¹⁸⁴ Cfr. le lezioni del semestre invernale 1818-1819, in *GW* 26,1, p. 258, «Die Dinge der Natur, mein Körper usw. erscheinen zwar selbstständig, erhalten von der Anschauung das Prädikat des Seyns; allein die Freiheit erkennt diese Selbstständigkeit gar nicht an, betrachtet sie gegen sich als nichtig. Dies ist der Idealismus der Freiheit».

l'idealismo per come l'intende Hegel. Da ultimo, poi, la polemica di Hegel ha il senso di attaccare una teoria che, per predisporre un disegno giuridico utopico, scopre il fianco, e, sebbene involontariamente, offre perfino argomentazioni, a chi ha interesse nel sostenere che i contadini non possano possedere la terra. In altre parole, la dottrina del diritto dello stesso autore che aveva scritto che i contadini non dovessero lavorare con la «paura», come «bestie da soma», costruiva argomenti che sarebbero potuti essere utilizzati dagli Adam Müller, dai von Haller e dagli altri reazionari per legittimare la condizione feudale del possesso della terra: ai contadini, al netto delle motivazioni opposte dietro le diverse argomentazioni, non può spettare la proprietà della terra.

Ancora, al paragrafo 61, all'interno della sezione sull'utilizzo della cosa, Hegel scrive:

Poiché la sostanza della cosa per sé, che è mia proprietà, è la sua exteriorità, cioè la sua non-sostanzialità essa di fronte a me non è fine ultimo entro se stessa (§ 42) – e questa exteriorità realizzata è l'uso o l'utilizzazione che io faccio di essa, ne segue che l'intero uso o utilizzazione è la cosa nella sua intera estensione, così che, se quello mi compete, io sono il proprietario della cosa, della quale al di là dell'intera estensione dell'uso non resta nulla che possa esser proprietà di un altro.¹⁸⁵

Come nel caso dei passi precedenti, anche qui il significato delle affermazioni di Hegel risulta evidente se si considera la questione delle terre e del passaggio dall'organizzazione feudale (forme di mezzadria, enfiteusi, ecc) alla proprietà libera e piena dei suoli da parte di chi li coltiva, in accordo al programma di riforme varato nel 1807. Hegel spiega perché la proprietà è indivisibile, e perché nessuno, al di fuori di chi utilizza un certo pezzo di terra, può reclamare dei diritti o dei privilegi su una parte di quella terra, di quell'uso o di quel lavoro. Nell'aggiunta orale Hegel è ancora più esplicito:

Es ist dieß das Verhältniß von Substanz zum Accidentellen, vom Inneren zum Äusseren, von Kraft zur Äusserung derselben. Das Logische ist dieß, die Substanz, die Grundlage ist wesentlich äusserlich, die Substanz hat Accidentelles und ist die Totalität derselben, dieß ist untrennbar, die Kraft muß sich äussern sonst ist sie keine, sie erscheint nur in der Ausserung. Der Acker ist erst Acker insofern er Ertrag hat, der Baum insofern er Holz ist, brennbar ist, Holz und brennbar ist nicht zu trennen. Wer also den Gebrauch eines Ackers hat, ist Eigenthümer des | Ganzen, dem anderen bleibt nichts übrig, Eigenthum ist das Verhältniß zu mir und es ist eine leere Abstraktion noch den Gegenstand für sich betrachten zu wollen.¹⁸⁶

Nell'ultima frase, si noti, il rapporto tra uso e proprietà si rovescia: l'argomentazione non procede dalla proprietà all'uso, ma viceversa, chi ha l'uso di un campo è il proprietario. Hegel sta gettando le basi giuridiche per il passaggio storico-politico di cui non solo la Prussia, ma anche l'Inghilterra, e, in generale, l'Europa necessitano. Non il passaggio del riconoscimento del privilegio feudale in diritto soggettivo, ma al contrario il riconoscimento della situazione fattuale dell'uso e del lavoro nel campo come segno sufficiente per l'assegnazione di un diritto soggettivo reale ed esclusivo a chi lavora la terra. Con le parole, già citate nel capitolo precedente, del § 32 delle lezioni tenute durante il primo semestre invernale berlinese:

Ich bin mir ferner im Eigenthume als ungetheiltes Freyes objectiv; das Eigenthum soll daher vollers freyes Eigenthum ohne eine unüberwindliche Servitut oder Bedingung seyn oder werden können.¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Rph* § 61.

¹⁸⁶ G.W. 26,3 p. 1142.

¹⁸⁷ *GW* 26,1, p. 262.

Qui è riassunto il senso delle argomentazioni hegeliane, riprese al § 62 della *Filosofia del diritto*:

Soltanto un uso parziale o temporaneo, così come un possesso parziale o temporaneo (inteso come la possibilità essa stessa parziale o temporanea di usare la cosa), che mi compete, è perciò distinto dalla proprietà della cosa stessa.

Ecco riformulata l'argomentazione sul prestito. Ora però, questa, è subito seguita dalla precisazione che invece, quando l'uso è totale, non v'è nessuna ragione sufficiente per separare possesso e proprietà, e la proprietà è dunque in questo caso proprietà libera e piena, liberata dalla servitù della gleba e dai legami feudali:

Se l'intera estensione dell'uso fosse mia, ma la proprietà astratta dovesse esser di un altro, allora la cosa siccome la mia sarebbe interamente penetrata dalla mia volontà (§ preced. e § 52), e in pari tempo vi sarebbe un che di impenetrabile per me, la volontà, e la volontà vuota, di un altro, io a me nella cosa come volontà positiva oggettivo e in pari tempo non oggettivo, il rapporto di una contraddizione assoluta. La proprietà è perciò essenzialmente proprietà libera, piena.¹⁸⁸

Nell'annotazione Hegel esamina alcune determinazioni giuridiche che il diritto feudale, una volta recepito il diritto romano, ha elaborato per giustificare il possesso dei feudi dall'utilizzo del suolo. Hegel si occupa però, nel dettaglio, solamente della distinzione tra *dominium utile* e *dominium directum*, cioè di quella distinzione che ha una rilevanza giuridica per la situazione storica presente (e che è riferita, naturalmente, solo alle terre).¹⁸⁹ Le altre categorie del diritto romano vengono semplicemente declassate a «sottigliezze». Il fulcro dell'argomentazione è che la «distinzione tra il diritto all'intera estensione dell'uso e la proprietà astratta pertiene al vuoto intelletto». Hegel prosegue, scrivendo che questa

distinzione è pertanto come rapporto reale quello di una vuota signoria, il quale rapporto (se la follia non venisse affermata soltanto nel caso della mera rappresentazione del soggetto e della sua realtà, che sono in una persona in contraddizione immediata) potrebbe venir chiamato una follia della personalità.¹⁹⁰

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che la presa di posizione di Hegel rispetto alla teoria della proprietà di Fichte, non ha nulla a che vedere con la posizione di Voltaire rispetto a Rousseau. Il senso dell'argomentare hegeliano è che la «proprietà astratta», slegata dall'uso, non è razionale. Il diritto astratto della *Filosofia del diritto* si conferma, dunque, un diritto storicamente determinato, di chi lavora la terra, a possederla giuridicamente come proprietà; in altre parole, si conferma come la base

¹⁸⁸ *Rph* § 62.

¹⁸⁹ La questione era particolarmente dibattuta al tempo, e proprio un amico personale di Hegel, noto romanista, Thibaut, aveva preso una posizione opposta a quella hegeliana. Si veda in proposito D. Schwab, *Eigentum*, p. 90: «Nachdem Thibaut (1817) den Nachweis erbracht hatte, daß dem klassischen römischen Recht die Rechtsfigur des geteilten Eigentums fremd gewesen war und daß das *dominium utile* ein bloßes *ius in re aliena* sei, war für die romanistische Wissenschaft die Frage entschieden». Schwab si riferisce a A.F.J. Thibaut, *Über dominium directum und utile*, in: id., *Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts*, Bd. 2 (1798; 2. Aufl. Jena 1817).

¹⁹⁰ *Ivi*, § 62 A.

astratta della realizzazione della libertà oggettiva delle sfere logicamente e sistematicamente superiori.

Per chiarire in che senso sia da intendere questa concretezza, è opportuno analizzare la sezione precedente a quella dell'uso della cosa (*Gebrauch der Sache*, §§ 59 – 64), dedicata alla presa di possesso (*Besitznahme*, §§ 54-58). Qui vengono distinte tre differenti possibilità della *Besitznahme*: «sia l'immediata apprensione corporea, sia il dar forma, sia la mera apposizione di un segno».¹⁹¹ La prima maniera, dal «lato sensibile», è «la guisa più completa»; ma altrettanto «in genere soltanto soggettiva, temporanea e quanto all'estensione, così come anche a ragione della natura qualitativa degli oggetti sommamente limitata».¹⁹² Quanto all'apposizione di un segno, Hegel scrive invece che è la «presa di possesso per sé non reale [*wirklich*], bensì soltanto rappresentate la mia volontà» e che, quanto «all'estensione oggettiva e al significato questa presa di possesso è molto indeterminata».¹⁹³ Tra le tre possibilità in cui può darsi la presa di possesso, il dar forma è invece «la più adeguata all'idea, in quanto essa unifica dentro di sé il soggettivo e l'oggettivo».¹⁹⁴

Nelle lezioni sulla filosofia del diritto di Heidelberg, Hegel aveva chiarito cosa intendesse con *Formierung* nei termini della giurisprudenza classica: *specificatio*. Questo denota la domestichezza con cui Hegel si muove rispetto alle teorie sul fondamento della proprietà. Kant, ad esempio, nella *Rechtslehre* della *Metafisica dei costumi*, si era posto la domanda se la lavorazione (*Bearbeitung*, e, poche righe dopo, *Specificierung*) fosse necessaria per l'acquisizione del suolo: la risposta era stata negativa. Kant aveva sostenuto che essa potesse essere sostituita da altri modi meno faticosi, e che l'essenziale consistesse piuttosto nel fatto che «la sostanza sia stata riconosciuta in precedenza come il Proprio».¹⁹⁵

Hegel, dunque, chiarendo che la *Formierung* (*specificatio*) sia la presa di possesso più adeguata all'idea, svolge una critica implicita alla posizione kantiana. Non solo: chiarisce che il verace rapporto tra la persona e la cosa, il rapporto più adeguato all'idea, è quello della lavorazione di quella cosa. Come ha fatto notare Manfred Brocker, Hegel s'inserisce in questo modo, insieme a Fichte e a Schopenhauer, tra quegli autori tedeschi, che, per primi, adottano il modello lockeano della proprietà fondata sul lavoro.¹⁹⁶ Ciò che è rilevante dal punto di vista concettuale è il declassamento delle teorie

¹⁹¹ Ivi, § 54.

¹⁹² Ivi, § 55.

¹⁹³ Ivi, § 58

¹⁹⁴ Ivi, § 56 A.

¹⁹⁵ I. Kant, AA VII, p. 265: «Inoltre, alla domanda: «la lavorazione del suolo (aratura, coltivazione, bonifica e simili) è necessaria per la sua acquisizione?», la risposta è no. Difatti, poiché queste forme (di specificazione) sono meri accidenti, esse non rappresentano l'oggetto di un possesso immediato e possono appartenere al soggetto soltanto nella misura in cui la sostanza sia stata riconosciuta in precedenza come il Proprio. La lavorazione, quando la questione verte sulla prima acquisizione, non è nient'altro che un segno esterno della presa di possesso, sostituibile con molti altri meno faticosi».

¹⁹⁶ M. Brocker, *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, besonders Ss. 292-326; in particolare, p. 307: «Die Vorstellung, daß der Mensch den Besitz, den er an seinem Körper hatte („Der Leib ist mein, denn er ist ein Teil meines Ichs und wird durch meine Willkür bewegt“?), ausdehnen könne auf

dell'occupazione – l'apporte un segno – in favore del modo di prendere possesso della cosa che preveda la sua lavorazione. Brocker descrive in questo modo il portato *begriffsgeschichtlich* di ciò che indica come modello lockiano:

Abstrahierte man von den theologischen und selbsterhaltungsteologischen Implikationen der Lockeschen Arbeitstheorie (wonach Gott den Menschen die Welt übergeben hatte, damit diese sie für ihre Selbsterhaltung durch Arbeit nutzbar machten), so erhielt man im Kern ein „Subjektivierungsmodell“, nach dem die rechtspersonale Substanz des Individuums durch tätig-produktive Arbeit dergestalt in äußere Materialien eingemischt wurde, daß die Rechtsqualität der Person auf den Gegenstand übertragen, dieser personalisiert und in die unantastbare Eigensphäre des Subjekts integriert wurde. Die Unantastbarkeit des Eigentums wurde auf diese Weise durch die Unantastbarkeit der Person selbst begründet, die – weil sie Subjekt war – nicht zum Objekt des Willens anderer werden durfte (die sich ihrer oder der ihren Willen und Kraft inhärierenden äußeren Gegenstände darum auch nicht ohne ihre Zustimmung bedienen durften). Dieses (schon der Lockeschen Variante der Arbeitstheorie im Kern zugrundeliegende) „Subjektivierungsmodell“ machte ihre breite Rezeption und Verbindung auch mit solchen Theorien möglich, die von anderen systematischen (also nichttheologischen und -selbsterhaltungsteologischen) Prämissen ausgingen (wie etwa der Deutsche Idealismus, Schopenhauer oder der frühe Marx) und erklärt ihren Erfolg in der neuzeitlichen Philosophie.¹⁹⁷

Il modello di soggettivazione dell'appropriazione consente di fondare l'intangibilità della proprietà privata alla stessa maniera in cui è fondata l'intangibilità della persona che ha lavorato quella proprietà. Hegel recepisce questo modo dell'appropriazione come il più adeguato all'idea e il più razionale, e ancora una volta non perde l'occasione per aprire un dibattito collaterale su una questione di portata tanto giuridica, quanto sociale, cioè quella della critica al lavoro schiavile. Si tratta del già citato § 57, immediatamente successivo al paragrafo in cui Hegel dichiara la *Formierung* come la forma di *Besitznahme* più completa.

Non è immediato comprendere perché Hegel passi dalla presa di possesso attraverso la *Formierung* alla critica alla schiavitù; nelle lezioni di Heidelberg, ad esempio, non si trova alcun passo corrispondente. Ancora una volta, l'ipotesi più verosimile è che Hegel abbia affinato progressivamente, tra Norimberga e Berlino, la propria posizione riguardo al diritto astratto, cercando di declinarlo in un senso più organico rispetto all'impianto complessivo dello spirito oggettivo.¹⁹⁸

äußere Gegenstände und sie durch Arbeit seinem Willen zu unterwerfen vermöge, entsprach weitgehend der Lockeschen Arbeitstheorie». La ricostruzione di Brocker sulla ricezione della teoria lockeana della proprietà privata in Germania è molto più complessa e sicuramente degna di un'attenzione maggiore di quella che può ricevere qui. Una precisazione riguardo a Kant: Brocker mette in luce come le teorie di Kant sulla proprietà privata, nelle *Bemerkungen* che egli redasse alle proprie *Beobachtungen*, fossero molto più avanzate rispetto a quelle poi confluite nella *Metaphisica dei costumi*. In generale, Brocker sottolinea come in Germania l'assimilazione della teoria lockeana della proprietà sia avvenuta in ambito filosofico, prima che giuridico. In particolare, i primi a elaborare una teoria della proprietà privata fondata sul lavoro, a discapito delle teorie dell'occupazione originaria, furono degli allievi critici di Kant, tra i quali T. Schmalz, di cui Hegel possedeva delle opere nella propria biblioteca personale. Ad ogni modo, la teoria della proprietà privata fondata sul lavoro era contenuta in almeno due testi fondamentali, che Hegel lesse sicuramente: l'*Inquiry* di Adam Smith e l'*Emilio* di Rousseau.

¹⁹⁷ M. Brocker, *op. cit.*, 306.

¹⁹⁸ Cfr. *Rph* § 261 A, che contiene l'elogio a Montesquieu che comprende il rapporto della dipendenza del diritto privato dal carattere dello Stato.

Il legame tra la *Formierung* e la critica alla schiavitù risiede nel fatto che Hegel presenta questa presa di possesso come l'unica – in quanto la più adeguata all'idea – in grado di unire il soggettivo e l'oggettivo, dunque di creare una «estere sfera della libertà» attorno al soggetto:

Questo prender possesso è dal lato opposto parimenti questo, porre nella realtà ciò ch'egli è secondo il suo concetto (come una possibilità, facoltà, disposizione), per il qual modo ciò viene altrettanto posto per la prima volta come il suo, quanto anche come oggetto e distinto dalla semplice autocoscienza e grazie a ciò diviene capace di ricevere la forma della cosa (cfr. annotaz. al § 43).¹⁹⁹

In questa modalità di presa di possesso il soggetto si oggettiva, mentre la cosa si assoggetta. Il lavoro è la maniera più adeguata all'idea per cui il soggetto può dare la forma al proprio oggetto e, così facendo, alla propria soggettività, intesa come comprensiva dell'«estere sfera della [propria] libertà». In altre parole, Hegel sembra inserire qui la critica alla schiavitù, argomentando che il lavoro non sia solamente una tra le tre azioni necessarie (la più completa) per acquisire un qualcosa di esterno. La tesi di Hegel sembra essere che il lavoro sia sufficiente per acquisire la sfera estere della propria libertà. Da un punto di vista giuridico, il lavoro compiuto implica l'aver lavorato la cosa, implica aver oggettivato la propria volontà in essa, aver reso conforme la cosa alla propria soggettività.

Questo punto, apparentemente superfluo, è in realtà di cruciale importanza proprio nella storia delle teorie della proprietà. Lo stesso Locke, padre del *Subjektivierungsmodell* nella ricostruzione di Brocker, aveva 1) considerato il lavoro salariato al pari della servitù, 2) previsto l'esistenza giuridica (e non solo) degli schiavi.²⁰⁰ Hegel, con l'argomentazione del § 57, dove sostiene che il lavoro sia condizione sufficiente per conquistare uno spazio estere della propria libertà, nega la seconda posizione lockiana. È proprio nel lavoro che l'uomo forma il proprio spirito e il proprio corpo, plasma la materia e se stesso divenendo adeguato al proprio concetto.

¹⁹⁹ *Rph* § 57.

²⁰⁰ J. Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, §§ 85-86. In particolare, sul rapporto di lavoro salariato regolato da contratto, § 85: «for a freeman makes himself a servant to another, by selling him, for a certain time, the service he undertakes to do, in exchange for wages he is to receive : and though this commonly puts him into the family of his master, and under the ordinary discipline thereof : yet it gives the master but a temporary power over him, and no greater than what is contained in the contract between them». Per quanto concerne il rapporto schiavile, che arriva fino al potere di vita o di morte sullo schiavo, § 85: «But there is another sort of servants, which by a peculiar name we call slaves, who being captives taken in a just war, are by the right of nature subjected to the absolute dominion and arbitrary power of their masters. These men having, as I say, forfeited their lives, and with it their liberties, and lost their estates ; and being in the state of slavery, not capable of any cannot in that state be considered as any part of civil society ; the chief end whereof is the preservation of property»; § 86: «Let us therefore consider a master of a family with all these subordinate relations of wife, children, servants, and slaves, united under the domestic rule of a family ; which, what resemblance soever it may have in its order, offices, and number too, with a little commonwealth, yet is very far from it, both in its constitution, power, and end: or if it must be thought a monarchy, and the pater-familias the absolute monarch in it, absolute monarchy will have but a very shattered and short power, when it is plain, by what has been said before, that the master of the family has a very distinct and differently limited power, both as to time and extent, over those several persons that are in it : for excepting the slave (and the family is as much a family, and his power as pater-familias as great, whether there be any slaves in his family or no), he has no legislative power of life and death over any of them, and none too but what a mistress of a family may have as well as he». Sul tema, cfr. D. Losurdo, *Contrastoria del liberalismo*, Bari, Laterza, 2010, in particolare cap. II, pp. 42-46.

L'asserita giustificazione della schiavitù (in tutte le sue fondazioni prossime attraverso la forza fisica, prigionia di guerra, salvamento e conservazione della vita, sostentamento, educazione, beneficenze, consenso proprio ecc.) così come la giustificazione di un dominio, inteso come mera signoria in genere, e ogni veduta storica sul diritto della schiavitù e della signoria riposa sul punto di vista del prender l'uomo come entità naturale in genere secondo un'esistenza (di cui fa parte anche l'arbitrio), la quale non è adeguata al suo concetto. L'affermazione dell'assoluta ingiustizia della schiavitù di contro si attiene al concetto dell'uomo inteso come spirito, come ciò che in sé è libero, ed è unilaterale nel fatto ch'essa prende l'uomo come libero per natura, ovvero, ciò ch'è lo stesso, il concetto come tale nella sua immediatezza, non l'idea, come il vero. Questa antinomia riposa, come ogni antinomia, sul pensare formale, il quale tien fermi e asserisce i due momenti di un'idea, separati, ciascuno per sé, quindi non adeguato all'idea e nella sua non-verità. Lo spirito libero è appunto questo (S 21), di non esser come il mero concetto o in sé, bensì di toglier questo formalismo di se stesso e con ciò l'immediata esistenza naturale e di darsi l'esistenza soltanto come la sua, come libera esistenza. Il lato dell'antinomia, che asserisce il concetto della libertà, ha pertanto il vantaggio di contenere l'assoluto punto di partenza, ma anche soltanto il punto di partenza per la verità, mentre l'altro lato, che rimane fermo all'esistenza priva di concetto, non contiene affatto il punto di vista di razionalità e diritto. Il punto di vista della volontà libera, con cui comincia il diritto e la scienza del diritto, è già al di là del punto di vista non-vero, nel quale l'uomo come entità naturale e soltanto come concetto essente in sé, è pertanto suscettibile di schiavitù.²⁰¹

Il lavoro, inteso come «addestramento [*Ausbildung*] del [...] proprio corpo e spirito», toglie la possibilità della non-libertà del soggetto. Ma il punto di vista del diritto, per il quale è persona chiunque possieda il pensiero, dunque la volontà, è già oltre il punto di vista della legittimazione della schiavitù, senza che questa necessiti di essere confutata con un processo di liberazione fisico e spirituale.

Riguardo all'altra possibilità prevista da Locke per alienare la libertà di qualcuno, cioè che un uomo libero si renda volontariamente servo di un altro, tramite un contratto, la replica di Hegel è contenuta nell'ultima sezione della parte dedicata alla proprietà, quella sull'alienazione della cosa, in particolare nel § 67. Qui viene esplicitato che delle «mie possibilità dell'attività e *attitudini (corporee e spirituali) particolari* io posso *alienare produzioni singole* e un uso *limitato nel tempo* da parte di un altro». Hegel precisa che neppure attraverso un contratto io posso alienare da me stesso la totalità del mio tempo o delle produzioni. Il diritto astratto hegeliano è paradossalmente ben più concreto della teoria del diritto privato di stampo liberale. Il paragrafo 67 si chiude così:

Attraverso l'alienazione del mio intero tempo, concreto grazie al lavoro, e della totalità della mia produzione io ne renderei proprietà d'un altro il sostanziale, la mia universale attività e realtà, la mia personalità.²⁰²

Non può accadere che un uomo divenga, dunque, non libero, nemmeno per il tempo previsto dal contratto. Non esistono servi nel diritto astratto hegeliano, non esiste alcuna forma di particolarismo giuridico, almeno a questo livello della deduzione logica dello Stato. Non si può distinguere una presunta essenza di un uomo – si voglia essa chiamare anima, volontà, libertà – dalla sua condizione materiale concreta. Se un uomo aliena tutto il suo «intero tempo, concreto grazie al lavoro» o la «totalità» della sua «produzione», egli, insieme a colui con il quale il contratto è stato sottoscritto, ha

²⁰¹ Rph § 57 A.

²⁰² Ivi, § 67.

fatto un torto non solo a se stesso, ma al concetto di persona. L'annotazione conclude tornando ancora sull'argomentazione per cui la sostanza non può essere distinta dalla totalità dei suoi accidenti:

È il medesimo rapporto che sopra, § 61, tra la sostanza della cosa e la sua utilizzazione; come questa, soltanto in quanto essa è limitata, è diversa da quella, così anche l'uso delle mie forze è diverso da esse stesse e quindi da me, soltanto in quanto esso è quantitativamente limitato; la totalità delle estrinsecazioni - di una forza è la forza stessa, - degli accidenti la sostanza, delle particolarizzazioni l'universale.²⁰³

Alla persona non appartiene dunque la semplice volontà libera. Il passaggio dall'introduzione all'opera, dall'elemento semplice e astratto della volontà libera, al diritto astratto, sembra risiedere proprio nell'estensione, sempre dal punto di vista formale, alle caratterizzazioni della persona giuridica che sono dedotte logicamente dalla volontà stessa. Alla persona appartengono, da un punto di vista giuridico, non solo il proprio corpo, ma l'«esteriore sfera della libertà», intesa tanto come proprietà della terra, quanto come il lavoro in cui la persona, con il proprio corpo e il proprio spirito, concretizza il proprio tempo. L'ipotesi dalla quale siamo partiti, cioè che il *Rechtsgebot* si estenda, nel corso del capitolo sulla proprietà, al corpo, alla terra e al lavoro, e che in questo modo si concretizzi ed estenda il raggio d'azione del proprio *Gebot/Verbot* a tutti questi elementi, è confermata al § 66. Qui viene spiegato quali beni siano considerati aderenti alla persona e siano, perciò, inalienabili. La personalità non può essere alienata nel regno del diritto e gli «esempi» forniti come «alienazione della personalità» sono i seguenti: «schiavitù, servitù della gleba, incapacità di possedere proprietà, la non-libertà della medesima ecc».²⁰⁴ L'incapacità di possedere proprietà, o il fatto che quest'ultima non sia libera, cioè gravata da legami illegittimi e irrazionali, fondati sulla consuetudine e non sul pensiero, sono quindi considerati da Hegel un'alienazione della personalità stessa.²⁰⁵ «Il diritto», prosegue Hegel,

a tal cosa inalienabile è imprescrittibile, giacché l'atto grazie a cui io prendo possesso della mia personalità ed essenza sostanziale, rendo me capace di diritto e di imputazione, morale, religioso, sottrae queste determinazioni appunto all'esteriorità, che sola dava ad esse la capacità d'esser nel possesso di un altro.²⁰⁶

Quando avviene un'alienazione illegittima di questo tipo, il «torto» che io e l'altro abbiamo fatto a me consiste nell'aver trattato «l'esistenza infinita dell'autocoscienza come un che di esteriore», nell'aver trattato come un qualcosa privo di anima e di volontà ciò che è in sé e per sé anima e volontà. Tutto ciò non concerne solamente la «capacità giuridica», ma anche la possibilità dell'autocoscienza di essere

²⁰³ Ivi, § 67 A. Le categorie utilizzate da Hegel, inoltre, in questo frangente, volutamente vaghe e più lasche di quelle di schiavo o servo, permettono di pensare alla possibilità di una critica al lavoro salariato che si estenda fino a prendere l'intero tempo di una persona.

²⁰⁴ Ivi, § 66 A.

²⁰⁵ Si noti, anche in questo caso, che la dimensione storica – e la rispettiva comprensione storiografica – dell'elemento giuridico è fondamentale. L'incapacità di possedere proprietà da parte del ceto contadino è l'elemento con le maggiori ricadute sociali e politiche, molto più grandi del diritto di proprietà – storicamente scontato – dei borghesi sui beni mobili o sulle macchine per la produzione industriale.

²⁰⁶ *Ibidem*.

nell'«eticità» e nella «religiosità». Il *Gebot/Verbot* giuridico è sì formale, parziale, possibile solo nell'idea dello Stato, ma è altresì l'elemento logicamente più semplice, senza il quale non è possibile costruire né una teoria della soggettività morale, né il darsi di una sfera dell'eticità.

Hegel non pone dei limiti quantitativi, positivi o negativi, né al lavoro, né alla proprietà. Ciò che preme sottolineare all'autore, nel diritto astratto, è quanto aveva affermato all'inizio del capitolo sulla proprietà, e cioè che «la posizione verace è che dal punto di vista della libertà la proprietà, intesa come il primo esserci della medesima, è fine per sé». ²⁰⁷ La proprietà è fine per sé perché essa non è, da un punto di vista giuridico, distinguibile dalla personalità stessa. Così come non si può dare una volontà senza corpo, non si può dare una personalità giuridica senza proprietà «libera e piena». Questo, in particolar modo in riferimento alla terra, oggetto dallo statuto speciale proprio perché la sua proprietà libera e piena implica la possibilità di poter lavorare liberamente e poter godere dei frutti della propria fatica senza un rapporto di servitù o schiavitù, significa che nel diritto astratto Hegel prescrive il fatto che lavorare liberamente sia un dovere giuridico.

Il ceto contadino nella sfera dell'eticità

Il fatto che la sezione del diritto privato dedicata alla proprietà (§§ 41-70) sia scritta tenendo ben presente la tematica del possesso della terra e della liberazione dei contadini dai rapporti di servitù di stampo feudale è confermato nei paragrafi dedicati al sistema dei bisogni. Nei paragrafi 201-207 viene esposta la tripartizione del sistema economico nei tre diversi ceti: «lo 'stato' *sostanziale* o immediato, lo 'stato' *riflettente* o *formale*, e infine [...] lo 'stato' *universale*». ²⁰⁸

Il § 203 è dedicato al primo ceto e viene ribadito quanto descritto nella teoria della proprietà:

Lo 'stato' sostanziale ha il suo patrimonio nei prodotti naturali di un terreno ch'esso lavora – di un terreno che è idoneo ad esser proprietà privata esclusiva e richiede non soltanto sfruttamento indeterminato, bensì un oggettivo dar forma. ²⁰⁹

Coesistono in questa formulazione due obblighi-diritti del ceto contadino, vale a dire da un lato quello di possedere come proprietà esclusiva la terra lavorata, dall'altro quello di lavorarla, dal momento che la si possiede giuridicamente, in maniera adeguata. Il riferimento qui è al ceto contadino. Un confronto con altri testi, dalla *Filosofia dello spirito jenese*, alle lezioni sulla filosofia del diritto tenute tra il 1817 e il 1825 conferma questa tesi. Inoltre, è opportuno osservare come il riferimento in questo contesto sia alla terra lavorata come a una proprietà esclusiva; mentre invece, nei paragrafi dedicati al potere legislativo, quando Hegel affronta il tema della composizione della camera alta, chiarisce che la nobiltà agraria, pur appartenendo al primo ceto, è detentrica di un *Besitz* o *Vermögen*, e che il diritto alla

²⁰⁷ Ivi, § 45 A.

²⁰⁸ *Rph* § 202.

²⁰⁹ Ivi, § 203.

proprietà non è conciliabile con quello di maggiorasco.²¹⁰ A questo punto è opportuno chiedersi come sia possibile che il primo ceto nella società civile coincida con i contadini, mentre nella sezione dedicata allo Stato lo stesso ceto sia rappresentato dalla nobiltà agraria dotata di diritto di maggiorasco. Inoltre, qual è il ruolo dell'aristocrazia agraria nel sistema dei bisogni? E quello dei contadini nello Stato?

Una prima considerazione è che nelle lezioni del 1824-25 Hegel distingue esplicitamente tra due sottoinsiemi, che chiama comunque «Stände», all'interno del primo ceto: contadini e aristocrazia fondiaria.²¹¹ E che è lecito presumere che questa aggiunta, contenuta nelle lezioni di quell'anno, non costituisca una modifica nella struttura sociale della *Filosofia del diritto*, ma solo una precisazione ulteriore che, evidentemente, non gli era sembrata necessaria in precedenza.

Una seconda considerazione è che il sistema dei bisogni è costruito sulla molteplicità dei bisogni e dei lavori, grazie ai quali «l'intera connessione si modella a sistemi particolari dei bisogni».²¹² In questo senso, è senz'altro il sotto-ceto dei contadini a far parte del sistema dei bisogni, nel senso di essere un ceto letteralmente 'bisognoso' e dunque attivo lavorativamente, e, contestualmente, di contribuire all'economia dello Stato. L'aristocrazia agraria, invece, svolge la propria funzione politica nello Stato proprio perché è slegata dal patrimonio generale dello Stato, è slegata dalla fortuna o dalla sfortuna delle stagioni o dei raccolti. In altre parole, la nobiltà agraria può svolgere il proprio ruolo stabilizzatore, secondo lo Hegel della *Filosofia del diritto* del 1820, proprio perché è estranea al sistema dei bisogni, non ha interconnessioni vitali con l'economia di mercato.

Chiarito il motivo per cui nella ricostruzione hegeliana tocca ai contadini rappresentare il primo ceto all'interno della società civile, rimane aperto il quesito di perché essi non giochino alcun ruolo nella Costituzione, cioè nell'articolazione interna dei poteri dello Stato. All'interno della sezione sul potere legislativo, il primo ceto è rappresentato solamente dalla nobiltà agraria con diritto di maggiorasco. L'altra camera è composta dal «lato mobile» della società civile, cioè dal secondo ceto.²¹³ Mentre le funzioni governative spettano al terzo ceto, quello universale, suddiviso al proprio interno tra i funzionari statali e i soldati.

Contrariamente alla tesi sostenuta da Cesarale in *La mediazione che sparisce*, che la mediazione si interrompa proprio nel passaggio dalla società civile allo Stato,²¹⁴ la spiegazione dell'assenza del ceto contadino dall'articolazione interna dei poteri statali ha le sue radici proprio nella società civile. Mentre, infatti, il secondo e il terzo ceto partecipano alla vita della società civile e alle sue istituzioni, organizzandosi nelle corporazioni, potendo dunque sviluppare una disposizione d'animo etica incline

²¹⁰ Ivi, § 306. Su questa questione sono caduti in errore anche gli studiosi più autorevoli. Si è già fatto riferimento a A.T Peperzak, in *Modern Freedom*, p. 450; cfr. *supra*.

²¹¹ *GW* 26,3, p. 1456: «Es sind zwei Stände, der eine, der welcher auf das Sittliche der Familie angewiesen ist, und in Ansehung der Subsistenz auf den Grundbesitz, einerseits der kleine Besitzer, der Bauern- M stand, andererseits der Adel, der große Grundbesitzer, der ausserdem noch privilegiert ist und dieser ist es worum es sich handelt».

²¹² *Rph* § 201.

²¹³ Ivi, § 308.

²¹⁴ G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009.

all'universale, potendo cioè addestrare la propria *Gesinnung* in un processo di *Bildung* immanente alle istituzioni economiche, sociali e, infine, statali, il ceto contadino, nell'idea che Hegel ne restituisce, sembra escluso da questo processo.

Il ceto contadino è parte del sistema dei bisogni e, dunque, della società civile; ma Hegel mette in atto una serie di precauzioni per sottolineare come, in realtà, il primo ceto sia coinvolto solo in minima parte dai meccanismi sia economici sia culturali della società civile (il significato letterale di *bürgerlich*, nel senso di contrapposto a *Land* o a *Landschaft*, è eloquente in questo caso). Il contadino basa la propria esistenza su una «sussistenza» che, rispetto agli altri ceti della società civile, è «meno mediata dalla riflessione e dalla propria volontà».²¹⁵ Riflessione e volontà particolare sono i due cardini della struttura concettuale del sistema dei bisogni e della società civile stessa, sono i due elementi in virtù dei quali Hegel definisce la società civile come uno Stato esterno, della necessità o dell'intelletto,²¹⁶ e contro i quali sono costruiti gli anticorpi istituzionali (famiglia e corporazione) che svolgono la funzione di ricomporre «il sistema dell'eticità perduta nei suoi estremi».²¹⁷ La «scissione» dell'eticità dovuta all'«infinita riflessione dell'autocoscienza entro di sé» è proprio ciò che gli Stati antichi non poterono tollerare, e che lo Stato moderno deve saper sopportare e integrare.²¹⁸

Il § 203 si chiude chiarendo quale sia la disposizione d'animo del ceto contadino, fugando ogni dubbio sulla marginalità del ceto all'interno del sistema dei bisogni. I contadini sarebbero dotati della «sostanziale disposizione d'animo di un'eticità immediata, poggiante sul rapporto di famiglia e sulla fiducia».²¹⁹ Essi non solo non esprimono una soggettività particolare al modo del secondo ceto, dunque, ma la loro dimensione etica sembra essere limitata all'ambito familiare. Nelle lezioni sulla filosofia del diritto del 1817-1818, Hegel chiudeva il paragrafo dedicato al primo ceto con queste parole:

Auch ist nur eine geringe Vermittlung die in das System der Befriedigung der Bedürfnisse eintritt. Die Familie selbst bereitet die Handwerkszeuge die Kleidung etc. Die Subsistenz hängt nicht von der Arbeit aller andern und dem Bedürfniß aller anderen ab.²²⁰

Da queste righe sembra quasi che il ceto contadino, in questo in maniera simile all'altra parte del primo ceto, la nobiltà agraria, non viva in un regime di interdipendenza dagli altri membri della società civile, cioè che non sia propriamente integrato nella dimensione di interdipendenza che caratterizza il sistema dei bisogni, ma che piuttosto viva in una sorta di condizione per certi versi vicina alla sussistenza. Invece della riflessione, egli rimane presso una «modalità del pensiero naturale», escluso dai meccanismi competitivi, istituzionali, partecipativi della società civile. Per certi versi sembra

²¹⁵ *Rph* § 203.

²¹⁶ *Ivi*, § 183.

²¹⁷ *Ivi*, § 184.

²¹⁸ *Ivi*, § 185 A.

²¹⁹ *Ivi*, § 203.

²²⁰ *GW* 26,1 p. 114.

dunque potersi azzardare un paragone tra la determinazione etica della donna descritta nella famiglia, e quella del ceto contadino tutto. Non solo perché anche per la donna la destinazione sostanziale e la disposizione d'animo etica non si elevano a una partecipazione alla società civile, ma rimangono confinate alla famiglia; ma anche perché il contadino, nella descrizione che ne fa Hegel, non sembra possedere quelle caratteristiche etiche che invece riconosce alla determinazione naturale dell'uomo che poi entrerà nella società civile, il quale «soltanto movendo dalla sua scissione consegue combattendo l'autonoma unitezza con sè».²²¹

Non è tanto rilevante, tuttavia, la caratterizzazione antropologica che sembra accomunare la descrizione della donna con il ceto contadino. Ciò che conta, piuttosto, è che in entrambi i casi la condizione giuridica e la posizione sociale sono stridenti e contrastanti: a entrambe queste "categorie" Hegel riconosce un pieno diritto astratto, come persone dotate di capacità giuridica, per poi procedere a un'esclusione politica totale, basata sul fatto che nessuno di questi due gruppi partecipi attivamente al sistema di interdipendenza dei bisogni della società civile, e dunque non abbia accesso a un processo di formazione della propria disposizione d'animo all'interno delle istituzioni sociali.

Permane infine il quesito circa il ruolo storico, o storico-filosofico, del ceto contadino e del suo legame con il diritto privato. Classicamente, gli studiosi hanno individuato nel secondo il ceto della proprietà. La società civile, intesa non come l'insieme di tutti i ceti, ma come ciò che è precipuamente *bürgerlich*, è considerato canonicamente il luogo della proprietà privata e del contratto. Per questo Hegel sarebbe un autore "moderno", per aver distinto la società civile dallo Stato e per aver compreso ed esposto la commistione tra proprietà privata, divisione sociale del lavoro, accumulazione di ricchezza e soddisfazione del bisogno.

Come va intesa, dunque, l'affermazione di Hegel al § 203, per la quale il ceto della proprietà sarebbe il ceto contadino? Come è possibile che sia indicato come ceto della proprietà non quello della riflessione, dei borghesi e dei mercanti, che scambiano e accumulano merci e denaro, ma piuttosto quello contadino, che è sostanzialmente escluso dall'inter-dipendenza del sistema dei bisogni?

Sul fatto che nell'opera siano i contadini ad avere un legame privilegiato con la proprietà, sia nel diritto astratto, sia nelle poche righe dedicate al tema nella sfera dell'eticità non sembra che ci sia un margine interpretativo: Hegel è molto chiaro, non solo nei paragrafi del diritto astratto dedicati allo *Eigentum*, ma anche al § 203 e in tutti gli analoghi nelle lezioni tenute dal 1817 al 1825.

Nel testo a stampa della *Filosofia del diritto* viene detto, al § 203, che il ceto sostanziale ha il suo «patrimonio» nei frutti di «un terreno che esso lavora» e che è «idoneo a essere proprietà privata esclusiva». Nell'annotazione, l'argomentazione prosegue guardando all'origine degli Stati, e riconoscendo il matrimonio e la nascita dell'agricoltura come l'inizio della civiltà:

²²¹ *Rph* § 165.

A buon diritto l'inizio vero e proprio e la prima fondazione degli stati è stato posto nell'introduzione dell'agricoltura, accanto all'introduzione del matrimonio, giacché quel principio reca con sé il dar forma al terreno e con ciò la proprietà privata esclusiva (cfr. § 170 annotaz.), e riconduce la vita girovaga del selvaggio, ricercante la sua sussistenza nell'andar girovagando, alla quiete del diritto privato e alla sicurezza dell'appagamento del bisogno.²²²

Nelle lezioni del 17-18, viene spiegato come per il popolo sedentario subentri immediatamente il bisogno di possedere della proprietà che sia riconosciuta,²²³ e poi ancora:

Das Bedürfnis des Eigenthums tritt ein. Denn das Eigenthum enthält das Moment der Freyheit und des allgemeinen, ie, eines das von allen respectirt werden soll, und das ideelle Besitznehmen, das Formiren des Ackers bezeichnet meinen Besitz, und diese Form muß respectirt werden.²²⁴

Qui vengono sostanzialmente riprese le argomentazioni dei paragrafi dedicati alla proprietà. Hegel prosegue però, ancora, utilizzando i miti di Cerere e Trittolemo:

Ceres und Triptolemos haben nicht nur den Ackerbau gestiftet, sondern auch das gesetzmäßige Eigenthum begründet. Der Acker ist ein bleibender dauernder Besitz, besonders insofern als die innere Allgemeinheit ein Daseyn haben muß, das Recht muß gewußt respectirt werden.²²⁵

Cerere e Trittolemo non avrebbero dunque solamente fondato l'agricoltura, ma anche la proprietà conforme alla legge. Si può dire che la rivisitazione hegeliana del mito in questo passo sfiori l'operazione ideologica: nel mito greco risiederebbe addirittura la proprietà conforme alla legge, riconosciuta, come *Eigentum*, come *dominium* romano, libera, piena ed esclusiva.

Nelle lezioni del 1824-25 l'agricoltura svolge la funzione storica di introdurre sia il diritto privato, che la società, e la terra, viene sottolineato ancora una volta, è oggetto principe del diritto soggettivo alla proprietà privata:

Die Ehe ist die erste natürliche Sittlichkeit, der Ackerbau führt für sich theils auf das Privatrecht, theils auf die Gesellschaft, er enthält diese Momente in sich. Acker ist ein ganz anderes Eigenthum als ein Revier für Jagd oder Vieh zucht, oder ein Fluß pp. Der Ackerbau führt mit sich, daß das Land zum Eigenthum und zum dauernden Eigenthum gemacht wird, das zwar gemeinschaftlich bebaut werden kann aber ausschliessendes Eigenthum ist; der Ackerbauer ist glebae adscriptus, ist an den Boden gebunden, nicht so der Nomade, der Jaeger.²²⁶

Il legame tra proprietà libera e piena, terra e ceto contadino, sembra dunque essere un nucleo fisso attorno al quale ruota tanto la teoria della proprietà, quanto l'organizzazione sociale del sistema dei bisogni. Sembra che Hegel ritenga che la parte fondante del diritto privato, la proprietà – «Recht in seiner Unmittelbarkeit ist Eigentum», è scritto in una nota a margine al § 32 del testo a stampa –, dunque non ancora il contratto, men che meno l'amministrazione della giustizia, pertenga al ceto contadino; mentre gli istituti più complessi del diritto privato, così come l'amministrazione della

²²² Ivi, § 203 A.

²²³ GW 26,1, p. 113.

²²⁴ Ivi, p. 114.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ GW 26,3, p. 1333.

giustizia, siano invece socialmente legati allo sviluppo del sistema dei bisogni in senso stretto e precipuamente al secondo ceto.

Sempre nelle lezioni del 1824-25, Hegel svolge le seguenti considerazioni:

Das Privatrecht ist in diesem Stande, wie in allen ein gemeinschaftliches wesentlich, der Stand des langen, dauernden Besitzes bedarf indessen nicht der vielen Gesetze, der weitläufigen Rechtspflege, wie der Städter der noch immer wieder Unterschiede macht um sein Recht zu vertheidigen, so wird natürlich die Rechtspflege äusserst weitläufig.²²⁷

Qui la contrapposizione è tra il diritto delle campagne e il diritto delle città. Non che Hegel si faccia d'improvviso fautore di un particolarismo giuridico su base territoriale, né tantomeno cetuale. L'intenzione è piuttosto quella di sottolineare come il ceto contadino non sia uso trincerare il proprio interesse particolare nella forma legale,²²⁸ come invece accade nelle città, dove l'amministrazione della giustizia (con linguaggio odierno si direbbe la giurisprudenza) deve di necessità estendersi a contemplare sempre più fattispecie e casi differenti, perché la concorrenza e l'interesse privato spingono il secondo ceto ad affrontare in tribunale i diverbi concernenti i propri rapporti economici. Al contrario, al ceto contadino interessa che il diritto sia semplice, sia chiaro, che siano noti i confini dei campi, gli obblighi verso lo Stato, ecc.

La parte del diritto privato che concerne i contratti, l'amministrazione della giustizia adeguata alla società civile, nel senso di società economica che si sviluppa all'interno delle città, cioè quella dei borghesi e dei mercanti, non interessa ai contadini, che posseggono invece la terra che coltivano:

Jener Stand [der Bauernstand] will einfaches Recht, auf einfache Weise, er will daß entschieden werde. Es giebt zwar auch prozeßsüchtige Bauern, wie z. B. in der Schweiz, aber im Allgemeinen ist ihnen diese Weitläufigkeit der ausgebildeten Rechtspflege ein Fremdes, sie verlangen einen einfachen Urtheilsspruch. Es ist nichts schlimmer, nichts mehr Unrecht, als wenn man die Landbesitzer in die Hände der Advokaten giebt. Es ist ein grosser Umstand daß jeder Stand nach seinem Geiste eine Form der Rechtspflege haben muß.²²⁹

Che il possidente terriero deleghi il passaggio alla proprietà contadina agli avvocati è quanto di peggiore si possa fare nei confronti di un contadino.

In effetti, Hegel stesso, al § 217 della *Filosofia del diritto* allude alla trasformazione nella possibilità di scambiare proprietà tra la campagna (il modo immediato) e la città:²³⁰

Come nella società civile il diritto in sé diventa legge, così anche l'esserci dianzi immediato e astratto del mio singolo diritto trapassa nel significato dell'esser riconosciuto come di un esserci nell'esistente universale volontà e sapere. Le acquisizioni e azioni relative alla proprietà devono

²²⁷ Ivi, p. 1334.

²²⁸ *SP*, p. 149 (pp. 39-40), Hegel spiegava di come, occupandosi degli affari dello Stato, si facesse esperienza «della riottosità, dell'ostilità e della disonestà dell'interesse privato, e della lotta contro di esso, particolarmente contro l'ostinata tenacia con cui esso si trincerava nella forma legale».

²²⁹ *GW* 26,3 p. 1334.

²³⁰ In questo paragrafo, tra l'altro, diviene chiara l'ambiguità con la quale Hegel si riferisce alla società civile. Ciò che in teoria designa l'insieme della società composta dai sudditi dello Stato, è in realtà spesso utilizzata da Hegel stesso solo per denotare l'economia cittadina.

perciò venir intraprese e corredate con la forma che dà loro quel l'esserci. La proprietà si basa ora sul contratto e sulle formalità le quali rendono la medesima suscettibile della prova e avente forza giuridica.

I titoli e modi d'acquisto originari, cioè immediati (§§ 54 sgg.) non hanno più luogo propriamente nella società civile e si presentano soltanto come accidentalità singole o momenti limitati.²³¹

Nonostante le ambiguità contenute nell'impiego hegeliano della locuzione 'società civile' sembra lecito ipotizzare che lo schema sotteso alla *Filosofia del diritto* sia il seguente: la teoria della proprietà si riferisce in primo luogo alla campagna e alla terra; la teoria del contratto sembra invece riferirsi ai rapporti sociali ed economici interni alla società civile intesa come quel sistema economico-sociale tipico della città e del secondo ceto. Se nella società civile la ricchezza "mobile" viene scambiata nella forma del contratto, al quale ineriscono le formalità e i tribunali dove si svolgono le dispute attorno a queste formalità, v'è un intero ceto – il primo – che, volente (l'aristocrazia fondiaria) o nolente (i contadini), pur essendo parte della compagine sociale dello Stato, e dunque della società civile, è in realtà indipendente dall'elemento "nuovo", vale a dire quello «mobile» della società civile, cioè l'interconnessione economica che si crea attorno alle città, ai produttori e ai mercanti. Questa indipendenza dal «sistema di dipendenza omnilaterale»²³² vale tanto per il ceto contadino, dove «la famiglia stessa prepara gli attrezzi da lavoro, i vestiti, ecc» e dove la «sussistenza non dipende dal lavoro e dal bisogno di ogni altro»²³³ e dove dunque tribunali, avvocati, formalità giuridiche sono solo una crudeltà e un qualcosa di estraneo²³⁴ (più in generale ciò che in Hegel va sotto il nome di riflessione)²³⁵, quanto per l'aristocrazia fondiaria, descritto da Hegel come il ceto dell'eticità naturale, che ha per sua base la vita familiare e riguardo alla sussistenza il possesso fondiario,²³⁶ il quale è «tanto indipendente dal patrimonio dello Stato, quanto dall'insicurezza dell'industria, dalla brama del guadagno e dalla mutevolezza del possesso in genere».²³⁷

In altre parole, si può affermare che le interpretazioni della proprietà degli autori che sono stati presi in considerazione (Ritter, Schildt, Stillman) siano errate perché non colgono il differente orizzonte sociale che caratterizza, da un lato, le implicazioni sociali e politiche della teoria della proprietà privata per l'intero primo ceto (liberazione del ceto contadino, delegittimazione del potere dell'aristocrazia agraria), e, dall'altro, lo sviluppo economico del secondo ceto (divisione sociale del lavoro astratto, tribunali/*Rechtspflege*, riflessione e interconnessione della produzione e dell'attività economica). La

²³¹ *Rph* § 217 e 217 A.

²³² *Rph* § 183

²³³ G.W. 26,1, p. 114: testo tedesco citato poco sopra.

²³⁴ G.W. 26,3, p. 1334: «ist ihnen diese Weitläufigkeit der ausgebildeten Rechtspflege ein Fremdes»

²³⁵ Cfr. *Rph*. § 203: «una sussistenza meno mediata dalla riflessione». Si noti come riflessione in Hegel abbia un'estensione semantica ampiamente sovrapposta a quella di intelletto (*Verstand*) e come dunque, in effetti, Hegel stesso ammetta come nello Stato dell'intelletto vi siano ceti meno toccati dalla riflessione, cioè meno intensamente colpiti dai meccanismi di atomizzazione e interdipendenza omnilaterale che caratterizzano il *novum* della società civile.

²³⁶ *Rph* § 305.

²³⁷ *Ivi*, § 306.

sovrapposizione, a mio modo di vedere classica quanto errata, del secondo ceto con la teoria della proprietà privata è sbagliata perché prematura storicamente, frutto di una proiezioni teleologica a posteriori, che ha impedito agli studi sulla proprietà privata di vedere quale fosse il reale orizzonte storico, sociale e politico che ne sancisce la rilevanza negli anni del *Vormärz*, in particolare prima della Rivoluzione di luglio, vale a dire, durante l'arco temporale della vita intellettuale di Hegel. Se la ricchezza si accumula in accordo alle leggi dell'economia politica classica, la proprietà privata non è ancora proprietà privata dei mezzi di produzione, ma rimane uno strumento giuridico tradizionale, legato cioè alle teorie dell'occupazione piuttosto che del lavoro del suolo.

A questo punto è opportuno porsi alcuni quesiti: cosa significa che la teoria della proprietà e del contratto si riferirebbero «in primo luogo», rispettivamente, alla campagna e alla città? Questo significa che Hegel, nella lettura che si è restituita della sua opera, è in qualche modo fautore di un particolarismo giuridico? Vi sono dunque dei tratti “anti-moderni” nel pensiero giuridico hegeliano, cioè contrari al principio dell'universalismo che ha informato quantomeno il *Code Civil* del 1804? La risposta a quest'ultima domanda è “no, Hegel non è fautore di un particolarismo giuridico”. L'espressione poco tecnica – “in primo luogo” – che si è utilizzata per il legame tra teoria della proprietà e campagna/primo ceto, e per il legame tra contratto e città/secondo ceto, significa che Hegel pensa alla deduzione delle categorie giuridiche come riferite alle fattispecie concrete, non significa che la teoria della proprietà non sia valida per l'economia cittadina o che la teoria del contratto non sia valida per la campagna. È una banalità, ma Hegel stesso riconosce che, in Svizzera, «es giebt zwar auch prozeßsüchtige Bauern». D'altra parte, nella «società civile», intesa negli scambi socio-economici tipici del secondo ceto, tutelati dai tribunali, il fatto che la proprietà assuma la caratteristica del contratto non è una legge generale, ma una tendenza, che spesso coincide con il più volte ripetuto «trincerarsi» dell'interesse privato nella «forma legale», che nella lettura hegeliana appartenerrebbe sicuramente più al secondo ceto che al primo.

Hegel non è fautore di un particolarismo giuridico perché naturalmente prevede che la *Rechtspflege*, così come il diritto astratto, non abbia una giurisdizione cittadina o provinciale, né relativa a un ceto piuttosto che a un altro. Ciò che però è importante ribadire, è che, se da un lato il diritto privato, così come, naturalmente, la sezione sulla moralità, sono pensate da Hegel come relative a ogni cittadino dello Stato, in maniera universalistica, dall'altro, i meccanismi sociali e istituzionali tipici della società civile, che permettono ai cittadini di elevarsi alla libertà sostanziale, non sono affatto universalistici. Come è stato chiarito, i contadini, così come le donne sono destinati a realizzare la propria disposizione d'animo nella sfera dei legami familiari, non sociali e men che meno statali. Ribadire questa differenza è importante, perché tutti i contributi che si sono analizzati in apertura a questa parte del capitolo sul tema della proprietà (Ritter, Schild, Stillman) danno una lettura della *Filosofia del diritto* per cui il diritto alla proprietà verrebbe in un qualche modo ridimensionato e restituito alla sua dimensione sostanziale attraverso i meccanismi sociali e istituzionali della società civile. Questa interpretazione è, però,

completamente errata: tutti coloro che sono coinvolti in maniera diretta dai paragrafi sulla proprietà privata, cioè la componente contadina del primo ceto, ossia la stragrande maggioranza della popolazione, ha delle possibilità piccolissime di accedere ai meccanismi di *Bildung* della *Gesinnung* impliciti nelle istituzioni della società civile “interconnessa”. Ciò che vale per i soggetti tipici del contratto, in Hegel, non vale per i soggetti tipici della proprietà privata: non da un punto di vista giuridico, ma sociale e politico. La libertà sostanziale, l’accesso alla *Gesinnung* e in generale alla vita politica, o ai diritti politici, in Hegel, rimane prerogativa di una parte molto ristretta della popolazione. L’obbligo giuridico di possedere proprietà, per Hegel, significa l’obbligo giuridico universalistico di possedere almeno la terra, come forma primigenia della proprietà, perché la proprietà libera e piena di quello specifico oggetto significa la garanzia di poter lavorare liberi dalla servitù e, potenzialmente, di elevarsi, attraverso il lavoro, al secondo ed eventualmente anche al terzo ceto: significa essere cittadini come persone giuridiche e, potenzialmente, cittadini in grado di elevarsi, attraverso l’ingresso – nient’affatto scontato – nel «lato mobile» della società civile, allo statuto di cittadini politicamente consapevoli e liberi.

Svolte queste precisazioni, si può ora avviarsi a concludere questa sezione. La teoria della proprietà nei *Lineamenti* deve essere letta in primo luogo come in relazione a uno dei ceti più trascurati, più che dall’autore, dalla letteratura sul pensiero hegeliano. Come già aveva chiarito Lino Rizzi nel suo saggio del 1980, essa deve essere intesa come pensata, sviluppata, e integrata nell’economia dell’opera, essenzialmente come teoria del possesso della terra.

Proprio nella sua estraneità alla società civile in senso stretto, la proprietà si rivela centrale nella costruzione dello Stato politico, in due modi differenti: in primo luogo, come esteriorizzazione universalistica della libertà astratta, come realizzazione concreta di quest’ultima, estesa alla totalità dei sudditi/cittadini dello Stato. È un obbligo possedere delle cose come proprietà, perché nello Stato politico è un obbligo giuridico essere una persona, cioè poter lavorare senza alienare la propria capacità giuridica. In secondo luogo, la proprietà svolge una funzione dirimente per il passaggio allo Stato politico, perché è lo strumento con il quale si compie l’abolizione del regime di possesso di stampo feudale delle terre. Con lo strumento della proprietà si abbandona la consuetudine e si conquista la ragione nell’organizzazione dell’economia e della divisione delle terre. In questo senso, come aveva spiegato Hegel nella prefazione alle lezioni del 1818-19, la liberazione della proprietà concerne il diritto pubblico, rappresenta cioè lo strumento giuridico della fine del retaggio feudale, della commistione tra possessi o privilegi privati e poteri pubblici, la possibilità stessa di varare una costituzione per il regno, elemento che Hegel ritiene di fondamentale importanza per la razionalità stessa dello Stato – più esattamente «la storia di questa verace configurazione [la monarchia costituzionale] della vita etica è l’argomento della storia universale del mondo».²³⁸

²³⁸ *Rph* § 273 A. È l’inizio dell’annotazione al § 273, il terzo luogo dell’elogio a Montesquieu, analizzato nel capitolo precedente. Vale la pena di riportare l’intero primo capoverso dell’annotazione, ricordando che Hegel redige la

Gertrude Lübbe-Wolff intitolò un bell'articolo del 1981 «Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf»,²³⁹ volendo sottolineare che il diritto statutale interno della *Filosofia del diritto*, senza nulla togliere alla sua valenza filosofica, rappresenta anche una presa di posizione chiara all'interno dello *ersten Preußischen Verfassungskampfs*. La tesi dell'autrice è che il disegno del diritto costituzionale hegeliano fosse in linea con la parte più progressista della classe politica del proprio tempo, cioè con i progetti di riforma che presero avvio dal 1807. Dalla ricerca condotta qui, si può confermare che Hegel fosse concorde con le tesi dei riformatori e che avesse compreso pienamente quale fosse il ruolo sociale, politico e storico non solo del diritto pubblico, ma anche della proprietà privata; e che proprio nella sezione a questa dedicata si può rintracciare la prima *Stellungnahme* della *Filosofia del diritto* nell'arco del primo *Verfassungskampf* prussiano. L'attuazione del diritto privato significava per Hegel immediatamente l'attuazione di una monarchia costituzionale e di uno Stato propriamente politico.

Considerazioni conclusive

Riguardo al diritto privato e alla proprietà privata si possono indicare, seppur schematicamente, due passaggi cruciali nell'evoluzione diacronica del pensiero di Hegel: il primo è quello del *Saggio sul diritto naturale* del 1802, in cui, compresa l'idea di eticità, Hegel afferra contestualmente il lato universale del secondo ceto e del diritto privato; il secondo momento, che non può essere qui determinato con altrettanta precisione, risale probabilmente al periodo della Restaurazione, e al comprendere la fragilità del programma di Riforme che si era tentato di avviare in Prussia nel 1807, e che, dopo la scomparsa di Napoleone dalla scena europea, all'arrivo di Hegel a Berlino, sembrava ormai segnato. Nel giovane Hegel, intriso di ideali repubblicani e finanche giacobini, la proprietà rappresenta il timore che la borghesia e l'interesse particolare travolgano la possibilità di una conciliazione dell'esistente. La distanza da quelle posizioni a quelle dello Hegel del sistema, dell'autore della *Filosofia del diritto*, si può però misurare brevemente considerando un caso storico esemplare, quello dei Gracchi. In un frammento giovanile, Hegel considerava effettivamente l'operazione dei Gracchi come un'operazione contro la grande proprietà agraria, riconoscendo implicitamente (e inconsapevolmente) come proprietà il possesso dei terreni dei patrizi e dei grandi latifondisti romani:

Filosofia del diritto quando Hardenberg spera ancora fortemente che la Prussia otterrà presto una Costituzione: «Il perfezionamento dello Stato a monarchia costituzionale è l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acqui stato la forma infinita. La storia di questo approfondimento dello spirito del mondo entro di sé, ovvero, ciò che è lo stesso, questo libero perfezionamento, nel quale l'idea rilascia via da sé come più totalità i suoi momenti ed essi sono soltanto suoi mo menti, e appunto con ciò li trattiene nell'unità ideale del con cetto, come ciò in cui consiste la razionalità reale, la storia di questa verace configurazione della vita etica è l'argomento della storia universale del mondo».

²³⁹ G. Lübbe-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf*.

Quanto sia pericolosa anche per la più libera forma di costituzione la sproporzionata ricchezza di alcuni cittadini e quanto sia in grado di rovinare la libertà stessa lo mostra la storia nell'esempio di un Pericle ad Atene e dei patrizi in Roma, la cui rovina cercò invano di impedire il minaccioso influsso dei Gracchi e di altri con la proposta delle leggi agrarie; o nell'esempio dei Medici a Firenze; e sarebbe importante ricercare quanto del rigoroso diritto di proprietà debba essere sacrificato alla durevole forma di una repubblica.²⁴⁰

Hegel chiude il passo chiedendosi quale dovrebbe essere il limite quantitativo per il diritto di proprietà per conservare la salute di una repubblica, riferendosi, evidentemente, all'estensione dei latifondi.

Nelle lezioni berlinesi sulla filosofia della storia, naturalmente gli avvenimenti della storia romana non cambiano. Non muta nemmeno la valutazione nei confronti dei Gracchi. Cambia tuttavia il significato storico-politico dell'istituto giuridico della proprietà, che non denota più il latifondo contro il quale i Gracchi si scagliano a mezzo della riforma agraria, ma, al contrario, indica ora gli appezzamenti di terra che i Gracchi intendono distribuire ai cittadini romani:

La prima occasione per lo scoppio della discordia interna fu l'eredità di Attalo, re di Pergamo, il quale aveva lasciato i suoi tesori allo Stato romano. Tiberio Gracco si alzò a proporre che li si spartisse fra i cittadini romani; nel contempo egli rinnovò le leggi agrarie di Licinio, rimaste del tutto trascurate in mezzo allo strapotere di singoli individui dominanti. La sua preoccupazione principale era quella di procurare una proprietà ai cittadini liberi e di popolare l'Italia di cittadini, anziché di schiavi. Ciò nonostante questo nobile romano soccombette all'avidità nobilità, poiché la costituzione romana non poteva più essere salvata tramite la costituzione stessa. Gaio Gracco, il fratello di Tiberio, perseguì il medesimo nobile scopo, ma ne condivise il destino. La corruzione irruppe allora senza ostacoli; poiché non esisteva più un fine universale per la patria, un fine essenziale intrinseco, le individualità e la violenza dovettero prendere il sopravvento.²⁴¹

Rispetto al frammento giovanile, la proprietà è cambiata radicalmente di segno. La manovra hegeliana è politicamente raffinatissima: da un lato accoglie il lato universale del diritto privato, frutto del ruolo storico del terzo stato/secondo ceto; dall'altro, riconoscendo la distribuzione di terra dei Gracchi come proprietà, egli delegittima il possesso dei latifondi espungendolo dalla possibilità di essere considerato giuridicamente valido. È un fatto contrario al diritto e alla ragione: non c'è bisogno di limitare un fatto contrario al diritto, è sufficiente realizzare il diritto, cioè distribuire proprietà ai cittadini romani, trasformare gli schiavi (in realtà, formalmente, cittadini romani, ma impoveriti da un secolo di guerre ininterrotte) in cittadini.

Descrivendo il disfacimento della Repubblica, Hegel utilizza ancora queste parole riguardo ai Gracchi e alla riforma agraria che avevano tentato di promuovere:

Perfino i più nobili, i Gracchi, non soccombono solo all'ingiustizia e alla violenza esterne, ma sono implicati a loro volta nella corruzione e nell'ingiustizia universali. Tuttavia ciò che questi individui vogliono e fanno, ha per sé la giustificazione superiore dello spirito del mondo e deve infine riportare la vittoria.

²⁴⁰ Text 74, in *GW* 2, p. 600, tr. it. p. 687.

²⁴¹ *WB* 12, p. 375, tr. it. pp. 257-258.

Quest'ulteriore passaggio è utile per ribadire, ancora una volta, l'importanza della questione del possesso della terra non per il diritto privato, ma per il diritto pubblico, per la salute dello Stato nel suo insieme. Fallita la riforma agraria, queste sono le parole con cui Hegel descrive la Repubblica:

Nella completa mancanza di un'idea su come organizzare il grande impero, il senato non poteva affermare l'autorità del governo. La signoria era fatta dipendere dal popolo, il quale era adesso solo plebaglia e doveva essere nutrito con il grano delle provincie romane. Bisogna leggere Cicerone per vedere come tutti gli affari dello Stato fossero decisi in maniera tumultuosa con le armi in pugno, ora dalla ricchezza e dalla potenza dei cittadini più segnalati, ora da un ammasso di canaglia. I cittadini romani si legano a individui che li adulano e che poi si fanno avanti in fazioni, per strappare a sé la signoria di Roma.²⁴²

Si noti che, paradossalmente, è proprio il fallimento delle riforme agrarie gracchiane, cioè il fallimento dell'attuazione della proprietà libera e piena a vantaggio dei contadini-cittadini romani a preparare la degenerazione del tardo Impero romano come un regno del diritto privato. Diritto privato che però, proprio perché divenuto perversione individualistica della vita cittadina, ha perso il suo significato universale, cioè la sua capacità di tutelare la salute economica ed etica dell'Impero. Hegel non auspica l'assorbimento della particolarità soggettiva nelle istituzioni statali: al contrario, è proprio la mancata tutela di quest'ultima nella maggior parte della popolazione, che svuota il diritto nel suo insieme del suo significato più pregnante. Nel disordine complessivo, la degenerazione del diritto privato prepara immediatamente la trasformazione dell'Impero in sistema feudale.

²⁴² *WB 12*, pp. 375-376, .tr. it. p. 258.

4. Possibili prospettive di ricerca. Per una politicizzazione dello Stato di diritto²⁴³

Quella che si è ricostruita in questo capitolo è una prospettiva nuova sul tema della proprietà privata in Hegel, inesplorata dalla letteratura.²⁴⁴ Il valore politico della teoria hegeliana della proprietà privata si è confermato essere duplice: da un lato, strumento di diritto privato funzionale a porre fine al latifondo e all'organizzazione feudale dei suoli, al fine di permettere le riforme, non solo quella agraria, ma anche, allo stesso tempo, di varare una costituzione retta da un sistema legislativo nazionale e non più frammentato nelle diete territoriali in mano all'aristocrazia fondiaria; dall'altro, la proprietà svolge la funzione storico-politica, per Hegel, di «nobilitare la nazione»,²⁴⁵ nel senso di liberare le energie dei sudditi/cittadini oppressi fino a quel momento dai vincoli feudali. In questo secondo senso, il significato politico dell'istituto giuridico è analogo a quello dell'esperienza gracchiana durante la Repubblica romana: popolare lo Stato «di cittadini, anziché di schiavi», o, in altre parole, salvare «la costituzione» (politica, cioè il diritto pubblico) «attraverso la costituzione stessa» (la costituzione sociale ed economica, cioè la riforma agraria, il cambio storico dell'organizzazione giuridica e sociale dei suoli). Oltre a queste conclusioni, rimane però aperta una domanda. Posto che Hegel, come si è mostrato nella prima parte di questo capitolo, critica entrambi i modelli che ritiene fondati sul medesimo schema logico, quello contrattualistico, cioè il sistema feudale e il liberalismo, il punto di vista conquistato attraverso questa ricerca sul tema della proprietà privata è in grado di fornire delle indicazioni nuove sull'interpretazione della “terza via” hegeliana? In altre parole, questa ricerca sulla proprietà può assumere un valore teorico-politico generale, che vada oltre il conflitto d'interesse interno al primo ceto, cioè quello tra nobiltà agraria e ceto contadino?

²⁴³ J.-F. Kervégan, *Hegel et l'État du droit*, p. 93 : «L'état de droit, c'est avant tout le règne de la loi et des libertés civiles, le respect des droits fondamentaux et la restriction mutuelle des pouvoirs de l'état. Si divers que soient ses caractères, ils trouvent leur cohérence dans le lien structural qu'ils entretiennent avec la société civile-bourgeoise. Du point de vue hégélien, l'état de droit est donc principiellement apolitique. A partir de là se comprend l'appréciation que Hegel porte sur lui, et les réserves très nettes qu'il émet à l'égard de l'idéologie libérale qui lui est associée».

²⁴⁴ I testi che hanno affrontato il tema, in una prospettiva affine, sono dei contributi brevi e che non considerano le implicazioni sociali e politiche della questione. Rosenzweig affronta il tema solo per poche pagine e, sebbene restituisca un contesto articolato e completo, non trae le conclusioni che ne abbiamo tratto, anche vista la natura della sua opera; Rizzi, si limita a constatare che la teoria della proprietà hegeliana sia riferita in particolar modo alla terra, ma, a parte le dimensioni molto ridotte del suo articolo, egli rimane sostanzialmente legato alla questione della liberalizzazione delle terre in funzione della libertà d'impresa e della possibilità di sviluppare un nuovo mercato (che interessa il secondo ceto), più che affrontare il tema della liberazione della proprietà e del lavoro contadini; Salter, infine, entra nelle dinamiche sociali legate alla mutata condizione giuridica dei possessi fondiari, ma anche qui il contributo è piuttosto breve e le implicazioni sociali e politiche non sono trattate nel dettaglio e le loro conseguenze politiche non sono considerate. Kervégan, infine, ha afferrato la rilevanza della riforma agraria per i progetti costituzionali dei riformatori, ma anch'egli si limita a constatare questo legame, senza approfondire il significato sociale e politico della teoria della proprietà privata nell'opera di Hegel.

²⁴⁵ Freiherr von Stein, *Nassauer Denkschrift*, Juni 1807, cit. da D. Schwab, *Eigentum*, p. 84.

In effetti, sembra che il valore concettuale attribuibile alla teoria della proprietà travalichi i già ampi spazi della riforma agraria e dei progetti costituzionali, aprendo delle nuove prospettive anche nella direzione dell'integrazione giuridica e politica delle formulazioni tradizionali dello Stato di diritto (*Rechtsstaat*).

Si è già accennato all'importante articolo di Kervégan, dove, ricostruito storicamente il concetto di Stato di diritto a partire dalla concettualizzazione kantiana (sebbene, sostiene Kervégan, ironia della sorte, la locuzione sia utilizzata per la prima volta in Adam Müller, noto reazionario),²⁴⁶ l'autore mostra come la *Filosofia del diritto* hegeliana non sia affatto da intendersi come in contraddizione con i principi del *Rechtsstaat*, ma piuttosto come una loro concretizzazione e realizzazione. L'articolo è fondamentale per la comprensione del pensiero politico di Hegel. Tuttavia, proprio su alcuni passaggi chiave dello Stato di diritto e dell'interpretazione hegeliana, la differenza tra l'interpretazione di Kervégan della proprietà privata e quella che è stata descritta in questo capitolo può schiudere nuove prospettive per tentare di integrare la direzione interpretativa in cui si è mosso lo stesso Kervégan, cioè quella di mostrare la complementarità della teoria hegeliana dello Stato con le formulazioni tradizionali dello Stato di diritto.

Kervégan è attento a sottolineare il contesto storico nel quale avvengono le trasformazioni giuridiche e sociali interne alla concezione dello Stato hegeliano. In particolare, scrive:

Servitudes personnelles et structures féodales de propriété sont donc incompatibles - et il ne s'agit pas là d'un jugement moral - avec l'économie de libre échange. L'éviction des particularismes juridiques de la *ständische Gesellschaft* est nécessairement préalable aux transformations sociales modernes.²⁴⁷

È sicuramente vero che la fine delle strutture feudali del possesso sia funzionale allo sviluppo del libero mercato e alle trasformazioni sociali a cui miravano gli stessi riformatori. Tuttavia, Kervégan si attiene all'interpretazione tradizionale della teoria della proprietà in Hegel, legandone la portata esclusivamente al secondo ceto e al sistema dell'economia borghese:

En d'autres termes, le travail, qui est une appropriation concrète de la nature, présuppose que soit définie, avec le droit et la loi, la structure formelle de cette appropriation. L'abstraction du droit de propriété, parce qu'elle universalise le fait de la possession, est la condition de l'organisation sociale du travail abstrait. Le droit est ainsi ce qui rend possible à la fois la production (industrielle) des objets grâce à un travail social (abstrait), et l'échange marchand de ces objets produits.²⁴⁸

²⁴⁶ L'articolo di Kervégan è un articolo fondamentale e ricco di argomentazioni dall'altissimo profilo storico e speculativo. Bisogna però segnalare, che, nonostante l'autore sostenga che Hegel non utilizzi mai l'espressione *Rechtsstaat*, in realtà, secondo quanto si è potuto constatare, la locuzione compare due volte negli scritti hegeliani, entrambe le volte al genitivo, una volta al singolare e una volta al plurale. A dire il vero, uno di questi due "scritti" sono in realtà appunti non di pugno hegeliano delle lezioni sulla filosofia della storia, *WB* 19, p. 115 (*cf. supra*); l'altra occorrenza, di pugno hegeliano, si trova in *WB* 11, p. 505.

²⁴⁷ J.-F. Kervégan, *Hegel et l'État de droit*, p. 92.

²⁴⁸ *Ibidem*.

Sottolineare il legame tra il diritto di proprietà e il lavoro esclusivamente astratto, tipico del secondo ceto, è una lettura parziale, che porta l'autore a vedere solamente un lato della novità intrinseca alla nuova riconfigurazione hegeliana del rapporto tra diritto di proprietà e società civile. Nell'interpretazione del pensiero politico hegeliano elaborata da Kervégan, il protagonista indiscusso – l'unico su cui cade l'interesse di una lettura che, giustamente, vorrebbe cogliere le novità del pensiero dell'autore – delle trasformazioni sociali e economiche a cui va incontro lo Stato è il secondo ceto:

Parmi les droits fondamentaux, les droits de liberté sont liés à l'existence et au fonctionnement de la société civile. Ils sont en ce sens, même lorsqu'on les répute naturels, des droits sociaux. L'attitude de Hegel à l'égard de ces droits est donc ordonnée à l'analyse qu'il fait de cette société civile-bourgeoise moderne. Celle-ci est l'effectuation du droit abstrait dans l'élément de la particularité. Cela veut dire que la figure concrète de la personne juridique et le porteur des droits de l'homme, c'est le «Bürger in dem Sinn als bourgeois», ou encore l'homo oeconomicus, bien plus que le citoyen de l'état (Staatsbürger).²⁴⁹

Non è un caso che la citazione che Kervégan inserisce alla fine di questo passo non sia della *Filosofia del diritto*, ma del *Saggio sul diritto naturale*. In realtà, si è mostrato come il diritto di proprietà, «sfera esterna della libertà», sia a un tempo il luogo in cui Hegel fonda non solo il diritto alla libertà personale, ma anche dove avanza delle rivendicazioni via via caratterizzate da un maggiore grado di oggettività per quanto riguarda il lavoro (concreto, cioè contadino, socialmente indiviso), la libertà della proprietà (ancora una volta, in primo luogo e innanzitutto, contadina, della terra), e come queste rivendicazioni non abbiano affatto di mira il ceto borghese protagonista della divisione sociale del lavoro essenziale nel sistema dei bisogni, ma invece abbiano come obiettivo principale, in linea coi programmi dei riformatori prussiani avviati nel 1807, la liberazione del ceto e della proprietà contadina. L'universalismo giuridico di Hegel, si potrebbe chiosare, è tale, perché le sue rivendicazioni includono il ceto più oppresso e più numeroso della società del proprio tempo.

Questa precisazione non vuole avere il significato di una sorta di competizione interpretativa all'interno della quale si dibatta se a Hegel stesse più a cuore il primo o il secondo ceto. Le potenzialità del legame che Hegel istituisce tra proprietà privata e ceto contadino, infatti, travalicano il ceto contadino stesso. In altre parole, porsi nella prospettiva di smarcare la proprietà privata dal ceto che storicamente se ne è fatto fautore – il secondo ceto/terzo stato – è l'operazione con cui Hegel intende restituire universalità al diritto privato, salvandolo dalla sua degenerazione particolaristica.

Se è vero che, in Hegel, la teoria della proprietà ha il suo primo riferimento sociale nel *Bauernstand*, concerne maggiormente l'organizzazione del suolo delle campagne che il sistema dei bisogni prettamente connesso alla società civile e alla vita cittadina, è necessario però osservare anche quanto segue: la teoria della proprietà che Hegel ha sviluppato dal punto di vista giuridico, a differenza delle teorie della proprietà di stampo liberale sviluppate all'interno del modello lockeano, si trova inevitabilmente in contrasto con il disordine stesso della società civile.

²⁴⁹ Ivi, p. 76.

Il «principio del nostro tempo», scrive Hegel nelle lezioni sulla filosofia del diritto del 1824-25, il «laissez faire», è effettivamente una mano invisibile, in grado di equilibrare il rapporto di domanda e offerta tra centinaia di produttori e consumatori. Hegel si chiede però, anche, a quale prezzo avvenga questo riequilibrarsi delle forze produttive, finendo per paragonare la legge della domanda e dell'offerta a un'epidemia di peste:

aber die Frage ist, wie geschieht dieß? Durch welchen Durchgang? Das Ergreifen eines neuen Gewerbes ist nicht so leicht, das Kapital, die Geschicklichkeit steckt darin und ist nicht leicht zu wechseln, das Erwerben einer neuen ist schwer, in einem gewissen Alter ist der Mensch gar nicht mehr fähig ein anderes Gewerbe zu ergreifen, selbst die Hoffnung, die Vorstellung es werde besser werden, günstigere Umstände werden eintreten hält ihn beim Alten fest. So gehen Hunderte, Tausende bei dem Durchgang zu Grunde. Auch die Pest hört wieder auf, richtet sich wieder auf, aber Hunderttausende sind daran gestorben, sind alle todt, so hat sich auch alles wieder eingerichtet.²⁵⁰

A questo riguardo, la teoria della proprietà privata sviluppata nella sezione del diritto astratto permette di affermare che il prodursi della plebe, al pari dell'esistenza del diritto di maggiorasco, sia irrazionale non da un generico punto di vista sociale o filantropico, ma sia piuttosto incompatibile con lo stesso *Rechtsgebot* su cui la deduzione concettuale dell'opera è costruita.

L'identificazione elaborata nella sezione sulla proprietà privata, in riferimento al cetto contadino, tra proprietà, lavoro, persona, insieme al *Rechtsgebot*, declinato nell'obbligo di possedere delle cose come proprietà, ribadito nell'*Enciclopedia*, pongono l'asticella dell'estensione del concetto di libertà personale e di diritti-doveri fondamentali ben più in alto rispetto a dove sia possibile porla nelle formulazioni tradizionali dello Stato di diritto, con l'effetto di portare al suo interno in maniera immediata delle rivendicazioni che la sua formulazione classica considera come afferenti non alla libertà personale, ma alla giustizia sociale.

Questo complesso teorico, per la sua stessa natura, travalica immediatamente la sfera del cetto in vista della quale è costruito, proiettandosi come base universalistica di uno Stato di diritto che abbia alla sua base un'idea piuttosto "concreta" di libertà astratta, valida per ogni cittadino, cioè che prepara la realizzazione storico-razionale della libertà oggettiva nella sfera dell'eticità.

Le rivendicazioni hegeliane nella teoria della proprietà privata, in linea con l'interpretazione di Kervégan, sono tutt'altro che in contraddizione con l'idea di Stato di diritto. Questo vale in particolar modo per la libertà personale. Nella sezione sulla proprietà Hegel scrive che è un *Rechtsgebot* essere come persona, spiegando nel dettaglio che questo significa che non sia permesso che ogni cittadino dotato di volontà non abbia una sfera esteriore della propria libertà, che Hegel declina, in quei paragrafi, in maniera molto precisa, cioè nelle vesti storico-sociali della terra coltivabile. Tuttavia, elevato al proprio grado di generalità teorica, il divieto giuridico di non essere liberi di possedere della

²⁵⁰ GW 26,3 p. 1401.

terra significa niente meno che il divieto giuridico/*Rechtsverbot*, per ogni cittadino, di non poter essere libero non solo di lavorare, ma anche di godere pienamente dei frutti del proprio lavoro.

La differenza sostanziale con la teoria della proprietà privata di Hegel e quella delle teorie della proprietà liberali è che l'obbligo che la riguarda non è solo quello alla sua tutela, ma al fatto stesso di possederla. Hegel, in altre parole, istituisce un automatismo filosofico-giuridico tra capacità di pensare, personalità giuridica e obbligo di possedere della proprietà.

In questo senso, il *Rechtsgebot* del § 36, o il *Rechtsverbot* del § 38, non possono considerarsi rispettati non solo nell'ambito del ceto contadino se questo è vessato dai vincoli feudali, ma tantomeno nel sistema dei bisogni in senso cittadino/borghese, qualora i meccanismi di produzione diano luogo all'esistenza della plebe.

Nella teoria della proprietà come espansione della libertà astratta dalla volontà verso il mondo materiale, nell'obbligo universale a possedere proprietà per poter essere considerato persona astratta, e, dunque, a maggior ragione, persona concreta, *Mensch*, v'è un obbligo che né la società civile, né lo Stato riescono a realizzare. Il diritto astratto in questo senso permette di leggere il prodursi della plebe e della relativa miseria come un elemento non solo irrazionale, ma anche incompatibile con il diritto formale, cioè inaccettabile.

Che all'aumentare del grado di concretezza, nel procedere logico del concetto verso la propria *Wirklichkeit*, aumenti anche il grado correlato di *Zufälligkeit*, e che dunque nell'esistenza storica degli Stati e dello Stato sia presente un grado di *Unvernunftigkeit*, che nelle parti più astratte del sistema dello spirito oggettivo non è riscontrabile, non significa che le parti più astratte non abbiano valore per lo Stato, né per la Storia. Rimane però un fatto, che Hegel ritenesse che la libertà della proprietà si fosse realizzata solo «da ieri», «qua e là», e che non si fosse ancora fatta valere né sul piano sociale, né su quello storico. Ma se Hegel poteva ritenere questa circostanza un argomento contro «l'impazienza dell'opinare», rimane per noi l'urgenza di comprendere e trarre le conclusioni di ciò che Hegel aveva già realizzato in misura più che sufficiente, cioè una teoria di quel diritto dal profondo significato politico, a cui egli diede l'appellativo, forse a mo' di beffa verso quelle «astrazioni francesi» che informavano il liberalismo, di astratto.

Bibliografia

Fonti

G.W.F. Hegel

- *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von F. Nicolin und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968 ff.; abbrev. *GW*
- *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel; abbrev. *WB*
- *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907.
- *Frühe Schriften I*, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, in *GW*, Bd. I, 1989; abbrev. *FS I*
- *Frühe Schriften II*, hrsg. von W. Jaeschke, in *GW*, Bd. II, 2014; abbrev. *FS II*
- *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, erste Aufgabe im *Kritisches Journal der Philosophie*, Jena, 1801; ora in *GW* 4, 1-92; trad. it. a cura di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 1971; ristampa 2014.
- *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis mit den positiven Rechtswissenschaften*, in «*Kritisches Journal der Philosophie*», Jena, 1802-1803; ora in *GW* Band 4, pp. 417-485; trad. it. in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari, 1962; abbrev. *BN*
- *System der Sittlichkeit*, ora in *GW* 5, 277-362; ed. italiana in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari, Laterza, 1962; abbrev. *SdS*
- *Jenaer Systementwürfe III*, oggi in in *GW* 8; ed. italiana in parte in *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1984; abbreviato con *JS*
- *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, 1807, ora in *GW* 9; ed. italiana a cura di E. de Negri, Firenze, La nuova Italia, 1960; abbrev. *PhG*
- *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)* in *GW* 10.
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik*, Nürnberg, 1816, oggi in F. Hogemann und W. Jaeschke (Hrsg.), *GW* 12, 1981, tr. it. a cura di A. Moni, revisionata da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817; ora in *GW* 13; ed italiana a cura di Aa.Vv., Verifiche, Trento, 1980.
- *Beurteilung der in Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg im Jahre 1815-1816*, originariamente pubblicato in «*Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur*», 66-68, 73-77 (1817), oggi in *GW* Band 15, pp. 30-125; traduzione italiana in *SP*, pp. 133-270.
- *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1820; ora in *GW* 14,1; 14,2; 14,3. Traduzione italiana a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, abbreviato con *Rph*
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin, 1830; ora in *GW* 20; ed. italiana a cura di V. Verra, Utet, Torino, 2002; abbrev. *Enz*³

- *Über die englische Reformbill*, prima ed. in «Allgemeine Preussische Staatszeitung» del 26, 27, 29 aprile 1831 (l'ultima parte dello scritto fu censurata dalla corona). Oggi in *GW* 16, pp. 325-404; trad it. in *SP* pp. 271-315.
- J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe an und von Hegel*, Vier Bände, Meiner, Hamburg, 1969.
- *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, ora in *GW* 26,1; 26,2; 26,3; 26,4.
- *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino, 1974; abbrev. *SP*
- *Lezioni sulla filosofia della Storia*, a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Altre fonti

- *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, Preußen, 1794.
- *Gesetzsammlung für die Königlich-Preußischen Staaten*, 1810-1906.
- *Code civil des Français*, France, 1804.
- *Edikt den erleichterten Besitz und den freien Gebrauch des Grundeigentums so wie die persönlichen Verhältnisse der Land-Bewohner betreffend*, Preußen, 1807.
- *Edikt die Regulierung der gutsherrlichen und bäuerlichen Verhältnisse betreffend*, Preußen, 1811.
- *Edikt zur Beförderung der Land-kultur*, Preußen, 1811.
- Aa.Vv. *Encyclopedia Britannica or Dictionary of Arts and Sciences, compiled upon a new Plan, in which the different Sciences and Arts are digested into distinct Treatises or Systems and whe various Technical Terms are explained as they occur in the order of the Alphabet*, Edimburgh, 1771-1773.
- Aa.Vv., *Encyclopédie méthodique. Arts et métiers méqanique*, Liegi-Parigi, 1782.
- G. Achenwall, *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*, Göttingen, 1761.
- A. Albertinus, *Der Landstörtzer Gusman von Alfarche*, München, 1615.
- I. Althusius, *Politica methodice digesta exemplis sacris et profanis illustrata [...]*, Herbonae Nassoviorum, 1603.
- Aristotele, *Opere. Volume settimo. Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1979.
- H. Arnisaeus, *Doctrina Politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis [...]*, Argentorati, 1643 (1. ed. Francofurti [ad Viadrum], 1606).
- J. Barbeyrac, *Le droit de la nature et des gens: ou systeme general des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, traduzione di Pufendorf, quinta edizione, Amsterdam, Briasson, 1734 (prima edizione 1706)
- Id., *Les Devoirs de l'homme et du citoien, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle, traduits du latin par Jean Barbeyrac*, Amsterdam, 1708.
- J. C. Beckmann, *Meditationes politicae iisdemque continuandis et illustrandis addita Politica parallela*, Francofurti ad Oderam, 1672.

- J.F. von Bielfeld, *Institutiones Politiques*, La Haye, 1760.
- H.J. Böhmer, *Introductio in ius publicum universale ex genuinis iuris naturae principiis deductum*, Halae Magdeburgicae, 1710.
- J.J. Burlamaqui, *Principes du droit politique*, Amsterdam, 1751.
- A. Clapmar, *De Arcanis Rerum Publicarum libris sex*, Amsterdam, 1644, p. 13.
- H. Conring, *Dissertatio de ratione status*, Helmstedt, 1661.
- Id., *De civili prudentia*, Helmstedt, 1662.
- Id., *Opera omnia*, cur. da. J.W. von Göbel, 1730.
- J.G. Darjes, *Istitutiones Jurisprudentiae universalis*, Jena, 1740.
- Id., *Erste Gründe der Cameralwissenschaften, darinnen die Haupt- Teile so wohl der Oeconomie als auch der Polizei und besondern Cameralwissenschaft in ihrer natürlichen Verknüpfung zum Gebrauch seiner akademischen Fürlesungen entworfen*, Jena, 1756.
- Id., *Einleitung in des Freyherrn von Bielefeld Lehrbegriff der Staatsklugheit zum Gebrauch seiner Zuhörer verfertiget*, Jena, 1764.
- M. Deméunier, *Encyclopédie methodique. Economie politique e diplomatique*, Paris-Liege, Tome II, 1786.
- D. Diderot, J. le Ronde D'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772.
- J.C. Dithmar, *Einleitung in die Oeconomische, Policy- und Cameral-Wissenschaften*, Frankfurt an der Oder, 1747 (prima edizione 1727).
- P.W. Dove, *Böhmer, Justus Henning*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 1876, Bd. 3, pp. 79-81.
- A. Ferguson, *An Essay on History of Civil Society*, Dublin, 1767.
- J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig, 1796, ora in *Meiner*, Hamburg, 1991, trad. it. a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari-Roma, 1994; abbrev. *GNR*
- Id., *Rezension von Kants Zur ewigen Frieden*, «Philosophischen Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Herausgegeben von Friedrich Immanuel Niethammer Professor der Philosophie zu Jena», 1796, I Heft, pp. 81-92; ora in *GA I,3*, pp. 221-228.
- Id., *Ascetik als Anhang zur Moral*, 1798, ora in *GA II,5*, pp. 59-77.
- Id., *Der geschlossene Handelstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe eine künftig zu liefernden Politik*, Tübingen, Cotta, 1800, ora in *GA I,7* pp. 37-141, trad. it. anonima, Torino, Bocca, 1909, ristampata presso Milano, La vita felice, 2016.
- Id., *Ueber Machiavelli, als Schriftsteller, und Stellen aus seinem Schriften*, prima edizione in «Vesta. Für Freunde der Wissenschaft und Kunst», Königsberg, I Heft (1807), pp. 17-81; ora in *GA I,9* pp. 223-275. Tr. it. a cura di F. Ferraguto, Roma, Castelvechi, 2014 (epub).
- C.W. Friedlieb, *Prudentia politica christiana*, Goslar, 1614.
- S.P. Gasser, *Einleitung zu den Oeconomischen Politischen und Cameral-Wissenschaften, Worinnen für dieses mal Die oeconomico-cameralia von den Domainen – oder Cammer – oder auch andern Gütern, deren Administration und Anschlägen, so wohl des Ackerbaues als anderer Pertinentien halber, samt den Regalien angezieget und erläutert werden, Nebst Einen*

Vorbericht von der Foundation der neuen oeconomischen Profession, und des Allerdurchlauchtigsten Stifters eigentlichen aller gnädigsten Absicht, Halle, 1729.

- I. Gentillet, *Discours, sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté*, 1576.
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, 1776-1789.
- W. Goethe, F. Schiller, *Das deutsche Reich*, in *Die Xenien*, prima edizione in F. Schiller, «Musenalmanach», 1797; ora in H. Holzschuher (Hrsg.), *Xenien Verlag*, Leipzig, 1912, ristampa anastatica dall'edizione del 1833.
- R. Göckel, *Lexicon Philosophicum*, Frankfurt, 1613.
- G.V. Gravina, *Origines iuris civilis*, Lipsiae, 1708.
- H. van Groot, *De iure belli ac pacis*, Wechelanus, 1626 (prima ed. 1625).
- N.H. Gundling, *Politica seu prudentia civilis ratione connexa, exemplis illustrata*, in N.H. Gundling, *Gundlingiana*, Stück 45, 1732.
- Id., *Ausführlicher Discurs über die Politic*, Frankfurt und Leipzig, 1733.
- Id., *Einleitung zur wahren Staatsklugkeit*, Frankfurt und Leipzig, 1751.
- A. Ferguson, *An Essay on History of Civil Society*, Dublin, 1767.
- N. Hert, *Paedia iuris publici universalis*, 1694.
- Id., *De iuris prudentia universali commentatio*, in id., *Commentationum atque opusculorum de selectis et rarioribus argumentis tomi très*, Francofurti ad Moenum, 1700, pp. 1-87.
- Id., *Elementa prudentiae civilis*, Francofurti ad Moenum, 1712
- T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, ora a cura di J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Id., *De corpore politico, or the Elements of Law, Moral and Politick*, London, 1652.
- Id., *Le corps politique*, Leide, 1653 (traduttore non noto).
- Id., *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Amsterodami, 1668.
- J. F. Horn, *Politicoorum pars architectonica. De civitate*, Traiecti ad Rhenum, 1664.
- A. Houtuyn, *Politica contracta generalis, notis illustrata*, Hagae Comitum, 1681.
- U. Huber, *De iure civitatis libri tres novam iuris publici universalis disciplinam continentes*, Francofurti et Lipsiae, 1708 (prima ed. 1672).
- U. Huber, *Oratio qua disseritur quamobrem ius publicum olim in academia nostra professione publica non sit honoratum, habita domi ipsius ante primam collationem doctrinae de iure civitatis cum politica prid. Non. Mai. MDCLXXXII*, contenuta nella seconda edizione al *De iure civitatis libri tres*, 1684.
- D. Hume, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- J.T. Jablonski, *Allgemeines Lexikon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig, 1721.
- C.G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750.

- J.H.G. Justi, *Kurzen systematischen Grundriß aller ökonomischen und Kammeralwissenschaften*, 1750.
- Id., *Staatwirtschaft oder systematische Abhandlung aller ökonomischen und Cameralwissenschaft*, 1755.
- Id., *Die Natur und das Wesen der Staaten, als Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policey und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Geseße*, 1760 (1).
- Id., *Grundfeste zu der Macht und Glückseeligkeit der Staaten oder ausführliche Vorstellung der gesamten Policez-Wissenschaft*, Band I, Königsberg-Leipzig, 1760 (2).
- Id., *Die Natur und das Wesen der Staaten als die Quelle aller Regierungswissenschaften und Gesetzten*, Mitau, 1771.
- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde und Friedrich, Berlin-Libau, 1790, ora in AA V, pp. 165 e sgg., tr. it. Bompiani, Firenze, 2015.
- Id., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787; ora in AA III.
- Id., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, ora in AA VIII, pp. 33-42, trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 53 e sgg..
- Id., *Zur ewigen Frieden*, 1793, in Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Institut für angewandte Kommunikations und Sprachforschung, Bonn, 1994, pp. 341-386; trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 153-195.
- Id., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in AA VIII, p. 273 e sgg., trad. it. in id., *Sette scritti politici liberi*, a cura di M.C. Pietavolo, Firenze University Press, Firenze, 2011, pp. 91 e sgg..
- Id., *Metaphysik der Sitten*, 1797, in AA. VI.
- Id., *Briefe*, in AA, Band XII.
- J.G. Krünitz, *Oekonomische Encyklopädie oder allgemeines System der Staats- Stadt- Haus- und Landwirthschaft*, Berlin, Pauli, dal 1773, Band CXIV, 1810.
- J. Locke, *A letter concerning Toleration*, London, 1689, ora in ora in id., *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, Yale University, 2003.
- Id., *Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter Is an Essay Concerning The True Original, Extent, and End of Civil Government*, London, 1690, ora in id., *Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration*, Yale University, 2003.
- F. von Logau, *Sinngedichte*, 1654, hrsg. von C.W. Ramler u. G.E. Lessing, Leipzig, 1759.
- G. E. Löhnneys, *Aulico-politica*, [1. ed. 1622], Remlingen, 1625.
- N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, Ami Books, edizione elettronica, 2003.
- K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, 1847, ora in Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) Ab. I, Band. 6, 1970, pp. 119-226.
- F. Melantone, *Commentarii in aliquot Politicos libros Aristotelis*, 1530, in *Corpus Reformatorum*, F. Melancthon, *Opera quae supersunt omnia*. Vol. XVI. Scripta Philippi Melanthonis ad ethicen et politicen spectantia et dissertationes iis annexae, Halis Saxonum, 1850.

- C.L. Montesquieu, *De l'Esprit des Loix, ou du rapport que les Loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce*, Barrillot, Genève, 1748, tr. it a cura di S. Cotta, Utet, Torino, 1966, ristampa 2002.
- Id., *Correspondance de Montesquieu*, publiée par F. Gebelin avec la collaboration de A. Morize, Champion, Paris, 1914.
- G. Obrecht, *Politisch Bedenken und Discurs : Von Verbesserung Land und Leut, anrichtung gutter Policey*, 1606.
- Id., *Fünff Unterschiedliche Secreta politica*, 1617.
- M. von Osse, *Politischer Testament*, a cura di O. A. Hecker, Leipzig-Berlin, 1922 (prima ed. 1555).
- E. Pasquier, *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du Roi*, 1561, ed. curata da D. Thickett, Droz, Genève, 1966.
- Id., *Lettres historiques pour les années 1556–1594*, ed. D. Thickett, Geneva, 1966
- S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, in S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, Band 4.1 e 4.2, hrsg. von F. Böhling, Berlin, Akademie Verlag, 1998.
- Id., *De concordia verae politicicae cum christiana religione*, in *Dissertationes academicae selectiores*, Francofurti et Lipsiae, Weidmann, 1678, pp. 465-497.
- Id., *Specimen controversiarum circa ius naturale*, Osnabrugi, 1678.
- Id., *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, Londra, 1673, ora in S. Pufendorf, *Gesammelte Werke*, Band 2, hrsg. von W. Schmidt-Biggeman, Akademie Verlag, Berlin, 1997.
- J.S. Pütter, *Historische Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des teutschen Reichs*, Göttingen, 1786.
- D. Reinking, *Biblische Policey*, Frankfurt, 1653.
- J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755, tr. it. in J.J. Rousseau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972.
- Id., *Émile ou De l'éducation*, Néaulme, La Haye, 1762 (1), ed. it. a cura di P. Massimi, Mondadori, e-book, Libro.
- Id., *Le contract social ou principes du droit politique*, Rei, Amsterdam, 1762 (2), ed. it. a cura di M. Garin, T. Magri, Laterza, Bari, 2010
- Id., *Politique*, in *Encyclopédie*, ora in id., *Discorso sull'economia politica*, in id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972.
- Id., *Les Confessions*, II parte, 1789, trad. it. in J.J. Rouseeau, *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972.
- F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814.
- F. Schiller, *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, Tübingen, 1795, trad. it. a cura di Antimo Negri, Armando, Roma, 2002.
- A.L. Schlözer, *Theorie der Statistik*, Göttingen, 1804.
- F. Schmier, *Iurisprudentia publica universalis ex iure tum naturali tum divino positivo nec non iure gentium nova et scientifica methodo derivata et iuris publici facta [...]Salisburgi 1742* (prima ed. 1722).

- C. Schmitt, *Il concetto del politico*, prima edizione 1932, oggi in *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 89-210.
- C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 2011.
- B. Schupp, *Solomo oder Regenten-Spiegel*, Frankfurt, 1677.
- E.J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, 1789.
- A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776, or in ed. by E. Cannan, Gutenberg Project e-book, 2019.
- F.U. Stisser, *Einleitung in die Landwirtschaft und Policy der Teutschen, zum Unterricht in Oeconomie-, Policy- und Cammer-Wesen*, 1735.
- A.F.J. Thibaut, *Über dominium directum und utile*, in: id., *Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts*, Bd. 2 (1798; 2. Aufl. Jena 1817).
- C. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium*, Halle e Lipsia, 1718 (prima ed. 1705).
- Id., *Vorschlag wie ein junger Mensch zu einem honneten und galancen Leben zu informiren sey*, in Id., *Allerhand bißher publicirte kleine Teutsche Schrifften*, 1707, pp. 233-270.
- Id., *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora*, Halle-Lipsia, 1724.
- Id., *Dissertatio ad Petri Poirati libros de Eruditione solida, fuperficiaria et falla*, in C. Thomasius, *Programmata Thomasiana et alia scripta similia breviora*, pp. 598-654.
- E. de Vattel, *Droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres, 1758.
- J.G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726.
- Id., *Philosophisches Lexicon*, quarta ed., Leipzig, 1775.
- M. Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, 1892, hrsg. von M. Riesebrodt, in *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I,3,1 und I,3,2, 1984; ed. it. parziale a cura di F. Ferraresi e S. Mezzadra, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- M. Weber, *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, hrsg. von W.J. Mommsen und R. Aldenhoff, in *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I,4,1 und I,4,2, 1993.
- C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, [*Deutsche Politik*], Frankfurt Leipzig, 1747 (prima ed. 1736).
- Id., *Institutiones iuris naturae et gentium*, Halle, 1750.
- J.H. Zedler, *Grosses vollstandiges Universal-Lexicon*, Bd. 28, 1741.
- G.H. Zinke, *Von der Policy-Wissenschaft überhaupt*, 1751.

Letteratura

- E. Baldini, *Aristotelismo politico e ragion di Stato. Atti del Convegno internazionale* (Torino, 11-13 febbraio 1993), Olschki, Firenze, 1995.
- I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino, 2002.
- N. Bobbio, *La grande dicotomia*, in *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Cedam, Padova, 1974, p. 2187 e ss..
- Id., *Hegel e il giusnaturalismo*, in «Rivista di filosofia», LVIII, 1966, pp. 379-407; ora in id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 3-33.
- N. Bobbio, *Hegel e le forme di governo*, in N. Bobbio, *Studi Hegeliani*, pp. 115-146.
- Id., *Diritto privato e diritto pubblico in Hegel*, in «Rivista di filosofia» 68 (1977), pp. 3-29, ora in N. Bobbio, *Studi Hegeliani*, pp. 85-114.
- Id., *Giusnaturalismo*, in L. Firpo, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Vol. IV, tomo I, Utet, Torino, 1980, pp. 491-558.
- Id., *La grande dicotomia: pubblico/privato*, in N. Bobbio, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 3-22.
- R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- R. Bodei, *Hegel e l'economia politica*, in S. Veca (ed.), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano, 1975, pp. 29-77.
- Id., *Hegel e l'economia politica*, in S. Veca (ed.), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano, 1975, pp. 29-77.
- B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Jéna*, Paris, Vrin, 1986.
- M. Brocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.
- E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1998.
- Id., *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*. In *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIV, 2012, 2, pp. 68-102.
- M. Castillo, *Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit*, in O. Höffe (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 195-220.
- G. M. Cazzaniga, *Appropriazione e proprietà nella Filosofia del diritto di Hegel*, in *Studi urbinati*, XLI, Nuova serie B, N. 1-2, Argalia, 1967, pp. 643-651.
- C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli, 1976, pp. 105-145.
- Id., *Sui significati di «Politica» in Hegel. Notazioni terminologiche*, in «Studi Senesi», supplemento alla centesima annata (1988), vol. I; pp. 464-484.
- G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma, 2009.
- P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2006.

- F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento, 1980.
- J. A. Clarke, *Fichte's Critique of Rousseau*, in «The Review of Metaphysics», Vol. 66, n. 3 (2013), pp. 495-517.
- B. Coppieters, *Kritik einer reinen Empirie. Hegels Jenaer Kommentar zu Montesquieus Theorie des Politischen*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.
- N. Dauber, *Deutsche Reformation: Philipp Melanchthon*, in C. Horn, A. Neschke-Entschke (Hrsg.), *Politischer Aristotelismus: die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, pp. 173-191.
- G. Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin-Althusius*, Du Cerf, Paris, 2011.
- H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, Beck, München, 1972.
- R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- G. Deter, *Allodifikation, Grundablösung und das Entschädigungsproblem*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», Band 130 (2013), pp. 205-237. H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" von Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Steiner, Wiesbaden, 1970.
- Id., *Hermann Conring und die politische Wissenschaft seiner Zeit*, in M. Stolleis (Hrsg.), *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983 pp. 135-172.
- Id., *Justis Beitrag zur Politisierung der deutschen Aufklärung*, in H.E. Bödeker, U. Hermann, (Hrsg.) *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 158-177.
- Id., *Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert*, in E. Keßler, C. H. Lohr e W. Sparr (a cura di), *Aristotelismus und Renaissance*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, pp. 163–192.
- Id., *Politische Philosophie*, in H. Holzhey e W. Schmidt-Biggemann (cur.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Überweg]. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel, Schwabe und Co., 2001, pp. 607–748.
- G. Duso, *Dalla storia concettuale alla filosofia politica*, in «Filosofia politica» (2007), fascicolo 1, pp. 65-82.
- Id., *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano, 2013.
- S. Farinella, *Von der christlichen Gemeinde zum System der Sittlichkeit. Eine Rekonstruktion des Hegelschen Begriffs der Gesinnung*, in K. Vieweg, V. Zander (Hrsg), *Logik und Moderne. Hegels Wissenschaft der Logik als Paradigma moderner Subjektivität*, Brill, Leisen-Boston, 2022, pp. 20-36.
- A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel sous forme d'un commentaire du Fondaments de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1992 (prima edizione 1964).

- L. Fonnesu, *La società concreta. Considerazioni su Fichte e Hegel*, in «Daimon, Revista de Filosofia», 9 (1994), pp. 231-248.
- Id., *L'ideale dell'estinzione dello Stato in Fichte*, in «Rivista di Storia della Filosofia», numero 51, fascicolo 2 (1996), pp. 257-269.
- Id., *Ragion pratica e politica in Kant*, in G. Cospito, E. Mazza, *L'officina dei lumi. Studi in onore di Gianni Francioni*, Como-Pavia, Ibis, 2021, pp. 353-370.
- C. Galli, *Politica: una ipotesi di interpretazione*, in «Filosofia politica», fascicolo 1 (1989), pp. 19-39.
- Id., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Id., *Editoriale. La pensabilità della politica. Vent'anni dopo*, in «Filosofia politica», fascicolo 1 (2007), pp. 3-10.
- Id., *Itinerario nelle crisi*, Milano, Mondadori, 2013.
- P. Gehring, *Eine politische Metaphysik ohne barbarisch zu reden... " Staatswissenschaftliche Situierungsgesten bei Justi, Haller, Bluntschli*, in A. Adam, M. Stingelin, *Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen*, Berlin, 1995.
- V. Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, in G. Schönrich, Y. Kato, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 464-488.
- O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie*, Berlin, 1880.
- I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.
- R. Grawert, *Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preußen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept*, in H.-C. Lucas und O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Ban Cannstatt, 1986, pp. 257–309.
- Id., *Der württembergischen Verfassungsstreit 1815-1819*, in C. Jamme und O. Pöggeler, *„O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard“. Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1880*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 126–158.
- M. Haase, *Hegel gegen Hegel: Individualrechte gegen Gemeinwohl*, in *Hegel-Jahrbuch 2014*, pp. 220-226.
- N. Hammerstein, *Jus und Historie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.
- G.R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, Ardent media, 1966.
- W. Hehlmann, *Die Gründung der Ritterakademie Halle im Jahre 1686*, in «Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts», 25 (1935), pp. 92-101.
- D. Henrich, *Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in D. Henrich und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 428–519.
- Id., *Vernunft in Verwirklichung. Einleitung zu: Georg Wilhelm Friedrich Hegel Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, pp. 9-38.

- R.K. Hočevár, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel; ein Beitrag zu einer Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, Beck, München, 1968.
- E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte: seit 1789*. Band 1: *Reform und Restauration: 1789 bis 1830*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1990.
- J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch» 71 (1963), pp. 38-58.
- Id., *Naturrecht*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von R. Koselleck und C. Meier, Band 4, 1978, pp. 245-313.
- Id., *Hegel diverso. Le filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, trad. it. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari, 1977.
- M. Ivaldo, *Le statut de la Politique dans la Doctrine de l'État de 1813*, in J.-C. Goddard, J. Rivera de Rosales (ed.), *Fichte et la politique*, Monza-Milano, Polimetrica, 2008, pp. 63-80.
- W. Jaeschke, *Die Vernünftigkeit des Gesetzes*, in H.-C. Lucas und O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, pp. 221-256.
- C. Jamme, *Die Erziehung der Stände durch sich selbst. Hegels Konzeption der neuständisch-bürgerlichen Repräsentation in Heidelberg 1817/18*, in H.-C. Lucas und O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986, pp. 149–173.
- J.F. Kervégan, *Hegel et l'État de droit*, in «Archives de Philosophie», 50 (1987).
- Id., *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, PUF, Paris, 1992.
- Id., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'Esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007.
- A. Kojeve, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito* tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, ed. italiana a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996.
- R. Koselleck, in *Richtliniene für das Lexikon Politisch-Sozialer Begriffe der Neuzeit*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», Vol. 11 (1967), pp. 81-99
- Id., *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Il Mulino, Bologna, 1988.
- Id., *Staat und Souveranität*, in R. Koselleck, O. Brunner, W. Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 6, Kleett-Cotta, Leinen, 1990, pp. 1-154.
- E.H. Kossmann, *De Dissertationes Politicae van Ulrich Huber*, in P. Kenneth, P.F. Vincent, *European Context. Studies in the History and Literature of the Netherlands Presented to Theodor Weevers*, Cambridge, 1971.
- G.M. Labriola, *Barbeyrac interprete di Pufendorf e Grozio: dalla costruzione della sovranità alla teoria della resistenza*, Napoli, Editoriale scientifica, 2003.
- S. Landucci, *L'ultimo Kant. La svolta del 1791*, in «Rivista di Filosofia», Bologna, Il Mulino, fascicolo 3 (2017), pp. 281-308.
- B. Liebrucks, *Wege zum Bewußtsein: Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1966.

- D. Losurdo, *Le filosofie del diritto*, Leonardo, Milano, 1989.
- Id., *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra Rivoluzione e reazione*, Guerini, Milano, 1992.
- Id., *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Bari, 2010.
- H.C. Lucas, O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1986.
- H.C. Lucas, *Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustande. Hegel und der württembergische Verfassungsstreit*, in C. Jamme und O. Pöggeler (Hrsg.), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde“. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, pp. 73-103.
- G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1960.
- G. Lübke-Wolff, *Hegels Staatsrecht als Stellungnahme im ersten preußischen Verfassungskampf*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1981, Bd. 35, H. 3/4, Zum 150. Todestag von Georg Friedrich Wilhelm Hegel, pp. 476-501.
- Id., *Über das Fehlen von Grundrechten in Hegels Rechtsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der historischen Grundlagen des Hegelschen Staatsbegriffs*, in H.C. Lucas, O. Pöggeler (Hrsg), *op. cit.*, pp. 421-446.
- C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1990 (prima ed. 1962).
- H. Maier, *Hegels Schrift über die Reichsverfassung*, in «Politisches Jahressviertel», 4, vol. 4 (1963), pp. 334-349.
- Id., *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, in H. Maier, *Politische Wissenschaft in Deutschland*, München, Piper, 1969, pp. 15-52.
- O. Malatesta, *L'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar. Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in «Filosofia politica», 2019, fascicolo 1, pp. 67-81.
- B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- E. Mass, *Recht, Freiheit und Herrschaft im Streit. Zu den Lektüren von Macht und Gewalt im «Esprit des lois» bei Kant, Hegel, Mohl und Jellinek*, in P.-L. WEINACHT (hrsg.), *Montesquieu: 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Nomos, Baden-Baden, 1999, pp. 153-165.
- A. Masullo e M. Ivaldo, *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini, Milano, 1995.
- I.F. McNeely, *Hegel's Württemberg Commentary: Intellectuals and the Construction of Civil Society in Revolutionary-Napoleonic Germany*, in «Central European History», Vol. 37, No. 3 (2004), pp. 345-364.
- F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, in *Friedrich Meinecke Werke*, im Auftrag des Friedrich-Meinecke-Instituts der Freien Universität Berlin herausgegeben von Hans Herzfeld und Walther Hofer-Oldenburg, Band I, Oldenburg, 1976.
- R. Minuti, *Edward Gibbon*, in *Dictionnaire Montesquieu* online.
- R.G. Moeller (ed.), *Peasants and lords in modern Germany : recent studies in agricultural history*, Allen & Unwin, Boston, 1986.
- J. Mounier, *La fortune des écrits de Jean-Jacques Rousseau dans les pays de langue allemande*, Paris, PUF, 1980.

- P. Nischke, *Zwischen Innovation und Tradition: der politische Aristotelismus in der deutschen politischen Philosophie der Prämoderne*, in «Zeitschrift für Politik», Neue Folge, vol. 42, 1 (1995), pp. 27-40.
- M. Obert, *Die naturrechtliche politische Metaphysik des Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717-1771)*, Frankfurt am Main, 1992.
- S.C. Othmer, *Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyracs Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Leserschaft*, Berline, De Gruyter, 1970.
- F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Biologna, Il Mulino, 1990, tr. inglese a cura di Saunders, Leiden, Brill, 2020.
- A.T. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*, Kluwer academic, Durdrecht, 2001.
- M. Piccinini, *Corpo politico, opinione pubblica e società politica*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 71-91.
- G. Planty-Bonjour, *L'esprit general d'une nation selon Montesquieu et le «Volksgeist» hegelien*, in J. D'Hondt, *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Parigi, 1974.
- J.G.A. Pocock, *Concetti e discorsi politici: differenze di 'cultura'? A proposito di un intervento di Melvin Richter*, in «Filosofia politica», fascicolo 3 (1997), pp. 371-382.
- O. Pöggeler, *Hegels Option für Österreich. Die Konzeption einer korporativen Repräsentation*, in: «Hegel-Studien», 12 (1977), pp. 83-128.
- Id., *Hegel und der Stuttgarter Landtag*, in D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen und Begründung in der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, pp. 59-79.
- P.P. Portinaro, *“Begriffsgeschichte” e filosofia politica: acquisizioni e malintesi*, in «Filosofia politica» (2007), fascicolo 1, pp. 53-64.
- G. Preterossi, *I luoghi della politica. Figure istituzionali della Filosofia del diritto hegeliana*, Guerini, Milano, 1992.
- I. Radrizzani, *Filosofia trascendentale e prassi politica in Fichte*, in A. Masullo e M. Ivaldo, *op. cit.*, pp.339-362.
- U. Richter, *Die begriffe: eigentum und besitz, im trialektischen modus*, in *Hegel-Jahrbuch 2012*, pp. 129-133.
- J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ §§ 34-81* (1961), ora in L. Siep, *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 55-72.
- L. Rizzi, *Possesso e proprietà nella 'Filosofia del diritto'*, in «Rivista critica di storia della filosofia», anno xxxv, luglio-settembre 1980, fascicolo III, pp. 138-151.
- Id., *Etità e Stato in Hegel*, Mursia, Milano, 1993.
- -K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano, 2012.
- F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, trad. it. a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1976.view
- A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. Geist der Gesetze e dominio della politica*, in D. de Felice (ed.), *Montesquieu e i suoi interpreti*, ETS, Pisa, 2005; pp. 505-549.

- G. Sagriotis, *Zur Begründung des Eigentums beim jungen Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch 2012*, pp. 158-162.
- M. Salter, *Hegel and the Social Dynamics of Property Law*, in J.W. Harris (ed.), *Property Problems: From Genes to Pension Funds*, Institute of Advanced Legal Studies/Kluwer Law International, pp. 257-73. (1998).
- M. Scattola, *La nascita delle scienze dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Milano, Franco Angeli, 1994.
- Id., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età modern*, Franco Angeli, Milano, 2003.
- Id., *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. Scattola e P. Scotton (ed.), *Prima e dopo il Leviatano*, Cleup, Padova, 2014, pp. 73-108.
- Id., *Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, in «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 19, fascicolo 1 (2016), pp. 15-33.
- M. Scattola, E. Calgaro, S. Porreca, *Classico. Storia e contenuto di un concetto letterario*, Cleup, Padova, 2014.
- P. Schiera, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il Cameralismo e l'Assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè, 1968.
- W. Schild, *Begründungen des Eigentums in der politischen Philosophie des Bürgertums. Locke – Kant – Hegel*, in J. Schwartländer, D. Willoveit (Hrsg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Engel, Kehl am Rhein-Straßburg, 1983, pp. 33-60.
- L. Schirollo, *Hegel e il Medioevo*, in L. Schirollo, *Per una storiografia filosofica*, Urbino, 1970; pp. 294-322.
- H. Schissler, *Preußische Agrargesellschaft im Wandel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- H. Schneider, R. Waszek, *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*, Lang, Frankfurt am Main, 1997.
- D. Schwab, *Eigentum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, hrsg. von R. Koselleck unter Mitarbeit von C. Meier; Klett-Kotta, Stuttgart, 1975.
- V. Sellin, *Politik*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von R. Koselleck und C. Meier, Band 4, Klett-Cotta, Leinen, 1978, pp. 789-874.
- C. Senigaglia, *Verfassungseinheit und Gewaltenausgleich: Hegels Auseinandersetzung mit Montesquieu*, in «Parliament, Estates and Representation», 27 (2007), pp. 37-56.
- R. Shackleton, *The Impact of French Literature on Gibbon*, in «Daedalus», Vol. 105, 3 (1976), pp. 37-48.
- L. Siep, *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, in H.C. Lucas, O. Pöggeler (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 387-420.
- Id., *»Gesinnung« und »Verfassung«. Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem*, in Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, pp. 270-284.
- Id., *How Modern is the Hegelian State?*, in D. James (ed.), *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 197-218.

- G. Silvestrini, *Natura, società, politica. Montesquieu, Rousseau e Beccaria*, in G. Paganini, *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci, 2020, pp. 275-296.
- Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- M. Sobotka, *Der Begriff des Eigentums in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Studi urbinati», anno XLI, Nuova serie B, N. 1-2, Argalia, 1967, pp. 809-824.
- G. Solari, *Individualismo e diritto privato*, Giappichelli, Torino, 1959.
- D. Sternberger, *Machiavellis >Principe< und der Begriff des Politischen*, in «Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-universität Frankfurt am Main», Band XII (1975), Nr.2, pp. 33-99.
- P.G. Stillman, *Person, Property, and Civil Society in the Philosophy of Right*, in *Hegel Social and Political Thought*, ed. by D.P. Verene, Humanities Press, New Jersey – Harvester Press, Sussex, 1980.
- Id., *Property, Contract and Ethical Life in Property in Hegel's Philosophy of Right*, in Aa.Vv., *Hegel and Legal Theory*, Rutledge, New York, 1991, pp. 205-227.
- M. Stolleis (Hrsg.), *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983.
- Id., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Polizeywissenschaft. 1600-1800*, Beck, München, 1988.
- Id., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Zweiter Band. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft. 1800-1914*, Beck, München, 1992.
- G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- L. Tente, *Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und Deutschland*, Diss., Kiel, 1974.
- G. Thuillier, *La première école d'administration. L'académie politique de Louis XIV*, Droz, Genève, 1996.
- H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1927.
- Id., *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Zweiter Teil, bis zu den Karlsbader Beschlüsse, Leipzig, Hendel, 1928.
- H. Trescher, *Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagender Staatslehre Hegels*, «Schmollers Jahrbuch», 42 (1918), Heft 2. pp. 471-501; Heft 3. pp. 907-944.
- R. Trousson, *Jean-Jacques Rousseau dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800*, in «Dix-huitième siècle», 1, 1969, pp. 289-310.
- S. Veca, *Nodi. Smith Ricardo Hegel*, in S. Veca (ed.), *Hegel e la economia politica*, Mazzotta, Milano, 1975, pp. 9-27.
- K. Vetter, *Kurmärkischer Adel und Preußische Reformen*, Böhlau, Weimar, 1979.
- R. Vierhaus, *Montesquieu in Deutschland – Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert*, 1965, ora in E. Mass, P.-L. Weinacht, *Montesquieu-Traditionen in Deutschland. Beiträge zur Erforschung eines Klassikers*, Duncker und Humblot, Berlin, 2005, pp. 169-194.

- Id., *Politisches Bewußtsein in Deutschland vor 1789*, in «Der Staat» (1967), Bd. 6, Hf. 2, pp. 175-196.
- K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, Paderborn, 2012.
- Id., *Stages of an Inversive Right to Resistance in Hegel*, in R. Comay, B. Zantvoort, *Hegel and Resistance*, Bloomsbury, London, 2017.
- Id., *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, Beck, München, 2019.
- M. Willey, *Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hrsg. von M. Riedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 131-151.
- E. Weisser-Lohmann, *Divide et impera. Zu Hegels Heidelberger Stände und Verfassungslehre*, in «Hegel-Studien», 28 (1993), pp. 193-214.
- D. Willoweit, *Hermann Conring*, in M. Stolleis, *Staatsdenker in der frühen Neuzeit*, Beck, München, 1995.
- G. Winter, *Die Reorganisation des Preußischen Staates unter Stein und Hardenberg*, Bd. I, erster Teil, Leipzig, Hirzel, 1931.
- B. Zantvoort, *Unthinking Inertia: Resistance and Obsolescence in Hegel's Theory of History*, in R. Comay and B. Zantvoort (ed.), *Hegel and Resistance*, London-New York, Bloomsbury, 2019, pp. 117-133.