

Domenico Losurdo

# Hegel e la libertà dei moderni



**Diotima**

Questioni di filosofia e politica



La scuola di Pitagora  
editrice

*Il bene dello Stato  
è la sola causa di questa produzione*

GAETANO FILANGIERI

Società di studi politici

Diotima

---

*Questioni di filosofia e politica*

8



Domenico Losurdo

# Hegel e la libertà dei moderni



La scuola di Pitagora  
editrice

Collana promossa dalla Società di studi politici.

Copyright © 2012  
Società di studi politici  
[www.studipolitici.it](http://www.studipolitici.it)

La scuola di Pitagora editrice  
Piazza Santa Maria degli Angeli, 1  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it](http://www.scuoladipitagora.it)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto:info@scuoladipitagora.it)

ISBN 978-88-89579-92-3 (versione cartacea)

ISBN 978-88-6542-076-8 (versione digitale nel formato PDF)

*Printed in Italy*

Stampato in Italia nel mese di gennaio 2012

## INDICE

Premessa	15
Avvertenza	17

### HEGEL E LA LIBERTÀ DEI MODERNI

#### VOLUME PRIMO

##### *Parte prima:*

##### HEGEL LIBERALE E SEGRETO?

I.	ALLA RICERCA DELLO HEGEL «AUTENTICO»	
1.	Censura e autocensura	27
2.	Autocensura linguistica e compromesso teorico	40
3.	Dimensione privata e dimensione filosofica	51
4.	Hegel massone?	55
5.	Storia esoterica e storia essoterica	63
6.	Argomenti filosofici e «fatti» politici	71

7.	«Equivoco» interpretativo o contraddizione reale?	79
II.	LE FILOSOFIE DEL DIRITTO: SVOLTA O CONTINUITÀ	
1.	Ragione e realtà	91
2.	Il potere del principe	105
3.	Una, due, nessuna svolta	121

*Parte seconda:*

HEGEL, MARX E LA TRADIZIONE LIBERALE

III.	CONTRATTUALISMO E STATO MODERNO	
1.	Anticontrattualismo = antiliberalismo?	135
2.	Contrattualismo e giusnaturalismo	142
3.	L'anticontrattualismo liberale	146
4.	Celebrazione della natura e ideologia della reazione	149
5.	Hegel e il contrattualismo feudale e proto-borghese	158
6.	Contrattualismo e Stato moderno	165
IV.	CONSERVATORE O LIBERALE? UN FALSO DILEMMA	
1.	Il dilemma di Bobbio	175
2.	Autorità e libertà	177
3.	Stato e individuo	190
4.	Il diritto di resistenza	201
5.	Diritto del bisogno estremo e diritti soggettivi	211
6.	Libertà formale e sostanziale	217
7.	Categorie interpretative e presupposti ideologici	221



V.	HEGEL E LA TRADIZIONE LIBERALE: DUE CONTRAPPOSTE LETTURE DELLA STORIA	
1.	Hegel e le rivoluzioni	229
2.	Rivoluzione dal basso e rivoluzione dall'alto	237
3.	Le rivoluzioni viste dalla tradizione liberale	243
4.	Patrizi e plebei	254
5.	Monarchia e repubblica	262
6.	La repressione dell'aristocrazia e la marcia della libertà	267
7.	Anglofobia e anglomania	272
8.	Hegel, l'Inghilterra e la tradizione liberale	276
9.	Uguaglianza e libertà	283
VI.	L'INTELLETTUALE, LA PROPRIETÀ E LA QUESTIONE SOCIALE	
1.	Categorie teoriche e opzioni politiche immediate	293
2.	Individuo e istituzioni	303
3.	Istituzioni e questione sociale	309
4.	Lavoro e «otium»	315
5.	Intellettuali e proprietari	325
6.	Proprietà e rappresentanza politica	331
7.	Intellettuali e artigiani	333
8.	Hegel banausico e plebeo?	338
9.	Questione sociale e società industriale	346

## VOLUME SECONDO

### *Parte terza:*

#### LEGITTIMITÀ E CONTRADDIZIONI DEL MODERNO

VII.	DIRITTO, VIOLENZA, «NOTRECHT»	
1.	La guerra e il diritto di proprietà: Hegel e Locke	355
2.	Dallo « <i>ius necessitatis</i> » al diritto del bisogno estremo	358
3.	Le contraddizioni dello sviluppo economico moderno	363
4.	« <i>Notrecht</i> » e legittima difesa: Locke, Fichte, Hegel	371
5.	«Giudizio negativo semplice», «giudizio negativo infinito», «ribellione»	377
6.	Il « <i>Notrecht</i> », l'« <i>ancien régime</i> » e la modernità	382
7.	L'affamato e lo schiavo	390
8.	« <i>Ius necessitatis</i> », « <i>ius resistentiae</i> », « <i>Notrecht</i> »	394
9.	Il diritto e le collisioni con l'intenzione morale e il bisogno estremo	397
10.	Un problema insoluto	408
VIII.	L'«AGORÀ» E LA «SCHOLÈ»: ROUSSEAU, HEGEL E LA TRADIZIONE LIBERALE	
1.	L'immagine dell'antichità classica in Francia e Germania	413
2.	Cinici, monaci, quaccheri, anabattisti e sanculotti	416
3.	Rousseau, il «rancore del plebeo povero» e il giacobinismo	420
4.	Politica ed economia in Rousseau e Hegel	426

5.	Questione sociale e imposizione fiscale	432
6.	Stato, contratto e società per azioni	442
7.	Cristianesimo, diritti dell'uomo e comunità dei «citoyens»	448
8.	La tradizione liberale e la critica a Rousseau e Hegel	455
9.	Difesa dell'individuo e critica del liberalismo	458
IX. LA SCUOLA, LA DIVISIONE DEL LAVORO E LA LIBERTÀ DEI MODERNI		
1.	La scuola, lo Stato e la rivoluzione francese	467
2.	Obbligo scolastico e libertà di coscienza	472
3.	Scuola, Stato, Chiesa e famiglia	480
4.	I diritti dei bambini	485
5.	Scuola, stabilità e mobilità sociale	491
6.	Professione e divisione del lavoro	500
7.	Divisione del lavoro e prosaicità del moderno: Schelling, Schopenhauer, Nietzsche	504
X. TENSIONE MORALE E PRIMATO DELLA POLITICA		
1.	Mondo moderno e tramonto degli eroi della morale	511
2.	Inconcludenza e narcisismo nel comandamento morale-religioso	513
3.	Mondo moderno e restrizione della sfera della moralità	517
4.	Hegel e Kant	522
5.	Hegel, Schleiermacher e la tradizione liberale	524
6.	Hegel, Burke e il neo-aristotelismo conservatore	531

7.	Hegel, Aristotele e il rifiuto dell'evasione intimistica	537
8.	Rivoluzione francese e celebrazione dell'etico	540
9.	Moralità, eticità e libertà moderna	546
10.	Modello etico hegeliano e realtà contemporanea	551
XI.	LEGITTIMITÀ DEL MODERNO E RAZIONALITÀ DEL REALE	
1.	La «querelle des anciens, des modernes»... e dei germani	557
2.	Rifiuto del moderno, culto degli eroi e polemica antihegeliana	560
3.	Kant, Kleist, Schopenhauer, Nietzsche	566
4.	Il moderno e il disagio della tradizione liberale	572
5.	Filisteismo, statalismo e massificazione moderna	580
6.	La razionalità del reale e il difficile equilibrio tra legittimazione e critica della modernità	588

*Parte quarta:*

L'OCCIDENTE, IL LIBERALISMO  
E L'INTERPRETAZIONE DI HEGEL

XII.	LA SECONDA GUERRA DEI TRENT'ANNI E LA «CROCIATA FILOSOFICA» CONTRO LA GERMANIA	
1.	Tedeschi, «goti», «unni» e «vandali»	599
2.	La grande epurazione dell'Occidente	602
3.	La trasfigurazione della tradizione liberale	611

4.	Occidente immaginario, Germania immaginarìa	620
5.	Hegel dinanzi al tribunale dell'Occidente	627
6.	Ilting e il recupero liberale di Hegel	633
7.	Lukács e il peso degli stereotipi nazionali	641

### XIII. LIBERALISMO, CONSERVATORISMO, RIVOLUZIONE FRANCESE E FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

1.	«Allgemeinheit» e «égalité»	649
2.	Le origini inglesi del conservatorismo tedesco	654
3.	Un'anglomania selettiva	664
4.	Alle origini del darwinismo sociale e dell'ideologia fascista	665
5.	Al di là degli stereotipi nazionali	671
6.	Burke e la storia del liberalismo europeo	672
7.	La scuola di Burke e la filosofia classica tedesca	679
8.	Hegel e l'eredità della rivoluzione francese	685
9.	Il conflitto delle libertà	693

INDICE DEI NOMI E DEI TERMINI DEFINITI	697
--	-----



## *Premessa*

Ripubblico, a diciotto anni di distanza dalla sua prima apparizione, un libro che ha avuto una sua fortuna (è stato tradotto in tedesco, inglese e cinese e, in forma ridotta, in francese e in portoghese o brasiliano). Ho preferito non apportare cambiamenti; ho solo aggiornato il rinvio ad altri miei studi, segnalando tra parentesi quadre l'edizione più recente. Per il resto mi sono limitato all'ovvia correzione dei refusi e delle sviste, avvalendomi della collaborazione del dott. Giorgio Grimaldi, che qui ringrazio.





## *Avvertenza*

Le edizioni delle opere di Hegel più frequentemente citate sono state così siglate: *W* = *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt a. M., 1969-79; *Ph. G.* = *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1930; *V. G.* = *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, 1955; *B. Schr.* = *Berliner Schriften*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, 1956; *B* = *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister e F. Nicolin, Hamburg, 1969-81; *V. Rph.* = *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a cura di K. H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-4; *Rph. III* = *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Frankfurt a. M., 1983; per il corso di filosofia del diritto del 1817-18, che abbiamo in due edizioni – l'una edita dallo Hegel-Archiv: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, a

cura di C. Becker et alii, Hamburg, 1983 e l'altra contenuta in K. H. Ilting: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817-18) und Homeyer (Berlin 1818-19)*, Stuttgart, 1983, entrambe da noi utilizzate –, rinviamo direttamente al paragrafo, facendolo precedere dalla sigla *Rph.* I; così come al paragrafo rinviamo per quanto riguarda l'*Enciclopedia* (siglata *Enc.*) e i *Lineamenti di filosofia del diritto* (siglati *Rph.*). L'indicazione del paragrafo è eventualmente seguita da *A* = *Anmerkung* (Annotazione), *Z* = *Zusatz* (Aggiunta), *AL* = *Vorlesungsnotizen* (Appunti per le lezioni). In riferimento a Hegel si è fatto uso di due ulteriori sigle: *HB* = *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, a cura di G. Nicolin, Hamburg, 1970; *Mat.* = *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, a cura di M. Riedel, Frankfurt a. M., 1975.

Per quanto riguarda Fichte, Kant, Marx e Engels, Nietzsche, Rousseau, altre sigle verranno via via indicate nel corso dell'esposizione.

Per quanto riguarda Hegel, abbiamo liberamente tenuto presenti e utilizzate le seguenti traduzioni: *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo (le annotazioni manoscritte, e cioè gli appunti per le lezioni, sono a cura di A. Plebe), Bari, 1954 e *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, 1987; *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, 1963; *La scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, 1974; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Bari, 1951 e *Enciclopedia delle scienze filosofiche in*

*compendio*: vol. I *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, 1981 (quest'ultima edizione comprende anche la traduzione delle *Aggiunte* e delle prefazioni alle tre diverse edizioni dell'opera); *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, 1963; *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1973; *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino, 1974; *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, trad. it. di L. Sichirullo e A. Burgio, Milano, 1985; *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Milano, 1989.

Né per le traduzioni da Hegel né per quelle da altri autori, si dà notizia delle modifiche eventualmente di volta in volta apportate. Per tutti i testi citati, il corsivo è stato liberamente mantenuto, soppresso o modificato a seconda delle esigenze di sottolineatura emergenti dalla nostra esposizione.

Nello sforzo di collocare storicamente i testi citati, e il dibattito che attorno ad essi si sviluppa, ci siamo sforzati di indicare, tra parentesi, la data di prima edizione o, in subordine, di composizione (quando quest'ultima non rinvia ad un arco di tempo troppo esteso e di individuazione eccessivamente problematica).

Infine, qualche chiarimento circa la gestazione e composizione del presente lavoro.

I primi dieci capitoli costituiscono la versione rimaneggiata, ampliata e rifusa in vista dell'organicità e compattezza del tutto, di materiali apparsi in precedenza in volumi, collettanee o riviste. In particolare, i capitoli I-VI del libro riprendono *Hegel*,

*Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*, pubblicato dagli Editori Riuniti nel 1988. I capitoli successivi, fino al X, riprendono invece i seguenti saggi:

*Diritto e violenza. Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, in "Hermeneutica", n. 4, 1985.

*Zwischen Rousseau und Constant. Hegel und die Freiheit der Modernen*, in H. F. Fulda e R. P. Horstmann (a cura di), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1991.

*Scuola, Stato e professione in Hegel*, in G. W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo e A. Burgio, Milano, Angeli, 1985.

*Moralisches Motiv und Primat der Politik*, in K. O. Apel e R. Pozzo (a cura di), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990; apparso anche, in versione più ampliata, col titolo di *Tension morale et primauté de la politique*, in "Actuel Marx", n. 10, 1991.

I tre capitoli finali sono inediti, anche se per il XIII si è in parte utilizzato il saggio *Le "philosophie allemande" entre les idéologies (1789-1848)*, in "Genèses. Science sociale et histoire", ottobre 1992, pp. 60-89.

Vogliamo qui ringraziare curatori e editori dei volumi e direttori delle riviste per aver consentito la ripubblicazione dei saggi sopra citati.

## HEGEL E LA LIBERTÀ DEI MODERNI



*All'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
e al suo presidente Gerardo Marotta*





PARTE PRIMA

HEGEL LIBERALE E SEGRETO?



# I

## ALLA RICERCA DELLO HEGEL “AUTENTICO”

### 1. CENSURA E AUTOCENSURA

Nel 1766, Kant confessava in una lettera: “Invero io penso con la più ferma convinzione e con mia grande soddisfazione molte cose che non avrò mai il coraggio di dire, ma giammai dirò qualcosa che non penso”. Siamo nella Prussia di Federico II, interlocutore e talvolta amico dei grandi illuministi francesi, un sovrano che faceva sfoggio di tolleranza, almeno per quanto riguarda la religione e tutto ciò che non rischiava di inceppare la macchina governativa. Quasi trent’anni dopo, per l’esattezza nel 1794, il filosofo ritorna sull’argomento, siamo in un momento decisamente più drammatico: nel frattempo, Federico II è morto, e le inquietudini suscitate dalla rivoluzione francese anche al di qua del Reno hanno reso in Prussia la censura particolarmente occhiuta e il potere intollerante anche in campo religioso. Il filo-

sofo ricorre ad una nuova lettera per esprimere il suo stato d'animo e il suo pensiero: sì, le autorità possono proibirgli di “far conoscere per intero i suoi principi”, ma è quello – dichiarava – “che io ho fatto sin qui (e la cosa non mi dispiace per nulla)”<sup>1</sup>.

Di Hegel non abbiamo lettere così esplicite. In compenso abbiamo a disposizione testimonianze, indizi e dati di fatto quanto mai significativi. È a partire dall’“edizione completa delle sue opere, specialmente delle lezioni”, che Hegel fa “un effetto enorme”: l’osservazione del giovane Engels<sup>2</sup> non è isolata. Due anni prima, nel commentare la pubblicazione delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Rosenkranz prevede che esse finiranno col rafforzare l’“odio contro la filosofia hegeliana”<sup>3</sup>. Mentre Hegel era ancora in vita, ai suoi contemporanei non sfuggiva il fatto che le *Lezioni* si esprimevano con un’audacia e una spregiudicatezza particolari e perciò continuavano a ricercarle e a procurarsele anche dopo la pubblicazione del corrispondente testo a stampa, rivolgendosi

<sup>1</sup> I. Kant, lettera a Moses Mendelssohn dell’8 aprile 1766, in Id., *Gesammelte Schriften*, ed. dell’Accademia della scienze (= KGS), vol. X, p. 69 e lettera a Johann Erich Biester del 18 maggio 1794, in KGS, vol. XI, p. 501.

<sup>2</sup> F. Engels, *Schelling und die Offenbarung* (1842), in Marx-Engels, *Werke*, Berlin 1955 sgg. (= MEW), *Erzählungsband II*, p. 175. Per quanto riguarda la traduzione italiana utilizziamo liberamente quella contenuta nell’edizione delle *Opere complete* di Marx e Engels in corso di pubblicazione, da un pezzo interrotta, presso gli Editori Riuniti e ora curata congiuntamente con La Città del Sole, Napoli.

<sup>3</sup> K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg 1840 (ristampa anastatica, Hildesheim, 1963), p. 218.

talvolta direttamente al filosofo che manifestava e dimostrava la sua disponibilità, senza dunque riconoscere in alcun modo la paternità delle trascrizioni dei suoi corsi di lezione che i discepoli facevano circolare anche al di fuori dell'ambito accademico e, talvolta, anche al di fuori dei confini della Germania<sup>4</sup>. E leggendo uno di questi corsi di lezioni, ecco che c'imbattiamo in un brano rivelatore: “Dalla Francia l'illuminismo passò in Germania, e ivi nacque un nuovo mondo di idee. I suoi principi vi furono interpretati più a fondo: soltanto, queste nuove conoscenze non furono contrapposte così spesso in pubblico all'elemento dogmatico, ma anzi ci si torturò e contorse per conservare alla religione la parvenza del riconoscimento; cosa, del resto, che si fa ancora oggi” (Ph. G., 916-7).

A quale autore, o a quali autori, fa riferimento l'ultimo inciso? O siamo invece in presenza di una confessione? Una cosa è certa: le tecniche qui descritte sono quelle della dissimulazione e dell'autocensura, e di queste tecniche si sottolinea la continuità e l'attualità dell'uso. Né quello sopra riportato è l'unico brano in cui Hegel dimostra chiara consapevolezza del fatto che la situazione oggettiva esigeva una scrittura attentamente sorvegliata; anche Hamann – si sottolinea – era costretto a “nascondere la sua satira delle autorità regie” (W, XI, 334).

E tuttavia sono ancora forti le resistenze ad affrontare il problema. Per citare uno degli interpreti

<sup>4</sup> Rinviamo alla nostra *Introduzione* a G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano 1989.

più autorevoli di Hegel, Claudio Cesa non sembra propenso ad attribuire particolare peso al problema della censura o dell'autocensura: "Gli intellettuali e gli accademici tedeschi potevano esprimersi, naturalmente entro certi limiti, con una notevole libertà"<sup>5</sup>. In realtà, persino un discepolo di Hegel attestato su posizioni "moderate" parla, con riferimento alla fine degli anni venti e all'inizio degli anni trenta, della sua "prima lotta con la censura"<sup>6</sup>. E un altro discepolo di Hegel, Heine, scrive in una lettera al suo editore dell'aprile 1840 (in una situazione quindi senza dubbio meno minacciosa di quella che si era venuta a creare in Prussia dopo le *Decisioni di Karlsbad*): "Le ripeto che nella stesura del libro ho tenuto presenti i suoi problemi con la censura e che ho esercitato l'autocensura molto coscienziosamente"<sup>7</sup>. Ma poi perché andare lontano?

Confrontiamo il § 127 nel testo acroamatico e nel testo a stampa della *Filosofia del diritto*. Nel primo caso possiamo leggere: "L'uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro; egli viola la proprietà di un altro solo in un contenuto limitato. Nel diritto del bisogno estremo (*Notrecht*) è inteso che non violi il diritto dell'altro in quanto diritto: l'interesse si rivolge solo a questo pez-

<sup>5</sup> C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, Napoli 1976, p. 90.

<sup>6</sup> K. Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg*, Leipzig 1878, p. 432.

<sup>7</sup> Lettera all'editore H. J. Campe del 18 aprile 1840, riportata in H. Heine, *Sämtliche Schriften*, a cura di K. Briegleb in collaborazione con G. Häntzschel e K. Pörnbacher, München 1969-78, vol. IV, p. 755.

zettino di pane; egli non tratta l'altro come persona priva di diritti" (V. Rph., IV, 341). Nel testo a stampa scompare la figura dell'affamato in senso stretto, e solo allusivamente si accenna al fatto che il diritto del bisogno estremo può entrare "in collisione con la proprietà giuridica di un altro", mentre il furto diviene "la lesione soltanto di una singola, limitata esistenza della libertà" (del "diritto assoluto" che l'affamato ha a tale "lesione" o furto il testo a stampa preferisce tacere del tutto). Lo sforzo di autocensura è evidente.

Altri esempi si potrebbero addurre<sup>8</sup>. Ma qui può essere più utile far chiarezza sulle modalità d'intervento della censura, mediante un confronto tra il testo del saggio sul *Reformbill* pubblicato sulla *Preußische Staatszeitung* e il testo del manoscritto di Hegel. Grazie all'edizione curata da Hoffmeister siamo in grado di esaminare le variazioni che sono intervenute: almeno in apparenza, il discorso verte esclusivamente sull'Inghilterra; eppure, rispetto al manoscritto originale, il testo a stampa si caratterizza per il suo sforzo costante di smussare l'asprezza della denuncia. E così la "cupidigia" (*Habsucht*) delle classi dominanti e del clero inglese, impegnati ad opprimere il popolo irlandese, diventa "egoismo" (*Eigennutz*; B. Schr., 478), con un'espressione non solo più blanda, ma che soprattutto ha smarrito la sua pregnanza politica per assumere i toni della predica morale. L'"aridità" (*Seichtigkeit*) dei principi che presiedono all'ordinamento politico e sociale dell'Inghilterra diviene "scarsa profondità" (*wenig*

<sup>8</sup> Rinviamo alla nostra già citata *Introduzione*.

*Tiefe*; B. Schr., 484), mentre scompare il riferimento ai suoi aspetti “più bizzarri e più goffi” (B. Schr., 463); e sempre nel medesimo contesto l’“assurdità” (*Absurdität*) diviene “anomalia” (*Anomalie*), mentre la “depravazione” (*Verdorbenheit*), che caratterizza le elezioni e che riguarda sia i soggetti attivi che quelli passivi della corruzione, diventa ancora una volta “egoismo” (B. Schr., 466). Se Hegel denuncia la “presunzione” (*Dünkel*) che gli inglesi hanno della loro libertà, la gazzetta di Stato, rivelandosi nettamente più anglofila (è un fatto su cui bisogna riflettere e su cui ritorneremo) parla invece di “orgoglio” (*Stolz*; B. Schr., 482). Si può addurre un esempio più gustoso. Il manoscritto denuncia la piaga delle decime ecclesiastiche in Inghilterra che serve ad alimentare la vita parassitaria e dissoluta di un clero inamovibile nonostante la gravità degli scandali in cui spesso finisce coinvolto: riesce a conservare il suo posto e la sua prebenda persino un prete che andava “in giro per le strade e sui ponti della sua città con sotto braccio, una per parte, due puttane di un pubblico bordello”; bene, la gazzetta di Stato si limita a riferire che il prete andava in “compagnia del tutto sconveniente”. E così i “particolari” impietosamente riferiti da Hegel, dei singolari “rapporti” di questo prete “con sua moglie, e con un amante di costei, che viveva in casa sua”, diventano i particolari del “rapporto domestico dell’uomo” in questione (B. Schr., 475).

È improbabile che le modifiche siano state suggerite da semplice *pruderie*. In altri casi, la preoccupazione politica è comunque più evidente: la gazzetta di Stato salta a piè pari la denuncia che il manoscrit-



to fa della “rozza ignoranza dei cacciatori di volpi e della nobiltà agraria” (B. Schr., 482). È vero che, in apparenza, si fa riferimento soltanto all’Inghilterra, ma la denuncia poteva ben essere applicata ad altri paesi, tanto più che il termine usato per designare la nobiltà agraria, *Landjunker*, faceva in realtà pensare più alla Prussia che all’Inghilterra. E un’altra significativa affermazione la gazzetta di Stato lascia del tutto cadere: “In nessun luogo più che in Inghilterra è radicato e imperturbabile il pregiudizio che colui al quale nascita e ricchezza danno una carica, riceva insieme l’intelligenza necessaria ad esercitarla” (B. Schr., 482). L’Inghilterra viene qui citata come l’esempio più clamoroso, ma non unico, del pregiudizio e dell’arroganza nobiliare, dal quale comunque certamente non era immune la Prussia, come ben sapevano sia Hegel che i censori di Stato.

Ma a questo punto emerge un problema di carattere più generale già sollevato a suo tempo da un discepolo di Hegel: il saggio sul *Reformbill* – scrive Ruge nel 1841 – “è molto veritiero e istruttivo per quanto riguarda l’Inghilterra”, solo che non si comprende bene – anche per il fatto che Hegel scrive sulla gazzetta di Stato e scrive e si comporta come un “diplomatico” – se alla “misera feudale inglese” viene contrapposta la Germania, oppure il “continente” (e quindi, in realtà, “i prodotti della rivoluzione francese”)<sup>9</sup>. E, in effetti, una calcolata ambiguità

<sup>9</sup> A. Ruge, *Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegels Accomodation)* (1841), in Id., *Sämmtliche Werke*, Mannheim 1847-8, vol. IV, pp. 265-6.

attraversa in profondità il saggio sul *Reformbill*. Certo è che quando al “positivo” dominante in Inghilterra vengono contrapposti i “principi generali” da cui “trassero origine i codici e le istituzioni politiche del continente” (B. Schr., 469), è chiaro che si pensa anche, se non in primo luogo, alla Francia, la quale ultima viene però taciuta e occultata nella categoria generale del “continente”. Hegel condanna con forza l’ideologia imperniata sulla celebrazione del positivo e di ciò che è storicamente tramandato, di ciò che riposa sulla “saggezza degli antenati” (*Weisheit der Vorfahren*; B. Schr., 466-7). Il saggio sul *Reformbill* formula questa condanna in riferimento esclusivamente all’Inghilterra, ma il suo autore difficilmente poteva ignorare che tale ideologia era ben presente e ben radicata anche in Germania e in Prussia, come dimostra la sua aspra polemica contro Hugo e Savigny.

Anzi, una quindicina d’anni dopo, sarà Federico Guglielmo IV in persona a contrapporre al modello francese con le sue “costituzioni fatte e concesse” il modello dell’Inghilterra, la cui costituzione “è il risultato non di un pezzo di carta, ma dei secoli e di una saggezza ereditaria senza pari” (*infra*, cap. XIII, 2). La *Weisheit der Vorfahren* denunciata dal saggio sul *Reformbill* è qui l’*Erbweisheit* celebrata dal re di Prussia. È vero che fra i due testi c’è una distanza di una quindicina d’anni. Ma questa celebrazione della continuità storica, al riparo dall’arbitrio e dalla violenza di interventi legislativi esterni, negli anni in cui era ancora principe ereditario, Federico Guglielmo IV l’aveva appresa da Savigny, bersaglio in altre occa-

sioni della polemica di Hegel, il quale ultimo però, sulla *Preußische Staatszeitung* si guarda bene dal far riferimento alla scuola storica e all'ideologia e agli ideologi della Prussia del tempo.

È noto che la pubblicazione della seconda parte dell'articolo di Hegel sul *Reformbill* viene bloccata da un autorevole intervento dall'alto; si può prendere per buona la motivazione ufficiale, e attribuire il divieto a considerazioni di opportunità sul piano della politica internazionale: resta il fatto che Hegel non poteva esprimersi liberamente. E tanto meno su di lui poteva esprimersi liberamente Gans che si lamenta del fatto che il necrologio, scritto in occasione della morte del maestro e pubblicato sempre sulla *Preußische Staatszeitung*, era stato così profondamente "lavorato dai censori" da divenire irricognoscibile (HB, 502).

Si potrebbe aggiungere, scherzosamente ma non troppo, che se il riconoscimento alla Prussia del tempo, di aver garantita agli intellettuali una "notevole libertà" di espressione, fosse stato sorpreso in Hegel, la cosa sarebbe stata considerata come la dimostrazione definitiva dell'asservimento del filosofo alla Restaurazione. E la riprova di come sia ancora incerta la configurazione della Prussia del tempo, le cui caratteristiche sembra talvolta vengano di volta in volta definite, con poca coerenza, in funzione delle esigenze di condanna o di difesa di Hegel. Emerge la necessità di una visione più precisa e più articolata del periodo e dell'ambiente storico. La censura è però un dato di fatto, come riconosce, in altra occasione, lo stesso Cesa: «Nel 1847 B. Bauer scrisse

un'opera, in 3 volumetti, dedicata alle "lotte dei partiti" in Germania tra il 1842 e il 1846: nel capitolo dedicato alla *Rheinische Zeitung* egli si diverte a mettere in evidenza come, per tutto il 1842, quando cioè il giornale era stato praticamente diretto prima da M. Hess e poi da K. Marx, non si perdesse occasione per ostentar fiducia nelle buone intenzioni del governo prussiano. Ora Bauer diceva il vero solo a metà: noi sappiamo, ed egli non poteva ignorare, che la direzione del giornale conduceva una lotta estenuante sia contro la censura che contro la minaccia di soppressione; le espressioni di fiducia verso il governo dovevano bilanciare notizie non gradite, o giudizi critici; e lo stesso vale per gran parte della pubblicistica contemporanea, almeno per quella che era stampata dentro i confini della confederazione germanica»<sup>10</sup>.

Dunque, il problema di eludere la vigilanza della censura si poneva ancora nel 1842, in una situazione nettamente più avanzata, quando già cominciavano a sfilacciarsi le maglie del sistema repressivo. Per di più, a voler prendere alla lettera le formulazioni usate da Cesa, "le espressioni di fiducia verso il governo" costituirebbero un caso più che di autocensura (l'autore non rinnega le proprie convinzioni, ma si limita a enunciarle in forma oscura e involuta, semmai rinunciando ad esprimere fino in fondo il proprio pensiero), di vera e propria doppiezza (l'autore fa dichiarazioni che non corrispondono minimamente al suo pensiero, ma che hanno il solo scopo di gettar fumo negli occhi del censore e così far passare un

<sup>10</sup> C. Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino 1972, p. 337.

contenuto meno lealista nei confronti del potere). È inutile dire che la doppiezza ci metterebbe di fronte a problemi ancora più difficili da risolvere, ché non basterebbe in tal caso la decodificazione di un testo più o meno oscuro o crittografico, ma si tratterebbe di secernere, in base a criteri quanto mai problematici, il materiale autentico da quello spurio.

Paradossalmente, nonostante il dichiarato intento di ridimensionare drasticamente o di cancellare la dimensione “segreta” o “diversa” di Hegel, Cesa finisce per suggerire una metodologia sostanzialmente affine a quella di Ilting. Se per quest’ultimo è da considerare in ultima analisi inautentico e spurio il testo a stampa della *Filosofia del diritto*, per Cesa sono da considerare in ultima analisi inautentici e spuri non pochi articoli della *Gazzetta renana*. E invece il suo direttore, di questa esperienza giornalistica ci sembra tracci un bilancio completamente diverso. “È un guaio – osserva Marx in una lettera a Ruge – dover assumere, sia pure per la causa della libertà, un atteggiamento servile, combattendo con punture di spillo piuttosto che a colpi di mazza”. L’esercizio dell’autocensura è decisamente tormentoso. È necessario “adattarsi, piegarsi, contorcersi, fare un lavoro di cesello sulle parole”<sup>11</sup>. Alcuni di questi termini richiamano alla memoria quelli usati da Hegel a proposito dei procedimenti cui faceva ricorso l’illuminismo tedesco per occultare il dissidio rispetto alla religione dominante. Ma a risultare particolarmente istruttive sono le confessioni-descri-

<sup>11</sup> K. Marx a A. Ruge, 25 gennaio 1843, in MEW, vol. XXVII, p. 415.

zioni di Marx e Heine che suggeriscono una precisa chiave di lettura. Si tratta di procedere alla decodificazione di un testo per cause di forza maggiore crittografico, non di scegliere tra materiale spurio e materiale autentico. Si tratta di far ricorso alla categoria dell'“autocensura” (esplicitamente indicata da Heine), non a quella della doppiezza.

In altre parole, i riconoscimenti alla Prussia corrispondevano in parte al pensiero, se non dello stesso Marx, certamente di alcuni dei redattori della *Gazzetta renana*. Del resto, ancora nell'ottobre del 1842, Engels celebra nella Prussia lo “Stato burocratico, razionalistico, divenuto quasi pagano”, che aveva attaccato “nel periodo dal 1807 al 1812 i resti del Medioevo”, e la cui legislazione era rimasta comunque “sotto l'influsso dell'illuminismo”. Certo, scrivendo in questo momento dalla Svizzera, il giovane rivoluzionario non si nasconde che questa Prussia è stata ormai sconfitta dalla Prussia cristiano feudale della “scuola storica del diritto”<sup>12</sup>. Può essere interessante confrontare questo testo con uno analogo, pubblicato pochi mesi prima e per l'appunto sulla *Gazzetta renana*. I temi sono fondamentalmente gli stessi: “Il nostro passato giace sepolto sotto le rovine della Prussia pre-jenense”; “non abbiamo più da trascinare quella palla al piede del Medioevo che impedisce ad alcuni Stati di muoversi”. Fin qui i riconoscimenti alla Prussia che non si differenziano in nulla da quelli che compaiono nel testo non sottoposto a cen-

<sup>12</sup> F. Engels, *Friedrich Wilhelm IV, König von Preussen*, pubblicato in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich und Winterthur (1843), ora in MEW, vol. I, pp. 447-50.

sura. Per quanto riguarda le critiche, anche queste non mancano nell'articolo pubblicato sulla *Gazzetta renana*. Una rinuncia al patrimonio della Prussia delle riforme antifeudali seguite alla disfatta di Jena, una rinuncia a questa eredità in nome delle teorie care alla scuola storica del diritto, “*sarebbe* la più vergognosa ritirata che si sia mai verificata”, in quanto “*rinnegherebbe* nel modo più vile gli anni più gloriosi della storia prussiana”; se ciò avvenisse, “*tradiremmo* il nostro più sacro patrimonio, *assassineremmo* la nostra stessa forza vitale”, ecc.<sup>13</sup>.

Volendo sintetizzare con una formula grammaticale, si potrebbe dire che a rinviare al momento dell'autocensura è il condizionale da noi evidenziato. Il processo di degenerazione della Prussia che nel testo pubblicato in Svizzera viene considerato definitivamente concluso (“La reazione nello Stato è iniziata negli ultimi anni del re precedente”<sup>14</sup>), qui viene considerato ancora aperto; di conseguenza, il bersaglio della polemica e della lotta in un caso è la monarchia prussiana in quanto tale, nell'altro i circoli reazionari che si finge non abbiano ancora preso il sopravvento. È così che la svolta e il tradimento che nel testo pubblicato in Svizzera vengono denunciati e coniugati all'indicativo, nel testo pubblicato in Prussia vengono denunciati e coniugati al condizionale. Ma l'uso del condizionale, se è certamente in primo luogo un espediente per sfuggire alle maglie della censura, risente anche delle residue illusioni sul ruolo della Prussia,

<sup>13</sup> F. Engels, [von Henning], «Rheinische Zeitung» del 24 maggio 1842, ora in MEW, Ergänzungsband II, pp. 253-4.

<sup>14</sup> F. Engels, *Friedrich Wilhelm IV*, cit., p. 446.

largamente presenti nella sinistra hegeliana fino all'avvento al trono di Federico Guglielmo IV, e anzi fino all'esperienza dei suoi primi atti di governo<sup>15</sup>.

## 2. AUTOCENSURA LINGUISTICA E COMPROMESSO TEORICO

Il problema vero non è di vedere se ci sia autocensura nella filosofia classica tedesca, ma di definire la sua precisa configurazione e il suo reale contenuto. Nella sua autobiografia, Rosenkranz ricostruisce un dibattito rivelatore svoltosi nel 1830. In occasione dell'anniversario della *Confessio Augustana*, Schleiermacher rilascia una dichiarazione in cui si sostiene – così scrive Rosenkranz – “che un ecclesiastico potrebbe recitare il credo di una Chiesa senza essere persuaso della sua verità”, dato che, in tal caso, agirebbe non a titolo individuale, ma in quanto “incaricato” di una “comunità”<sup>16</sup>. Lo sdoppiamento qui teorizzato è un fatto che deve far riflettere quanti ancora si ostinano a gridare scandalizzati alla presunta violenza perpetrata ai danni del testo ogni volta che si cerca di calarlo nel tempo in cui è stato scritto e pubblicato, tenendo quindi conto delle disposizio-

<sup>15</sup> Rinviamo al nostro *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989 [versione italiana, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini e Associati, Milano 1997], cap. VI, 4.

<sup>16</sup> K. Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg*, cit., p. 438.



ni di censura, dell'abitudine più o meno diffusa negli intellettuali alla dissimulazione, ecc.

In realtà, almeno per quanto riguarda il periodo storico qui oggetto di indagine, nessun testo risulta adeguatamente comprensibile partendo dal presupposto della sua interna auto-trasparenza. Rosenkranz è d'accordo con Schleiermacher nel respingere quella che vien sprezzantemente definita la "teologia della lettera"<sup>17</sup>: il contrasto verte soltanto sulla reinterpretazione del contenuto dogmatico e della "lettera" che il secondo sembra dissolvere nel "sentimento della dipendenza" e il primo nel concetto e nella "speculazione". Per il discepolo di Hegel sono "simboli, allegorie, metafore: Dio si genera come figlio, il racconto del paradiso, di Prometeo, la presentazione di Dio come di un essere che va in collera, si pente ecc."; anche "padre e figlio sono rappresentazioni"; e, "se in occasione delle nozze di Cana, gli ospiti hanno ricevuto più o meno vino, è del tutto indifferente ed altrettanto accidentale": "riguardo al lato sensibile della rappresentazione, non solo l'immagine, anche l'elemento storico è da prendere in senso simbolico e allegorico"<sup>18</sup>. Ma, nonostante questo suo atteggiamento radicale, Rosenkranz non solo si dichiara perfettamente d'accordo col cristianesimo, ma sembra voler fare il primo della classe, tanto da rinfacciare paradossalmente ai custodi dell'ortodossia, o comunque ai critici dell'hegelismo, una sorta di miscredenza: "È innegabile la presenza, nella convinzione religiosa del nostro tempo, di un'estesa, quasi

<sup>17</sup> K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen...*, cit., p. 217.

<sup>18</sup> Ivi, p. 229-32, *passim* e 271.

universale indifferenza nei confronti di contenuti dottrinali un tempo ritenuti essenziali, e un'indifferenza peraltro degli stessi teologi, sia quelli illuminati, sia quelli che passano pei più devoti. Se si dovesse sollecitare la maggior parte di essi a dire, con la mano sul cuore, se ritengono assolutamente indispensabile per la beatitudine la fede nella trinità, e se credono che l'assenza della fede conduca alla dannazione, è superfluo chiedersi quale sarebbe la risposta. Persino beatitudine eterna e dannazione eterna sono espressioni che non è lecito usare nella buona società [...]. Si vedrà che nel credo di questi teologi i dogmi si sono notevolmente assottigliati, sono scemati"<sup>19</sup>.

Siamo dinanzi ad un caso di "doppiezza"? No, perché Rosenkranz, attestato su posizioni moderate e "centriste" – è per questo che abbiamo fatto ricorso a tale esempio – rifugge sinceramente dall'ateismo e dalla negazione del cristianesimo. Ma d'altro canto non si può ignorare il fatto che la categorica affermazione della perfetta conformità all'ortodossia della reinterpretazione "speculativa" del cristianesimo risponde anche a precise esigenze pragmatiche.

I temi che abbiamo visto in Rosenkranz già si possono leggere in Hegel; ed è significativo che nelle lezioni il filosofo si esprime con un'audacia di linguaggio che invano si cercherebbe nel testo a stampa; ad esempio, un'*Aggiunta all'Enciclopedia*, in relazione al racconto biblico del peccato originale, non parla, come di consueto, di "rappresentazione", ma più semplicemente e brutalmente, di "mito", e iro-

<sup>19</sup> Ivi, p. 223.

nizza anche sulla “cosiddetta maledizione che Dio avrebbe lanciato sugli uomini” (§ 24 Z). Certamente, dunque, nel testo a stampa c’è un elemento di “autocensura”; ma fino al punto che si debba ipotizzare la “doppiezza” di Hegel? In realtà è lo stesso filosofo a dichiarare solennemente nel luglio 1826 (in una lettera, indirizzata sì ad un teologo non molto lontano dalle posizioni ortodosse, ma in una lettera comunque che, costituendo un documento privato, è difficile pensare che risponda a ragioni di “accomodamento”): “Sono luterano e la filosofia mi ha fortificato nel mio luteranesimo” (B, IV b, 61).

D’altro canto, Hegel si guarda bene dal mettere in evidenza l’abisso che separa il suo luteranesimo da quello ufficiale e ortodosso. Nel caso della filosofia della religione – ciò vale per il maestro come per i discepoli alla Rosenkranz – l’autocensura non sembra riguardare soltanto l’espressione esterna del pensiero, ma si direbbe che investa lo stesso processo di elaborazione e svolgimento del pensiero, come inceppato e impedito a giungere fino alle estreme conseguenze che pur parrebbero scaturire dalla logica stessa che lo muove. Nelle condizioni di un suo esercizio prolungato e obbligato, l’autocensura si è come interiorizzata. Ma i due livelli qui individuati vanno tenuti ben distinti: una cosa è l’“arte dello scrivere”<sup>20</sup>, l’accorgimento tecnico che porta a smussare espressioni che potrebbero risultare troppo irritanti

<sup>20</sup> L’espressione è di L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois 1952 (la ricerca riguarda Spinoza e altri autori della stessa epoca).

per l'ideologia e il potere dominante; un'altra cosa, nell'esempio dell'hegeliana filosofia della religione, l'elaborazione di una visione per cui la sostanziale liquidazione del contenuto dogmatico e "rappresentativo" del cristianesimo sfocia non nella denuncia di tale religione, bensì nell'adesione convinta e sincera ad un cristianesimo "speculativamente" reinterpretato.

L'autocensura linguistica è un accorgimento consapevole che riguarda solo la formulazione esterna del pensiero, il compromesso teorico è invece inerente al processo di elaborazione e indissolubile da esso. Certo, anche l'autocensura linguistica comporta un compromesso col potere e l'ideologia dominante (lo smussamento, l'attenuazione, il mancato evidenziamento delle tesi più audaci costituisce oggettivamente una concessione reale al potere che non si vede più fronteggiato da un'opposizione aperta e dichiarata), ma si tratta di un compromesso pragmatico che riguarda solo le tecniche di espressione del pensiero, non le stesse categorie teoriche e l'apparato concettuale.

Anche se non è facile individuare con precisione la linea di confine, tuttavia la distinzione tra i due livelli va sempre tenuta presente. Per questo ci sembra errato l'atteggiamento di chi, all'immagine di un Hegel alle prese coi problemi posti dalla censura, contrappone l'esigenza pur legittima di ricercare l'"accomodamento" inerente allo stesso processo di elaborazione teorica<sup>21</sup>. Non è fruttuoso contrapporre l'uno all'altro i due aspetti del problema.

<sup>21</sup> H. Ottmann, *Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 33, 1979, pp. 242-3.

Certo, questa contrapposizione è favorita dal fatto che neppure Ilting riesce a tenerli accuratamente distinti. Infatti, dopo aver distinto la “concezione fondamentale”, che risulterebbe dalle lezioni e che è quella veramente autentica, dalla concezione pragmaticamente adattata alla costellazione politica del momento, aggiunge che neppure la “concezione fondamentale [...] è libera da concessioni”, come risulterebbe dalla polemica anticontrattualistica in cui Hegel è costantemente impegnato. E tali “concessioni” sarebbero inevitabili, dato che anche la filosofia di Hegel non è altro che “il suo tempo appreso con il pensiero”<sup>22</sup>. Senza per ora entrare nel merito della polemica anticontrattualistica di cui daremo in seguito un’interpretazione completamente diversa, soffermiamoci sull’aspetto più propriamente metodologico. Ci sembra che qui sia contenuto un duplice errore.

Intanto il termine *Konzessionen* (in V. Rph., I, 105) sembra confondere e assimilare due fenomeni qualitativamente diversi, e cioè da una parte il compromesso teorico che riguarda la configurazione stessa del sistema nella sua “autenticità” e dall’altra il compromesso pragmatico suggerito o dettato da immediate considerazioni di prudenza in una situazione politica ben determinata. In secondo luogo, questo compromesso pragmatico, come avremo modo di vedere in seguito, viene interpretato non come la tra-

<sup>22</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, Roma-Bari 1977 (il saggio centrale è la tr. it. di *Die «Rechtsphilosophie» von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Einleitung* a V. Rph., I), p. 119.

duzione in linguaggio più o meno cifrato e allusivo della “concezione fondamentale” (*Grundkonzeption*), ma come il suo abbandono, sicché la “concezione” emergente dal testo a stampa sarebbe altra e diversa da quella delle *Lezioni* e risulterebbe non corrispondente al vero pensiero di Hegel. Ad essere considerata di “dubbia autenticità”, dettata com’è da “accomodamento non inessenziale alla politica della Restaurazione”<sup>23</sup>, è un’opera fondamentale di Hegel: i *Lineamenti di filosofia del diritto*! Ma, se si tratta di un testo spurio, perché sarebbe stato scritto e pubblicato? Kant, come abbiamo visto, confessava di tacere una parte del proprio pensiero, ma assicurava che mai avrebbe detto qualcosa che non pensava. Hegel si è comportato diversamente? Nella lettera già citata in cui Heine assicura il suo editore di aver già fatto scrupoloso ricorso all’autocensura, il discepolo di Hegel aggiunge poi: “Piuttosto che farmi accusare di servilismo, rinuncio del tutto a scrivere libri”. Il maestro si sarebbe invece comportato in modo opposto al discepolo, pubblicando i *Lineamenti* che non solo non rispondevano al suo pensiero, ma che sapeva essere inficiati di “servilismo”. Dinanzi alle accuse dei critici liberali di Hegel, Ilting sembra talvolta assumere il ruolo dell’avvocato difensore, ma l’arringa difensiva si è trasformata oggettivamente nella più implacabile delle requisitorie.

<sup>23</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., pp. 127 sgg. e 116. Secondo un discepolo di Ilting nei *Lineamenti* c’è un’«opera di falsificazione» rispetto alla «versione originaria della *Filosofia del diritto*»: P. Becchi, *Contributi ad uno studio della filosofia del diritto di Hegel*, Genova 1984, p. 175.

Ma non è questo il punto essenziale. Può essere utile ripensare al dibattito che si sviluppa subito dopo la morte di Hegel. Alla tesi dei giovani-hegeliani che accusano il maestro di aver rinnegato il suo pensiero più vero e più profondo per un'esigenza pragmatica di "accomodamento" al potere, Marx contrappone la tesi dell'"incoerenza di Hegel *all'interno del suo stesso modo di vedere*"<sup>24</sup>. Persino nel caso che il filosofo avesse fatto davvero ricorso "ad un accomodamento, i suoi discepoli debbono spiegare *a partire dalla sua coscienza (Bewußtsein) essenziale e più profonda* ciò che *per lui stesso* ha assunto la forma di *coscienza essoterica*". Le tesi che i giovani hegeliani attribuivano alla doppiezza opportunistica di Hegel le avevano precedentemente essi stessi condivise e senza alcuna doppiezza<sup>25</sup>. La categoria della doppiezza trasferiva e rendeva contemporaneamente presenti nel maestro due successivi momenti dell'evoluzione dei discepoli e due successivi momenti dell'interpretazione che i discepoli avevano dato del sistema del maestro. In altre parole, applicando queste indicazioni all'attuale dibattito su Hegel, persino se da prove certe e da un'esplicita confessione del suo autore risultasse che i *Lineamenti di filosofia del diritto* sono stati da lui considerati come un semplice espediente pragmatico per accomodarsi al potere e sfuggire alla repressione, persino in tal caso bisognerebbe cercare le ragioni più profonde di un tale atteggiamento non semplice-

<sup>24</sup> K. Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), in MEW, vol. I, p. 300.

<sup>25</sup> K. Marx, *Anmerkungen zur Doktordissertation* (1840-1), in MEW, Ergänzungsband I, p. 326.

mente nella pavidità dell'uomo privato, ma in primo luogo nella configurazione stessa della teoria.

Ma non deve essere frainteso il senso della critica che ai giovani hegeliani rivolge Marx, il quale contrappone la tesi del compromesso teorico alla tesi della "doppiezza" dettata da pavidità morale e da considerazioni pragmatiche, non alla tesi dell'auto-censura propriamente detta, le cui tecniche, come abbiamo visto, Marx conosceva per esperienza diretta ed era in grado di descrivere con grande precisione. Gli sforzi di una cultura accademica, talvolta pigra, di esorcizzare lo spettro inquietante di un Hegel "segreto" e "diverso" hanno fatto perdere di vista le sensibili differenze che sussistono tra l'impostazione di D'Hondt e quella di Ilting. È vero. Anche il primo sembra svalutare il testo a stampa: "Quando un pensatore non può pubblicare tutto quello che pensa, occorre cercare altrove e non nella sua pubblicazione il suo vero pensiero"; nella concreta situazione della Prussia del tempo, Hegel "si vedeva costretto ad esprimere i suoi veri sentimenti con mezzi diversi dalla stampa"<sup>26</sup>. Da questo punto di vista si direbbe che, come Ilting contrappone al testo a stampa le *Lezioni*, così D'Hondt vi contrappone le lettere, oppure le letture private e le "fonti nascoste"<sup>27</sup>. E tuttavia D'Hondt sembra oggettivamente enunciare un criterio metodologico del tutto diverso, allorché osserva che "i suoi [di Hegel] amici ed intelligenti

<sup>26</sup> J. D'Hondt, *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*, Paris 1968; tr. it., *Hegel nel suo tempo*, Napoli 1978, pp. 16-7.

<sup>27</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1968.



discepoli leggono tra le righe del testo edito, completandolo con le indicazioni orali date contemporaneamente dal maestro”<sup>28</sup>. E dunque, se Ilting considera fundamentalmente inautentici i *Lineamenti* direttamente pubblicati dal filosofo, D’Hondt invece, anticipando la scoperta relativa alle diverse filosofie del diritto, sembra qui affermarne la sostanziale unità. Alla luce di questa impostazione, bisognerebbe cercare di leggere unitariamente da una parte i paragrafi dei *Lineamenti* e dall’altra le *Aggiunte* di Gans (che oggi sappiamo essere desunte dalle trascrizioni dei corsi di lezioni), e utilizzare il testo acroamatico, relativamente più libero e disinibito, non in funzione del rifiuto del testo a stampa, bensì in funzione di una sua più adeguata interpretazione, tramite una lettura “tra le righe”.

È un’indicazione di lettura che già si può sorprendere in Hegel e nei suoi contemporanei. Se il testo a stampa della *Filosofia del diritto*, nel sottotitolo, si definisce in funzione delle lezioni, queste a loro volta non si pongono in contraddizione coi paragrafi dei *Lineamenti*, ché, dopo averli riportati fedelmente e non poche volte anche integralmente, procedono poi a rendere più chiaro ed esplicito il loro significato, mediante ulteriori delucidazioni ed esempi. Che si dichiarino inautentiche le lezioni oppure i *Lineamenti*, o altri testi a stampa, veniamo in ogni caso a trovarci dinanzi ad un *Corpus philosophicum* di prima grandezza, adespoto, dal quale però non si può prescindere per ricostruire la storia delle idee. I

<sup>28</sup> J. D’Hondt, *Hegel en son temps*; tr. it. cit., p. 17.

discepoli di Hegel, come non hanno messo in dubbio l'autenticità delle *Aggiunte* e delle *Lezioni*, così non hanno messo in dubbio quella del testo a stampa. Anche dopo l'attacco di Haym e dei nazional-liberali contro il presunto filosofo della Restaurazione, Rosenkranz, Michelet, Lassalle, come da un lato danno per scontata l'autenticità di *Aggiunte* e *Lezioni*, così dall'altro, costretti ad una difesa ormai affannosa della memoria e dell'eredità del maestro, neppure per un attimo pensano a riabilitarlo assolvendolo dalla responsabilità di aver scritto e pubblicato i *Lineamenti*. La metodologia della lettura unitaria D'Hondt l'enuncia e la mette anche brillantemente in pratica<sup>29</sup>, e tuttavia non sempre vi resta fedele. Infatti dichiara: "È nelle sue azioni che Hegel si mostra più ardito e, come ci si poteva attendere, più vivo"<sup>30</sup>. Di nuovo qui, il testo, soprattutto quello a stampa, rischia di essere ricacciato in una zona di dubbia autenticità, ed è singolare che questo avvenga con una motivazione opposta rispetto a quella formulata da Ilting: per quest'ultimo i *Lineamenti* non sono autentici in quanto dettati dalla paura che la

<sup>29</sup> Si veda in particolare il suo articolo *Théorie et pratique politique chez Hegel: le problème de la censure*, in *Hegels Philosophie des Rechts*, a cura di D. Henrich e R. P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 151-84.

<sup>30</sup> J. D'Hondt, *Hegel en son temps*, tr. it. cit., pp. 16-7. Ma anche nell'articolo precedentemente citato si può leggere: «I contemporanei di Hegel ignoravano molti aspetti della vita del filosofo. Siamo ora in grado di valutare meglio la distanza che separa ciò ch'egli dice e ciò che fa» (*Théorie et pratique politique*, cit., p. 179); tale impostazione si può peraltro sorprendere già nel titolo dell'articolo in questione.

caccia ai demagoghi provoca in un uomo preoccupato di non esporsi e fundamentalmente pavido; per D'Hondt, il testo a stampa e persino quello acroamatico è meno autentico del comportamento di Hegel, e cioè dei suoi legami con gli ambienti dell'opposizione e della fronda. In un caso, il filosofo viene recuperato nonostante i patteggiamenti e gli accomodamenti anche plateali dell'uomo privato, nel secondo caso ad essere oggetto di recupero è più l'uomo privato che il filosofo.

### 3. DIMENSIONE PRIVATA E DIMENSIONE FILOSOFICA

La debolezza di quest'ultima impostazione risulta evidente: dopo tutto, oggetto di dibattito è in primo luogo il pensiero di Hegel, e hanno avuto buon gioco quegli interpreti che hanno negato rilevanza filosofica all'impegno del maestro per salvare certi suoi discepoli dalle grinfie della polizia<sup>31</sup>. C'è da aggiungere che il privilegiamento dell'"arditezza" dell'uomo privato rispetto al filosofo è in contraddizione con le testimonianze dei contemporanei di Hegel e rovescia un topos della tradizione, significativamente presente nei critici sia di "destra" sia di "sinistra". Sul versante conservatore e reazionario, dichiara ad esempio Schubart, a proposito di Hegel, che "il suo lato particolare era migliore della sua dottrina, cioè del suo lato universale" (Mat., I, 264). Analogamente procedono i discepoli di "sinistra", formulando la

<sup>31</sup> Cfr. C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., p. 91.

distinzione, poi consacrata da Engels, fra “metodo” e “sistema” (il quale ultimo risente maggiormente dei patteggiamenti e degli accomodamenti dell’uomo privato). In un caso o nell’altro, nonostante i diversi e opposti giudizi di valore, è la dimensione più propriamente teoretica ad essere considerata quella più eversiva rispetto all’ordinamento politico-sociale esistente. Le ricerche sui molteplici legami che Hegel intrattiene col movimento di fronda e di opposizione alla Restaurazione sono preziose, ma daranno tutti i loro frutti solo quando verranno sistematicamente utilizzate per gettar luce sui testi. Ed è solo in questo modo che si possono spuntare le obiezioni di chi, come Cesa, pur osservando con cautela metodologica che “i paralleli tra situazioni storiche diverse sono sempre discutibili”, paragona l’atteggiamento di Hegel a quello di Gentile, che cercava di proteggere dalla repressione anche discepoli e studenti antifascisti, senza per questo poter essere considerato un “oppositore del fascismo”<sup>32</sup>. L’unico significato accettabile di questo paragone è l’invito a non caricare precipitosamente di significato filosofico e politico determinati atteggiamenti della vita privata. E questa paradossalmente è anche l’opinione di Ilting che riduce ad un episodio della vita privata (la paura e il cedimento di un carattere pavido in una situazione pericolosa o avvertita come tale) la pubblicazione dei *Lineamenti*. Nei due interpreti pur tra loro così distanti, lo spurio e l’allotrio rispetto al momento propriamente filosofico viene diversamente configu-

<sup>32</sup> *Ibidem*.

rato, ma rimane il fatto che in entrambi i casi non sembra esserci rapporto tra dimensione privata e dimensione filosofica.

Nella sua genericità l'invito a tenerle distinte è senz'altro ragionevole; ma se da un lato è assurdo voler espungere oggi, ad oltre un secolo e mezzo dalla sua apparizione, un testo, la cui autenticità non è mai stata messa in dubbio dagli intimi e dai contemporanei del suo autore, ma che ora andrebbe catalogato come un semplice incidente della vita privata, dall'altro risulta assai problematico negare qualsiasi legame tra i rapporti privati di Hegel coi suoi discepoli invisi al potere e il significato complessivo di una teoria che comunque ha ispirato ed entusiasmato tanti discepoli collocati su posizioni rivoluzionarie o "sovversive". Tanto più che a Hegel questi suoi discepoli si sono richiamati non in primo luogo in quanto uomo "privato", ma in quanto autore di un sistema filosofico interpretato e vissuto come piattaforma ideologica per una battaglia politica di opposizione o persino rivoluzionaria. L'intervento a favore di un militante, anzi di un dirigente, del movimento degli studenti, delle *Burschenschaften*, come Carové<sup>33</sup>, può di per sé costituire un episodio che attiene solo alla vita privata di Hegel; ma quando vediamo Carové riprendere le analisi e le parole d'ordine del maestro e citarlo anche esplicitamente e ripetutamente, e ciò non in discorsi privati ma in opere e discorsi pubblici, nel fuoco della battaglia politica<sup>34</sup>,

<sup>33</sup> J. D'Hondt, *Hegel en son temps...*; tr. it. cit., pp. 141-3.

<sup>34</sup> Per sottolineare la necessità di incisive trasformazioni politiche in Germania in consonanza con lo «spirito del tempo»,

quando vediamo tutto questo, è difficile continuare a negare all'intervento di Hegel a favore del dirigente di un'ala delle *Burschenschaften*, e suo discepolo, qualsiasi significato filosofico e politico.

Il paragone sia pur cautamente istituito da Cesa tra il professore di filosofia nella Berlino della Restaurazione e l'autorevole ministro del regime fascista, potrebbe avere un qualche senso se si potesse dimostrare che anche Hegel ha scritto qualcosa di simile alla *Dottrina del fascismo*, una sorta di *Dottrina della Restaurazione* (magari da far firmare direttamente al principe di Metternich, come la prima è firmata da Benito Mussolini), e non invece una *Filosofa del diritto*, che dopo tutto teorizza la monarchia costituzionale, facendo uso di una categoria che a quei tempi, lungi dal rinviare all'ideologia dominante, era quanto mai sospetta. Il paragone in questione, che, smarrite le cautele metodologiche di Cesa, ha avuto una fortuna notevole e del tutto immeritata, potrebbe avere un qualche senso solo se si potesse dimostrare che, ad esempio, Gentile si è espresso sulla rivoluzione d'ottobre con un calore simile a quello con cui Hegel si è espresso sulla rivoluzione francese. In altre parole, il paragone in questione potrebbe avere un qualche senso solo a condizione di prescindere sia dai testi che dalla peculiarità delle due diverse situazioni.

Carovè si richiama esplicitamente alla *Fenomenologia* e allo scritto sulla Dieta. Cfr. *Entwurf einer Burschenschafts-Ordnung und Versuch einer Begründung derselben*, Eisenach 1818, p. VIII.

## 4. HEGEL MASSONE?

Alla ricerca dei legami segreti e clandestini che dovrebbero dimostrare il carattere rivoluzionario o progressivo di Hegel, ben al di là delle sue esplicite formulazioni in ambito filosofico, D'Hondt s'imbatte in una serie di indizi che dovrebbero rinviare agli ambienti e alla dottrina della massoneria. In questo, come in altri casi, l'indagine può vantare al suo attivo risultati o suggestioni utili o importanti per la comprensione, ad esempio del "poemetto" giovanile *Eleusis*, già per il titolo messo in rapporto col culto dei misteri eleusini proprio degli ambienti massonici<sup>35</sup>; e ai nomi e alle notizie doviziosamente apportati da D'Hondt si potrebbe forse aggiungere, senza andare troppo in là nella ricerca di fonti remote e nascoste, il titolo esplicito della rivista pubblica e che pubblicamente fa professione di fede massonica, in cui appaiono, anonime, le lezioni di Fichte sulla filosofia della massoneria<sup>36</sup>. Dovremmo allora considera-

<sup>35</sup> J. D'Hont, *Hegel secret...*, cit., pp. 257-62.

<sup>36</sup> J. G. Fichte, *Eleusinien des 19. Jahrhunderts oder Resultate vereinigter Denker über Philosophie und Geschichte der Freimaurerei*, Berlin 1802-3; il testo di Fichte, non compreso nell'edizione curata dal figlio del filosofo, è stato recentemente ripubblicato, col titolo di *Vorlesungen über die Freimaurerei*, nell'antologia J. G. Fichte, *Ausgewählte politische Schriften*, a cura di Z. Batscha e R. Saage, Frankfurt a. M. 1977, pp. 171-216. Per la storia del tormentato rapporto di Fichte con la massoneria si veda l'Introduzione di S. Caramella alla sua versione italiana della *Filosofia della massoneria*, Genova 1924. D'Hondt insiste anche sul significato massonico di una parola-chiave, *Bund* (il «legame» o «alleanza» che il poemetto intende celebrare tra Hegel e Hölderlin), e anche questa è una lettura abbastanza

re Hegel un massone a tutti gli effetti, e durante tutto l'arco della sua evoluzione? Non intendiamo qui intervenire in senso stretto nel dibattito che si è sviluppato su tale tesi<sup>37</sup>.

Può essere utile affrontare il problema da un diverso punto di vista: dando pure per scontata l'affiliazione di Hegel, vita natural durante, alla massoneria, resta tuttavia da chiedersi in che misura questo fatto può favorire una migliore comprensione del filosofo. Oltre a Fichte, per il quale abbiamo documenti certi, a quanto pare massoni erano anche Schelling, Jacobi, Kotzebue, Schiller, Goethe<sup>38</sup> (per non citare che alcune delle più significative personalità contemporanee di Hegel), cioè autori che, sul piano culturale e politico, esprimono posizioni quanto mai diverse e talvolta persino contrapposte. E dunque, l'adesione alla massoneria è un dato troppo vago e generico perché possa illuminarci in qualche misura sul concreto delle singole posizioni. L'affastellamento di nomi così eterogenei sortisce risultati paradossali: D'Hondt, che in altra occasione si preoccupa giustamente di sottolineare che la condanna dell'assassinio di Kotzebue non sta a significare in Hegel nessuna contiguità di posizione con questo "scrittore reazionario"<sup>39</sup>, deduce ora il carattere

attendibile; come vedremo tra poco il termine in questione ritorna in Goethe in un contesto che sembra essere inequivocabilmente massonico.

<sup>37</sup> Particolarmente critico l'intervento di C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 98-103.

<sup>38</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret...*, cit., pp. 294-341 e *passim*.

<sup>39</sup> J. D'Hondt, *Hegel en son temps...*, tr. it. cit., p. 121.



liberale e progressivo di Hegel dalla sua appartenenza ad un organismo che tra i suoi membri poteva vantare la presenza anche di uno “scrittore reazionario” come Kotzebue. Oppure si pensi all’accostamento, oggettivo, in base al comune denominatore della massoneria, Hegel-Jacobi; si pensi all’irriducibile contrasto che, sul piano filosofico, contrappone il primo al secondo, il quale ultimo peraltro è in ottimi rapporti con Fries<sup>40</sup>. Chissà se, estremizzando il metodo indiziario, non si potrebbe giungere alla conclusione che anche Fries era un affiliato della massoneria, col risultato poi di accostarlo al suo implacabile antagonista, e cioè a Hegel!

Certo, il tema della massoneria assolve ad una funzione polemica contro il vieto *cliché* di Hegel filosofo della Restaurazione: i massoni – osserva D’Hondt – erano quasi tutti “riformatori”, sia pure con varie sfumature; alcuni lo erano in campo religioso e non politico, altri in campo politico e non religioso, per non parlare dei pochi “estremisti” che lo erano in entrambi i campi<sup>41</sup>. E dunque dimostrare che Hegel, anche a Berlino, era massone significa dimostrare che in qualche modo e in qualche misura era un “riformatore”. Ma, a parte l’estrema vaghezza di questa categoria, in realtà la dimostrazione non è stringente per il fatto che, come chiarisce lo stesso D’Hondt, massoni erano anche Maistre e, in Germania, Windischmann, traduttore – aggiungiamo noi – di Maistre in tedesco e che continuava ad esse-

<sup>40</sup> Come risulta, fra l’altro, dalla loro corrispondenza: HB, 87 e 118.

<sup>41</sup> J. D’Hondt, *Hegel secret...*, cit., p. 337.

re in buoni rapporti con Hegel, nonostante che quest'ultimo non si potesse certo riconoscere nelle *Serate di Pietroburgo* tradotte dal suo amico o conoscente<sup>42</sup>.

In conclusione, anche se venisse dimostrata con argomenti inoppugnabili, l'affiliazione dello Hegel maturo alla massoneria ci direbbe poco o nulla, a meno di non corredare questa ipotetica documentazione con ricerche storiche concrete sull'orientamento ideale e politico di questa o quella loggia, questa o quella corrente: affiliarsi ad una delle logge massoniche significava – notava Fichte a Zurigo – diventar nemico di tutte le altre<sup>43</sup>. La massoneria tedesca non pare aver avuto quel carattere sostanzialmente unitario che sembra emergere dalle pagine di D'Hondt. Uno storico anzi ha potuto scrivere che “il ruolo della massoneria nella storia del conservatorismo tedesco è stato molto ambiguo” (ci sono state correnti collegate “non solo nello spirito, ma anche nella prassi coi difensori conservatori della società tedesca”), e parlare persino di «involuzione della massoneria da “illuminata” a forza dell’“oscurantismo”»<sup>44</sup>. E d'altro

<sup>42</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844 (ristampa anastatica, Darmstadt 1963), p. 227; tr. it., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Firenze 1966, p. 294 (il traduttore parla dell'opera di Maistre *Ore della sera*, ma quando Rosenkranz parla di *Abendstunden* fa chiaramente riferimento alle *Serate di Pietroburgo*); J. D'Hondt, *Hegel secret...*, cit., p. 300.

<sup>43</sup> Lettera a Schön del 30 settembre 1792, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, a cura di H. Schulz, Leipzig 1930 (ristampa anastatica, Hildesheim 1967), vol. I, p. 258.

<sup>44</sup> K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, New Jersey 1966; citiamo dall'ed. ted. *Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland*, Frankfurt a. M.-Berlin 1973, p. 109.

canto considerazioni analoghe possono esser fatte a proposito della Francia, dov'è presente “una massoneria aristocratica, che si rifugia all'ombra del trono” ed è “pressoché ufficiale”. È probabile che lo stesso Luigi XVI sia stato massone e comunque, nel complesso, la massoneria è un movimento così variegato che Maistre ha potuto concepire il disegno di creare al suo interno “uno stato maggiore segreto che sarebbe servito a fare dei massoni una sorta di armata pontificia al servizio di una teocrazia universale”<sup>45</sup>.

Il problema che abbiamo sollevato sembra porse-  
lo per un attimo anche D'Hondt allorché osserva che il gusto misteriosofico poteva attrarre nella massoneria coloro “che venivano a cercarvi la rivelazione di chissà quale favoloso segreto: il demone della taumaturgia, della magia, dell'alchimia, li conduceva in questa società che pure riuniva tanti nemici della ciarlataneria. Ma, evidentemente, tutto ciò resta secondario”<sup>46</sup>. Il riferimento sembra essere ai rosacroce, che al loro centro avevano per l'appunto le pratiche appena viste. Ma allora non siamo in presenza di qualche individuo stravagante, ma di una forza organizzata che – osserva lo storico già citato del conservatorismo tedesco – svolge “un ruolo importante nella campagna dei conservatori contro l'illumini-

<sup>45</sup> D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française, 1715-1787*, Paris 1947, pp. 364-5 e 386. In Inghilterra era massone lo stesso Edmund Burke (cfr. J. Rogalla v. Biberstein, *Die These von der Verschwörung 1776-1945*, Bern-Frankfurt a. M. 1976, p. 117), rispetto al quale, come avremo ripetutamente modo di vedere, Hegel è in posizione di antagonismo.

<sup>46</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret...*, cit., p. 336.

smo”, e che anzi costituisce la punta di diamante nella lotta per la conservazione sul piano religioso, politico e sociale<sup>47</sup>. Il fatto è che D’Hondt sembra considerare segreto come sinonimo, fondamentale, di progressivo e in qualche modo sovversivo: “Coloro che si nascondono hanno rinunciato ad essere bene accolti allorché si presentano a viso scoperto; sono gli eretici, i non conformisti, gli avversari dell’ordine esistente”<sup>48</sup>. Le cose stanno diversamente, o almeno si presentano in modo ben più problematico: i conservatori fanno ricorso alle stesse armi usate dai nemici dell’ordine costituito, si impegnano in un’opera di “imitazione” anche per quanto riguarda le società segrete, che dunque non rimangono un monopolio del movimento riformatore e rivoluzionario, come dimostra a sufficienza l’esempio dei rosacrocce<sup>49</sup>. E persino per le logge in qualche modo più avanzate, come quella che accoglie Fichte colpito dall’accusa di ateismo, segretezza non è affatto sinonimo di clandestinità e di opposizione al potere: a Berlino, informa il filosofo, i “massoni” sono ben lungi dal destare sospetti, anzi il loro capo notorio è “molto ben visto” dal re Federico Guglielmo III<sup>50</sup>.

C’è da aggiungere che l’eventuale affiliazione di Hegel alla massoneria non sembra aver lasciato trac-

<sup>47</sup> K. Epstein, *The Genesis...*, tr. ted. cit., pp. 108 e 128-36.

<sup>48</sup> J. D’Hondt, *Hegel secret...*, cit., p. 337.

<sup>49</sup> K. Epstein, *The Genesis...*, tr. ted. cit., p. 128.

<sup>50</sup> Lettera alla moglie del 28 ottobre 1799, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 184; già a Zurigo Fichte aveva notato che la massoneria poteva mediare «legami fruttuosi», anche se poi aggiungeva di volervi aderire con «una visione superiore»: *ivi*, vol. I, p. 258.

ce non solo nella sua corrispondenza, ma neppure nel dibattito del tempo, né in quello pubblico né in quello sotterraneo che emerge dagli epistolari, dalla diaristica, dai colloqui più o meno confidenziali. Ad esempio, i massoni onorano Goethe con poesie e altre attestazioni di omaggio<sup>51</sup>. Oppure: l'ombra della massoneria continua a stendersi su Fichte anche dopo che il filosofo ha rotto con questa organizzazione. Nel 1806, Friedrich Schlegel che pure, già sei anni prima, era stato avvertito dell'avvenuta rottura, continua a mettere in esplicita relazione con la "massoneria" l'atteggiamento "anticristiano" di Fichte<sup>52</sup>. Anzi, il filosofo viene fino all'ultimo sospettato di attingere largamente dalle "dottrine più segrete" della massoneria; e, a nutrire tale sospetto, oltre a Friedrich Schlegel, è Baader, come riferisce ancora nel 1811, a diversi anni dal definitivo consumarsi dell'esperienza massonica di Fichte, Varnhagen von Ense<sup>53</sup>. Il dibattito ha persi-

<sup>51</sup> A riferirlo è lo stesso Goethe in una lettera del 9 agosto 1830: *Goethes Briefe*, a cura di R. Mandelkow, Hamburger Ausgabe, vol. IV, p. 398. A quest'attestazione di omaggio dei suoi amici e fratelli massoni Goethe risponde a sua volta con una poesia, acclusa alla lettera già citata, che auspica e celebra un «legame» (*Bund*) eternamente sicuro. Ciò sembra confermare la tesi di D'Hondt sia per quanto riguarda il significato del termine *Bund*, sia per quanto riguarda l'appartenenza di Goethe alla massoneria.

<sup>52</sup> Così in una lettera a Schleiermacher del 25 luglio 1806, ora in *Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*, a cura di H. Schulz, Leipzig 1923, p. 218. Per la lettera di Fichte a F. Schlegel del 16 agosto 1800 («la massoneria mi ha così annoiato e infine così indignato, che me ne sono totalmente staccato»), cfr. J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. II, p. 251.

<sup>53</sup> Così Varnhagen von Ense, nel 1811, in *Fichte in vertraulichen Briefen...*, cit., p. 244.

no un risvolto pubblico, e Schleiermacher scrive infatti che in Fichte “la massoneria è sempre sulla punta della lingua, senza mai esser pronunciata apertamente”<sup>54</sup>. L’adesione di Hegel alla massoneria dovrebbe risalire, secondo D’Hondt, al soggiorno bernese; di sicuro però, nel 1793, entra nella massoneria Fichte, a Zurigo, a meno di cento chilometri da Berna, e sempre nella Svizzera tedesca<sup>55</sup>. Ma i due filosofi sembrano ignorare la loro pressoché contemporanea affiliazione o adesione, e questo nonostante che il più giovane segua con vivo interesse quello più anziano e già celebre<sup>56</sup>. Infine, neppure in occasione dell’aspro dibattito sviluppatosi in seguito alla pubblicazione della *Filosofia del diritto*, Hegel viene accusato o sospettato di essere massone, nonostante che si fosse creato il terreno favorevole per l’emergere di accuse del genere, tanto più che a lanciare tali accuse contro Fichte erano state personalità impegnate poi in prima fila nella polemica contro Hegel.

Naturalmente, tutto ciò non esclude di per sé che Hegel sia stato massone, e non solo a Berna ma addirittura anche a Berlino. In ogni caso continua a rima-

<sup>54</sup> F. E. D. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), 1846 (III ed.), in Id., *Werke. Auswahl in vier Bänden*, a cura di O. Braun e J. Bauer, Leipzig 1927-8 (ristampa anastatica, Aalen 1967), vol. I, p. 184.

<sup>55</sup> Come risulta dall’epistolario di Fichte: cfr. J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. I, pp. 257-8 e 301 (lettere a Th. v. Schön del 30 settembre 1792 e del 20 settembre 1793).

<sup>56</sup> Lungi dal riconoscere in Fichte un «fratello», è proprio in questo periodo (1795) che Hegel accusa Fichte di aver aperto le porte, con la sua *Critica di ogni rivelazione*, all’utilizzazione in chiave teologica e oscurantistica del kantismo (B, I, 17).

ner senza risposta una domanda centrale: quale produttività può avere sul piano storico e interpretativo un'ipotesi formulata in termini così generali che non getta luce né sul concreto delle posizioni di Hegel (la massoneria tedesca può comportare opzioni le più disparate) né sul concreto del dibattito che attorno ad esse, nel loro tempo, si sviluppa?

## 5. STORIA ESOTERICA E STORIA ESSOTERICA

Ci sembra anzi di intravedere un pericolo, ed è quello della contrapposizione di una sorta di storia esoterica alla storia essoterica. Così, per fare un esempio, dal punto di vista dei documenti ufficiali, Hegel e Jacobi o Kotzebue appaiono impegnati su posizioni nettamente contrastanti, ma, dal punto di vista dei documenti "segreti", tutti e tre risultano membri di un'associazione che, dato che rimangono nell'ombra le sue interne ramificazioni e contrapposizioni e cioè la sua storia e configurazione concreta, finisce con l'apparire sostanzialmente unitaria. Più che essere in funzione di quella essoterica, la storia esoterica (con la scoperta di fonti e documenti nascosti o segreti), vi si sostituisce, e allora rischia di diventare impressionistica. Più che ad una ricostruzione della storia politico-sociale della massoneria in Germania, in cui eventualmente inserire Hegel, assistiamo ad una sorta di gioco delle associazioni, per cui un nome tira l'altro, o una parola-chiave da un nome rinvia all'altro, finché ci imbattiamo in Hegel; ma della concreta storia della massoneria, e delle sue

diverse e contrapposte ramificazioni, continuiamo a saperne abbastanza poco.

Torniamo ad *Eleusis*, con particolare riferimento ad un verso che celebra un “legame (*Bund*) non sigillato da alcun giuramento” (B, I, 38). Non sembra ciò confutare l’ipotesi di un’affiliazione di Hegel alla massoneria? Ma no, ci sono correnti massoniche che protestano contro l’uso del giuramento nelle cerimonie d’affiliazione<sup>57</sup> (e, in effetti, nella massoneria c’è di tutto). C’è però un diverso filone culturale che si potrebbe seguire per spiegare il verso di *Eleusis*. Basta pensare alle pesanti riserve di Kant sul giuramento negli atti pubblici, considerato come “strumento per estorcere la veridicità” e addirittura come una forma di “*tortura spiritualis*”<sup>58</sup>.

Ma alla storia esoterica D’Hondt sembra preferire la storia esoterica delle conventicole massoniche; ed è da aggiungere che, contrariamente alle intenzioni di D’Hondt, lo Hegel più progressivo è quello che emerge dalla storia esoterica, non da quella esoterica. Basti pensare che contro le posizioni di Kant relative al giuramento (considerate come una pretestuosa e comoda cortina di cui si servivano intellettuali rivoluzionari e sovversivi per nascondere le loro idee e le loro mene) s’impegna in una dura polemica il Nicolai legato agli ambienti massonici<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> J. D’Hondt, *Hegel secret...*, cit., pp. 247-53.

<sup>58</sup> I. Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in KGS, vol. VIII, p. 268.

<sup>59</sup> J. Ch. F. Nicolai, *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre*, Berlin und Stettin 1798 (ristampa



Ad una storia esoterica risultante da legami misteriosi e inaccessibili al pubblico, pensano i critici “anti-massonici” di Fichte, accusato, come abbiamo visto, di aver attinto dalle “dottrine più segrete” della massoneria. Ma lo stesso Fichte era dell’idea che, nella ricostruzione della storia del pensiero, accanto all’approccio diremmo di tipo essoterico, incentrato ad esempio sull’influenza di Hume su Kant e di Kant su Fichte, fosse possibile l’individuazione di un “legame esoterico” mediato e definito da una “società segreta”<sup>60</sup>. Anzi, secondo una tesi formulata per l’appunto nelle lezioni sulla massoneria, c’è sempre stata nella storia, accanto alla “cultura pubblica”, una cultura “segreta”, anzi una “*dottrina segreta*”, che si trasmette mediante “tradizione orale”<sup>61</sup>. Fichte si spinge sino a contrapporre esplicitamente “la storia segreta a quella pubblica”<sup>62</sup>.

La visione di Hegel è radicalmente diversa: dietro i misteri della massoneria non si nasconde un bel nulla, e non c’è nulla al di fuori o al di là della cultura e delle conoscenze accessibili a tutti (W, XX, 499-500). La storia esoterica che D’Hondt tende a anastatica, Bruxelles 1968), p. 123; sui legami di Nicolai con gli ambienti massonici cfr. K. Epstein, *The Genesis...*; tr. ted. cit., p. 117.

<sup>60</sup> Sempre secondo la testimonianza di Varnhagen von Ense: *Fichte in vertraulichen Briefen...*, cit., p. 244.

<sup>61</sup> J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Freimaurerei*, cit., pp. 209 e 213.

<sup>62</sup> Come risulta dalla corrispondenza con Fessler: si vedano la lettera del filosofo del 28 maggio 1800 e le osservazioni e le controosservazioni dei due «fratelli» impegnati nella polemica, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. II, pp. 226-35, in particolare p. 234.

costruire dell'evoluzione di Hegel, soprattutto in relazione ai suoi rapporti con la massoneria e agli aiuti decisivi che ne avrebbe ricevuto<sup>63</sup>, certamente non è congeniale al filosofo oggetto d'indagine, non a caso impegnato in una dura polemica contro il gusto massonico dell'esoterico e del misteriosofico. A tale proposito le *Lezioni sulla storia della filosofia* chiariscono che c'è una "profondità" che è vuota per il fatto che, nonostante le promesse, non rinvia a nulla. "Il pensiero consiste piuttosto nel manifestarsi: essere chiaro, ecco la sua natura, ecco la sua essenza. E il manifestarsi non è per così dire uno stato che possa essere o non essere, sì che il pensiero rimanga tale, anche se non si è manifestato; il manifestarsi costituisce il suo stesso essere" (W, XVIII, 110). Sono parole che richiamano la Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (W, III, 17-8): "come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità [...], così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come una forza senza espansione, coincide con la superficialità. La forza dello spirito è grande quanto la sua estrinsecazione; la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale essa ardisca di espandersi".

La polemica contro il culto massonico dell'esoterismo è parte integrante della generale battaglia di Hegel contro la concezione aristocratica ed elitaria del sapere, in difesa di un sapere che non è "possessione esoterica di alcuni individui" ma è qualcosa di "essoterico", fornito del "carattere dell'universale

<sup>63</sup> Cfr. J. D'Hondt, *Hegel secret...*, cit., p. 341.

*intelligibilità*”, e cioè “da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti” (W, III, 19-20). Non a caso quest’ultimo testo ha notoriamente come bersaglio polemico quello Schelling che già nel 1795, sulla base dei limiti posti dalla “natura stessa” alla “comunicabilità” del sapere, teorizza una filosofia “che diventa *esoterica da sé stessa*”, riservata quindi solo a “coloro che ne sono degni”, protetta dalle intrusioni di “nemici e spie” e tale da costituire un “legame (*Bund*) di liberi spiriti”, mentre per gli altri rimane un “enigma eterno”<sup>64</sup>. Ecco ricomparire il termine-chiave *Bund* e in un periodo di tempo che, secondo D’Hondt, dovrebbe aver visto l’adesione di Schelling alla massoneria. E, in effetti, la chiusa appena citata delle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo* sembra definire la filosofia della massoneria nella sua ambiguità, con la teorizzazione dell’esoterismo da una parte e dall’altra con l’affermazione secondo cui sarebbe un crimine “nascondere principi che sono universalmente comunicabili”<sup>65</sup>. Sì, ci sono vari livelli del sapere, da quelli essoterici a quelli esoterici; sembra emergere la struttura gerarchica e piramidale delle logge. E tuttavia è da notare che il più tardo Schelling non avrà che da radicalizzare certi motivi già presenti nella conclusione delle sue *Lettere filosofiche*, in questa sorta di “filosofia della massoneria”, per giungere alla sua visione

<sup>64</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795), in Id., *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, 1856-61, vol. I, p. 341.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

del sapere come qualcosa di eternamente inaccessibile agli uomini comuni.

Proprio nel corso della lotta contro questa visione aristocratica e tendenzialmente reazionaria, Hegel giunge a condannare quella misteriosofia massonica che condiziona in senso negativo lo stesso Fichte<sup>66</sup>. Può anche darsi, come afferma D'Hondt<sup>67</sup>, che la condanna dell'esoterismo non escluda l'adesione di Hegel a logge esse stesse critiche di tale esoterismo, ma allora, ancora una volta, la massoneria si rivela una categoria vuota, suscettibile di sussumere i contenuti più diversi; e in ogni caso, contrariamente alle intenzioni di D'Hondt, lo Hegel più progressivo emerge non dal lato esoterico che lo collegherebbe alla storia misteriosa della massoneria, ma dal suo lato essoterico, dalla sua polemica pubblica ed esplicita contro l'esoterismo della massoneria, la quale peraltro sembra essere qui criticata nel suo comples-

<sup>66</sup> Ci sembra che il Fichte più rivoluzionario sia quello che esita a aderire alla massoneria perché si sente respinto da «simboli e anticaglie», dietro la cui «maschera» potrebbero nascondersi «società che nell'ombra perseguono «fini particolari» (lettera a Th. v. Schön del 30 settembre 1792, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 258), il Fichte che ancora nel *Contributo*, sull'onda dell'entusiasmo provocato dalla rivoluzione francese, tuona contro la pretesa elitaria di tener riservata e separata dalla verità essoterica quella esoterica (*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793), in *Fichtes Werke*, a cura di I. H. Fichte, Berlin 1971 (d'ora in poi FW), vol. VI, pp. 76-8), non il filosofo che, influenzato dalla massoneria, teorizza la distinzione precedentemente rigettata in base ad una motivazione politica di segno chiaramente progressivo.

<sup>67</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret...*, cit., pp. 333-4.

so, senza che si facciano allusioni a correnti diverse e che emergano distinzioni e differenziazioni nell'ambito di questo giudizio critico.

Considerazioni analoghe possono essere fatte per gli altri tasselli della storia segreta che D'Hondt ricostruisce di Hegel. Lo diciamo una volta per sempre: non è che manchino risultati nuovi e interessanti. Il filosofo legge le *Rovine* di Volney, un autore che certo rinvia non alla Restaurazione, ma agli ambienti che appoggiano la rivoluzione francese e le idee dell'89. Ma si tratta di una lettura proibita e occultata? Il tardo Schelling cita le *Ruines* esplicitamente<sup>68</sup>; e anche Schiller, nel gennaio 1798, non ha difficoltà a consigliare a Goethe la lettura di Volney, sia pure in riferimento a un'altra opera, in cui peraltro il tema delle rovine è ugualmente presente<sup>69</sup>. Peraltro, il tema delle rovine e del fascino melanconico che da esse emana è lungi dall'aver un significato univocamente rivoluzionario: ad esempio, è ben presente in Chateaubriand<sup>70</sup>. In realtà abbiamo a che fare, com'è stato notato, con un topos che rinvia addirittura a Cicerone<sup>71</sup>. Per quanto riguarda la sua storia più recente, prima che in Volney, il tema in questione è

<sup>68</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, vol. I, in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. XI, p. 76.

<sup>69</sup> L'opera in questione è il *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1782-85*, Paris 1787: si veda la lettera di Schiller a Goethe del 26 gennaio 1798 in E. Staiger (a cura di), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Frankfurt a. M. 1977, pp. 554-5.

<sup>70</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, 1811, parte I.

<sup>71</sup> Cfr. C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., p. 97.

presente nel poeta inglese Edward Young<sup>72</sup>, e poi si diffonde largamente nell'Europa della seconda metà del Settecento (in Germania, un autore ben noto a Hegel, e cioè Klopstock, dedica una lirica *An Young*). Sempre per quanto riguarda la Germania, Schelling parla con tono accorato, nel 1800, del “crollo di quei grandi regni di cui è appena rimasto il ricordo e la cui grandezza deduciamo dalle rovine”<sup>73</sup>. Più tardi è F. Schlegel a sottolineare l’“impressione triste e malinconica” che lascia la storia dell’antichità col suo cumulo di rovine<sup>74</sup>.

Ma non è il caso di dilungarsi troppo. Una cosa è certa: negli anni della Restaurazione, cioè nel periodo di tempo che più ci interessa per comprendere l’hegeliana *Filosofia della storia*, la poesia delle rovine ha un significato tutt’altro che rivoluzionario, come risulta dalla testimonianza di un discepolo di Hegel. Nel 1826 Heine confessa di avvertire i “sentimenti elegiaci” che suscita in lui la contemplazione delle rovine anche se ha “il cuore a sinistra, coi liberali”. Il fascino (o la celebrazione del fascino) delle rovine viene avvertito come contraddittorio rispetto all’impegno politico a “sinistra”, in senso liberale. Anzi,

<sup>72</sup> E. Young, *The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality* (1742-5), VI, versi 176-242; sulla fortuna in Italia e a livello europeo del poeta inglese e del tema in questione, cfr. R. Ceserani-L. De Federicis, *Il materiale e l’immaginario*, Torino, vol. VI, 1981, pp. 585-92.

<sup>73</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. III, p. 604.

<sup>74</sup> F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte* (1828), in *Kritische Friederich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di E. Behler, München-Paderborn-Wien 1958 sgg., vol. I, IX, p. 339.

Heine si spinge al punto di affermare che il governo prussiano ha interesse a promuovere viaggi tra le “elegiache rovine d’Italia” per stimolare e diffondere “l’idea confortevole e calmante di fatalità”<sup>75</sup>. Se Hegel nella *Filosofia della storia* ha veramente sentito in modo irresistibile la malia malinconica delle rovine, almeno dal punto di vista di Heine e della cultura filosofico-politica del tempo, si sarebbe collocato o venuto a trovare su posizioni contrapposte a quelle della “sinistra” e dei “liberali”. È esattamente il contrario di ciò che D’Hondt si propone di dimostrare. Ma, ancora una volta rispetto all’immagine esoterica di Hegel, ci sembra più progressiva, e più persuasiva, la polemica essoterica del filosofo contro quella visione del mondo che riducendo la storia universale ad un cumulo di rovine, ad un “mattatoio” (V. G., 80), produce – per usare le parole di Heine – un’“indifferenza elegiaca” per le vicende politiche, e costituisce la più radicale confutazione dell’idea di progresso<sup>76</sup>.

## 6. ARGOMENTI FILOSOFICI E “FATTI” POLITICI

Ci sembra dunque opportuno e indispensabile ritornare alla storia essoterica: questa però, se rischia di essere messa in ombra da un’eccessiva enfaticizzazione delle “fonti nascoste”, si direbbe venga tranquillamente ignorata da una filologia che ruota intor-

<sup>75</sup> H. Heine, *Verschiedenartige Geschichtsauffassung* (1833, pubblicato per la prima volta nel 1869), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, pp. 21-2.

<sup>76</sup> Ivi, p. 23.

no ai testi solo nella misura in cui tali testi sono avulsi dal contesto storico. Alle ricerche di D'Hondt (e indirettamente di Ilting) è stato obiettato che i "fatti" messi in luce (e cioè, in ultima analisi, i rapporti di Hegel col movimento di fronda alla Restaurazione) non sono "argomenti filosofici"<sup>77</sup>. Qui il "filosofico" o il teoretico si definisce chiaramente per astrazione dai "fatti" che rinviano all'ambiente storico. Ma l'indagine storiografica esige in realtà di ristabilire il rapporto tra i due ambiti, superando anche gli elementi di debolezza presenti nei pur fondamentali lavori di Ilting e D'Hondt. I "fatti" da loro brillantemente messi in luce devono essere utilizzati per rintracciare, nei testi, e collocare nel loro preciso contesto storico, le prese di posizione politiche, anche quelle più indirette e allusive, e che sono tali o per ragioni di autocensura, o perché filtrate e mediate dal discorso più propriamente speculativo. Ad esempio, quando vediamo la *Filosofa della storia* polemizzare contro "l'arbitrio dei principi, che come tale, perché è arbitrio dell'unto del Signore, dev'essere divino e sacro" (Ph. G., 917), non è difficile scorgervi l'eco di avvenimenti e polemiche contemporanee: al suo avvento al trono Carlo X aveva ripristinato la tradizione secolare dell'"unzione sacra" del monarca divinamente investito del potere, venendo incontro fra l'altro alle richieste degli ultrarealisti e di personalità come Chateaubriand (*infra*, cap. II, 2). A questo punto, i rapporti di Hegel con una personalità del movimento di opposizione come Cousin, la testimonianza di

<sup>77</sup> H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I, Berlin-New York 1977, p. 273.



quest'ultimo secondo cui il filosofo era “sinceramente costituzionale e apertamente favorevole alla causa sostenuta e rappresentata in Francia da Royer-Collard” (HB, 527), uno dei dirigenti del movimento d'opposizione, l'entusiasmo che Hegel esprime nella sua corrispondenza per il diffondersi da Parigi, in seguito alle sconfitte della reazione, della “musica animatrice dell'energia liberale” (B, III, 222), tutto ciò non può più essere considerato un “fatto” meramente privato senza attinenza con la sfera filosofica. In realtà, testo della *Filosofia della storia* e corrispondenza e testimonianze private si illuminano reciprocamente: ne vien fuori da una parte la gravidanza politica dell'“argomento filosofico”, dall'altra la rilevanza filosofica del “fatto” privato dei rapporti con Cousin, e indirettamente Royer-Collard.

Il legame tra “fatti” e “argomenti filosofici”, come per Hegel, viene ignorato anche per i suoi avversari e critici. L'accusa rivolta al filosofo di servilismo nei confronti del potere dominante, e quindi della politica della Restaurazione, è stata per la prima volta lanciata, nel corso di un'aspra battaglia politica, da Fries (HB, 221) e dall'ala maggioritaria del movimento delle *Burschenschaften*. Tale tesi è stata poi ripresa ed elaborata, nel corso di un'altra aspra battaglia politica, ad opera di Haym, la cui requisitoria continua in sostanza a far scuola, senza che neppure ci si interroghi sul ruolo politico di colui che l'ha formulata e sugli obiettivi politici che si proponeva di raggiungere. Si è giunti al punto che un interprete di grande valore come Löwith ha potuto vedere in Haym una sorta di Marx un po' più “accademico”, quando è lo

stesso autore di *Hegel e il suo tempo* a dichiarare esplicitamente, già nel sottotitolo di una delle sue opere più significative, di essere di “centro-destra”<sup>78</sup>.

La totale disinformazione sul ruolo di Haym ha contribuito a conferire credibilità e anzi inappellabilità alla requisitoria da lui pronunciata, mentre la

<sup>78</sup> R. Haym, *Die deutsche Nationalversammlung bis zu den Septemberereignissen. Ein Bericht aus der Partei des rechten Zentrums*, Frankfurt a. M. 1848. Per il giudizio di Löwith, si veda *Von Hegel zu Nietzsche* (1949); tr. it., *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1977, p. 100. Peraltro, la confusione totale tra «destra» e «sinistra» domina anche l'antologia da Löwith dedicata alla «sinistra hegeliana»: a parte l'inserimento singolare, nonostante le motivazioni teoretiche che vengono addotte, di una personalità come Kierkegaard (che pure non a caso era andato a scuola a Berlino da quell'ultimo Schelling chiamato a combattere la «sementina di drago del panteismo hegeliano»), dà soprattutto da pensare l'inserimento di amplissimi brani dell'opera di Bruno Bauer *Russland und das Germanenthum*, che è del 1853, quando il suo autore di sicuro non era più né di sinistra né hegeliano; e così distante dal suo ex-maestro da considerarlo persino «privo di forza creatrice» e da approvare la repressione del governo austriaco contro un professore che, ancora dopo il fallimento della rivoluzione del '48, si ostinava a rimanere attaccato ad un sistema, come quello hegeliano, che poteva esser considerato soltanto come «un prodotto confuso di una fantasia poetante» (B. Bauer, *Russland und das Germanenthum* (1853), in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, trad. it. di C. Cesa, Bari 1966, pp. 227 e 268). Quest'ultimo giudizio fa semmai pensare a Rudolf Haym e, in effetti, in questi anni Bruno Bauer non è più hegeliano di quanto lo sia l'autore di *Hegel und seine Zeit*.

A tale proposito qualche appunto si potrebbe rivolgere anche all'antologia *Die Hegelsche Rechte* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), curata da H. Lübke, che significativamente, in altra occasione, riprendendo il giudizio di Löwith, vede nella requisitoria anti-hegeliana di Haym «solo una ripetizione e una sintesi della polemica della sinistra contro Hegel» (*Politische Philosophie in*

presa di coscienza del fatto che la sua liquidazione di Hegel va di pari passo con la condanna della rivoluzione francese e degli echi che questo avvenimento suscita nella filosofia classica tedesca, accusata nel suo complesso di ingenuità proprio per l'entusiasmo manifestato nei confronti degli avvenimenti di

*Deutschland*, Basel-Stuttgart 1963, p. 41). Per quanto riguarda gli autori dell'antologia inseriti nella «destra», è vero che c'è una lunga tradizione alle spalle risalente ai tempi immediatamente successivi alla morte di Hegel, ma questa tradizione non viene poi assunta in tutta la sua problematicità. Per fare un esempio, Michelet, inserito nella «destra», a causa dell'«ateismo» a lui attribuito viene considerato da Karl Rosenkranz non solo di sinistra, ma come la punta avanzata della sinistra! (*Über Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Leroux* (1843), in K. Rosenkranz, *Neue Studien*, Leipzig 1875-8, vol. IV, pp. 214-5; cfr. pure Id., *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, p. 312). Ancora verso la fine dell'Ottocento, Michelet viene collocato a sinistra: cfr. L. Noack, *Hegel*, in *Philosophie-geschichtliches Lexicon*, Leipzig 1879. D'altro canto è lo stesso Michelet a collocarsi a sinistra, come emerge dal suo appello al «centro» ad unirsi alla sinistra nella lotta contro la destra: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, Berlin 1837-8, cit. da J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Anhang: Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*, Berlin 1878, p. 654. C'è poi una considerazione di carattere generale, e riguarda il senso che ha inserire nella «destra» autori che si collocano su posizioni liberali e progressive: per questo Cesa, nell'edizione da lui curata dell'antologia in questione, preferisce ricorrere alla categoria di «liberali» (*Gli hegeliani liberali*, Roma-Bari 1974). Ma non per questo i problemi sono risolti, ché rimane sempre da definire il discrimine tra «liberali» e «sinistra»: ad esempio, in base a quali criteri Heine è da collocare a sinistra piuttosto che tra i liberali? Un indice di persistente imbarazzo è il totale silenzio su Lassalle, ignorato da entrambe le antologie: per un verso rinvia a Michelet (col quale è in rapporti di amicizia e di collaborazione nella pubblicazione, ancora ben oltre il '48, dell'organo degli hegeliani

Oltreano<sup>79</sup>, la consapevolezza di questo fatto certamente avrebbe stimolato qualche dubbio sull'attendibilità della condanna di Hegel come filosofo della Restaurazione. L'arbitraria assimilazione di Haym a Marx ha trasformato questo giudizio, scaturito in un determinato periodo storico e dettato da esigenze non solo di natura politica ma rispondente anche a calcoli politici immediati, in un giudizio comune a tutti gli avversari a vario titolo della Restaurazione, l'ha trasformato dunque in un'*opinio recepta*. Quello che lo stesso Haym definisce un "grido di guerra", motivato da preoccupazioni politiche anche immediate, e un "pamphlet sia filosofico che politico"<sup>80</sup>, è assunto al rango di verità pacifica e scientificamente incontrovertibile.

Contrariamente all'opinione di Löwith, l'interpretazione di Marx non è in alcun modo assimilabile a quella di Haym: il giovane Marx comunica a Ruge che sta scrivendo "una critica del diritto naturale hegeliano", in relazione alla "costituzione interna", e

«ortodossi», «Der Gedanke»), ad una personalità quindi che oggi si ama collocare a «destra» o tra i «liberali»; per un altro verso rinvia alla storia del movimento operaio e alla sua critica, da sinistra, del liberalismo. In conclusione, una storia politica della scuola hegeliana è ancora da scrivere, e tale lacuna, con la conseguente persistente incertezza e confusione circa la reale collocazione politica dei protagonisti del dibattito ottocentesco su Hegel, continua a pesare negativamente sull'interpretazione del filosofo.

<sup>79</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, pp. 32 e 34.

<sup>80</sup> Un «grido di guerra contro la speculazione» e sì a favore del «liberalismo», ma anche e soprattutto della «politica nazionale»: R. Haym, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Berlin 1902, pp. 257-8.

aggiunge: "Il nocciolo è la lotta contro la *monarchia costituzionale* come un ibrido del tutto contraddittorio e che si sopprime da sé medesimo"<sup>81</sup>. L'asprezza della polemica non impedisce a Marx di riconoscere che Hegel ha teorizzato non la Restaurazione e la monarchia assoluta di diritto divino, ma la monarchia costituzionale. E non si tratta di uno spunto isolato, ma di un riconoscimento costante, che non viene a mancare neppure nei momenti di più dura contrapposizione<sup>82</sup>, ché Marx parte esplicitamente dal presupposto che la filosofia classica tedesca (culminata in Hegel) è l'unica realtà in Germania che sia all'altezza dello sviluppo storico moderno, tanto che la critica dell'idealismo della filosofia hegeliana del diritto s'intreccia strettamente con la critica dell'idealismo dello Stato scaturito dalla rivoluzione francese.

Molti anni più tardi, Engels riprende la critica dei *Lineamenti*: "E così troviamo, alla fine della filosofia del diritto, che l'idea assoluta si deve realizzare in quella *monarchia rappresentativa* che Federico Guglielmo III promise con tanta ostinazione, ma invano,

<sup>81</sup> Lettera del 5 marzo 1842, in MEW, vol. XXVII, p. 397.

<sup>82</sup> Ad esempio, nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: «Hegel ha sviluppato un re *modernamente costituzionale*, non patriarcale» (MEW, vol. I, p. 299), ha correttamente descritto l'«essenza dello Stato moderno», cioè scaturito dalla rivoluzione francese, anche se poi ha avuto il torto di volerla assolutizzare (ivi, p. 266). La liquidazione che della Volpe, e la sua scuola, fanno di Hegel richiamandosi al giovane Marx, è tutta viziata da un equivoco di fondo: viene cioè ignorato il dato essenziale che Marx in tanto concentra la sua critica su Hegel in quanto quest'ultimo rappresenta il punto più alto del pensiero e dello sviluppo borghese.

ai suoi sudditi”. Ancora una volta, la critica presuppone il riconoscimento: Hegel non solo si ispira al costituzionalismo, ma vi si ispira nonostante la svolta reazionaria della Prussia e in polemica con essa<sup>83</sup>. Engels sottolinea la celebrazione che l’hegeliana *Filosofia della storia* fa della rivoluzione francese, e la sottolinea anche in funzione polemica con quei nazional-liberali che mentre condannano l’entusiasmo della filosofia classica tedesca, compreso Hegel, per la rivoluzione francese, liquidano poi l’autore della *Filosofia del diritto* come teorico in qualche modo della politica della Restaurazione<sup>84</sup>!

Naturalmente, i giudizi di Marx e di Engels possono tranquillamente essere respinti, e comunque non vanno assolutizzati; ma possono e devono in ogni caso servire a relativizzare i diversi e contrapposti giudizi. Tanto più che non sono solo Marx ed Engels a differenziarsi radicalmente da Haym. Nel *Vormärz* Trendelenburg poteva scrivere che ad attaccare la filosofia hegeliana si correva il rischio di esser diffamati come “servi del boia”, e questo “da quando si è cominciato a spacciare la filosofia hegeliana per lo spirito di libertà (*Freisinn*) oppresso e gli avversari per ipocriti e servili, la filosofia hegeliana per la luce esclusiva del tempo e gli avversari per coloro che

<sup>83</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), in MEW, vol. XXI, p. 269.

<sup>84</sup> F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1876-78 = *Anti-Dühring*, 1880) in MEW, vol. XIX, pp. 189 e 187 (Prefazione all’ed. ted. del 1882); fra i nazional-liberali presi di mira da Engels vi è Treitschke, collaboratore dei “Preußische Jahrbücher” diretti da Haym e poi successore di questo nella direzione della rivista.

sono al servizio di un governo oscurantista”. Dunque, nel *Vormärz*, non solo per singoli interpreti, ma per un intero movimento culturale e politico, hegeliano è sinonimo di *freisinnig*, cioè “liberale”, e anti-hegeliano e persino non-hegeliano era sinonimo di “servile”<sup>85</sup>. Bene, come spiegare il radicale capovolgimento che si verifica con Haym?

7. “EQUIVOCO” INTERPRETATIVO O CONTRADDIZIONE REALE?

L'interprete odierno farebbe bene a guardarsi dall'assumere un atteggiamento da profeta, come se la verità, il significato autentico della filosofia di Hegel fosse rimasto a tutti nascosto e inaccessibile per oltre un secolo e mezzo per rivelarsi improvvisamente e in modo folgorante ad uno studioso fortunato e geniale, studioso che naturalmente è di volta in volta l'ultimo in ordine di tempo. Vengono in mente le parole con cui Engels descrive il modo di atteggiarsi dei profeti che annunciano, religiosamente ispirati, l'avvento di un nuovo ordine sociale, finalmente libero dai vecchi errori: “Mancava proprio quel singolo uomo geniale che ora è apparso e ha riconosciuto la verità [...]. Sarebbe potuto nascere ugualmente cinquecento anni prima e avrebbe allora risparmiato all'umanità cinquecento anni di errori, di lotte e di sofferenze”<sup>86</sup>. Nel nostro caso, il risparmio di anni consentito

<sup>85</sup> A. Trendelenburg, *Die logische Frage. Zwei Streitschriften*, Leipzig 1843, pp. 32-3.

<sup>86</sup> F. Engels, *Die Entwicklung...*, cit., p. 191-2.

dalla nuova e inedita interpretazione di Hegel sarebbe inferiore, anche se pur sempre considerevole; ma rimarrebbe comunque immutato l'essenziale e cioè l'atteggiamento da profeta.

Riteniamo che una lettura del testo in tanto può aspirare alla correttezza in quanto sia in grado di dar conto della storia delle interpretazioni, in quanto sia in grado di non liquidare come una sequela di equivoci e di errori la storia delle interpretazioni, della fortuna, in ultima analisi l'efficacia storica concretamente dispiegata dal filosofo oggetto d'indagine. Una rilettura di Hegel, cioè, si mostrerà penetrante e stimolante nella misura in cui non contrapponga, e non sia costretta a contrapporre la propria verità "autentica" alla storia profana. E invece si assiste ad uno strano spettacolo. Gli interpreti in chiave liberale di Hegel sembrano considerare la requisitoria di Haym contro il presunto teorico della Restaurazione come un equivoco; ma, d'altro canto, anche coloro che riprendono l'interpretazione di Haym sono costretti a considerare come il risultato di un equivoco la lettura di Marx e di Engels, dei giovani-hegeliani, anzi della scuola nel suo complesso (ché anche la "destra" in genere legge il filosofo in chiave più o meno liberale e progressiva), a considerare come un equivoco persino la lettura degli ambienti clericali e reazionari che, lungi dall'identificarsi col presunto teorico della Restaurazione, già quando è in vita lo sottopongono a duri attacchi sul piano teologico e politico. Diverso o contrapposto è l'equivoco rinfacciato dall'una o dall'altra parte e tuttavia comune ad entrambe è l'uso, per lo meno implicito e oggettivo,



di questa categoria per spiegare la contrastante storia delle interpretazioni.

Ma quando si ha a che fare con letture che non rinviano ad uno studioso isolato ma a concreti e corposi movimenti politico-sociali (in questo caso, il partito nazional-liberale di Haym da una parte e dall'altra la scuola hegeliana e persino i protagonisti del movimento operaio, Marx, Engels, Lassalle), allora la categoria dell'equivoco si rivela particolarmente maldestra perché finisce col sacrificare come “spuria” la storia reale sull'altare dell'“autenticità” di una solitaria interpretazione. Né può essere considerata una soluzione del problema il procedere ad una mediazione tra le due opposte interpretazioni e il fare di Hegel un filosofo bifronte con una faccia rivolta alla Restaurazione e l'altra al liberalismo. Una lettura di questo genere finirebbe soltanto col sommare gli inconvenienti delle altre due: la categoria dell'equivoco continuerebbe a celebrare i suoi trionfi, anzi riguarderebbe ora entrambi i contrapposti filoni interpretativi, responsabili allo stesso titolo di aver arbitrariamente semplificato e appiattito l'immagine di un filosofo di cui non avrebbero saputo cogliere la complessità e ambiguità. Per di più, a questa lettura all'insegna della conciliazione rimarrebbe pur sempre da spiegare in che modo si “conciliano” in un grande filosofo due aspetti così clamorosamente contraddittori. Naturalmente, si possono verificare grossolane distorsioni e falsificazioni (come quelle che alcuni “teorici” del nazismo, in contraddizione con altri, hanno operato, non solo a proposito di Hegel), ma il loro emergere e diffondersi rinvia a corpose realtà e situazioni extra-accademiche.

È scarsamente produttivo allora inseguire gli “equivoci”, veri o presunti, senza tener conto della storia politico-sociale che è alle loro spalle. È necessario battere una strada diversa, recependo un’indicazione metodologica che ci viene proprio da Hegel, secondo cui la “riflessione *acuta*” deve saper “cogliere ed enunciare la contraddizione” (W, VI, 78). E invece sia il ricorso alla categoria dell’equivoco sia il tentativo di generosa conciliazione hanno il torto di smussare o addirittura cancellare la contraddizione. E lo scontro e la contraddizione tra le opposte interpretazioni non possono essere ricondotti alla contraddizione tra testo a stampa e testo acroamatico, tra fonti pubbliche e fonti segrete e “nascoste”, tra uno Hegel essoterico e uno Hegel esoterico. A leggere Ilting parrebbe talvolta che a ricomporre la contraddizione dovrebbe bastare la scoperta delle lezioni rimaste finora inedite e l’accertamento della loro autenticità. Ma le trascrizioni delle lezioni circolavano ampiamente già tra i contemporanei di Hegel e questo non impediva e non fuggava le accuse di servilismo. Nel motivare tali accuse Fries si richiama anche al saggio sulla Dieta (HB, 221), quel medesimo saggio che Carové invece, come abbiamo visto, cita e richiama a stimolo e orientamento del movimento per la trasformazione politica in senso moderno della Germania. Siamo in presenza di una disputa non tra scuole filologiche diverse, che fanno uso di materiali e fonti diverse e contrastanti, ma di un contrasto politico che si alimenta dei medesimi testi.

Ciò vale anche per i successivi sviluppi. Marx ed Engels leggono nella *Filosofia del diritto* la teorizza-

zione della monarchia costituzionale o rappresentativa senza far riferimento a corsi di lezioni e citando, più che le *Aggiunte*, il testo a stampa dei *Lineamenti*. Sul versante opposto, Haym si sofferma ampiamente sull'*Aggiunta* al § 280 (ora sappiamo che si tratta di un brano desunto dal corso del 1822-23) che assimila il ruolo del monarca a quello del “puntino sull’i”, ma questo non gli impedisce di considerare la filosofia hegeliana e la stessa *Aggiunta* in questione come assolutamente incompatibili col liberalismo<sup>87</sup>. Si ripresenta prepotentemente la contraddizione che Ilting cerca in qualche modo di rimuovere mettendo in connessione l’interpretazione di Haym con il testo a stampa e l’interpretazione in chiave liberale col testo acroamatico.

Ben lungi dall’essere il risultato di un equivoco, la requisitoria di Haym è l’espressione di un acuto e inconciliabile contrasto che oppone a Hegel il direttore degli *Annali prussiani*, cioè della rivista organo e punto di riferimento del partito nazional-liberale che allora si andava organizzando. Anche per quanto riguarda la storia delle grandi interpretazioni non serve a nulla la contrapposizione tra “spurio” e “autentico”: si tratta invece di afferrare il filo conduttore, tutto politico, di questa storia.

Rileggiamo con attenzione Haym: il torto di Hegel è di aver costantemente nutrito “sentimenti servili e antipatriottici”, di essersi ininterrottamente prostituito alla Francia e a Napoleone, per aderire infine alle tendenze anti-nazionali della Restaura-

<sup>87</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 382.

zione<sup>88</sup>. Non c'è alcuna contraddizione, dal punto di vista di Haym, nell'accusa a Hegel di aver teorizzato l'accomodamento alla Restaurazione e di aver celebrato acriticamente la rivoluzione francese e Napoleone. Il filosofo che rivela il suo atteggiamento servile e antipatriottico ammirando Napoleone e la rivoluzione francese, conferma poi tale atteggiamento a Berlino continuando ad ammirare la tradizione politica e culturale della Francia e schierandosi quindi contro il partito teutomane e gallofobo, in combutta, almeno oggettiva, con Metternich e la Restaurazione, da Haym denunciati a loro volta in primo luogo per aver umiliato le aspirazioni nazionali della Germania, sia rifiutandole l'annessione di quei territori (l'Alsazia, la Lorena, ecc.) cui aspirava, sia reprimendo il "partito" che tali aspirazioni incarnava. La coerenza della requisitoria di Haym è nell'accusa di tradimento nazionale. E questo tradimento nazionale traspare in primo luogo dalle stesse categorie teoriche del sistema hegeliano, a partire da quella di "eticità", estranea, secondo Haym, all'individualismo cristiano-germanico, e che rinvia invece al pathos della comunità e della collettività proprio della tradizione rivoluzionaria francese.

Non è l'esponente nazional-liberale a fraintendere Hegel (anche se naturalmente non mancano le forzature e persino gli insulti che solitamente accompagnano una battaglia politica); sono certi interpreti odierni a fraintendere la lettura che Haym fa di Hegel e a sottoscrivere acriticamente una requisitoria

<sup>88</sup> Ivi, pp. 259-60.

di cui in realtà non comprendono il senso, dato che neppure sospettano l'esistenza di quella questione nazionale che pur ne costituisce il centro di gravità. Sì, l'attacco della Prefazione alla *Filosofia del diritto* contro Fries permette a Haym di assimilare polemicamente Hegel ai fedeli di Metternich, ai servi del potere, riprendendo l'accusa che al filosofo era stata già lanciata da Fries e dal suo "partito", ma è l'interprete odierno a mettere in relazione la centralità della categoria dell'eticità, la cosiddetta divinizzazione dello Stato, non con la tradizione rivoluzionaria francese, ma con la Restaurazione. Sì, Haym denuncia il fatto che in Hegel la comunità politica, la "*politeia*" si presenta come l'autentica realizzazione del divino<sup>89</sup>, ma questa è la ripresa di un motivo in base al quale già Schelling aveva condannato i rivoluzionari francesi per aver dimenticato che "la vera *politeia* è soltanto in cielo"<sup>90</sup>. E Haym, che denuncia nella presunta statolatria già del giovane Hegel il persistente attaccamento a modelli antichi<sup>91</sup>, sapeva benissimo che la celebrazione dell'antichità classica rinvia semmai a Rousseau ed ai giacobini, non certo alla Restaurazione. È invece l'interprete odierno a leggere nella critica che Haym fa della "statolatria" hegeliana una sorta di difesa delle idee dell'89, che invece non solo vengono criticate, ma considerate inconciliabili col "principio germanico-protestante della libertà"<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 164-6.

<sup>90</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. VII, pp. 461-2.

<sup>91</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 160-1 e 164-6.

<sup>92</sup> Ivi, p. 262.

Insomma, è l'interprete odierno a dimenticare che Haym è un nazional-liberale il cui bersaglio polemico non è costituito solo da Hegel, ma anche, ad esempio, da Varnhagen von Ense, Heine, Gans, la Giovane Germania, e non, evidentemente, in quanto sospettati di servilismo nei confronti della Restaurazione, ma in quanto uomini di "cultura francese" e pervasi da simpatia "per il liberalismo francese, per la concezione voltairiana e rousseauiana"<sup>93</sup>.

Una volta compresa la vera natura della contraddizione che a Hegel contrappone da una parte Haym e dall'altra Marx ed Engels, non è necessario liquidare come risultato di un equivoco nessuna delle due interpretazioni contrapposte. Anzi, non sono pochi i punti di consonanza. Ad esempio, l'ammirazione di Hegel e dei suoi discepoli per la rivoluzione francese e anche per la cultura e la tradizione politica francese viene constatata sia in un caso sia nell'altro. Ancora. Marx sottolinea il fatto che Hegel configura la società civile come *bellum omnium contra omnes*; ma ciò che Haym rimprovera a Hegel è per l'appunto di aver disconosciuto il valore e l'intangibilità della società civile<sup>94</sup>. In entrambi gli esempi diverso e opposto è solo il giudizio di valore, e il giudizio di valore Haym lo formula facendo passare per intrinse-

<sup>93</sup> R. Haym, *Varnhagen von Ense*, in "Preußische Jahrbücher" X, 1863, successivamente ripubblicato in Id., *Zur deutschen Philosophie und Literatur*, a cura di E. Howald, Zürich und Stuttgart 1963, pp. 152-4 e 143-4.

<sup>94</sup> Lettera di Marx ad Engels del 18 giugno 1862, in MEW, vol. XXX, p. 249 e R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 389-90.

camente illiberali e tipiche della Restaurazione quelle analisi e quelle tesi che invece agli occhi di Marx apparivano come le più avanzate. Storicamente è prevalso il giudizio di valore di Haym, ma il giudizio di valore – si badi bene – non i concreti elementi di analisi. Anzi, da questo punto di vista si assiste talvolta ad un vero e proprio rovesciamento: se Haym dimostra il carattere illiberale della filosofia hegeliana in base ai suoi legami con la rivoluzione e la tradizione politica francese (tutta pervasa da un pathos totalitario della comunità politica), certi interpreti odierni, dopo aver ripreso acriticamente il giudizio di valore di Haym, ne illustrano la validità impegnandosi a dimostrare l’estraneità o l’ostilità di Hegel alle idee dell’89. Il filosofo incapace, secondo Haym, di comprendere la libertà moderna perché estraneo alla tradizione germanica o germanico-protestante continua ad essere considerato estraneo alla libertà moderna, ma in quanto inserito in una linea di continuità che va fino a Hitler<sup>95</sup>. Naturalmente c’è una linea di continuità che va da Haym fino a Topitsch, o a Popper e Hayek, ed è la celebrazione del liberalismo in contrapposizione al “totalitarismo” comunque configurato.

La comprensione della storia tutta *politica* della fortuna di Hegel ci può permettere di fare chiarezza: e a questo punto si può e si deve ritornare al testo, ma ritornarci non come se si fosse stati miracolosa-

<sup>95</sup> E. Topitsch, *Kritik der Hegel-Apologeten* (1970); tr. it., *In critica degli apologeti di Hegel*, in C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1979, pp. 171-91.

mente ricatapultati al punto zero della storia delle interpretazioni<sup>96</sup>, bensì con la ricchezza e molteplicità di indicazioni che scaturiscono dalla ricostruzione della storia politica delle interpretazioni. E di tale ricchezza e molteplicità l'interprete odierno deve far tesoro anche per comprendere i condizionamenti della sua lettura, per prendere coscienza delle categorie culturali e anche politiche che ispirano le domande da lui rivolte a Hegel. La storia politica delle interpretazioni non ha nulla a che fare con la "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*) cara all'ermeneutica di Gadamer che sì, alla categoria di "equivoco", sostituisce, con amabile irenismo, quella di "dialogo" variamente articolato tra interprete e testo, ma che comunque ignora la categoria di contraddizione oggettiva e la dimensione politico-sociale del dibattito ermeneutico in modo non meno radicale della storiografia qui da noi criticata<sup>97</sup>.

Questo nostro saggio parte invece da un presupposto o da un'ipotesi consapevole ed esplicita: c'è

<sup>96</sup> In polemica contro certi slogan ricorrenti e poco meditati, è stato giustamente osservato: «Voler spiegare oggi Hegel con Hegel sarebbe impresa tanto disperata quanto inutile. Troppe esperienze filosofiche ci condizionano e troppe immagini si affollano dinanzi al nostro occhio d'interprete. Se c'è, forse, il rischio di qualche confusione, tuttavia rinunciare ad una simile ricchezza sarebbe un vero e proprio suicidio storiografico» (L. Marino, *Hegel e le origini del diritto borghese*, recensione a A. Schiavone, *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny*, Roma-Bari 1984, in «Rivista di filosofia», n. 1, aprile 1985, p. 167).

<sup>97</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972 (III ed.), pp. 359-60; tr. it., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1983, in particolare pp. 436-7. Il carattere idealistico dell'ermeneutica di Gadamer è stato già rilevato da J.



una domanda viziosa che compromette la comprensione della *Filosofia del diritto*, ed è quella relativa al liberalismo o meno del suo autore. È una domanda viziosa per il fatto che sottende una presa di posizione categorica ma inconsapevole all'interno di un dibattito politico che attraversa la storia delle interpretazioni di Hegel e che ancora oggi sembra non aver smarrito nulla della sua attualità. Una presa di posizione che si risolve nell'adesione acritica alla rappresentazione auto-apologetica che la tradizione di pensiero liberale dà di sé stessa: Marx ed Engels non sono andati alla ricerca di uno Hegel esoterico da contrapporre a quello essoterico perché sin dall'inizio hanno conquistato la consapevolezza che il pensiero di Hegel, nonostante i limiti del “sistema” (riconducibili alla “misericordia tedesca”), andava ben al di là delle posizioni di coloro che Engels, nel prendere le difese dell'autore della *Filosofia del diritto* dagli attacchi alla Haym, definisce come i “liberali gretti” (*infra*, cap. II, 1).

Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt a. M. 1970, pp. 289-90; tr. it., *Logica delle scienze sociali*, Bologna 1970, p. 264; da un punto di vista marxista, sull'idealismo di Gadamer ha insistito con particolare vigore H. J. Sandkühler, *Praxis und Geschichtsbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1973, pp. 62 sgg.



## II

### LE FILOSOFIE DEL DIRITTO: SVOLTA O CONTINUITÀ

#### 1. RAGIONE E REALTÀ

Abbiamo insistito sulla necessità di procedere ad una lettura unitaria delle diverse redazioni della *Filosofia del diritto*, senza contrapporre le lezioni al testo a stampa che, pur col suo procedimento più allusivo e talvolta crittografico, non è in contraddizione con le lezioni. Ma la metodologia qui suggerita si trova a dover fare i conti con la radicale obiezione che emerge oggettivamente dal lavoro di Ilting. Ci sarebbero almeno due temi (il rapporto tra ragione e realtà nella Prefazione alla *Filosofia del diritto* e il ruolo e il potere del principe) per i quali i *Lineamenti* si differenzierebbero nettamente dalle lezioni, e dato che questa divaricazione e contrapposizione risulterebbe nettamente dal confronto coi corsi sia anteriori sia successivi alla pubblicazione del testo a stampa, a spiegare la “singolarità” delle posizioni espresse dai

*Lineamenti* non resterebbe che l'ipotesi dell'accomodamento alla Restaurazione<sup>1</sup>.

Esaminiamo allora i due temi in questione, a cominciare dal primo. È poi vero che il detto relativo a razionale e reale si presenta nei *Lineamenti* con formulazione e significato radicalmente diversi rispetto ai corsi di lezioni? Procediamo ad un confronto sinottico:

1817-18: § 134 A	1818-19: V. Rph., I, 232	<i>Lineamenti</i>	1824-25: V. Rph., IV, 654
Ciò che è razionale, accade necessariamente ( <i>muß geschehen</i> ).	Soltanto il razionale può accadere.	Ciò che è razionale, quello è reale ( <i>Was vernünftig ist, das ist wirklich</i> ).	Ciò che è razionale, è anche reale.

Per ora il confronto riguarda la prima parte del detto in questione. Risulta chiaro che la formulazione dei *Lineamenti* è ripresa anche dal corso di lezioni del 1824-25, e anche dai corsi precedenti non ci pare che emergano differenze radicali rispetto al testo dei *Lineamenti*: il razionale accade necessariamente, diventa reale, è reale. *Wirklich* ha questo significato di movimento, e d'altro canto già il § 1 sempre dei *Lineamenti* sostituisce *Verwirklichung* a *Wirklichkeit*, allorché dichiara che la filosofia del diritto si occupa del "concetto del diritto e la sua realizzazione". E anche per quanto riguarda la seconda parte del detto,

<sup>1</sup> Questa tesi, già presente in *Hegel diverso*, risulta confermata, secondo Ilting, dalla recente scoperta dei corsi di lezioni del 1817-18 e del 1819-20: cfr. K.-H. Ilting, *Zur Genese der Hegelschen «Rechtsphilosophie»*, «Philosophische Rundschau», 1983, n. 3-4, pp. 161-209.

le differenze sono forse più sensibili ma certo non tali da far pensare ad un rovesciamento di posizioni:

1819-20: Rph., III, 51	<i>Lineamenti</i>	1822-23: V. Rph., III, 732	1831: V. Rph., IV, 923
Il reale diviene razionale.	Ciò che è reale, quello è razionale.	La realtà non è nulla di irrazionale ( <i>kein Unvernünftiges</i> ).	Ciò che è reale, è razionale.

Sì, nel corso del 1819-20 è più esplicito il fatto che il divenire razionale del reale è un processo, ma questa idea di processo è già in qualche modo implicita, come si è visto, nella categoria di *Wirklichkeit*. Sì, nel corso del 1824-25 c'è la precisazione netta che “non tutto ciò che esiste è reale”, ma è da dire che, per quanto riguarda i *Lineamenti*, ad apertura dell'esposizione (§ 1 A) si trova ugualmente formulata la distinzione tra “realtà” (*Wirklichkeit*) ed “esistenza” (*Dasein*) transeunte, accidentalità esteriore”, per non dire poi che già nella Prefazione si trova l'affermazione che “niente è reale (*wirklich*) se non l'idea” (W, VII, 25). D'altro canto, è comprensibile che è soprattutto dopo le polemiche che Hegel avverte il bisogno di precisare il significato di *Wirklichkeit*, contrappo-  
nendola all'immediatezza empirica. Ma la distinzione non è né nuova, né tanto meno strumentale: intanto è ben presente nei *Lineamenti*; e poi basta sfogliare, ad esempio, l'*Enciclopedia* di Heidelberg per ritrovare, ad apertura della sezione dedicata alla “realtà” in senso forte, la distinzione tra *Wirklichkeit* e *Erscheinung*: significativamente, nel passaggio dalla prima alla terza edizione il testo rimane immutato, a parte la numerazione (il § 91 diventa il § 142).

La distinzione in questione non solo viene formulata sul piano logico generale, ma viene applicata e fatta valere anche nell'analisi storica. Nello scritto sulla Dieta, questa è accusata di abbarbicarsi ad "una piattaforma meramente positiva, la quale a sua volta, in quanto positiva, non ha più nessuna realtà" (W, IV, 536). Qui ciò che è *positivo* si contrappone a *Wirklichkeit*: la realtà in senso forte non è il positivo immediatamente esistente. Ancora. Rifiutando la nuova costituzione, i deputati della Dieta "dichiarano, sì, di essere un corpo rappresentativo, ma di un altro mondo, di un'epoca trascorsa, ed esigono che il presente si trasformi in passato, e la realtà nell'irrealtà" (W, IV, 493). Voler mettere in pratica rivendicazioni che non sono più all'altezza dei tempi significa voler trasformare la *Wirklichkeit* in *Unwirklichkeit*, nella misura in cui non corrisponde alle esigenze più profonde dello spirito del tempo, la realtà in senso forte degrada ad esistenza empirica immediata.

È dunque assurdo voler spiegare con un'immediata esigenza di accomodamento quella che è una proposizione teorica fondamentale della filosofia hegeliana, in tutto l'arco della sua evoluzione<sup>2</sup>. Del resto nella *Fenomenologia* si può ritrovare non solo la

<sup>2</sup> Com'è confermato dalla recentissima scoperta di un manoscritto che molto probabilmente è la trascrizione del corso di filosofia del diritto del 1821-22 (l'unico finora mancante) e che riporta il detto in questione senza apprezzabili varianti rispetto ai *Lineamenti*: «Il razionale è reale e il reale è razionale» (*Das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig*). Su questo corso di lezioni, di cui H. Hoppe sta preparando l'edizione critica, rinviamo a P. Becchi, *Hegelsche Vorlesungsnachschriften und*

problematica, ma persino la formulazione che suscita tanto scandalo nei *Lineamenti*:

<i>Fenomenologia dello spirito</i> : W, III, 192	<i>Lineamenti</i>
Ciò che deve essere, è, anche di fatto ( <i>in der Tat</i> ), è ciò che soltanto <i>deve</i> essere, senza <i>essere</i> , non ha verità alcuna. A ciò, da parte sua si attiene giustamente l'istinto della ragione.	Ciò che è razionale, quello è reale; e ciò che è reale, quello è razionale. A questa persuasione si attiene ogni coscienza ingenua, così come la filosofia.

E procedendo a ritroso, si può risalire fino al saggio sul Württemberg del 1798, poi andato perduto, dove decisamente si respinge la contrapposizione “tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere”. Nel riportare questa citazione testuale, Haym riferisce che il saggio in questione, tutto pervaso dal “pathos dell’epoca della rivoluzione”, attribuiva quella contrapposizione alla “pigrizia e l’egoismo dei privilegiati”<sup>3</sup>. Il pubblicista liberale o nazional-liberale che condanna il celebre detto della Prefazione alla *Filosofia del diritto* come espressione dello spirito della Restaurazione, allorché, da filologo, si imbatte in quella medesima problematica in uno scritto giovanile, è costretto a metterla in relazione non con la Restaurazione, ancora di là da venire, ma con la rivoluzione francese.

*noch kein Ende?*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XVI, 1, 1986.

<sup>3</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 66-7.

D'altro canto, se Ilting condivide con larga parte della tradizione liberale l'orrore per quel detto famigerato, è da tener presente che l'affermazione della razionalità del reale non costituisce alcun motivo di scandalo per la tradizione di pensiero rivoluzionaria. Il giovane Marx che sottopone a critica serrata la *Filosofia del diritto*, non fa menzione di quel detto; e anzi, nella corrispondenza, polemizza con fervore tutto hegeliano contro l'"opposizione di reale e ideale", contro "la totale contrapposizione fra ciò che è e che deve essere", opposizione che considera strumento d'evasione dalla realtàmondana e politica, e a cui, con trasparente reminiscenza della famigerata Prefazione, contrappone la tesi che bisogna "cercare l'idea nella realtà stessa"<sup>4</sup>.

A sua volta, Lenin trascrive ed evidenzia nei suoi *Quaderni filosofici* quest'affermazione di Hegel desunta dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*: "Ciò ch'è reale è razionale. Bisogna però saper distinguere che cosa sia effettivamente reale; nella vita quotidiana tutto è reale: ma esiste una differenza tra il mondo fenomenico e la realtà". Poi Lenin annota a fianco: "il reale è razionale". E leggendo le *Lezioni sulla filosofia della storia*, il grande rivoluzionario trascrive due volte l'affermazione secondo cui "la ragio-

<sup>4</sup> Lettera al padre del 10 novembre 1837, in MEW, Ergänzungsband I, pp. 4-8; la razionalità del reale il giovane Marx la celebra non solo in prosa, ma anche in versi sia pure mediocri: «Kant e Fichte vagabondavano volentieri fra le nuvole: / cercavano lassù un paese lontano. / Io invece cerco soltanto di afferrare destramente / quanto ho trovato per la strada!» (ivi, p. 608; tr. it. di L. Firpo in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Torino 1950, p. 490).



ne governa il mondo”, e non contento di ciò, la seconda volta appone a fianco un vistoso “NB” a sottolineare l’importanza dell’affermazione trascritta e la sua piena identificazione con essa<sup>5</sup>. Ed è forse proprio Lenin che può fornire gli strumenti concettuali più adeguati per comprendere la distinzione hegeliana tra realtà in senso forte e semplice immediatezza empirica: c’è una realtà in senso strategico e una realtà in senso tattico; in ogni situazione storica una cosa è la tendenza di fondo (ad esempio, la soppressione della servitù della gleba, al momento del tramonto del feudalesimo), un’altra cosa sono le controtendenze reazionarie del momento (ad esempio le aspirazioni e i tentativi di far rivivere nel suo antico “splendore” l’istituto della servitù della gleba ormai tramontato o sulla via del tramonto, e quindi “irreale”), che certo non sono in grado di cancellare la realtà strategica della tendenza di fondo, e che però sul piano tattico sono ben presenti e di cui quindi si deve tener adeguatamente conto.

Ma anche in Hegel alla realtà in senso forte, alla *Wirklichkeit*, non si contrappone il nulla. Il “mondo delle apparenze” (*Erscheinungswelt*), di cui parla la prima delle due citazioni qui prese in considerazione, non è il non-essere. È lo stesso Lenin a sottolineare con favore, trascrivendo e commentando questa volta la *Scienza della logica*, che in Hegel la stessa

<sup>5</sup> V. I. Lenin, *Quaderni filosofici* (i testi più importanti, e qui presi in considerazione, risalgono al 1914-15); tr. it. a cura di I. Ambrogio, Roma 1969, pp. 283 e 309-10; per le citazioni da Hegel, cfr. W, XIX, 110-1 e XII, 40.

“parvenza” (*Schein*) ha una sua oggettività. Si – dichiarano i *Quaderni filosofici* – “la parvenza è oggettiva, poiché in essa è presente uno dei lati del mondo *oggettivo*... Non solo il *Wesen* [essenza], ma anche lo *Schein* [parvenza] è oggettivo”<sup>6</sup>. “Parvenza” e “apparizione” sono esse stesse reali, ma, ovviamente, non hanno lo stesso grado di realtà del *Wesen* e della *Wirklichkeit*, ed è solo quest’ultima che, esprimendo la dimensione strategica, la tendenza di fondo del processo storico, può aspirare al predicato della razionalità.

Abbiamo parlato di Lenin, ma Gramsci non solo afferma che “razionale e reale si identificano”, ma aggiunge significativamente: “Pare che senza aver capito questo rapporto non si può capire la filosofia della prassi”, cioè il marxismo. E il riferimento è per l’appunto alla «proposizione hegeliana che “tutto ciò che è razionale è reale e il reale è razionale”, proposizione che sarà valida anche per il passato»<sup>7</sup>, oltre dunque che per il presente e il futuro.

Si comprende l’entusiasmo della tradizione di pensiero rivoluzionaria: la negatività non è solo un’attività del soggetto, ma è insita in primo luogo nella stessa oggettività. Se il negativo “appare come ineguaglianza dell’Io verso l’oggetto, esso è pure l’ineguaglianza della Sostanza verso sé stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un’attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente soggetto” (W, III, 39). Le

<sup>6</sup> V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 98.

<sup>7</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino 1975, p. 1417.

trasformazioni politico-sociali non sono il risultato di un progetto meramente soggettivo: il “mutamento” (*Veränderung*) – dichiara la *Propedeutica* – “è posto dalla disuguaglianza di sé con sé stesso”, cioè dalle contraddizioni oggettivamente presenti nel reale; è dunque “la negazione del negativo che il qualcosa (*Etwas*) ha in sé” (W, IV, 14). In tal modo viene spiegata anche la dinamica della rivoluzione francese: l’“indirizzo negativo” assunto dall’illuminismo non fece altro che “distruggere quel ch’era già in sé stesso distrutto”, (W, XX, 295-6). L’affermazione della razionalità del reale non è dunque la negazione del mutamento, ma il suo ancoramento alla dialettica oggettiva del reale. Del resto, persino il corso del 1817-18 che Ilting contrappone in particolare al testo a stampa afferma che il razionale *muß geschehen: muß*, si badi bene, e non *soll*; ancora una volta il mutamento è il risultato non in primo luogo di un postulato morale, ma di una dialettica e necessità oggettiva, sia pur ovviamente favorita e accelerata dalla presa di coscienza dell’uomo.

Ilting sente il bisogno di espungere come sostanzialmente spuria l’affermazione dell’unità di reale e razionale, per il fatto che l’interpretazione che ne dà è subalterna a quella della tradizione liberale. Già Engels aveva notato che erano i “liberali gretti” a gridare allo scandalo per quell’affermazione che invece esprimeva il contenuto più propriamente rivoluzionario della filosofia hegeliana: “Orbene, la realtà, secondo Hegel, non è per niente un attributo che si applichi in tutte le circostanze e in tutti i tempi a un determinato stato di cose sociale o politico. Al con-

trario. La repubblica romana era reale, ma l'impero romano che la soppiantò lo era ugualmente. La monarchia francese era divenuta nel 1789 così irrealistica, cioè così priva di ogni necessità, così irrazionale, che dovette essere distrutta dalla grande rivoluzione, della quale Hegel parla sempre col più grande entusiasmo. In questo caso dunque la monarchia era l'irreale, la rivoluzione il reale"<sup>8</sup>. E i testi danno ragione a Engels: al momento del suo tramonto, la repubblica romana conduceva solo un'esistenza larvale, era solo un'"ombra" della sua precedente realtà (Ph. G., 711); e alla vigilia di quella che Hegel definisce la "rivoluzione" cristiana, lo Stato romano "non costituisce più alcuna realtà" (*Wirklichkeit*), ma è solo "vuota apparenza" (*leere Erscheinung*)<sup>9</sup>. E anche l'edificio politico della Francia precedente lo scoppio della rivoluzione era in pieno "disfacimento" (*Zerrüttung*) e persino, come abbiamo visto, "in sé stesso distrutto" (W, XX, 295-7): dunque, non sembra potersi configurare come realtà in senso forte.

La celebrazione dell'eccellenza dell'ideale rispetto all'irrimediabile opacità del reale poteva entusiasmare "liberali gretti", ma Engels era di tutt'altra opinione: uno dei più grandi meriti di Hegel è di aver "schernito nel modo più crudele l'entusiasmo filisteo, derivante da Schiller per ideali irrealizzabili"<sup>10</sup>. Ancora una volta, siamo ricondotti alla famigerata

<sup>8</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 281.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie*, Band I: *Die Vorlesung von 1821*, a cura di K.-H. Ilting, Napoli 1978, p. 641.

<sup>10</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 266.

Prefazione alla *Filosofia del diritto*, nella quale dunque pienamente si riconosceva il rivoluzionario Engels che vedeva nella celebrazione di ideali irrealizzabili, nella celebrazione dell'eccellenza del soggetto morale in contrapposizione all'irrimediabile opacità del reale un motivo d'evasione e, in ultima analisi, uno strumento di conservazione.

Naturalmente si può non sottoscrivere l'interpretazione di Engels, ma è comunque da notare che essa sembra essere confermata anche da autori di opposto orientamento politico. L'affermazione della razionalità del reale era particolarmente urtante per gli ideologi dell'evasione dalla valle di lacrime della realtà mondana e politica e per i *laudatores temporis acti*. Stahl, ad esempio, denuncia il fatto che la scuola hegeliana, partendo dal presupposto della presenza della ragione e del divino nella realtà e nella storia, pretende che "il presente, l'attuale deve sempre essere il meglio; pertanto il mondo moderno è assolutamente migliore del Medioevo"<sup>11</sup>. Non aveva preso di mira la famigerata Prefazione coloro che disprezzano "il presente come qualcosa di vano"? (W, VII, 25).

Anche ai giorni nostri, da più parti viene sottolineato il legame che sussiste tra il detto famigerato di Hegel e la visione marxiana dell'oggettività del processo rivoluzionario<sup>12</sup>. Ma questo legame viene sotto-

<sup>11</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, 1878 (V ed.) (ristampa anastatica, Hildesheim 1963), vol. II, 1, p. 52 n.

<sup>12</sup> Con particolare chiarezza da K. O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*, in *Praktische Philosophie/Ethik*, a cura di K. O. Apel e altri, Frankfurt a. M. 1980, p. 258.

lineato solo per denunciare nella categoria di necessità storica la fonte di ogni iniquità e del pervertimento della morale. In realtà, si tratta di una categoria presente già nella tradizione liberale. Basti pensare in particolare a Tocqueville, per il quale “il graduale sviluppo dell’eguaglianza delle condizioni” non solo è un processo storico irreversibile, ma è qualcosa di “provvidenziale”. Il linguaggio è esplicitamente religioso. Non a caso l’autore della *Democrazia in America* dichiara di aver scritto la sua opera “sotto l’impressione di una specie di terrore religioso, sorto nella mia anima alla vista di questa rivoluzione irresistibile”. Certo, il processo storico in atto dev’essere guidato e controllato, e tuttavia in esso si legge “il carattere sacro della volontà del signore sovrano”, sicché, “voler arrestare il cammino della democrazia apparirebbe come lottare contro Dio stesso”<sup>13</sup>.

Ciò che differenzia Tocqueville rispetto a Hegel (e Marx) è il disagio che il primo, nonostante tutto, avverte nei confronti del processo storico di cui pure riconosce l’inarrestabilità, la tenerezza con cui parla del tramonto, pur irrevocabile, dell’antico regime<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I (1835), in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, Paris 1951 sgg., vol. I, 1, pp. 4-5; tr. it. in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Torino 1968, vol. II, p. 19.

<sup>14</sup> «A quel tempo si potevano trovare nella società ingiustizia e miseria, ma non degradazione spirituale»: A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., p. 6; tr. it. cit., p. 21; con grande acutezza Sainte-Beuve paragona Tocqueville all’Enea di Virgilio che con la ragione guarda alla Roma della democrazia, mentre col sentimento si strugge di nostalgia per la Didone dell’antico regime: cfr. C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, vol.

Hegel invece s'identifica in pieno col reale-razionale del processo storico che è al tempo stesso la realizzazione via via più ricca sia della libertà sia dell'egualianza (come vedremo, il progresso è per Hegel scandito dalla sussunzione di ogni essere umano, compreso l'ex-schiavo, sotto la categoria di uomo in quanto tale fornito di diritti inalienabili). E questo processo storico è irreversibile perché gli uomini, nel lungo periodo, non si lasciano più strappare la conquistata dignità umana e morale: "Se il semplice arbitrio del principe fosse legge, ed egli volesse introdurre la schiavitù, avremmo coscienza che ciò non potrebbe andare. Ognuno sa che non può essere schiavo [...]. Ciò ha assunto il significato di una condizione naturale (*Natursein*)" (W, XVIII, 121-2). L'affermazione della razionalità strategica del processo storico è intimamente connessa con una filosofia della storia in qualche modo democratica: progressivamente, è l'umanità nella sua totalità ad accedere al riconoscimento della propria umanità e libertà e a considerare questo riconoscimento come un dato immodificabile; la stessa individualità geniale è tale nella misura in cui esprime i bisogni del proprio tempo, non certo quando pretende di procedere ad una creazione *ex nihilo*!

Tocqueville assimila il processo storico a quello naturale. A dimostrazione del carattere "provviden-

XV, Paris s. d., p. 69. Del resto è lo stesso Tocqueville a confessare: «Per le istituzioni democratiche ho un gusto intellettuale (*un goût de tête*), ma sono aristocratico per istinto, e cioè disprezzo e temo la folla» (è una nota scritta attorno al novembre 1841, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 2, p. 87).

ziale” del primo, l’Introduzione alla *Democrazia in America* osserva: “Non è necessario che sia Dio in persona a parlare, per scoprire i segni sicuri del suo volere; basta esaminare il cammino abituale della natura e la tendenza costante degli avvenimenti. So, senza bisogno che me lo dica il Creatore, che gli astri seguono nello spazio le orbite che il suo dito ha tracciato”; ebbene, questa medesima regolarità e inesorabilità è possibile osservare nell’ambito storico a proposito del “graduale sviluppo dell’uguaglianza delle condizioni”<sup>15</sup>.

Hegel invece distingue nettamente tra processo storico e processo naturale, e la categoria di necessità storica rinvia non alla natura propriamente detta ma alla “seconda natura” (Rph., § 4) che certo è il risultato della storia, quindi della libertà dell’uomo, epperò un risultato non revocabile dall’“arbitrio del principe” o da una qualsiasi individualità che si presume geniale e che pretende di plasmare a proprio piacimento la storia e la massa degli uomini.

La critica che da più parti viene oggi rivolta a Hegel (e a Marx) è la critica a suo tempo rivolta da Stahl e dalla pubblicistica reazionaria prendendo di mira non solo Hegel, ma la rivoluzione liberal-democratica nel suo complesso, vista come la conseguenza logica e inevitabile della filosofia hegeliana: “Se l’uomo può comprendere così pienamente lo spirito del mondo, come Hegel pretende di averlo compreso [...], perché l’uomo non dovrebbe avere egli stesso la

<sup>15</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., pp. 4-5; tr. it. cit., p. 19.



capacità di subentrare allo spirito del mondo?”<sup>16</sup>. La rivoluzione che nel '48 aveva spazzato in Germania l'antico regime è qui vista come strettamente connessa alla filosofia hegeliana della storia e all'affermazione della razionalità del reale, della realtà storicamente prodottasi. Per i critici contemporanei e reazionari di Hegel, mettere in discussione i risultati della rivoluzione francese (e delle altre rivoluzioni che si erano sviluppate sulla sua scia) richiedeva la liquidazione della tesi hegeliana della razionalità del reale, che dunque non ha senso considerare, come fa Ilting, una concessione spuria e meramente pragmatica alla politica della Restaurazione.

## 2. IL POTERE DEL PRINCIPE

Il secondo tema che confermerebbe la tesi della svolta politica radicale rappresentata dai *Lineamenti* è quello del potere del principe, nettamente più accentuato nel testo a stampa rispetto alle lezioni. Soprattutto la recente scoperta del corso di filosofia del diritto di Heidelberg confermerebbe che, rispetto all'originaria concezione liberale, i *Lineamenti* sarebbero espressione di un accomodamento opportunistico alla politica della Restaurazione e alla nuova situazione venutasi a creare dopo Karlsbad e la “caccia ai demagoghi”; sicché si passerebbe da una posizione abbastanza vicina a quella liberale (“Il re regna

<sup>16</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 489.

ma non governa”) alla teorizzazione addirittura della monarchia di diritto divino<sup>17</sup>.

Piuttosto che passare ancora una volta in rassegna i brani paralleli delle diverse *Filosofie del diritto*<sup>18</sup>, è bene soffermarsi un attimo sul significato reale del problema che l'interprete è chiamato a sciogliere. Per l'esattezza, siamo in presenza non di uno ma di due problemi certo connessi, e tuttavia diversi. Il primo è quello relativo alla preminenza della personalità del monarca o delle istituzioni politiche. La tradizione di pensiero conservatrice o reazionaria mette l'accento sulle qualità soggettive del principe, sull'eccellenza morale della sua persona, come la garanzia più valida del benessere e dell'autentica libertà dei sudditi o cittadini. È una visione che, distogliendo l'attenzione dall'oggettività delle istituzioni politiche, considera irrilevante o addirittura fuorviante il loro mutamento, e perciò stesso è funzionale alla difesa dello *status quo*. In questo senso, i primi critici di Hegel gli rimproverano di non aver compreso che al centro della realtà e della storia della Prussia è la libera “personalità” e non le rigide e morte istituzioni della monarchia costituzionale. Indipendentemente da singole

<sup>17</sup> K.-H. Ilting, *Zur Genese...*, cit.; nella sua edizione del testo a stampa della *Filosofia del diritto*, per il § 279 Ilting fa uso in questo caso del seguente sottotitolo: «L'ineducibilità del potere monarchico: La monarchia di diritto divino» (V. Rph., II, p. 741).

<sup>18</sup> Oltre che, ovviamente, ai lavori di Ilting, rinviamo in particolare a H. Ottmann, *Hegels Rechtsphilosophie...*, cit., e a P. Becchi, *Contributi...*, cit., pp. 161-190 e *Im Schatten der Entscheidung. Hegels unterschiedliche Ansätze in seiner Lehre zur fürstlichen Gewalt*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», LXXII, n. 2, 1986, pp. 231-45.

dichiarazioni circa l'ampiezza maggiore o minore del potere del principe, indipendentemente dunque dall'*Aggiunta* che assimila il ruolo del monarca al puntino sull'*i*, la filosofia politica hegeliana viene condannata perché rappresenta "la vittoria completa dell'oggettività sulla soggettività" (Mat., I, 262).

Questi critici reazionari di Hegel non avevano torto. Il primato delle istituzioni e della politica rispetto alla pretesa eccellenza della personalità del monarca, rispetto quindi alla retorica delle sue buone intenzioni, caratterizza Hegel in tutto l'arco della sua evoluzione, è al centro della sua filosofia politica, ed è ben presente anche nel testo a stampa della *Filosofia del diritto*. Qui infatti possiamo leggere: si ha "dispotismo" quando "la volontà particolare in quanto tale [...] vale come legge o piuttosto al posto della legge" (§ 278 A); e questo, anche se dovesse trattarsi della "volontà particolare" di un monarca eccellente. È "insufficiente la virtù dei capi di Stato" ed è invece "necessaria una forma della legge razionale diversa da quella forma che è caratterizzata soltanto dalla *disposizione d'animo*" (§ 273 A). Più tardi Schelling, per condannare la rivoluzione di luglio scoppiata in difesa della *Charte*, alla rivendicazione di un testo costituzionale contrappone per l'appunto la "*disposizione d'animo* più intima", la "legge scritta nel cuore"<sup>19</sup>. Per Hegel invece, quando la vita dello Stato poggia su una personalità privilegiata e viene a dipen-

<sup>19</sup> F. J. W. Schelling, *Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften in München* (seduta del 25 agosto 1830), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. IX, pp. 423-4; cfr. anche *infra*, cap. X, nota 27.

dere dal suo “beneplacito”, vuol dire che la monarchia non è moderna e sviluppata, cioè costituzionale, ma è ancora feudale, e al suo interno i rapporti si fondano non sull’“oggettività” della legge, ma sulla “rappresentazione” e “opinione” (§ 273 A), sul “beneplacito” di singoli individui (§ 278 A). *Belieben, Vorstellung, Meinung*: Hegel contrassegna con termini negativi quella *Persönlichkeit* che era la parola d’ordine con cui i difensori dell’assolutismo cercavano di contrastare le rivendicazioni liberali e costituzionali. In uno Stato moderno – sottolineano i *Lineamenti* – certo le cariche statali sono ricoperte da individui particolari, ma questi sono subordinati alla funzione e non possono far valere la “personalità immediata”, la “personalità particolare” (§ 277); al dispotismo della “volontà particolare” subentra lo “stato di diritto, costituzionale” (§ 278 A).

Indipendentemente dalle valutazioni e dalle opzioni politiche del momento, è chiaro che questa visione è radicalmente antagonista non solo rispetto all’ideologia della reazione feudale e romantica, ma anche alla teorizzazione dell’assolutismo monarchico. Ancora una volta i primi critici di Hegel ne sono pienamente consapevoli e l’attaccano in questi termini: “È lo spirito maligno in persona che negli ultimi e ultimissimi tempi ha introdotto nella vita politica dei popoli e degli Stati quei documenti di carta o di pergamena che si chiamano Costituzioni o la legge in quanto tale; e sono i servitori solo della potenza del male quei filosofi che s’impegnano a giustificare questo insieme di statuti e leggi come l’assoluto, come ciò che è conforme all’idea suprema” (Mat., I, 263).

La visione filosofica di Hegel appare omogenea al movimento costituzionale, anzi sembra configurarsi, nella Germania del tempo, come la sua più coerente fondazione teorica.

Una volta chiarita la preminenza delle istituzioni, altra cosa è il problema dei rapporti tra le diverse sfere e i diversi poteri dell'organismo statale. È un dato di fatto che, pur con oscillazioni e differenze significative tra le diverse opere e i diversi corsi di lezioni, Hegel conferisce un rilievo notevole al potere del principe, e questo per una circostanza molto concreta che non ci sembra sia stata tenuta adeguatamente presente dai diversi partecipanti al dibattito attorno al "liberalismo" di Hegel, favorevoli o contrari che siano a questa tesi. Il filosofo è costretto a teorizzare la monarchia costituzionale in un momento in cui spesso la corte o il governo esprimevano posizioni più avanzate di quelle espresse dai corpi rappresentativi o dalla maggioranza dei corpi rappresentativi. Così era in Francia ai tempi della *Chambre introuvable* dominata dagli ultra-reazionari fanaticamente votati al culto dell'antico regime; così era anche nel Württemberg, dove l'intransigenza dell'opposizione della Dieta al "veleno" delle idee rivoluzionarie di origine francese e alla costituzione piuttosto avanzata emanata dal re del Württemberg era alimentata nientemeno che da Metternich e dove la Dieta non esitava a rivolgere alla Santa Alleanza appelli perché intervenisse nel conflitto costituzionale a ripristinare le istituzioni del buon tempo antico<sup>20</sup>; così in parte

<sup>20</sup> Cfr. C. Cesa, *Hegel filosofo politico*, cit., p. 143. Hegel condanna il fatto che "la Dieta invocò la garanzia di potenza [...] a

era in Prussia dove, almeno agli occhi di Hegel, c'era il pericolo che l'opposizione teutomane si sviluppasse come un movimento reazionario di massa<sup>21</sup>.

Se da un lato, in conformità all'ispirazione filosofica complessiva, Hegel era portato a ridurre drasticamente il ruolo della personalità del monarca fino ad assimilarlo ad una sorta di puntino sull'*i*, dall'altro lato, con un occhio rivolto alla situazione politica concreta era impossibile escludere il principe dal potere legislativo. Si poteva lasciare il potere legislativo in Francia in balia della *Chambre introuvable* o di quegli *ultras* che anche nel Württemberg, negli anni successivi allo scoppio della rivoluzione francese, "non hanno imparato né dimenticato niente"? (W, IV, 507). Che senso poteva avere limitare drasticamente il potere del principe, quando, nella situazione concreta del tempo, l'unica speranza era quella di una costituzione *octroyée* sull'esempio della *Charte* francese?

D'altro canto, una cosa è la trasformazione in senso costituzionale della monarchia, un'altra cosa è

Vienna" e a tale atteggiamento contrappone quello dignitoso e rispettoso della propria indipendenza assunto dalla Francia pur sconfitta (W, IV, pp. 580-1).

<sup>21</sup> A Berlino Hegel trascrive alcuni brani del pubblicista francese de Pradt che difende la rivoluzione spagnola e condanna coloro che, in nome del rispetto delle tradizioni storicamente tramandate, vorrebbero ritornare ai tempi «della bolla d'oro, di Carlo V, di Vitichindo». Alla trascrizione segue il commento: ma questo è per l'appunto il «pensiero dei demagoghi teutonici» (*altdeutsch*; B. Schr., p. 699). I teutomani vengono dunque sostanzialmente assimilati alle bande sanfediste: su ciò cfr. il nostro *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VII, 11-3.

il funzionamento di una monarchia costituzionale già consolidata. Non a caso, la riduzione del ruolo del principe ad una sorta di puntino sull'*i* viene teorizzata da Hegel, nel corso del 1822-23, in riferimento solo ad un'"organizzazione sviluppata"; e in questo stesso contesto si precisa che ci possono essere situazioni in cui "la personalità [del monarca] è l'elemento decisivo", ma allora "un tale Stato non è ben costruito" (V. Rph., III, 763 e 765). Le dichiarazioni che più radicalmente ridimensionano il ruolo politico-costituzionale del re fanno spesso riferimento all'esperienza dell'Inghilterra. È il caso della "risposta" all'obiezione di Federico Guglielmo III alla teoria del puntino sull'*i*: "in Inghilterra [...] un monarca non ha molto più da fare che emanare l'ultima decisione, ed anche in ciò è limitato" (V. Rph., IV, 677-8)<sup>22</sup>; è il caso anche del corso di lezioni del 1817-18 (§ 133 A). E tuttavia, nella realtà concreta della Prussia e della Germania del tempo, e in una certa misura perfino della Francia, Hegel colloca le sue speranze in un'iniziativa costituzionale della monarchia, e da questo punto di vista c'è sostanziale continuità da Heidelberg a Berlino. Per lo scritto sulla Dieta, non c'è "spettacolo laico più grandioso" di quello con cui il monarca rinnova il suo potere in senso costituzionale (W, IV, 468); il primo corso di filosofia del diritto dichiara che in caso di sfasatura tra assetto politico-costituzionale da una parte e spirito del tempo e del popolo dall'altro, la "rivoluzione" divenuta così inevitabile "può procedere o dal princi-

<sup>22</sup> Cfr. K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., p. 40.

pe o dal popolo” (Rph., I, § 146 A). Ma ancora il corso del 1824-25 afferma che il necessario rinnovamento politico-costituzionale può avvenire o “mediante la libera volontà del principe oppure...” (V. Rph., IV, 697): la prima ipotesi ad esser presa in considerazione è pur sempre quella di una rivoluzione-riforma dall’alto. Almeno in questo senso, il ruolo del principe continua ad essere sottolineato ininterrottamente. Ma la prospettiva filosofica generale è pur sempre quella di una monarchia costituzionale, il cui ordinato assetto e funzionamento istituzionale lasci ben poco spazio alla particolarità e accidentalità del monarca. Nel corso di Heidelberg troviamo l’affermazione che “in Inghilterra anche il re è questo culmine ultimo, ma attraverso l’intero della costituzione, egli decade quasi ad un niente” (Rph., I, § 133 A); ma a sua volta, anche il testo a stampa afferma che in uno Stato ben ordinato ogni “sfera” dev’essere “determinata e dipendente *dal fine dell’intero*” (§ 278 A). È chiaro l’ulteriore elemento di continuità rappresentato dalla preminenza dell’intero per cui i vari organi e poteri dello Stato non possono essere “autonomi e stabili né per sé né nella volontà particolare degli individui” (§ 278).

Non che intendiamo negare le oscillazioni e le diversità tra un corso e l’altro messe in evidenza da Ilting; riteniamo però che, per valutarle adeguatamente e tracciare un bilancio corretto dell’evoluzione di Hegel a questo riguardo, bisogna tener conto di molteplici fattori: 1) c’è una diversità di piani tra la visione filosofica generale (si tratta qui fondamentalmente di rispondere alla domanda circa i requisiti e



le modalità di funzionamento di una monarchia costituzionale organicamente sviluppata e ormai consolidata) e la definizione dei compiti politici più immediati (si tratta qui di rispondere invece alla domanda circa le modalità del processo suscettibile di portare la Prussia, e altri Stati della Germania, a configurarsi e a funzionare come monarchia costituzionale); 2) è necessario inoltre evitare di considerare precipitosamente come contrapposte, dichiarazioni che, con un lavoro accorto di decifrazione e decodificazione del testo a stampa (il cui dettato è sottoposto ad un'attenta autocensura), possono risultare in fondamentale consonanza. Da questo punto di vista si direbbe che Ilting non tenga conto sino in fondo della sua scoperta di un Hegel costretto a fare i conti coi fulmini del potere e con la censura: per dimostrare la tesi della "svolta", procede ad un confronto un po' meccanico tra due grandezze reciprocamente eterogenee come sono i corsi di lezione da una parte e il testo a stampa dall'altra; 3) gli scarti e le dissonanze, che, nonostante tutto ciò, dovessero risultare ed effettivamente risultano, non vanno attribuiti, unilateralmente ed esclusivamente, al desiderio e alla necessità di "accomodamento" teso ad evitare i fulmini del potere, ma in primo luogo ad una convinta valutazione che il filosofo fa della nuova situazione politica venutasi oggettivamente a verificare. In altre parole, dinanzi alla radicale involuzione, almeno agli occhi di Hegel, ideologica e politica del "partito" teutomane, l'autore dei *Lineamenti di filosofia del diritto* ritiene di dover riporre più che mai le sue speranze di rinnovamento politico-costituzionale in

un'iniziativa dall'alto, ed è portato a giustificare e persino ad invocare la repressione del potere contro un movimento che ormai andava assumendo connotati decisamente reazionari.

È dunque affrettato mettere in relazione l'affermazione hegeliana del ruolo del principe nell'ambito dello stesso processo legislativo con la Restaurazione e persino con un articolo specifico dei deliberati del Congresso di Vienna<sup>23</sup>. Non bisogna perdere di vista la complessità della situazione che si era venuta a creare in quegli anni: Hegel non si lascia ingannare dalle parole d'ordine apparentemente "liberali" con cui gli *ultras* cercavano di abbellire il loro programma reazionario; nel contrasto tra *Chambre introuvable* e Corona non c'è dubbio che il filosofo prende decisamente posizione per quest'ultima, e anzi si augura che la Corona schiacci la resistenza della *Chambre introuvable*. E questa opzione politica rimane immutata, senza oscillazioni di sorta, da Heidelberg a Berlino; ma tale opzione politica, in una situazione specifica e determinata, non implica affatto una presa di posizione a favore dell'assolutismo monarchico e tanto meno della monarchia di diritto divino. No, nelle condizioni date, la vittoria della Corona era il presupposto per non recidere totalmente il filo che legava il presente al patrimonio storico della rivoluzione francese, il presupposto per un'ulteriore avanzata del movimento liberale e costituzionale.

Il carattere complesso e contraddittorio della situazione sfugge forse agli interpreti odierni di

<sup>23</sup> Ivi, p. 121; P. Becchi, *Contributi...*, cit., pp. 164-5.

Hegel, ma era ben colto dalla concretezza storica del filosofo e anche dal realismo politico degli ideologi della Restaurazione. Ancora nel 1831 Franz von Baader descriveva in questi termini gli aspetti paradossali che presentava la lotta politica del tempo: “Non si può fare a meno di ammirare il delicato sentimento di lealtà dei nostri liberali: benché non trascurino nessuna occasione per insinuare che le case regnanti sono depositarie di un potere da loro ricevuto solo in prestito e che può sempre essere revocato, tuttavia parlano subito di ribellione nel caso che un ceto da loro malvisto cerchi in modo legale di far valere i propri diritti”.

Non era dunque solo Hegel a difendere la Corona contro le pretese di una nobiltà nostalgica e riottosa, anche se quest’ultima era riuscita a conquistare il controllo delle Camere; un’atteggiamento analogo assumevano, secondo la testimonianza di Baader, anche i “nostri liberali”. E per quanto riguarda la Francia degli anni della Restaurazione, Chateaubriand che si vanta di aver formulato per primo il principio, fatto proprio dalla successiva tradizione liberale, secondo cui *le Roi règne et ne gouverne pas*, osserva poi che in quel momento “i liberali stessi mi combattevano”<sup>24</sup>. In quella determinata situazione storica, il discrimine tra progresso e reazione si configurava in modo totalmente diverso da come s’immaginano gli ingenui liberali odierni. Ma ritorniamo a Baader; l’ideologo della Restaurazione

<sup>24</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe* (1849), a cura di P. Clarac, Paris 1973, vol. II, pp. 448 e 464.

così concludeva il suo ragionamento: “La rivoluzione (*der Revolutionismus*) può procedere sia dall’alto verso il basso che dal basso verso l’alto”<sup>25</sup>. Coloro che difendevano la Corona nella lotta contro gli *ultras* della nobiltà e della *Chambre introuvable* venivano dunque considerati non solo “liberali” ma anche “rivoluzionari”.

È allora assurdo voler misurare il liberalismo di Hegel su quello di un autore come Chateaubriand, portavoce dell’“opposizione degli *ultraroyalistes* contro il re e contro i governi moderati da lui ispirati” e della tendenza degli *ultras*, “in maggioranza nella *Camera introvabile*, a fare del parlamento un elemento che condizioni in senso intransigente la politica del governo”<sup>26</sup>. Se dunque fosse vero, come afferma Ilting<sup>27</sup>, che il corso di filosofia del diritto di Heidelberg collocherebbe Hegel nelle immediate vicinanze di Chateaubriand, bisognerebbe allora concludere che i *Lineamenti*, riaffermando il potere del principe e prendendo quindi le distanze dalle posizioni degli *ultraroyalistes*, rappresenterebbero non una capitolazione nei confronti della Restaurazione, ma un’elaborazione più matura e più realisticamente attenta ai dati effettivi della situazione e della lotta politica. Si tratterebbe di una presa di

<sup>25</sup> F. X. v. Baader, *Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes* (1813), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di F. Hoffmann, J. Hamberger e altri, Leipzig 1851-60 (ristampa anastatica, Aalen 1963), vol. VI, pp. 61-2.

<sup>26</sup> Così si esprime G. Verucci, *La Restaurazione*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, 2, Torino 1975, pp. 902-3.

<sup>27</sup> K.-H. Ilting, *Zur Genese...*, cit., p. 191.

distanza da un autore che nella sua battaglia di “libertà” faceva intervenire de Bonald e il primo Lamennais e, sul piano sociale, come lui stesso ha sottolineato nelle sue memorie, faceva intervenire “le grandi famiglie della Francia”, la “feudalità” e un “principe della Chiesa”<sup>28</sup>. Sì, Chateaubriand difendeva le Camere (o meglio la *Chambre introuvable*), ma questa difesa era funzionale alla rivendicazione del ripristino dei privilegi dell’aristocrazia, della restituzione al clero del “controllo sull’insegnamento”, del “possesso dei registri dello stato civile”, persino della “proprietà”<sup>29</sup>, era in funzione di un programma che mirava a “difendere coraggiosamente la religione contro l’empietà”<sup>30</sup>, e cioè contro le idee moderne, era in funzione, in conclusione, di un programma reazionario, contrastato invece dalla Corona e da quei governi che, secondo Chateaubriand, erano colpevoli di aver agito “nel senso degli interessi rivoluzionari”<sup>31</sup>. Chateaubriand non solo procede ad un’apassionata celebrazione della Vandea controrivoluzionaria e accusa i governi di “crudele ingratitudine” nei suoi confronti; ma all’avvento del trono di Carlo X si batte per il ripristino della cerimonia secolare, legata alla credenza dell’origine divina del potere

<sup>28</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d’outre tombe*, cit., vol. II, p. 459.

<sup>29</sup> G. Verucci, *La Restaurazione*, cit., pp. 903-4.

<sup>30</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, cit., vol. II, p. 513.

<sup>31</sup> F.-R. de Chateaubriand, *De la monarchie selon la Charte* (1816), in Id., *Mélanges politiques et littéraires*, Paris 1850, p. 247; cfr. G. Verucci, *La Restaurazione*, cit., p. 903.

monarchico, dell'“unzione” sacra del nuovo re<sup>32</sup>, quella cerimonia contro cui polemizza Hegel che in essa scorge e denuncia la pretesa di legittimare e consacrare “l'arbitrio dei principi”, l'assolutismo monarchico (Ph. G., 917). Certo, se si vuole, si può considerare Chateaubriand più “liberale” di Hegel o dello Hegel dei *Lineamenti*; ma ciò dimostra che abbiamo a che fare con una categoria inadeguata per la comprensione della dialettica storica, incapace di farci cogliere, nella situazione di volta in volta concreta, il discrimine tra progresso e reazione. Di tale problema ci occuperemo diffusamente in seguito. Ma, intanto, a ulteriore caratterizzazione del “liberalismo” di Chateaubriand, è da notare che, se difende la *Chambre introuvable* contro la Corona e il governo, al tempo stesso esige che la Camera sia decisamente protetta dalle critiche provenienti dai giornali e dal basso e considera pertanto il governo responsabile dei “delitti della stampa”<sup>33</sup>.

In ogni caso, a difendere le prerogative della Corona in polemica contro il “liberalismo” alla Chateaubriand sono anche – a rilevarlo è lo stesso Ilting – liberali come Royer-Collard, Guizot, ecc. E, come Hegel, anche questi liberali “dottrinari” fanno agire la distinzione tra visione filosofica generale e opzione politica immediata. Royer-Collard, in chiara polemica contro lo strumentale “liberalismo” degli *ultras*, innalza a “principio fondamentale e sacro” la

<sup>32</sup> F.-R. de Chateaubriand, *De la Vendée* (1819), in Id., *Mélanges politiques et littéraires*, cit., pp. 143 e 152-3.

<sup>33</sup> F.-R. de Chateaubriand, *De la monarchie selon la Charte*, cit., p. 237.

tesi secondo cui “è il re a governare”; Guizot nelle sue memorie spiega che la questione centrale del momento era di impedire che la “destra” conquistasse il potere. E uno storico a noi contemporaneo spiega che per Royer-Collard in quel momento il potere della Corona era garanzia della “libertà reale”<sup>34</sup>. E con questo termine, siamo oggettivamente ricondotti a Hegel che, come avremo modo di vedere ampiamente in seguito, sulla necessità di non perdere mai di vista la “libertà reale” insiste con forza in tutto l’arco della sua evoluzione, ancora una volta senza soluzioni di continuità da Heidelberg a Berlino.

Altri due autori conviene citare in questo contesto. Nel 1843, Marx ascrive a merito della *Rheinische Zeitung* di non aver difeso sempre e comunque le Camere o le Diete (*Stände*) contro il governo, come fa il “liberalismo volgare” (che vede “ogni bene dalla parte dei corpi rappresentativi e ogni male dalla parte del governo”), ma di aver distinto caso per caso, senza esitare, in determinate circostanze, a sottolineare “la generale saggezza del governo contro l’egoismo privato delle Camere”<sup>35</sup>. Si tratta di uno scritto che tenta, inutilmente, di stornare i fulmini

<sup>34</sup> K.-H. Ilting, *Zur Genese...*, cit., pp. 190-1; le citazioni sono riprese da Ilting. È vero che in questo dibattito Constant prende una posizione diversa da quella di Royer-Collard e Guizot; ma ciò conferma il carattere complesso e contraddittorio della situazione che si era venuta a creare: i principi generali della teoria politica liberale si presentavano sfasati rispetto alle esigenze politiche immediate; di qui le diverse e contrastanti risposte che danno gli esponenti del movimento liberale.

<sup>35</sup> K. Marx, *Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts* (1843), in MEW, Ergänzungsband I, p. 424.

del potere dalla gazzetta da lui diretta, e quindi è innegabile l'elemento di autocensura, ciò che ancora una volta ci riconduce nelle immediate vicinanze dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: ma sarebbe un grave errore trascurare la lezione di concretezza storica e politica che comunque emerge da questa pagina di Marx e che ci riconduce essa stessa a Hegel.

Ma ecco ora un autore quanto mai lontano da Hegel (e da Marx). Dopo la rivoluzione di luglio, Ludwig Börne si lamenta del fatto che la Camera dei deputati, grazie alla legge elettorale allora vigente, è costituita in pratica solo di "ricchi", che, com'è ovvio, sono di "sentimenti aristocratici"; se anche "il governo, che è più liberale delle Camere", dovesse scioglierle, il meccanismo elettorale riprodurrebbe inevitabilmente la situazione precedente. Forse, sembra suggerire il democratico radicale – "il re dovrebbe promulgare mediante ordinanze una legge elettorale" nuova; solo che i francesi non sono disposti a tollerare il "colpo di forza", neppure se esso è in funzione della "libertà". E allora: "Non vedo come il governo potrebbe porgere aiuto a sé stesso e al paese se non con un colpo di Stato, e un colpo di Stato, anche se in nome della libertà, rimetterebbe tutto in gioco"<sup>36</sup>.

Naturalmente, non abbiamo alcuna intenzione di assimilare autori così diversi. Vogliamo solo sottolineare che è assurdo voler misurare il liberalismo di Hegel su quello di Chateaubriand, prescindendo dal-

<sup>36</sup> L. Börne, *Briefe aus Paris* (1832-4), lettera XXIV e XXXV, in Id., *Sämtliche Schriften*, a cura di I. e P. Rippmann, Dreieich 1977, vol. III, pp. 113 e 189.



l'analisi della situazione concreta, e che è assurdo altresì mettere i *Lineamenti* in rapporto con la Restaurazione in generale e più ancora con la politica scaturita dai *Deliberati* di Karlsbad, dato che i *Lineamenti* esprimono una problematica che non solo è anteriore a tali *Deliberati* ma che rinvia alle tesi di ambienti liberali e democratici, e persino radical-democratici, impegnati nella lotta contro la destra oltranzista e reazionaria e contro l'ideologia della Restaurazione, fra i cui difensori invece è facile allineare il "liberale" Chateaubriand. La presa di posizione a favore del potere del principe è così poco espressione di accomodamento illiberale che essa corrisponde pienamente alla visione che emerge dalla filosofia della storia. Come avremo modo di vedere successivamente (*infra*, cap. V).

### 3. UNA, DUE, NESSUNA SVOLTA

Naturalmente, resta ancora da spiegare nei particolari l'evoluzione di Hegel, ma alcuni elementi di continuità sono evidenti, e lo stesso Ilting non può fare a meno di sottolinearli: la polemica anticontrattualistica e il "principio monarchico" (interpretati dallo studioso tedesco in senso filo-assolutistico)<sup>37</sup>. In realtà la tesi della svolta sembra volatilizzarsi proprio grazie ai testi che Ilting ha scoperto e su cui comunque ha richiamato con forza l'attenzione. Apriamo l'*Enciclopedia* di Heidelberg al § 438: il "principe" vi

<sup>37</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., pp. 119-22.

è definito come “il culmine personale, deliberante e decisivo” del “governo”. E non solo il testo a stampa, anche le annotazioni manoscritte a questo paragrafo vanno nella stessa direzione e si esprimono in modo comunque inequivocabile: “Il potere del principe è la volontà decisiva”; “il potere del principe è certo *in sé* la cosa migliore” (V. Rph., I, 193). E nel corso del 1824-25 possiamo leggere: “Il potere del principe è l’elemento decisivo, il potere governativo è quello esecutivo, *pouvoir executiv*. Nell’errata visione francese il potere del principe è solo quello esecutivo; ma esso invece è sempre quello decisivo, anche per quanto riguarda le leggi; esecutivo è il potere governativo” (V. Rph., IV, 689).

E allora? Significativamente un discepolo di Ilting, che a lui esplicitamente e costantemente si richiama, contrappone, per quanto riguarda la visione del potere del principe, l’*Enciclopedia* di Heidelberg al primo corso di filosofia del diritto, nell’ambito del quale per la prima volta verrebbe formulata “la separazione tra potere del principe e potere del governo”, con l’attribuzione a quest’ultimo di un peso decisivo, conformemente alla dottrina e alla prassi della monarchia costituzionale. “Non è casuale che Hegel muti posizione dopo il suo primo incontro con Cousin. Tale incontro risale all’estate del 1817”<sup>38</sup>. Le svolte di Hegel sarebbero allora non una ma due, due svolte però di carattere qualitativamente diverso, essendo motivata l’una da una logica immanente, interna all’evoluzione del pensiero, ed

<sup>38</sup> P. Becchi, *Contributi...*, cit., p. 176.

essendo dettata l'altra, invece, da preoccupazioni allotrie rispetto alla logica del discorso filosofico. Per di più, con la seconda svolta, Hegel sarebbe sostanzialmente ritornato alle posizioni precedenti la prima, dato che l'*Enciclopedia* di Heidelberg attribuisce al principe poteri non molto diversi da quelli che gli attribuisce il testo a stampa della *Filosofia del diritto*. Anzi, a questo punto, per completezza, bisognerebbe ipotizzare una terza svolta, ch , nei corsi di filosofia del diritto del 1822-23 e del 1824-25 Hegel si rimangerebbe le sostanziose concessioni fatte alla politica della Restaurazione, e rinnegherebbe la totale identificazione con essa propria del testo a stampa<sup>39</sup>, e ritornerebbe alle posizioni precedenti la seconda svolta. Complessivamente, due svolte di carattere pi  propriamente teoretico e una di carattere eminentemente pragmatico. Forse un po' troppe.

Tanto pi  che esse sembrano di volta in volta dislocarsi e configurarsi in modo diverso. La "seconda svolta"   da datare con Karlsbad, oppure   da anticipare, dato che ad attribuire un ruolo decisivo al potere del principe provvedono gi  le annotazioni manoscritte all'*Enciclopedia* di Heidelberg, di poco posteriori al corso di filosofia del diritto del 1817-18? Si afferma che, per quanto riguarda la limitazione del potere del principe e, pi  in generale, la visione dello Stato e dell'autorit  politica, Hegel non avrebbe mai raggiunto "la medesima profondit " che caratterizza

<sup>39</sup> Con i *Lineamenti*, «Hegel dimostra di collocarsi totalmente sulle posizioni della politica della Restaurazione di Metternich»: P. Becchi, *Im Schatten...*, cit., p. 233.

il corso di Heidelberg<sup>40</sup>. Ma allora finisce con lo sgretolarsi o passare comunque in secondo piano la contrapposizione tra testo a stampa e testo “autentico”, mentre diventa centrale la contrapposizione tra la filosofia del diritto del 1817-18 e le altre filosofie del diritto, compresa quella che risulta dalla stessa *Enciclopedia* di Heidelberg e dalle annotazioni a mano ad essa apposte. E, soprattutto, non ha più senso definire come “originaria” (e quindi autentica) la filosofia del diritto del 1817-18: non solo essa è preceduta temporalmente dall’*Enciclopedia* di Heidelberg, ma soprattutto è essa che viene a trovarsi in una posizione fundamentalmente isolata rispetto a tutti gli altri testi, e quindi semmai a configurarsi come “inautentica”. La tesi di Ilting cade definitivamente in crisi nel momento stesso in cui ci si pre-occupa di svilupparla e approfondirla.

Rispetto alla tesi delle diverse svolte, abbiamo cercato di formulare un’ipotesi più “economica”. Fermo restando il principio della preminenza delle istituzioni, e del loro corretto funzionamento, rispetto alla conclamata eccellenza della “personalità” del monarca assoluto o comunque non vincolato dall’ordinamento costituzionale, e ferma restando d’altro canto la simpatia con cui viene vista la “rivoluzione dall’alto” (l’intervento attivo, e se necessario, energico, della Corona per piegare la resistenza degli *ultras* nostalgici del buon tempo antico e di eventuali movimenti reazionari), fermi restando questi due poli, le proposte specifiche e concrete variano in relazione

<sup>40</sup> P. Becchi, *Im Schatten...*, cit., p. 239.

sia agli sviluppi della situazione oggettiva, sia alla faticosa riflessione del filosofo su tale situazione. Non si dimentichi che il momento in cui cade il testo a stampa della *Filosofia del diritto* è caratterizzato in Spagna dallo scatenamento delle bande sanfediste contro il governo rivoluzionario, in Francia dalla ripresa massiccia dell'agitazione degli *ultras* in seguito all'indignazione provocata dall'assassinio del duca di Berry, in Germania dalla svolta antisemita e reazionaria, almeno agli occhi di Hegel, del movimento teutonico. La pubblicazione dei *Lineamenti* cade cioè in un momento in cui per dirla con le parole del pubblicista liberale de Pradt "il coraggio consiste non più nell'attaccare i governi, ma nel difenderli". Si tratta di un'osservazione che Hegel trascrive e implicitamente sottoscrive (B. Schr., 699) in un'annotazione privata che dunque non può essere sospettata di rispondere ad esigenze di "accomodamento".

Certo, con tale presa di posizione si rischia di essere bollati dai propri avversari politici come servi del potere. È quello che avviene a Berlino. Ma già a Heidelberg, Hegel si rendeva conto che, prendendo posizione contro la Dieta nostalgica e reazionaria o almeno così da lui giudicata, avrebbe potuto essere accusato di "stupidità cortigiana, di lasciarsi abbagliare come uno schiavo, e di nutrire reconditi propositi" (W, IV, 469). Ma, significativamente, a denunciare in Hegel un servo del potere è anche un autore come Börne<sup>41</sup> che, in una situazione concreta, abbiamo visto schierarsi con decisione col governo (come

<sup>41</sup> L. Börne, *Briefe aus Paris*, cit., lettera XXXIII, p. 170.

già era capitato al filosofo da lui così severamente giudicato), e persino ipotizzare vagamente un colpo di forza monarchico contro l'opposizione. Non per questo Börne si trasforma in un seguace dell'assolutismo monarchico. Naturalmente, è solo un esempio; ma un esempio di cui bisogna tener conto, soprattutto quando si tratta di valutare un filosofo che ha esplicitamente teorizzato la subordinazione della "libertà formale" alla "libertà reale".

Per tornare alla tesi della svolta "accomodante" del 1820, vogliamo fare un'ultima osservazione: se tale tesi fosse vera, con la pubblicazione della *Filosofia del diritto* dovremmo assistere ad una radicale dislocazione del fronte di lotta e delle parti in causa. Ma non è così. Notoriamente, Paulus rompe con Hegel non dopo la pubblicazione della *Filosofia del diritto*, ma già dopo lo scritto sulla Dieta<sup>42</sup>. Nella sua recensione ai *Lineamenti*, Paulus mena scandalo per la condanna della monarchia elettiva (Mat., 1, 63), ma tale condanna è di vecchia data: il corso di filosofia del diritto di Heidelberg, soffermandosi sulle disgrazie della Polonia (§ 120 A e § 163 A), critica implicitamente la situazione costituzionale del paese. Per non dire che, ancor prima, la constatazione dolorosa della dissoluzione della Germania implica chiaramente un giudizio fortemente negativo sull'Impero elettivo. Paulus ritiene contraddittoria la teorizzazione della monarchia costituzionale con la condanna della monarchia elettiva e con l'energica

<sup>42</sup> Si veda B, II, 148-9 e 175-6 e la relativa nota di Hoffmeister.

affermazione – che fanno i *Lineamenti* – del ruolo del principe, per il fatto che storicamente la monarchia costituzionale si sarebbe sempre sviluppata dal basso verso l'alto (Mat., 1, 63). Per Hegel è esattamente il contrario: “Il fatto che i principi non vengono più eletti” costituisce una tappa importante “nello sviluppo della storia verso una costituzione razionale, verso la monarchia costituzionale” (V. Rph., IV, 688). La monarchia elettiva rinviava allo strapotere dei baroni feudali, e piegando e spezzando tale strapotere la Corona aveva svolto un ruolo progressivo e moderno: è una tesi centrale, come vedremo, dell'hegeliana filosofia della storia, e non di un singolo testo a stampa inficiato di “opportunismo”.

Comunque, all'obiezione di Paulus, Hegel aveva risposto anticipatamente già a Heidelberg, allorché aveva istituito una precisa linea di continuità non tra rivoluzione francese e azione della Dieta del Württemberg ma, al contrario, tra rivoluzione francese e azione riformatrice del principe: “Se allora a rivendicare i diritti della ragione era la maggioranza degli stati generali francesi e il partito del popolo, mentre il governo era dalla parte dei privilegi, nel Württemberg, invece, fu il re a porre la sua costituzione sul terreno del diritto pubblico razionale, e la Dieta si eresse a tutrice del positivo e dei privilegi” (W, IV, 507).

Analoghe considerazioni si possono fare per il rapporto con Fries, che istituisce una precisa linea di continuità tra il “servilismo” mostrato da Hegel prima nei confronti di Napoleone, poi in occasione del conflitto costituzionale nel Württemberg e infine

in occasione della crisi provocata dall'assassinio di Kotzebue (HB, 221).

Ma anche dal punto di vista di Hegel i suoi avversari si presentano come coerentemente ostili alla rivoluzione francese, contro cui avevano tuonato i membri della Dieta<sup>43</sup>, ma contro cui tuonavano ancora di più i teutomani. Nella Dieta del Württemberg “i membri della nobiltà [...] arrivavano fino al ridicolo di non voler riconoscere l'abdicazione dell'imperatore romano” (W, IV, 495), dimostrando quindi di essere abbarbicati al positivo; ma in modo non molto diverso si comportavano i teutomani, con la loro struggente nostalgia per le antiche glorie imperiali della Germania.

Si potrebbe obiettare che la pubblicazione della *Filosofia del diritto* provoca la rottura con Thaden, ma è proprio quest'ultimo a chiarire i reali motivi di dissenso con Hegel. Thaden (Mat., I, 76-7) è decisamente contrario alla “nuova campagna” iniziata contro i *Volkstümmler*, cioè contro i cantori dell'originario e incorrotto *Volkstum* germanico, cioè contro i teutomani. Ma contro questa “nuova campagna” Thaden aveva messo Hegel in guardia prima ancora della pubblicazione della *Filosofia del diritto* (B, II, 224). Anche in questo caso, finisce dunque coll'emergere la continuità.

<sup>43</sup> Per fare un esempio, un membro della Dieta parla dei rivoluzionari francesi come della «pericolosa setta degli innovatori, che hanno causato tante sciagure al mondo»: si veda la nota apposta da C. Cesa a p. 189 dell'edizione da lui curata degli *Scritti politici* di Hegel (Torino 1974).



Ci sembra allora che costituisca un grave fraintendimento interpretare la polemica scatenata dai *Lineamenti* come la levata di scudi dell'opinione pubblica liberale. Ma è liberale Hugo che giustifica la schiavitù e che proprio per questo viene duramente attaccato dalla *Filosofia del diritto* (§ 3 A)? È liberale Savigny – fra i primi a prendere posizione, nella sua corrispondenza, contro l'opera in questione e il suo autore (HB, 230) – capo di quella scuola storica che il giovane Marx assimila a Hall e Stahl e che comunque considera come “la teoria tedesca dell'*ancien régime* francese”?<sup>44</sup> È liberale quel Savigny che aveva definito un “cancro” il codice napoleonico e che, ministro in seguito alla svolta reazionaria di Federico Guglielmo IV, diventa uno dei bersagli più odiati dal movimento liberale e costituzionale?<sup>45</sup> In realtà lo schieramento delle forze in campo è molto più composito.

Anche qui si può notare, nonostante le apparenti concordanze, una sostanziale diversità d'approccio tra Iltng e D'Hondt: il primo recupera uno Hegel “diverso”, espungendo in qualche modo il testo a stampa della *Filosofia del diritto*, ma lasciando indiscusso e intatto il presupposto che le critiche a que-

<sup>44</sup> K. Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule* (1842), in MEW, vol. I, pp. 85 e 81.

<sup>45</sup> Dopo la rivolta dei tessitori nella Slesia, nel 1844, Varnhagen attacca in particolare «l'indegno ministro Savigny» che si era distinto per una repressione senza pietà, e tutto ciò perché «quegli scellerati non vogliono morire di fame in silenzio, disturbano la quiete delle Eccellenze, infastidiscono il re»: la nota di diario è riportata in L. Kroneberg-R. Schloesser, *Weber-Revolution 1844*, Köln 1979, p. 283.

st'opera provengano dagli ambienti liberali indignati per l'accomodamento di Hegel all'assolutismo monarchico; il secondo recupera Hegel in senso progressista, contestando che i suoi critici e antagonisti siano da considerare liberali, e cercando anzi di dimostrare, sia pure con sfumature e distinzioni, che si tratta fundamentalmente di reazionari (su questa strada chi si è spinto più di tutti è stato Avineri)<sup>46</sup>.

Ma in tal modo si presta il fianco alla facile obiezione dei liquidatori liberali di Hegel che, con riferimento a Fries e agli altri "demagoghi" colpiti dalla repressione, osservano trionfanti: "Soltanto la disperata necessità di imporre una tesi predeterminata e non l'indagine autentica, può condurre qualcuno a credere che gli architetti della Santa Alleanza avessero perseguitato la *Burschenschaft* in quanto questa era reazionaria"<sup>47</sup>. E qui emerge un presupposto che, paradossalmente, è comune a critici e difensori di Hegel, il presupposto per cui lo schieramento delle forze in campo viene arbitrariamente semplificato e

<sup>46</sup> Cfr. J. D'Hondt, *Hegel en son temps...*; tr. it. cit., pp. 95-128 e S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P. 1972; tr. it., *La teoria hegeliana dello Stato*, Roma-Bari 1973; per la critica della tesi di Avineri che vede Fries e soci come reazionari e antesignani del fascismo, rinviamo al nostro Fichte, *la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in «Studi storici», n. 1-2, 1983, pp. 189-216.

<sup>47</sup> S. Hook, *Hegel Rehabilitated*, in W. Kaufmann (a cura di), *Hegel's Political Philosophy*, New York 1970, p. 94. Riportando questo brano, l'unica obiezione che fa Ilting (*Hegel diverso*, cit., p. 114) è che Hook, facendo della *Filosofia del diritto* un'espressione teorica della politica della Restaurazione, non tien conto dei corsi di filosofia del diritto anteriori e successivi ai *Lineamenti*.

tutto viene ridotto al contrasto tra liberali e reazionari, senza tener conto delle contraddizioni che attraversano sia il movimento di fronda e di opposizione al potere, sia lo stesso potere, e senza tener conto altresì della complessità del contenzioso che non investe soltanto l'atteggiamento nei confronti dell'assolutismo monarchico, ma anche, e anzi in primo luogo, la questione nazionale tedesca, il bilancio storico ecc. In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare altrove, la pubblicazione della *Filosofia del diritto* segna l'inizio della lotta frontale in primo luogo fra due frazioni del movimento di fronda e di opposizione alla politica della Restaurazione, una lotta che già si era andata delineando negli anni precedenti e che poi vede fronteggiarsi da una parte Hegel e il "partito filosofico", dall'altra il "partito teutomane"<sup>48</sup>.

Comunque, a conferma dell'insostenibilità della tesi che vede i *Lineamenti di filosofia del diritto* attaccati in quanto favorevoli alla Restaurazione, un'ultima osservazione: secondo l'interpretazione di Ilting, coi corsi di filosofia del diritto del 1822-23 e del 1824-25, Hegel avrebbe abbandonato l'accomodamento alla politica della Restaurazione per ritornare alle sue originarie e autentiche concezioni liberali; eppure, nonostante la larga diffusione che già allora conoscevano i corsi di lezioni, la polemica non si placa e non si attenua in alcun modo; il filosofo ritornato "liberale" continua ad essere attaccato con immutata asprezza dai suoi avversari.

<sup>48</sup> D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VII.

A questo punto, possiamo forse concludere formulando un'ipotesi da verificare successivamente: Ilting, che con la sua instancabile attività di editore e di interprete, ha avuto il merito di mostrare la grave debolezza della liquidazione "liberale" di Hegel (secondo una tradizione che va, con accenti di volta in volta diversi, da Rudolf Haym a Norberto Bobbio), non è riuscito ad andare fino in fondo nel suo lavoro di revisione perché, nonostante tutte le novità da lui introdotte, ha continuato ad usare, in modo fondamentalmente acritico, le categorie e gli schemi della tradizione liberale.

PARTE SECONDA

HEGEL, MARX  
E LA TRADIZIONE LIBERALE



### III

## CONTRATTUALISMO E STATO MODERNO

### 1. ANTICONTRATTUALISMO = ANTILIBERALISMO?

A dimostrazione del fatto che critici e difensori “liberali” di Hegel si servono delle medesime categorie interpretative (desunte dal liberalismo odierno e arbitrariamente e surrettiziamente assolutizzate), si può addurre un esempio illuminante. Per Bobbio, il rifiuto della teoria contrattualistica è la riprova che Hegel si colloca su posizioni conservatrici e ostili al liberalismo<sup>1</sup>. A sua volta, Ilting, pur impegnato in un’interpretazione liberale di Hegel, vede nella polemica anticontrattualistica un recedere del filosofo dai suoi principi liberali<sup>2</sup>. La tesi di Bobbio ne risulta solo ridimensionata: fermo restando il presupposto tacito e indimostrato (anticontrattualismo = antiliberali-

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino 1981, pp. XVII, 95-7 e 108-13.

<sup>2</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., p. 119.

smo), quello che in un caso è l'attestarsi organico su posizioni di rifiuto del liberalismo si configura nell'altro caso come un'incoerenza o un cedimento occasionale. Ed è naturalmente la tesi di Bobbio a mostrarsi più solida dato che la polemica anticontrattualistica caratterizza Hegel in tutto l'arco della sua evoluzione. Comune tuttavia a critici e difensori liberali del filosofo è la mancata ricostruzione del concreto significato storico, dei concreti contenuti politico-sociali, del contrattualismo contro cui si rivolge la polemica di Hegel.

Si potrebbe cominciare col porsi una domanda: esistevano a quei tempi (per non parlare di quelli odierni) teorie contrattualistiche di segno conservatore o reazionario? Apriamo l'*Enciclopedia* di Heidelberg: il § 440 polemizza contro la visione della "costituzione" come "un contratto, e cioè l'accordo *arbitrario* di differenti persone su una cosa *arbitraria e accidentale*". A tale visione, l'annotazione manoscritta relativa al paragrafo in questione contrappone il "superiore diritto naturale" a un "mutamento della costituzione", persino alla "rivoluzione" (V. Rph., I, 197). Erano proprio questi i termini del conflitto costituzionale nel Württemberg: la Dieta, tutta impegnata nella celebrazione ideologica del buon tempo antico, vedeva nell'introduzione di una nuova costituzione una violazione del precedente contratto costituzionale stipulato tra principe e nobiltà. Che la polemica anticontrattualistica abbia di mira l'ideologia feudale e reazionaria, la concezione patrimoniale dello Stato, risulta esplicitamente dal testo di Hegel: è nell'ambito del feudo che può aver senso il contratto tra



“principe e territorio, entrambi proprietari e possessori di particolari privilegi”, e al di sopra dei quali c’è l’imperatore chiamato a intervenire in caso di violazione o di contrapposta interpretazione del contratto in questione (W, IV, 504). È nel Medioevo che i “diritti avevano la natura di proprietà privata su cui si poteva dunque stipulare un contratto” (V. Rph., III, 269).

È vero che la teoria contrattualistica ha avuto una reviviscenza “anche nell’epoca più recente”, sull’onda della giusta polemica contro la “rappresentazione”, estranea alla ragione, della monarchia di diritto divino; e tuttavia la teoria contrattualistica continua ad aver il torto di voler applicare all’ambito dei rapporti statali “norme giuridiche del diritto privato” (W, IV, 504-5). Hegel descrive con efficacia lo scontro tra le contrapposte teorie del contratto, che si rivela incapace di definire norme univoche per la regolamentazione del conflitto: “Mutare il contratto ai giorni nostri è [affermano i nostalgici del buon tempo antico] volontà unilaterale, non è diritto ma violenza; quel contratto è stato già stipulato da moltissimo tempo. No – affermano quelli [coloro che propugnano la modifica della costituzione in nome di un contrattualismo liberal-democratico] – non è un contratto, ma violenza: solo *ora* si tratta di stabilire il rapporto contrattuale; l’età veneranda [degli istituti giuridici esistenti] non ci vincola”. Nel primo caso il contratto viene coniugato al passato, la violenza al presente; nel secondo avviene il contrario. Ma ora diventa evidente che l’invocato mutamento politico è affidato ad un “contratto”, singolare, basato sulla “sottomissione alla maggioranza” (AL, § 75; V. Rph.,

II, 303-5). Gli esponenti del contrattualismo alla Burke obiettano invece che, per essere legittimo, un mutamento dell'ordinamento politico presuppone il consenso unanime dei firmatari del contratto che aveva dato origine all'assetto vigente.

Con la sua polemica anticontrattualistica Hegel non intende in alcun modo dissociarsi dagli obbiettivi riformatori e costituzionali, ma intende sottolineare l'assoluta inadeguatezza del contrattualismo come piattaforma teorica di un programma di rinnovamento politico-costituzionale. Semmai, con una formula schematica ma sostanzialmente corretta, si potrebbe dire che il contrattualismo liberal-democratico viene criticato in quanto fa in ultima analisi il gioco della reazione. E infatti, il contrattualismo alla Rousseau ha il torto di collocarsi sullo stesso terreno del diritto privato caro ai teorici della concezione patrimoniale dello Stato: "Per diversi che possano essere questi due punti di vista, essi hanno in comune il fatto di trasferire le determinazioni della proprietà privata in una sfera di natura completamente diversa e superiore". Rimanendo sul terreno del contrattualismo, non si riesce a confutare efficacemente e liquidare la visione trionfante nel Medioevo, ma ancora dura a morire, che fa di diritti e cariche pubbliche "un'immediata proprietà privata di individui particolari in contrapposizione al diritto del principe e dello Stato" (Rph., § 75 A). La polemica anticontrattualistica è così poco un cedimento all'assolutismo, che nel superamento del contrattualismo e della concezione privatistica dello Stato Hegel vede un'"enorme rivoluzione" (V. Rph., IV, 253), o un "enorme progresso" (V.

Rph., III, 270); ed è così lontana dal configurarsi come una concessione ai rapporti di forza e allo spirito della Restaurazione che la celebrazione della “rivoluzione” in questione è presente non solo nei corsi del 1822-23 o 1824-25, appena citati, ma anche nelle private annotazioni sempre relative al § 75: “Attorno a ciò [attorno cioè al superamento della concezione privatistica e contrattualistica dello Stato] ruota l'intero passaggio dai vecchi ai nuovi tempi, la rivoluzione del mondo, e cioè non solo quella rumorosa, ma la rivoluzione che tutti gli Stati hanno compiuto” (V. Rph., II, 303).

La polemica anticontrattualistica non comporta affatto una giustificazione dell'assolutismo o la negazione dei diritti individuali, ma solo una loro diversa fondazione teorica: “Gli obblighi del cittadino nei confronti dello Stato così come gli obblighi dello Stato nei confronti del cittadino non scaturiscono da un contratto” – dichiara Hegel, sempre commentando il § 75 (V. Rph., III, 269) che abbiamo visto dedicato alla polemica anticontrattualistica. E questa polemica – sempre nel corso del 1822-23 che stiamo ora citando – viene motivata dalla difesa e celebrazione di “beni universali e inalienabili” che non possono essere oggetto di compravendita e quindi di contratto (V. Rph., III, 271). Nello scritto sulla Dieta la polemica anticontrattualistica ha così chiaramente di mira la reazione e i nostalgici del buon tempo antico che tale polemica si salda strettamente con la messa in discussione del positivo: la Dieta “si è irrigidita esclusivamente sulla posizione formale di esigere un antico diritto per la ragione che esso era stato

positivo, e sancito da un contratto”; i vecchi rapporti politici vengono considerati intoccabili, perché tutto è “contrattualmente definito”; la “legge fondamentale” è sacra e inviolabile perché essa non è altro che il “contratto fondamentale” (W, IV, 506 e 510).

La Dieta si inseriva così in una precisa tradizione reazionaria. Non a caso il Burke tradotto da Gentz aveva affermato, in polemica contro l’arbitrio e la furia legislativa della rivoluzione francese, che ogni mutamento politico-costituzionale dev’essere l’oggetto di una “negoziazione” (*Negotiation* nella traduzione tedesca; *compromise* nell’originale inglese), deve avvenire mediante “contratto” e senza violare unilateralmente il “contratto” (*Vertrag* nella traduzione tedesca; *convention* nell’originale inglese) precedentemente stipulato<sup>3</sup>. Da questo punto di vista, la teoria contrattualistica, ben lungi dall’essere sinonimo di riforma e di mutamento, è sinonimo al contrario di conservazione e immobilismo.

Ancora una volta Burke è illuminante. È possibile modificare la forma istituzionale dello Stato e passare ad esempio dalla monarchia alla repubblica? Sì, affermano i rivoluzionari francesi richiamandosi alla volontà del popolo, o della maggioranza del popolo;

<sup>3</sup> E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, a cura di F. Gentz (1793); tale traduzione è stata ripubblicata, sulla base della II ed. (1794), a cura di L. Iser, e con un’*Einleitung* di D. Henrich, Frankfurt a. M. 1967, pp. 72 e 106. Citiamo l’originale inglese *Reflections on the Revolution in France* (1790) da *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London 1826, vol. V, pp. 82 e 121; tr. it., *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, pp. 195 e 223.

“e se la maggioranza di un qualsiasi altro popolo, poniamo l’inglese, desidera effettuare lo stesso mutamento, ne ha l’identico diritto”. Una volta così configurato il punto di vista del movimento rivoluzionario in Francia (e in Inghilterra), ecco la tesi che vi contrappone Burke: “Sì, diciamo noi, l’identico diritto. E cioè nessuno, né i pochi, né i molti hanno diritto di agire secondo la propria assoluta volontà in materie connesse con il dovere, i mandati, gli impegni e gli obblighi. Una volta fissata in un patto la costituzione di un paese, non c’è potere o forza che possa alterarla, senza previa rottura dell’accordo o con il consenso di tutte le parti interessate. Questa è la vera natura di un *contratto*”<sup>4</sup>. L’idea del contratto e del suo necessario rispetto si configura come la legittimazione ideologica della conservazione dello *status quo*; il “contratto” è il sigillo dell’invulnerabilità dell’ordinamento politico e sociale esistente, dato che esso “non vincola solo i vivi, ma i vivi, i morti e coloro non ancora nati”<sup>5</sup>.

Abbiamo detto della polemica di Burke contro la rivoluzione francese e della lotta della Dieta del Württemberg in difesa del buon tempo antico. Ma se passiamo alla Prussia, vediamo che anche qui la lotta della reazione contro le riforme antifeudali dell’era Stein-Hardenberg si svolge all’insegna di parole d’ordine contrattualistiche: “Contratti (*Contrakte*) posso-

<sup>4</sup> E. Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), in Id., *The Works...*, cit., vol. VI, p. 201; tr. it., *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 533.

<sup>5</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 184; tr. it. cit., p. 268.

no essere sciolti solo mediante contratti (*Contrakte*), mentre in tutti i casi dubbi ha la preminenza la situazione presente in quanto sperimentata per lunghi secoli”<sup>6</sup>. A tale contrattualismo ciecamente abbarbicato al positivo di un “contratto” che ormai ha fatto il suo tempo, Hegel contrappone la lezione della rivoluzione francese e dei successivi “venticinque anni” di sconvolgimenti e di rinnovamento politico e costituzionale (W, IV, 506-7).

## 2. CONTRATTUALISMO E GIUSNATURALISMO

Sarebbe un grave errore interpretare la polemica di Hegel contro il contrattualismo come l’affermazione dell’incondizionatezza del potere, alla cui invadenza e alle cui sopraffazioni l’individuo non avrebbe alcun diritto da contrapporre. Il rifiuto del contrattualismo non è di per sé il rifiuto del giusnaturalismo. Tutt’altro. Ci sono diritti inalienabili e imprescrittibili? La risposta di Hegel non solo è inequivocabile, ma anche improntata ad una significativa solennità: “Sono dunque inalienabili quei beni o meglio quelle determinazioni sostanziali, così com’è imprescrittibile il diritto ad esse, che costituiscono la mia persona più propria e l’essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in generale, la mia universale libertà del volere, l’eticità, la religione” (Rph., § 66).

<sup>6</sup> Lettera-memoriale di F. A. L. v. der Marwitz a Hardenberg (Berlino, 11 febbraio 1811), in *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, a cura di J. Baxa, München-Paderborn-Wien 1966, vol. I, p. 616.

La libertà della persona è un diritto inalienabile e imprescrittibile e non c'è positivo ordinamento giuridico che possa annullarlo: "Il diritto a tali beni inalienabili è imprescrittibile: l'atto infatti con cui prendo possesso della mia personalità e della mia essenza sostanziale e mi costituisco come soggetto giuridico e legalmente responsabile, come soggetto morale, religioso, strappa queste determinazioni appunto dall'esteriorità che unicamente dava loro la capacità di essere in possesso di altri. Con quest'annullamento dell'esteriorità vengono a cadere le determinazioni temporali e tutte le ragioni che possono essere ricavate dal mio precedente consenso o dalla mia precedente sopportazione. Questo ritorno di me a me stesso, col quale mi costituisco come idea, come persona giuridica e morale, annulla il rapporto precedente e l'ingiustizia (*Unrecht*) che io e l'altro abbiamo commesso nei confronti del mio concetto e della mia ragione, per aver tollerato che venisse trattata, o per aver trattato l'infinita esistenza dell'autocoscienza come qualcosa di esteriore" (§ 66 A).

Un qualsiasi contratto o diritto positivo che violi le libertà fondamentali della persona è in realtà *Unrecht*, e dunque risulta come il ristabilimento del diritto "l'atto [...] con cui prendo possesso della mia personalità". Hegel pensa in primo luogo alla schiavitù, ma non bisogna trascurare che a questa assimila non solo la "servitù della gleba", ma anche "l'incapacità di possedere proprietà, la non libertà della medesima", quindi i persistenti rapporti di proprietà feudale, nonché la costrizione religiosa e la negazione della libertà di coscienza comunque configurata (§

66 A). Proprio in quanto negato come soggetto giuridico, lo schiavo non ha obblighi giuridici e può immediatamente riprendersi la libertà, senza doverla riscattare dal padrone, qualunque sia il titolo che quest'ultimo pretende di accampare.

L'apprezzamento per la tradizione giusnaturalistica è esplicito: "il fatto che lo Stato sia divenuto pensante è opera dell'illuminismo giusnaturalistico" che ha saputo mettere in discussione il positivo consacrato in "vecchie pergamene" (Ph. G., 917-8). Almeno in un caso l'*Enciclopedia* sembra assumere il linguaggio dei rivoluzionari francesi allorché celebra la lotta degli schiavi per il riconoscimento dei loro "eterni diritti dell'uomo" (§ 433 Z). Altrove si parla di "inalienabile diritto dell'uomo" (W, I, 190), "diritto eterno" (Ph. G., 904), di "eterni diritti della ragione" (W, IV, 496). Ma tale linguaggio è l'eccezione, non la regola, ché la critica di Hegel al giusnaturalismo e all'ideologia rivoluzionaria francese è proprio questa: la libertà della persona, i diritti dell'uomo sono certo inalienabili, ma non per questo eterni, in quanto piuttosto che essere sanciti da un contratto originario, sono il risultato di un lungo e tormentato processo storico. Il giusnaturalismo è criticato, com'è noto, per il fatto che lo stato di natura cui pretende richiamarsi è una condizione in cui non ha luogo il diritto bensì solo la violenza. Ma c'è un'altra osservazione critica a cui forse si è prestata sinora minore attenzione: non solo i "diritti naturali" sono un risultato del processo storico, ma lo è anche il soggetto di questi diritti naturali. Sì, lo stesso concetto di uomo in quanto uomo è il risultato di colossali sconvolgimen-



ti storici: nell'antichità classica, e nelle colonie del mondo moderno, non vengono sussunti sotto la categoria di uomo gli schiavi; e per quanto riguarda Roma, anche le donne e i bambini sono considerati e trattati alla stregua degli schiavi<sup>7</sup>.

Dunque, bisogna intendere i diritti naturali non nel senso che rinviano ad un mitico stato di natura, ma nel senso che esprimono la natura, la determinazione più propria dell'uomo (W, XX, 507), il quale ultimo è vero che è in sé libero, ma lo diventa per sé solo attraverso un lungo e complesso processo storico. "È da valutare come qualcosa di grande il fatto che oggi l'uomo, in quanto uomo, sia considerato titolare di diritti, sicché l'essere uomo è qualcosa di superiore al suo *status*. Presso gli israeliti avevano diritti solo gli ebrei, presso i greci solo i greci liberi, presso i romani solo i romani, e avevano diritti nella loro qualità di ebrei, greci, romani, non nella loro qualità di uomini in quanto tali. Ma ora, come fonte del diritto, vigono principi universali, e così nel mondo è iniziata una nuova epoca" (V. Rph., III, 98).

Ilting legge nei *Lineamenti*, e nella sua famigerata Prefazione, un cedimento al giuspositivismo e alla consacrazione dello *status quo*, ma in realtà il giusnaturalismo di Hegel non è affatto in contraddizione con la tesi della razionalità del reale: i "diritti naturali" non si contrappongono alla realtà storica di cui sono invece l'espressione più alta e più matura.

<sup>7</sup> A Roma le donne «erano schiave»; ma questa è una situazione che ancora si perpetua in Africa (V. Rph., IV, 446). Analoghe considerazioni svolge Hegel a proposito del rapporto padre-figli.

### 3. L'ANTICONTRATTUALISMO LIBERALE

L'affermazione dell'identità di anticontrattualismo e conservatorismo illiberale è tanto più assurda per il fatto che, oltre ad ignorare l'esistenza di un contrattualismo di segno conservatore e reazionario, sorvola pure sull'esistenza, sempre ai tempi di Hegel, di una corrente anticontrattualistica che però si colloca chiaramente sul terreno liberale. Bobbio ha almeno il merito di porsi il problema che emerge da questo dato di fatto, dato di fatto e problema ignorati invece del tutto da Ilting. E tuttavia, se pur avvertito, il problema viene fundamentalmente eluso anche da Bobbio con l'osservazione che in Hegel il rifiuto del contrattualismo ha una fondazione non "storica" ma "logico-sistemica"<sup>8</sup>. Parrebbe di capire che l'anticontrattualismo di Hegel è da considerare antiliberale, per il fatto che non si limita ad affermare l'irrealità dell'ipotesi del contratto originario, ma contesta l'indebita estensione alla sfera del diritto pubblico di un istituto del diritto privato.

A questo punto conviene procedere ad un confronto più ravvicinato tra l'anticontrattualismo di Hegel e l'anticontrattualismo di un autore coevo, Bentham, il cui inserimento nella tradizione di pensiero liberale è pacifico e incontestato. In Bentham il rifiuto del contrattualismo implica anche il rifiuto del giusnaturalismo. È proprio quello che all'esponente del liberalismo inglese rimprovera il liberale francese

<sup>8</sup> N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit., p. 95.

Constant<sup>9</sup>. In effetti, nel commentare la *Dichiarazione dei diritti* del 1791, dopo aver criticato l'idea di "contratto" che la sottende, Bentham così prosegue: "Non c'è niente di simile a diritti naturali, niente di simile a diritti precedenti alla fondazione della società politica; niente di simile a diritti naturali distinti da quelli legali". E dunque: "Parlare di *diritti naturali* è semplice insensatezza; parlare di diritti naturali e imprescrittibili è un'insensatezza retorica, insensatezza al quadrato"<sup>10</sup>. In Hegel invece, il rifiuto della teoria contrattualistica non comporta affatto la messa in discussione dell'esistenza di diritti inalienabili e imprescrittibili; e questo grazie alla distinzione che vien fatta valere tra i due diversi significati del termine "natura". Certamente non esistono diritti fondati sullo stato di natura, ché questo è il regno della violenza generalizzata; e dunque è fuorviante l'idea di un "contratto" stipulato allo scopo di garantire diritti esistenti già allo stato di natura. Ciò vale sia per Bentham che per Hegel. Ma quest'ultimo individua un secondo e diverso significato del termine natura, che sta a significare la determinazione sostanziale e irrinunciabile dell'uomo.

In polemica con Bentham che ironizzava sull'ininterrotta violazione e alienazione dei diritti pur consi-

<sup>9</sup> B. Constant, *De M. Dunoyer et de quelques-uns de ses ouvrages* (1826), in Id., *Mélanges de littérature et de politique*, Louvain 1830, vol. I, p. 97.

<sup>10</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies. A Critical Examination of the Declaration of Rights* (prima edizione inglese: 1838), in Id., *The Works*, a cura di J. Bowring, Edinburgh 1838-43, vol. II, p. 501; tr. it. in Id., *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Roma 1981, pp. 123-4.

derati “inalienabili”, Constant osserva: “Ma affermando che questi diritti sono inalienabili e imprescrittibili si afferma semplicemente che non devono essere alienati, non devono essere prescritti; si parla di ciò che deve essere non di ciò che è”<sup>11</sup>. Tale affermazione avrebbe potuto ben essere sottoscritta da Hegel, sia pure con l’avvertenza che questo dover essere è non l’espressione di un’esigenza della coscienza privata, di un postulato intimisticamente affermato dalla moralità del singolo individuo, bensì il risultato oggettivo di un processo storico ormai irreversibile, che non può più essere percorso a ritroso. Proprio a causa della razionalità del reale, nella sua dimensione strategica, sappiamo che la libertà, la non-schiavitù è diventata una “condizione naturale”, contro la quale finirebbe in ultima analisi col naufragare l’“arbitrio del principe” (W, XVIII, 121-2). La libertà è sì un diritto naturale e inalienabile, ma di una natura prodotta dalla storia, di una “seconda natura”. La libertà e i diritti inalienabili non sono alle spalle, ma sono il risultato del progresso, della lotta complessa e contraddittoria dell’uomo per edificare un mondo in cui possa realizzarsi e riconoscersi. Ed è in questa “seconda natura” che l’uomo prende “coscienza della sua libertà e razionalità soggettiva” (V. G., 256-7). Ma il fatto che adesso i diritti naturali rinvino non alla prima bensì alla seconda natura, non significa che abbiano smarrito il loro carattere di inalienabilità e irrinunciabilità, ché al contrario solo adesso hanno un fondamento reale e non puramente immaginario.

<sup>11</sup> B. Constant, *De M. Dunoyer...*, cit., p. 100.

Pertanto Hegel difficilmente avrebbe potuto sottoscrivere l'affermazione che fa Bentham, il quale contrappone alla teoria giusnaturalistica il suo principio dell'utilità: "Non c'è diritto che non debba essere abrogato quando la sua abrogazione sia vantaggiosa alla società"<sup>12</sup>. Se Bentham dalla confutazione dell'idea di stato di natura e di contratto procede sino alla confutazione del giusnaturalismo, Hegel invece procede ad una diversa e più efficace fondazione di quest'ultimo, superando le difficoltà della teoria tradizionale rese evidenti anche dalle critiche alla Bentham. Ma da questo punto di vista, ad un liberale come Constant risulta più vicino Hegel che Bentham. Ed è da aggiungere che se la polemica anticontrattualistica (e antigiusnaturalistica) del liberale inglese ha come bersaglio polemico i rivoluzionari francesi, accusati di far ricorso a "sofismi anarchici", in Hegel la polemica anticontrattualistica (funzionale alla rifondazione del giusnaturalismo) ha come bersaglio polemico in primo luogo i teorici della reazione feudale.

#### 4. CELEBRAZIONE DELLA NATURA E IDEOLOGIA DELLA REAZIONE

Ma c'è un altro elemento da tener presente. Dai tempi di Rousseau è notevolmente cambiato l'oggettivo significato politico-sociale del ricorso all'idea di stato di natura: se prima tale idea costituiva un ele-

<sup>12</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies...*, cit., p. 501; tr. it. cit., pp. 125-6.

mento di contestazione dell'ordinamento esistente (si pensi al celebre attacco del *Contratto sociale*: "L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene"), negli anni della Restaurazione la celebrazione dell'eccellenza di questo mitico stato di natura ha una funzione univocamente reazionaria dato che, con lo sguardo rivolto alla rivoluzione francese, mira a configurare il processo storico come inarrestabile decadenza a partire da una condizione di perfezione originaria. Per Hegel, dello stato di natura "non può essere detto niente di più vero se non *che da esso bisogna uscire*" (Enc., § 502 A). Ma, in termini analoghi Hegel si esprime a proposito dell'Eden in cui l'uomo sarebbe vissuto prima della caduta nel peccato originale: "Il paradiso è un parco in cui possono rimanere solo gli animali, non gli uomini" (Ph. G., 728); esattamente come nello stato di natura. In un caso e nell'altro, il problema è quello del "superamento della mera naturalità" (W, XIX, 499). Sulla rappresentazione dello stato di natura l'ideologia della Restaurazione comincia a proiettare l'ombra dell'Eden precedente sì la caduta nel peccato originale, ma in ultima analisi il processo storico. La resa dei conti con la tesi della decadenza (tesi che comportava la condanna del mondo moderno, del mondo scaturito dall'illuminismo e dalla rivoluzione francese) esigeva la ridefinizione del giusnaturalismo; il recupero del patrimonio di libertà della tradizione giusnaturalistica non poteva non procedere di pari passo con la critica dell'idea di stato di natura e di contratto originario come momento del passaggio allo stato sociale.

In questo come in altri casi risulta chiaro il vizio di fondo di una storiografia attenta solo alla storia delle idee nella loro astratta purezza, senza rendersi conto che la continuità formale può nascondere la più radicale diversità di contenuti politico-sociali, cioè, in ultima analisi, la più radicale diversità di concreto significato storico. Hegel procede alla rilettura della teoria contrattualistica o della tradizione giusnaturalistica non in uno spazio asettico, ma misurandosi costantemente coi problemi del suo tempo, e la preoccupazione non è quella di procedere alla costruzione solitaria del sistema, ma in primo luogo quella di intervenire nel dibattito e nelle lotte reali.

Che senso poteva avere richiamarsi allo stato di natura, quando, a partire dalla rivoluzione francese, la natura diviene il cavallo di battaglia della cultura della reazione? Sono gli anni in cui, in polemica contro l'ideale di *égalité*, si viene sviluppando l'armamentario teorico che più tardi confluirà nell'ideologia del "darwinismo sociale". L'"astratta" rivendicazione dell'uguaglianza giuridica – dichiara Burke – viola "il naturale ordine delle cose", l'"ordine sociale naturale", anzi si macchia della "più abominevole delle usurpazioni", quella a danno, appunto, delle "prerogative della natura"<sup>13</sup>. Elementi già più diretti di "darwinismo sociale" si possono rintracciare in un autore contro cui Hegel è impegnato in una polemica esplicita e dura. La *Filosofia del diritto* respinge con forza l'affermazione di Haller, secondo cui è legge della

<sup>13</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 104; tr. it. cit., p. 210.

natura che “il più grande scacci il più piccolo, il più forte scacci il più debole”, e rientra nell’“ordine divino, eterno, immutabile [...] che il più forte domini, debba dominare e sempre dominerà”. In Haller, il richiamo alla natura è la celebrazione, per dirla con Hegel, della “violenza naturale contingente” (§ 258 A)<sup>14</sup>. E idee del genere cominciavano ad avere notevole diffusione in Germania, se, vent’anni dopo la *Filosofia del diritto*, un discepolo di Hegel, polemizzando contro uno dei più autorevoli organi di stampa della reazione, secondo cui la “natura” dimostrerebbe che l’“uguaglianza” è in contraddizione col “sistema di Dio”, avverte il bisogno di procedere ad una messa in guardia, che fa chiaramente tesoro della lezione del maestro: “Un’astratta applicazione dei concetti della natura alla filosofia pratica può condurre solo al diritto del più forte”<sup>15</sup>.

Dato questo nuovo quadro politico e culturale, si comprende che le categorie centrali del giusnaturalismo comincino a cadere in crisi già con Kant: se “tutto ciò che accade o può accadere si riduce a puro meccanismo della natura” – dichiara *Per la pace perpetua* – allora è chiaro che “l’idea di diritto è vuota di

<sup>14</sup> È grazie a queste tesi che Haller diviene un punto di riferimento della reazione prussiana (cfr. W. Scheel, *Das «Berliner Politisches Wochenblatt» und die politische und soziale Revolution in Frankreich und England*, Göttingen 1964, *passim*) e fa sentire la sua influenza sin nel socialdarwinismo propriamente detto (*infra*, cap. XIII, 4).

<sup>15</sup> Così, nella polemica contro il «Berliner Politisches Wochenblatt», K. Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, Danzigi 1842, vol. II, pp. 170 e 174.



senso”<sup>16</sup>. A richiamarsi alla natura erano, ormai, i teorici della reazione: questa consapevolezza, che già comincia ad emergere in Kant, acquista un particolare rilievo in Hegel, testimone degli ulteriori sviluppi della lotta politico-ideologica, e che, proprio nel corso della lotta contro la cultura della reazione, è portato a fare i conti con la debolezza della visione della storia propria della tradizione giusnaturalistica e dei protagonisti, o di alcuni dei protagonisti, della rivoluzione francese. Nell’ambito di questa visione era difficile o impossibile formulare un’idea di progresso inteso non come ristabilimento dei diritti naturali e quindi, in ultima analisi, come processo a ritroso, ma come sviluppo, come produzione di una condizione sociale nuova e più alta. “La natura riprenderà i suoi diritti” proclamava Saint-Just<sup>17</sup> con una parola d’ordine che in sé poteva tranquillamente essere sottoscritta da un teorico della reazione alla Haller, sia pure, com’è ovvio, attribuendo alla “natura” un significato diverso e opposto.

Respingendo quella sorta di darwinismo sociale *ante litteram* che gli ideologi della reazione andavano sviluppando in polemica soprattutto contro la proclamazione rivoluzionaria dell’*égalité*, Hegel elabora un’idea di progresso come superamento dell’immediatezza, come storia. A partire da questo risultato,

<sup>16</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), in KGS, vol. VIII, p. 372.

<sup>17</sup> Discorso alla Convenzione del 24 aprile 1793, in L. A. L. de Saint-Just, *Oeuvres complètes*, a cura di M. Duval, Paris 1984, p. 423; tr. it. in Id., *Terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, a cura di A. Soboul, Roma 1966 (II ed.), p. 100.

non la natura comunque configurata, ma “la società è la condizione in cui soltanto il diritto ha la sua realtà” (Enc., § 502 A). La società o, per essere più precisi, lo Stato. Lo Stato è il superamento dello stato di natura e della violenza e della sopraffazione che lo caratterizzano: “Unicamente col riconoscimento che l’idea della libertà è vera soltanto in quanto Stato” avviene il superamento della schiavitù e quindi il riconoscimento reciproco (Rph., § 57 A); e a questo paragrafo rinvia uno dei paragrafi finali della *Filosofia del diritto*: la “lotta formale per il riconoscimento”, la lotta cioè dello schiavo per essere riconosciuto a sua volta soggetto di diritti, cade “prima della storia reale” (§ 349 A). Finché c’è schiavitù, finché non c’è riconoscimento reciproco, non c’è propriamente Stato; gli schiavi dell’antichità classica erano esclusi dallo Stato. Fra i padroni e i loro schiavi c’è in pratica – aveva detto Rousseau – lo stato di guerra, stato di guerra che per Hegel coincide con lo stato di natura.

È importante sottolineare che anche nelle disuguaglianze più ingiuriose della società civile, la *Filosofia del diritto* scorge un residuo dello stato di natura (§ 200 A). Ma da questa configurazione della natura come luogo della violenza generalizzata e della generalizzata assenza di diritto, da questa presa di distanza da quel giusnaturalismo che fondava la rivendicazione di diritti inalienabili mediante il richiamo alla natura, da tutto ciò discende in Hegel non l’annullamento e neppure il restringimento della sfera dei diritti inalienabili del soggetto, bensì il suo deciso allargamento. Nella società civile c’è un residuo di stato di natura per il contrasto che continua a

sussistere tra opulenza da una parte e disperata miseria dall'altra, per il fatto, in ultima analisi, che non è riconosciuto il "diritto alla vita" dell'affamato (*infra*, cap. VII, 5-6).

Sì, la natura è il regno della sopraffazione, del dominio del più forte, come sostenevano la pubblicitaria controrivoluzionaria e i teorici del "darwinismo sociale" *ante litteram*; ma alla natura Hegel contrappone la "libertà dello spirito" e l'"uguale dignità e indipendenza" degli uomini e dei cittadini (W, XX, 227). *Freiheit, gleiche Würde e Selbständigkeit*: sembra la riproposizione del trinomio scaturito dalla rivoluzione francese; ma questi diritti (accanto ai quali comincia ad emergere un diritto completamente nuovo, che è quello alla vita) si configurano come inalienabili, come inseparabili dalla "natura", dal concetto di uomo, in quanto sono il risultato di un lungo travaglio storico, di un lungo e tormentato processo storico che non può più essere percorso a ritroso. Ora, per la prima volta con Hegel, l'inalienabilità rinvia non alla natura, bensì alla storia, alla storia universale che ha elaborato e accumulato un irrinunciabile patrimonio comune per tutti gli uomini, per l'uomo in quanto tale.

Da questo punto di vista, la critica hegeliana del giusnaturalismo non solo non può in alcun modo essere confusa<sup>18</sup>, ma è direttamente agli antipodi della critica della reazione. Prendiamo le mosse da quest'ultima. La rivoluzione francese proclama i diritti dell'uomo? Ma ecco che Burke nega il concet-

<sup>18</sup> Come fa Bobbio che accosta Hegel a Burke: *Il contratto sociale oggi*, Napoli 1980, p. 372.

to stesso di uomo: gli inglesi esigono i diritti che gli competono in quanto inglesi, ma non ne vogliono sapere nulla di «“astratti principi” concernenti i “diritti dell’uomo”»<sup>19</sup>. Ancora più radicale è la presa di posizione di Maistre ai suoi occhi: l’“errore teorico” di fondo “che ha indirizzato i francesi sulla via sbagliata fin dal primo istante della loro rivoluzione” è il concetto di uomo: “Ho visto, nella mia vita, francesi, italiani, russi, ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, *che si può essere persiani*; ma quanto all’uomo, dichiaro di non averlo incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa”<sup>20</sup>. Per Hegel, invece, proprio l’elaborazione del concetto di uomo rappresenta un progresso decisivo nella storia dell’umanità. Se il bersaglio principale della polemica di Burke sono i principi generali, Hegel ascrive a merito già dell’illuminismo l’aver fatto valere tali principi generali (Ph. G., 919-20); e questi, se pur devono essere epurati dall’“astrattezza” giacobina, costituiscono una tappa essenziale della marcia della libertà. Il nominalismo permette a Burke di giustificare la schiavitù nelle colonie o per lo meno di condannare assieme ai “presunti diritti dell’uomo” anche la tesi dell’“assoluta uguaglianza della razza umana”, di condannare quindi coloro che in nome di “principi astratti” e generali ne esigono l’immediata abolizione sulla scia del comportamento assunto dalla Francia rivoluzionaria;

<sup>19</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 76; tr. it. cit., p. 191.

<sup>20</sup> J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1796), in Id., *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, vol. I, p. 74; tr. it. *Considerazioni sulla Francia*, Roma 1985, p. 47.

Hegel vede nel permanere della schiavitù un residuo inaccettabile di nominalismo antropologico, che resta al di qua di quel concetto universale di uomo elaborato dalla storia universale, col contributo decisivo della rivoluzione francese<sup>21</sup>.

Se Burke assimila spregiativamente i “filosofi” ai “repubblicani” e “giacobini”<sup>22</sup>, Hegel celebra nella filosofia l’universalità della ragione e dei concetti e delle categorie da essa elaborati. Il contrattualismo di Burke è in funzione della lotta contro il giusnaturalismo. Al concetto di diritto di cui l’individuo è titolare per il fatto stesso di essere uomo (e tale pathos giusnaturalistico è presente anche in Hegel, sia pure con una diversa fondazione teorica), viene infatti contrapposto il concetto di diritto acquisito da soggetti specifici sulla base di una storia, di una tradizio-

<sup>21</sup> E. Burke, *Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France* (1793), in Id., *The Works...*, cit., vol. VII, p. 129; Id., *Letter to the Right Honourable Henry Dundas* (1792), in Id., *The Works...*, cit., vol. IX, p. 281. La pretesa di K. R. Popper (*The Open Society and its Enemies*, 1943, London 1973, vol. I, pp. 33-4 e 216, vol. II, p. 290; tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1981, II ed., vol. I, pp. 57-9 e 300 e vol. II, p. 382) di voler fare del «nominalismo metodologico» il necessario presupposto della società aperta e liberale risulta arbitrariamente generalizzante e «olistica»: oltre che dei corifei della lotta contro il giusnaturalismo e la rivoluzione francese, il nominalismo diventerà poi la bandiera dei teorizzatori aperti e brutali del razzismo come Gumpłowicz e Chamberlain; cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; tr. it., *La distruzione della ragione*, Torino 1959, pp. 699 e 718; D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XIV, 24 e del nazismo irrisore della stessa categoria di «umanità».

<sup>22</sup> E. Burke, *Preface to the Address of M. Brissot to His Constituents* (1794), in Id., *The Works...*, cit., vol. VII, p. 298.

ne, di un contratto peculiare, ricevuti e trasmessi “allo stesso modo in cui noi godiamo e trasmettiamo le nostre proprietà e le nostre vite”<sup>23</sup>. Contratto, successione ereditaria, proprietà: è la confusione tra diritto privato e diritto pubblico, la persistenza della concezione patrimoniale dello Stato e del diritto denunciate da Hegel il quale respinge il contrattualismo proprio per recuperare e rifondare il giusnaturalismo.

## 5. HEGEL E IL CONTRATTUALISMO FEUDALE E PROTO-BORGHESE

Ma quale significato può avere ai giorni nostri la polemica di Hegel contro il contrattualismo? Il problema viene sollevato da Bobbio che così risponde: “Lo Stato è oggi, più che la realtà di una volontà sostanziale, il mediatore e il garante delle contrattazioni fra le grandi organizzazioni, partiti, sindacati, imprese”. La polemica anticontrattualistica di Hegel, oltre che essere espressione di organicismo pericoloso e tendenzialmente totalitario, è comunque inattuale: “Quando parlo di contratto o di negoziato, intendo parlare proprio di quell’istituto del diritto privato che Hegel caratterizzava come procedente dall’arbitrio dei due contraenti, dalla costituzione di una volontà soltanto comune e non universale”<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 76-9; tr. it. cit., pp. 191-3.

<sup>24</sup> N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit., p. 113.

In realtà, rifiutare le acquisizioni teoriche e politiche della battaglia condotta da Hegel contro il contrattualismo in primo luogo conservatore o reazionario, voler sul serio recuperare e riconsiderare attuale quest'ultimo, significherebbe rimettere in discussione i risultati della rivoluzione francese e persino dello sviluppo storico moderno. Dal punto di vista di Hegel, la nascita del mondo moderno è contrassegnata dalla progressiva separazione della sfera del diritto pubblico da quella del diritto privato (e, in questo senso, della progressiva restrizione dell'ambito di applicazione e di validità dell'istituto del contratto).

Ecco in che modo la *Filosofia della storia* descrive il funzionamento della società feudale: al centro vi è una sorta di contratto tra vassallo e feudatario coi due contraenti che si promettono e si scambiano l'uno obbedienza e fedeltà e l'altro protezione e sicurezza (Ph. G., 785-7). A questo stadio di sviluppo della società è assente un'organizzazione oggettiva del diritto per il mantenimento dell'ordine e l'amministrazione della giustizia; non ci sono propriamente cariche pubbliche. Ed ecco nel mondo moderno la prima fondamentale restrizione della sfera del contratto: gli obblighi di legge e la protezione della legge hanno un carattere universale, non sono oggetto di scambio nell'ambito di un contratto tra privati.

Ma la visione privatistica dello Stato si prolunga o presenta residui ben al di là del tramonto del mondo feudale vero e proprio: "Nel diritto privato [gli inglesi] sono restati terribilmente indietro: ha una grande, anzi quasi assoluta importanza la proprietà. Si pensi

solo ai maggiorascati, per cui ai figli più giovani vengono comperati posti militari e ecclesiastici. Persino nelle elezioni gli elettori vendono i loro voti” (Ph. G., 935). Dunque, le cariche pubbliche continuano ad essere oggetto di contratto, di una compravendita talvolta esplicita e dichiarata e talvolta sottobanco. Ed ecco il secondo livello della polemica anticontrattualistica di Hegel: il suo bersaglio è la venalità delle cariche pubbliche certo, con riferimento agli uffici giudiziari, difesa da autorevolissimi esponenti della tradizione liberale come Montesquieu e Hume, ma che, ben prima di Hegel, è stata denunciata come una manifestazione di barbarie ad opera ad esempio di Voltaire<sup>25</sup>.

La restrizione dell’ambito di applicazione dell’istituto del contratto presenta infine un terzo livello, ed è l’individuazione di beni o “determinazioni sostanziali” (libertà della persona, libertà di coscienza) che in nessun caso possono essere oggetto di compravendita e che quindi lo Stato è tenuto a garantire anche contro eventuali contratti “liberamente” stipulati. È interessante notare che in Hegel la condanna della schiavitù procede di pari passo con lo sviluppo della polemica anticontrattualistica. Un “contratto” che sancisca la schiavitù sarebbe “nullo in sé e per sé” e lo schiavo avrebbe pur sempre dalla sua “il diritto divino, imprescrittibile” a riprendersi la libertà.

<sup>25</sup> Voltaire, *A. B. C.* (1768-9), prima conversazione. Per Montesquieu invece la venalità delle cariche pubbliche svolge una funzione positiva e anti-dispotica (*De l’esprit des lois*, 1748, V, 19); tale argomentazione viene sottoscritta da Hume in una lettera del 10 aprile 1749 (riportata in C. L. de Montesquieu, *Oeuvres complètes*, a cura di A. Masson, Paris 1950-5, vol. III, pp. 1218-9).



Analoghe considerazioni valgono per un “contratto” che alieni la libertà di coscienza o la moralità dell’individuo (Rph., III, 78). L’istituto del contratto comincia a manifestare i suoi limiti già a livello del diritto privato. Ancora una volta la polemica anticontrattualistica si rivela attraversata dal pathos della libertà, e nella difesa dei diritti inalienabili Hegel è ben più radicale della tradizione liberale che talvolta (si pensi a Locke) sembra giustificare la schiavitù nelle colonie con argomenti “contrattualistici” (*infra*, cap. XII, 3).

L’alienazione di tali beni o determinazioni può avvenire anche in modo indiretto. Presso i germani, anche l’assassinio “veniva espiato con una pena pecuniaria” (Ph. G., 782-3). E però: “Se si verifica una condizione per cui al delitto non fa seguito nullo altro che il risarcimento, allora non c’è più propriamente diritto. Quando viene erogata una somma di denaro come risarcimento per la mutilazione, per l’uccisione di un uomo, allora l’uomo per cui viene erogato il risarcimento è privo di diritti, è solo una cosa esterna” (V. Rph., IV, 282). Anche qui si assiste ad uno scambio, ad una sorta di contratto per cui il versamento di una somma di denaro a chi ha dovuto subire un delitto contro la persona (o ai suoi parenti) assicura l’impunità e la libertà agli autori del delitto.

Ma ora conviene affrontare il problema in termini più generali. C’è una radicale differenza tra il contrattualismo individuato (e indirettamente celebrato) da Bobbio come una caratteristica dello Stato moderno e della libertà dei moderni e il contrattualismo denunciato da Hegel. Basta riflettere sul fatto che i contraenti il patto, il *pactum subjectionis*, pre-

supposto dal contrattualismo di tipo feudale ovvero di tipo proto-borghese, sono rispettivamente da una parte i baroni o i proprietari e dall'altra il sovrano e il governo, il quale ultimo, lungi dallo svolgere quel ruolo di mediazione che Bobbio attribuisce allo Stato moderno, viene esplicitamente inteso come il mandatario, come un organo che è vincolato per contratto originario a fungere da portavoce, esecutore, "comitato d'affari" dei baroni o proprietari che con lui hanno stipulato il patto. È un fatto che emerge con chiarezza dai classici del liberalismo: "I poveri – afferma quella sorta di manifesto del liberalismo che è il *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* – fanno da sé i loro affari: i ricchi assumono degli intendenti". E questo è il governo: "Ma, a meno di essere insensati, i ricchi che hanno degli intendenti esaminano con attenzione e severità se gli intendenti fanno il loro dovere". Constant si spinge ad una configurazione del potere politico che non è molto diversa, a parte il giudizio di valore, da quella che emerge dalle pagine di Marx e che vede nel governo pur legittimato dal parlamento un semplice comitato d'affari della borghesia. Constant dichiara esplicitamente che la ricchezza è e deve essere l'arbitro del potere politico e che in questa dipendenza indiscussa e indiscutibile del governo dai proprietari risiede l'essenza stessa della libertà moderna: "Il credito non aveva la stessa influenza presso gli antichi; i loro governi erano più forti dei privati; i privati sono più forti dei poteri politici della nostra epoca; la ricchezza è una potenza più disponibile ad ogni istante, più applicabile a ogni interesse,

e quindi assai più reale e meglio obbedita”<sup>26</sup>. Locke aveva già chiarito che “la conservazione della proprietà”, e cioè dei rapporti di proprietà esistenti e legittimati in quanto naturali, è “il fine del governo e la ragione per cui gli uomini entrano in società”<sup>27</sup>; e dunque se il governo non rispetta il contratto che lo lega ai proprietari e che anzi fa di esso un organo dei loro interessi e della loro volontà, ecco che gli altri firmatari del patto si ritengono sciolti da ogni obbligo contrattuale e riprendono la loro libertà.

Anche questo ricatto viene formulato esplicitamente. Per Constant, dal contratto originario sono esclusi i nullatenenti, anzi tutti i non proprietari nel senso più ampio del termine. Ed è sufficiente che i non proprietari siano ammessi nelle “assemblee rappresentative” perché “le leggi più sagge” siano “sospettate e quindi disobbedite”, mentre il monopolio delle assemblee rappresentative da parte dei proprietari “avrebbe guadagnato il consenso popolare [cioè dei proprietari che s’identificano col popolo firmatario del contratto] anche a un governo per qualche aspetto difettoso”<sup>28</sup>. A fondamento del dirit-

<sup>26</sup> B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in Id., *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, a cura di M. Gauchet, Paris 1980, pp. 511-2; tr. it., *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in Id., *Principi di politica*, a cura di U. Cerroni, Roma 1970 (II ed.), pp. 235-6.

<sup>27</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government* (1690), II, § 138 (tr. it., *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Roma 1974).

<sup>28</sup> B. Constant, *Principes de politique* (1815), in Id., *Oeuvres*, a cura di A. Roulin, Paris 1957, p. 1148; tr. it., *Principi di politica*, in *Principi di politica*, cit., p. 101.

to o del fatto, che non può esser messo in discussione, della disobbedienza dei proprietari quando si profila sia pur vagamente la minaccia di un intervento del potere legislativo nella sfera della proprietà, c'è ancora una volta la teoria contrattualistica. Infatti, "le istituzioni politiche altro non sono che contratti", e "la natura dei contratti è di stabilire condizioni fisse"<sup>29</sup>, che evidentemente non prevedono ed anzi escludono un inserimento sia pure parziale e limitato dei non-proprietari nelle "assemblee rappresentative". In tal caso è lo stesso contratto originario ad autorizzare i proprietari firmatari a reagire con la disobbedienza ad una sua modifica e violazione unilaterale. Perciò è da considerare in ultima analisi illegale non solo qualsiasi intervento del potere politico nella sfera della proprietà, ma anche una modifica della composizione delle assemblee legislative tale che possa schiudere la strada al paventato intervento sopraffattore. Infatti, poiché "lo scopo necessario dei non-proprietari è di arrivare alla proprietà, tutti i mezzi che darette loro, essi li impiegheranno a questo scopo"; e anche i diritti politici "nelle mani del più gran numero serviranno infallibilmente a invadere la proprietà"<sup>30</sup>. Anche se mediato dall'influenza esercitata sul potere politico, l'intervento dei non-proprietari nella sfera della proprietà è sempre un atto di violenza, un'"invasione": in un caso e nell'altro si

<sup>29</sup> B. Constant, *Des réactions politiques* (1797), in Id., *Écrits et discours politiques*, a cura di O. Pozzo di Borgo, Pauvert, 1964, p. 14.

<sup>30</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., pp. 1147-8; tr. it. cit., p. 101.

tratta della violazione inammissibile di una sfera “contrattualmente” garantita e intoccabile. E a conferma di tutto ciò può essere utile rileggersi il dibattito che si sviluppa nel corso del processo di radicalizzazione della rivoluzione francese: ai primi interventi sulla proprietà borghese i settori moderati urlano alla violazione del “patto sociale” e quindi proclamano la libertà d’azione dei proprietari<sup>31</sup>.

## 6. CONTRATTUALISMO E STATO MODERNO

Il contrattualismo proto-borghese è la legittimazione del monopolio politico dei proprietari e la consacrazione esplicita della subordinazione del potere politico alla difesa degli interessi della proprietà. Ma se è così, il contrattualismo proto-borghese ha poco o nulla a che fare col “contrattualismo” odierno (così come viene configurato da Bobbio), nell’ambito del quale lo Stato ha l’ambizione di porsi come organo di mediazione tra le varie classi, tra i diversi e contrapposti soggetti sociali. È da discutere fino a che punto tale ambizione si realizzi, ma rimane il fatto che essa comunque presuppone nello Stato un minimo di trascendenza rispetto ai diversi e contrastanti interessi. Da questo punto di vista, almeno per quanto riguarda le sue ambizioni dichiarate, lo Stato borghese moderno è molto più vicino alla teoria hegeliana che

<sup>31</sup> Sul versante opposto, Marat dichiara che la nozione di patto sociale «tende al federalismo» e in sostanza a dissolvere la repubblica: cfr. B.-J. Buchez e P.-C. Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, vol. XXVI, Paris 1836, p. 433.

non al contrattualismo proto-borghese. O meglio, il contrattualismo di tipo feudale o proto-borghese continua a manifestarsi negli atti di forza o nelle minacce di atti di forza con cui, non poche volte, i ceti privilegiati hanno reagito o reagiscono a interventi sul diritto di proprietà, sui rapporti di proprietà e produzione, interventi considerati illiberali e dispotici.

Sì, l'odierna democrazia parlamentare è intessuta di trattative e di contrattazioni, ma non bisogna confondere due definizioni di contratto del tutto eterogenee. Esaminando lo sviluppo delle contraddizioni tra nord e sud che porteranno poi allo scoppio della guerra di secessione, Tocqueville ci fornisce un esempio illuminante di "contrattualismo" nel mondo contemporaneo. Ecco in che modo i futuri secessionisti definiscono il loro atteggiamento nei confronti delle leggi dell'Unione ritenute inaccettabili: "La costituzione è un contratto nel quale gli Stati sono comparso come sovrani. Ora, ogni volta che interviene un contratto fra parti che non riconoscono un arbitro comune, ognuna di esse mantiene il diritto di giudicare da sola l'estensione delle sue obbligazioni"<sup>32</sup>. Il "contratto" implica allora il diritto di veto delle parti contraenti; in questo senso la legge è priva di coerenza in quanto, anche dopo l'emanazione, dipende per l'esecuzione dal beneplacito delle parti che hanno il diritto di verificare la sua conformità al contratto stipulato. Dunque, le parti contraenti sono in ultima analisi sovrane o rivendicano una sostanziale sovranità: così avveniva nel Medioevo, così avveniva nei

<sup>32</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., p. 408; tr. it. cit., p. 458-9.

classici del proto-liberalismo, e così avviene negli Usa al momento della secessione del sud. Contro questo contrattualismo polemizza Hegel, ma anche il liberale Tocqueville che osserva con sgomento lo sgretolarsi dei poteri dell'Unione ad opera dei contrattualisti-secessionisti del sud.

Ma Bobbio parla di contrattualismo moderno nel senso che lo Stato, prima di procedere ad un eventuale intervento legislativo, si sforza di prendere in considerazione gli interessi delle varie parti in causa, le stimola e le sottopone a pressione perché trattino, svolge comunque un'attiva opera di mediazione. E tuttavia, una volta emanata, la legge non viene a dipendere sistematicamente dal beneplacito delle parti in causa. La radicale diversità, rispetto al primo, di questo secondo tipo di contrattualismo emerge dal testo stesso di Bobbio: lo Stato è "il mediatore e il garante delle contrattazioni" tra i diversi soggetti politici e sociali. Dunque, lo Stato più che essere una delle parti contraenti, è il garante *super partes* delle contrattazioni tra i diversi soggetti politici e sociali. Ma c'è di più. Scrive sempre Bobbio, a proposito delle modalità di funzionamento del "contratto" a livello politico-parlamentare: "Un partito che non ha voti sufficienti per portare i suoi rappresentanti al parlamento è un partito che non è legittimato a prendere parte alle trattative e al contratto sociale, e pertanto non ha alcun potere contrattuale"<sup>33</sup>. Lo Stato non solo è *super partes*, ma definisce anche le parti di volta in volta autorizzate a partecipare alla trattativa.

<sup>33</sup> N. Bobbio, *Il contratto sociale oggi*, cit., pp. 25 e 39-40.

È da aggiungere che contro questo secondo tipo di contrattualismo non c'è nessuna polemica da parte di Hegel, il quale anzi esige che le varie corporazioni, associazioni e comunità locali siano direttamente presenti nella Camera bassa in modo da esprimere i loro reali interessi e da mettere l'apparato governativo e statale in condizioni di procedere ad una mediazione autentica ed efficace (Rph., § 308). L'estendersi della rete di trattative e mediazioni è la riprova dell'inattualità della polemica anticontrattualistica di Hegel? Ma oggi lo Stato democratico-parlamentare non è più, non può più essere, il mero insieme di *vigilantes* sulla proprietà privata teorizzato dal proto-liberalismo, il semplice "guardiano notturno" dei beni dei proprietari denunciato dall'hegeliano Lassalle<sup>34</sup>. Questo contrattualismo è caduto in crisi nel momento in cui, attraverso lotte aspre e complesse, i non-proprietari hanno imposto allo Stato tutta una serie di altri compiti, con interventi diretti in campo economico-sociale, avvertiti dai proprietari come un'indebita estensione della sfera d'attività dello Stato al di là dei compiti contrattualmente definiti. È da questa nuova situazione che scaturisce l'esigenza di un costante e faticoso lavoro di mediazione tra le parti sociali.

Ma dal punto di vista di Hegel è proprio in questo lavoro di mediazione la realizzazione dell'universale. Lo Stato si costituisce come comunità etica nella misura in cui non si preoccupa solo della sicu-

<sup>34</sup> F. Lassalle, *Das Arbeiterprogramm* (1862-3), in Id., *Gesammelte Reden und Schriften*, a cura di E. Bernstein, Berlin 1919, vol. II, pp. 195-6.



rezza della proprietà, ma anche, come vedremo, della garanzia del sostentamento, del “benessere” dei singoli, del “diritto al lavoro” e persino del “diritto alla vita”, nella misura in cui riconosce ogni cittadino come titolare di diritti inalienabili, quindi irrinunciabili e sottratti alla sfera del contratto. Con Hegel, i diritti inalienabili tendono ad assumere un contenuto materiale. La condizione dell'affamato viene assimilata a quella dello “schiavo”, ed ecco che s'impone un intervento pubblico che garantisca in concreto il diritto inalienabile alla libertà. E tale intervento implica inevitabilmente una restrizione imposta al mercato e alla sfera del contratto. Ad ogni intervento con cui lo Stato ha vietato o regolamentato l'impiego dei bambini nelle fabbriche (intervento, questo, esplicitamente sollecitato da Hegel), ha ridotto l'orario di lavoro ecc., i settori più retri del capitalismo hanno sempre risposto con alte grida di protesta per la violazione della libertà di contratto: basta leggere, nelle pagine del *Capitale*, la storia delle lotte che hanno accompagnato la limitazione per legge dell'orario di lavoro a dieci ore. Per quanto riguarda la Prussia di Hegel o immediatamente successiva alla sua morte, il padronato tuona contro “hegeliani” e “socialisti” i quali, privi dello “spirito pratico dei liberali”, sono colpevoli di voler ricorrere all'intervento “artificiale” dello Stato per limitare l'impiego nelle fabbriche di donne e bambini e “organizzare il lavoro”<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Così si esprime il grande capitalista e liberale renano David Hansemann, i cui interventi vengono riportati da J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1848*, Paris 1940, pp. 242-3.

In questa difesa della “libertà” di contratto il padronato viene spesso appoggiato dalla monarchia assoluta. Nel 1832, da più parti si alzarono voci a denunciare la piaga del *Trucksystem*, in base al quale gli operai supersfruttati erano retribuiti non in denaro ma in merci prodotte dalla fabbrica stessa in cui lavoravano. Ebbene Federico Guglielmo III mise a tacere queste voci con l’argomento che lo Stato non aveva diritto di intervenire in un “rapporto di diritto privato”, calpestando o limitando in modo arbitrario la “libertà civile”<sup>36</sup>. Un monarca assoluto che interviene decisamente a fianco del padronato liberale nel difendere la libertà di contratto dai pericoli d’invadenza del potere statale: ecco un paradosso per i moderni liberali, la cui condanna dello statalismo è così astorica, da dimenticare che anche Adam Smith aveva a suo tempo ritenuto “completamente giusto e equo”<sup>37</sup> l’intervento statale contro quella piaga del *Trucksystem* che invece per Federico Guglielmo III era parte integrante dell’inviolabile sfera del contratto. Ma, se avesse saputo, il re prussiano avrebbe potuto invece richiamarsi a Locke che non trova nulla da eccepire sul particolare tipo di contratto, a quanto pare liberamente stipulato, per cui “il fabbricante di stoffe, non avendo denaro contante per

<sup>36</sup> J. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, Berlin 1960 sgg., vol. I, p. 271.

<sup>37</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1775-6; III ed., 1783), libro I, cap. X, parte II (citiamo le opere di Smith dalla ristampa, Indianapolis 1981, dell’ed. di Glasgow: vol. I, pp. 157-8; tr. it. a cura di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Milano 1977, p. 142).

pagarli [gli operai], li fornisce delle cose necessarie alla vita (scambiando così merce con lavoro) che, quali che siano, buone o cattive, l'operaio deve accettare al prezzo fissato dal suo padrone, o restare disoccupato e affamato"<sup>38</sup>.

Bobbio vede un'ulteriore prova dell'estensione della sfera del contratto nel periodico solenne rinnovo, spesso dopo lotte prolungate e talvolta aspre, dei contratti collettivi di lavoro. Ma bisogna comprendere bene in che cosa consiste la novità. Ovviamente, non nell'istituto del contratto, bensì nel suo carattere collettivo. Ciò presuppone l'esistenza di organizzazioni sindacali, per tutto un periodo storico vietate con l'argomentazione o col pretesto che esse violavano la libertà dell'individuo di vendere sul mercato la propria forza-lavoro, violavano la sfera di autonomia contrattuale dell'individuo. Una violazione particolarmente clamorosa e intollerabile, dal punto di vista dei datori di lavoro, in occasione degli scioperi di categoria, con la messa in atto da parte degli scioperanti di tutta una serie di pressioni per bloccare o circoscrivere il "crumiraggio", per annullare o restringere la sfera di libera contrattazione extrasindacale della forza-lavoro. E dunque tra il vecchio e il nuovo contrattualismo non c'è la linea di continuità che vorrebbe istituire Bobbio, espungendo come organicistico e totalitario lo statalismo della tradizione hegelia-

<sup>38</sup> J. Locke, *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money* (1691), in *The Works*, London 1823, ristampa anastatica, Aalen 1963, vol. V, pp. 24-5; tr. it. a cura di F. Fagiani, *Considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse*, Bologna 1978, p. 76.

no-marxista. Le associazioni sindacali sono state a lungo vietate e perseguitate non in nome dell'“organicismo” statale, ma in nome dell'individualismo liberale<sup>39</sup>.

In realtà, i contratti collettivi di lavoro hanno alle spalle proprio quello che Bobbio vorrebbe espungere dalla storia del contrattualismo: in primo luogo Marx e le lotte del movimento operaio e socialista; ma in una certa misura anche Hegel che teorizza le “corporazioni”, attribuendo loro funzioni non molto diverse da quelle svolte dal nascente movimento sindacale, e che comunque esplicitamente polemizza contro l'argomento caro all'individualismo liberale, secondo cui le associazioni di mestiere costituivano una violazione del “cosiddetto *diritto naturale*” del singolo individuo di far uso delle proprie forze (Rph., § 254), contrattandone la vendita senza interventi esterni di alcun genere, ma facendo esclusivamente valere la propria libertà. Erano gli anni in cui, secondo l'analisi di Marx, gli ideologi del capitale alla Bentham negavano la realtà dell'oppressione e dello sfruttamento subiti dalla classe operaia facendo riferimento alla libertà del contratto di lavoro che l'individuo-operaio stipulava con l'individuo-datore di lavoro<sup>40</sup>. Gli autori che hanno compreso e sentito la

<sup>39</sup> La legge Le Chapelier del 1791 vietava le coalizioni operaie in polemica contro i «pretesi interessi comuni» e in nome del «libero esercizio dell'industria e del lavoro» da parte dell'individuo: J. Jaurès, *Histoire socialiste de la révolution française* (1901-8); tr. it., *Storia socialista della rivoluzione francese*, Milano 1953, vol. II, pp. 249-50.

<sup>40</sup> K. Marx, *Das Kapital* (vol. I, 1867), libro I, cap. IV, 3, in MEW, vol. XXIII, pp. 189-90.

miseria come questione sociale non si sono fermati invece dinanzi alla sacralità e inviolabilità del contratto. E oggi il contratto tra singolo individuo e singolo individuo celebrato dai teorici proto-liberali non esiste più: questa “libertà” contrattuale è limitata da un lato dalla legislazione statale, dall’altra dalle associazioni sindacali (oltre che dalle associazioni padronali che però sono sempre esistite). È questa l’odierna realtà contrattuale del mondo del lavoro; e tale realtà non potrebbe essere compresa senza Hegel e la sua polemica anticontrattualistica, senza la via che da Hegel conduce a Marx.



## IV

### CONSERVATORE O LIBERALE? UN FALSO DILEMMA

#### 1. IL DILEMMA DI BOBBIO

Ma, al di là dell'esempio del contrattualismo, è ora il caso di affrontare il problema nei suoi termini generali. Insomma Hegel è o no liberale? L'altro corno del dilemma che viene così presupposto è quello secondo cui ci si potrebbe trovare dinanzi ad un filosofo della Restaurazione o comunque ad un conservatore.

A questo punto, qualsiasi risposta è errata, perché in realtà ad essere gravemente viziata è la stessa formulazione del problema. Può essere utile prendere le mosse da Bobbio: "Hegel non è un reazionario ma non è neppure, quando scrive la *Filosofia del diritto*, un liberale: è puramente e semplicemente un conservatore, in quanto pregia più lo Stato che l'individuo, più l'autorità che la libertà, più l'onnipotenza della legge che l'irresistibilità dei diritti soggettivi, più la

coesione del tutto che l'indipendenza delle parti, più l'obbedienza che la resistenza, più il vertice della piramide (il monarca) che la base (il popolo)"<sup>1</sup>.

Bobbio ha il merito di raccogliere qui, in modo sintetico e chiaro, le obiezioni che a Hegel vengono rivolte dal punto di vista del moderno liberalismo; ed è da notare che molto spesso questo quadro concettuale non viene messo in discussione neppure dagli interpreti impegnati a dimostrare il liberalismo del filosofo. Si procede in genere contrapponendo citazione a citazione, e nella foga della guerra delle citazioni si perde di vista l'essenziale: a Hegel vengono rivolte domande che, per la loro genericità e astrattezza formale, dal filosofo sono state già considerate mal formulate e fuorvianti. Fra tutti esemplare è il dilemma che campeggia nella dimostrazione che Bobbio fa del "conservatorismo" di Hegel: autorità o libertà? Ma il filosofo che si vorrebbe costringere a fornire una chiara risposta a questa rude alternativa ha già distinto tra libertà formale e libertà reale (come vedremo diffusamente in un successivo paragrafo), ha già chiarito che il termine "libertà" può anche essere un orpello ideologico per abbellire o coprire "interessi privati", per di più miopi e retrivi. Ovviamente l'impostazione di Hegel può essere considerata inaccettabile, ma non può essere tranquillamente ignorata per ostinarsi a rivolgere al filosofo una domanda da lui considerata mal posta.

Ma per rendersi conto della superiorità dell'impostazione del filosofo rispetto a quella dell'interprete

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit., pp. 189-90.



conviene esaminare in maniera particolareggiata i dilemmi e le alternative puntigliosamente elencati da Bobbio, saggiandone in primo luogo la validità su un piano storico-politico di carattere più generale prima ancora di vedere le risposte che emergono dal testo di Hegel.

## 2. AUTORITÀ E LIBERTÀ

Hegel è da considerare conservatore piuttosto che liberale per il fatto che “pregia [...] più l'autorità che la libertà”.

Così formulato, nella totale astrazione dalla concretezza dei contenuti storico-politici, il dilemma suona vagamente tautologico, ma tale tautologia finisce con l'assumere surrettiziamente un valore apologetico, per il fatto che giudica il liberalismo esclusivamente sulla base della coscienza che esso ha di sé medesimo, a partire cioè dalle intenzioni eccellenti che assicurano di avere i suoi esponenti: il liberalismo è... il volere della libertà; e quindi, ad opporsi o ad essere diffidenti nei confronti del liberalismo, per definizione non possono che essere i nemici o gli amici tiepidi della libertà. Nella migliore delle ipotesi Hegel può essere considerato un conservatore. Naturalmente, sui termini reali del contenzioso fra Hegel e i suoi critici ne sappiamo quanto prima, solo che, strada facendo, il liberalismo, o il liberismo, è stato assunto, senza alcuna dimostrazione, come l'ultimo grido della saggezza politica, il tribunale supremo dinanzi al quale viene

chiamato a comparire e a disculparsi lo “statalismo” autoritario di ieri e di oggi.

La chiave di lettura suggerita da Bobbio e dalla storiografia liberale è inadeguata e inservibile per comprendere i grandi dibattiti che accompagnano lo sviluppo del pensiero moderno. Com'è noto, Voltaire è un feroce oppositore in Francia dei parlamenti reazionari, e nello scontro tra questi e la monarchia assoluta prende decisamente posizione per quest'ultima, da cui almeno si attende la soppressione della “vergognosa venalità delle cariche di giustizia” e degli aspetti più odiosi del privilegio aristocratico<sup>2</sup>. Montesquieu, invece, assieme alla venalità delle cariche, difende anche i parlamenti aristocratici, uno dei corpi intermedi essenziali per impedire il dispotismo e contenere il potere centrale<sup>3</sup>. Dobbiamo allora dire che Montesquieu è liberale e Voltaire conservatore o illiberale? Certo, è lo schema suggerito in qualche modo da Tocqueville, che in proposito critica duramente Voltaire, assunto a riprova della scarsa domestichezza che i francesi, e gli stessi illuministi, avevano con lo spirito di libertà. Ma dalla requisitoria dello stesso Tocqueville finisce poi con l'emergere una chiave di lettura diversa, e ben più persuasiva: la presa di posizione di Voltaire contro quell'istituzione dell'antico regime che erano i parlamenti è espressione della rovinosa carica antiaristocratica e egualitaria

<sup>2</sup> Voltaire, *L'équivoque* (1771), in Id., *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. VII, Paris 1879, p. 423; tr. it., *Il cancelliere Maupeou e i Parlamenti*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino 1978, pp. 945-6.

<sup>3</sup> C. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, II, 4.

che caratterizza la tradizione politica francese, incline in tutto l'arco della sua evoluzione (dalla monarchia assoluta all'insorgere del movimento socialista) a sacrificare la libertà all'eguaglianza<sup>4</sup>. Sia pure nell'ambito di una contrapposizione assai discutibile, s'intravede in qualche modo il reale significato politico-sociale della contraddizione che oppone Voltaire a Montesquieu: è in gioco l'atteggiamento nei confronti dell'aristocrazia. Non a caso, una celebrazione del ruolo dei parlamenti è presente anche in Boulainvilliers, che certo può essere a suo modo considerato, e viene talvolta in effetti considerato come un "liberale", e persino come un antesignano del parlamentarismo, per la sua opposizione alla monarchia assoluta e alla funzione antifeudale da essa svolta<sup>5</sup>. Ma il campione dei privilegi dell'aristocrazia, anzi della superiorità della vittoriosa "razza" nobiliare rispetto alla sconfitta e imbecille "razza" plebea, Boulainvilliers insomma ha veramente fornito alla causa reale della libertà un contributo superiore a quello fornito dal nemico implacabile dei parlamenti aristocratici (e della venalità delle cariche pubbliche), dal campione della lotta contro l'intolleranza e per la libertà di coscienza? È possibile comprendere la genesi dell'individuo moderno e della moderna liber-

<sup>4</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution...* (1856), in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, 1, pp. 213-7; tr. it., *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, Milano 1981, pp. 201-3.

<sup>5</sup> S. Rotta, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., vol. IV, 2, p. 202.

tà individuale senza il contributo di Voltaire e della sua lotta contro il privilegio nobiliare da Bou-lainvilliers (e da Montesquieu) difeso *anche* contro la monarchia assoluta?

Ma ora torniamo all'autore che ci interessa più direttamente. La libertà stava a Hegel meno a cuore che ai suoi critici o antagonisti più o meno liberali? Cerchiamo di orientarci a partire da alcuni problemi concreti. “La società civile ha il diritto e il dovere di obbligare i genitori a inviare i figli a scuola”; è giusto e necessario che ci siano “leggi per cui, a partire da una certa età, i bambini devono essere inviati a scuola” (V. Rph., IV, 602-3): la teorizzazione dell'obbligo scolastico certamente metteva in discussione una “libertà” tradizionale dei genitori, a partire da questo momento sottoposti a una regolamentazione e ad un controllo, statale o sociale, da cui prima erano esenti; ma sull'altro piatto della bilancia – siamo convinti che anche Bobbio ne converrebbe – bisogna mettere la libertà reale dei bambini, a partire da questo momento considerati titolari di un “diritto” all'istruzione esplicitamente sottolineato da Hegel. E l'obbligo scolastico fa subito pensare al lavoro minorile nelle fabbriche e all'incipiente intervento statale per vietarlo e regolamentarlo, un intervento sollecitato da Hegel: “bambini molto piccoli sono costretti a lavorare”, ma “lo Stato ha l'obbligo di proteggere i bambini” (Rph., I, § 85 A). L'intervento statale provocava le reazioni scandalizzate degli imprenditori più che mai impegnati a celebrare “lo spirito pratico dei liberali” di contro, l'abbiamo già visto, alle “teorie degli hegeliani e socialisti”.

Certo, si può dire che Wilhelm von Humboldt, fermo assertore dei “limiti dello Stato” anche in campo educativo e scolastico, e, con riferimento al secondo esempio, il grande capitalista renano David Hansemann, implacabile nemico dello statalismo, siano più liberali o liberisti di Hegel, dichiaratamente ostile all’“arbitrio” dei genitori e anche, a giudicare dalle prese di posizione, contro il lavoro minorile nelle fabbriche dei capitalisti. E, in questo senso, era certamente più “liberale” di Hegel Benjamin Constant, convinto sì che “l’educazione pubblica è salutare soprattutto nei paesi liberi”, ma decisamente contrario all’introduzione dell’obbligo scolastico ovvero, per usare le sue stesse parole, a ogni forma di “costrizione” che violasse i “diritti degli individui”, compresi “quelli dei padri sui loro figli”. È vero, la miseria fa sì che nelle famiglie povere i bambini vengano distolti dalla scuola e avviati ad un lavoro precoce, e tuttavia bisogna ugualmente rinunciare ad ogni costrizione ed attendere che scompaia la miseria<sup>6</sup>: se Constant respinge la tesi dell’introduzione dell’obbligo scolastico, non prende neppure in considerazione l’ipotesi di un intervento statale contro la piaga del lavoro minorile. Non ci sono allora difficoltà a parlare a tale proposito di “liberalismo”, ma è da aggiungere che di tale “liberalismo”, con un linguaggio certo più esaltato, danno prova anche gli ideologi della Restaurazione, a cominciare da Gentz che,

<sup>6</sup> B. Constant, *De la juridiction du gouvernement sur l’éducation* (risalente al 1806, pubblicato nel 1817), in Id., *Mélanges...*, cit., vol. II, pp. 8-9.

già nel corso della lotta contro la rivoluzione francese, tuona contro i progetti per i quali, a partire da una certa età, “i figli [...] devono essere strappati ai genitori”, per essere inviati a scuola, senza riflettere sul fatto che questa misura oppressiva è peraltro inefficace, dato che le classi povere non potevano mai rinunciare al lavoro precoce dei loro figli (anche per Gentz è impensabile un intervento in questo campo del potere politico)<sup>7</sup>.

Dunque Hegel è meno liberale o meno liberista di Humboldt, Hansemann e Constant (per non parlare di Gentz), ma si può immediatamente tradurre questa affermazione nell'altra, secondo cui Hegel, contrariamente a Humboldt, Hansemann e Constant, avrebbe più a cuore l'“autorità” che la “libertà”? È privo di senso logico stabilire un'equivalenza fra le due affermazioni: la seconda può essere tranquillamente rovesciata, dato che Hegel era favorevole, contrariamente ai suoi antagonisti liberali, ad una riduzione dell'“autorità” di genitori e capitalisti. Abbiamo visto che Constant tra i “diritti degli individui” include “quelli dei padri sui loro figli”. Kant, più vicino alla tradizione liberale che non Hegel, si spinge sino al punto di teorizzare un “diritto dei genitori sui loro figli come di una parte della loro casa”, un diritto dei genitori a riprendersi i figli fuggiaschi “come cose”, o come “animali domestici scappati”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> F. von Gentz, *Über die National-Erziehung in Frankreich* (1793), in Id., *Ausgewählte Schriften*, a cura di W. Weick, Stuttgart und Leipzig 1836-8, vol. II, pp. 182 nota e 185-6.

<sup>8</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), § 29, in KGS, vol. VI, pp. 281-2.

E contro questa riduzione a “cose” dei figli polemizza Hegel che denuncia in Kant il permanere di un residuo di quella tradizione per cui, nell’antica Roma i figli erano assimilati a schiavi del *pater familias* (Rph., I, § 85 A). E invece il bambino, dato che “dev’essere membro della società civile, ha diritti e rivendicazioni nei suoi confronti, così come li aveva nell’ambito della famiglia” (V. Rph., III, 700). Ma il riconoscimento concreto di tali diritti esige l’intervento o il controllo pubblico. Nel pronunciarsi per l’introduzione dell’obbligo scolastico e per il divieto o la limitazione del lavoro minorile, Hegel può essere considerato non-liberale, ma contrariamente a quanto sostiene Bobbio, non-liberale non può essere considerato sinonimo di conservatore. Basta riflettere sul fatto che la storia ha dato ragione a Hegel, tanto che il liberalismo più maturo, o comunque proprio dei tempi a noi più vicini, ha teorizzato esso stesso l’obbligo scolastico: “Lo Stato [...] deve mantenere un vigilante controllo sull’esercizio del potere che, col suo permesso, individui detengono su altri individui”. John Stuart Mill – è di lui che stiamo parlando – si richiama costantemente a W. von Humboldt, ma in realtà la sua impostazione fa pensare a Hegel, come risulta anche dall’ulteriore polemica contro le “malintese nozioni di libertà” dei genitori restii al rispetto dell’obbligo scolastico<sup>9</sup>, “nozioni” che fanno pensare alla “libertà formale” criticata anche da Hegel.

<sup>9</sup> J. S. Mill, *On Liberty* (1858), in Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, a cura di H. B. Acton, London 1972, pp. 159-60 e 163; tr. it., *Saggio sulla libertà*, Milano 1981, pp. 140 e 144.

In conclusione, se oggi qualcuno riprendesse le parole d'ordine liberali di Humboldt, Hansemann e Constant in difesa della "libertà" dei genitori di non inviare i propri figli a scuola e della "libertà" dei capitalisti di impiegare nelle proprie fabbriche anche bambini in tenera età, verrebbe considerato un reazionario della peggior specie, crediamo, anche da Bobbio, il quale ultimo però sarebbe costretto a far ricorso ad un'impostazione "statalistica" del tipo di quella da lui denunciata in Hegel.

Abbiamo visto che il liberale John Stuart Mill, nell'affrontare il tema di "libertà" e "autorità", invita a tener presente non solo i rapporti tra individuo e Stato, ma anche quelli tra individuo e individuo. E allora prima di condannare Hegel in nome del liberalismo o di celebrare la tradizione liberale in contrapposizione a Hegel, dovremmo prendere in considerazione il fatto che Locke riconosce un potere assoluto, al di fuori di ogni controllo statale, ai piantatori delle Indie occidentali o della Carolina sui loro schiavi neri (*infra*, cap. XII, 3), oppure chiama il datore di lavoro ad esercitare una sorta di patria potestà nei confronti del suo *servant* che infatti fa parte della famiglia del padrone ed è sottoposto alla "normale disciplina" che vige in essa<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 85. «Un uomo libero si fa servo»: così Locke configura il rapporto di lavoro del domestico o operaio salariato. Ben più moderna e più «liberale» è la configurazione del rapporto di lavoro in Hegel. Rinviamo alla nota introduttiva al cap. III dell'antologia da noi curata: G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto...*, cit., pp. 105-16.



Ma anche a voler prescindere dai rapporti tra gruppi e classi sociali (nel qual caso la “libertà” o l’“autorità” degli uni può risultare in contraddizione con la “libertà” o l’“autorità” degli altri), anche a voler considerare esclusivamente i rapporti tra individuo e Stato, prescindendo dal contesto sociale e dai concreti contenuti politici, non c’è motivo per considerare l’auto-apologetica del liberalismo come un insieme di affermazioni ovvie e pacifiche. È stato scritto da un autorevole studioso che “nella concezione di Locke non sussiste neppure il problema di trattare i disoccupati come membri liberi e di pieno diritto della comunità politica, così come non c’era dubbio che essi dovessero essere *totalmente sottoposti allo Stato*”<sup>11</sup>. E, in effetti, nei confronti dei “vagabondi oziosi”, Locke esige una ferrea disciplina militare, nel senso persino letterale del termine, che in casi estremi può comportare anche la pena di morte (*infra*, cap. XII, 3).

Non intendiamo intervenire nel dibattito su Locke, anche se il testo cui qui si fa riferimento parla con sufficiente chiarezza. Si potrebbe comunque obiettare che una notevole distanza di tempo separa Locke da Hegel e che pertanto non ha senso procedere ad un confronto meccanico tra i due autori. Ma è proprio la validità di tale obiezione a mettere in crisi l’impostazione di Bobbio (e non solo sua) intesa a misurare, indipendentemente dai concreti contenu-

<sup>11</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* (1962); tr. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano 1982, p. 255.

ti politico-sociali, il grado di “libertà” e “autorità” presente nei diversi autori. D’altro canto, può essere interessante confrontare Hegel coi suoi critici liberali in Germania. Se l’autore della *Filosofia del diritto*, pur insistendo sul momento statale o pubblico della soluzione della questione sociale, dinanzi all’implacabilità della crisi di sovrapproduzione e all’inanità dei suoi “rimedi”, consiglia almeno di lasciar libero l’accattonaggio (§ 245 A), ben diverso è l’atteggiamento dei suoi critici liberali. Per prevenire “già nella sua fonte” ogni attacco al diritto di proprietà, bisognava rinchiudere gli accattoni, e tutti coloro che fossero sprovvisti di mezzi di sussistenza, in “case di lavoro obbligatorio”, e rinchiuderli a tempo indeterminato, sottoponendoli ad una disciplina dura, anzi spietata. Da notare che questa misura di internamento poteva esser presa dalla magistratura, oppure poteva tranquillamente trattarsi di una “misura autonoma da parte delle autorità di polizia”. Non solo l’atteggiamento di Hegel è meno “autoritario” e più rispettoso della libertà individuale che non quello dei suoi critici liberali, ma è da aggiungere che la repressione da questi ultimi invocata a danno di accattoni e disoccupati non viene sentita in contraddizione con la sottolineatura da loro operata dei limiti dell’azione dello Stato: proprio perché lo Stato non ha alcun compito attivo di intervento nella soluzione di una presunta questione sociale, proprio perché ogni individuo è da considerare responsabile esclusivo della propria sorte, è logico che lo Stato respinga “già nella sua fonte” la violenza che contro il diritto di proprietà può essere esercitata da individui oziosi e dissoluti,

costituzionalmente incapaci di un lavoro e di una vita ordinata<sup>12</sup>. La repressione poliziesca è la conseguenza dello “Stato minimo” e della celebrazione della centralità del ruolo dell’individuo.

È una dinamica che si può osservare anche negli odierni teorici del neoliberalismo. Si prenda ad esempio Nozick; purché i proprietari possano esibire un “titolo valido” per il loro possesso, pur in presenza delle più stridenti disuguaglianze, anche la fame più disperata continua ad essere un fatto privato dell’individuo che la soffre e dell’eventuale benefattore mosso a pietà da sentimenti morali o religiosi. Non esiste questione sociale, e anzi lo Stato che, partendo dal presupposto della sua esistenza, pretendesse di intervenire con strumenti legislativi per attenuare le disuguaglianze più ingiuriose, un tale Stato, travalicando l’ambito “minimo” che solo gli compete, sarebbe ingiusto e tirannico<sup>13</sup>. È stato lo stesso Bobbio ad osservare che lo “Stato minimo” può ben essere forte<sup>14</sup>.

Anzi, in questo caso è fortissimo per il fatto che considera (non può non considerare) le proteste provocate dalla miseria e dalle disuguaglianze come un semplice problema di ordine pubblico. La cosa appare ancor più evidente in un neoliberista come Hayek. L’unica funzione delle istituzioni politiche è quella di

<sup>12</sup> Così si esprime nel *Vormärz* il liberale *Staats-Lexikon* diretto da C. v. Rotteck e C. Welcker: rinviamo al nostro *Tra Hegel e Bismarck*, Roma 1983, pp. 144-8.

<sup>13</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, London 1974; tr. it., *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello «Stato minimo»*, Firenze 1981.

<sup>14</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino 1984, p. 122.

“mantenere l’ordine e la legge”; è assurdo parlare di “giustizia sociale” (cioè considerare come ingiusti determinati rapporti economico-sociali), mentre invece “la giustizia amministrata dai tribunali è estremamente importante”<sup>15</sup>. E la giustizia non è altro che la difesa della proprietà, perché – aggiunge Hayek citando Locke – “dove non c’è proprietà, non c’è ingiustizia”<sup>16</sup>.

Stato minimo non è sinonimo di Stato debole: ciò vale per il pensiero liberale così come per il pensiero francamente reazionario. Schelling è fra i filosofi che con più forza insistono sui limiti dell’azione dello Stato, da considerare un semplice “mezzo” per garantire all’“individuo” lo spazio per occupazioni superiori e più nobili<sup>17</sup>. Ma questo non impedisce a Schelling di invocare ad un certo momento le maniere forti e persino la “dittatura” per reprimere la rivoluzione del ’48, e neppure gli impedisce di salutare in Francia il colpo di Stato di Luigi Bonaparte<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (1982; le tre parti costitutive dell’opera sono rispettivamente del 1973, 1976 e 1979); tr. it., *Legge, legislazione e libertà*, Milano 1986, pp. 286 e 306.

<sup>16</sup> Ivi, p. 509, nota 4.

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, cit., pp. 541 sgg.

<sup>18</sup> La rivoluzione di febbraio è il risultato della «debolezza di Luigi Filippo»: «lasciando cadere Guizot, egli ha dichiarato partita vinta e i soldati persero la fiducia!» Così Schelling secondo la testimonianza di Melchior Meyr (nota di diario del 3 marzo 1848: cfr. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, a cura di X. Tilliette, Torino 1974-81, *Ergänzungsband*, p. 452). Una lettera del Natale 1848 chiama la triarchia (Austria, Prussia e Baviera) a stabilire finalmente «l’indispensabile dittatura» (cfr. König Maximilian II von Bayern und Schelling, *Briefwechsel*, a cura di

Analoghe considerazioni si possono fare a proposito di Schopenhauer, che certo dello Stato non ha una visione più enfatica di quella di Schelling, e anzi ha parole di fuoco contro l'“apoteosi” hegeliana e “fili-stea” dello Stato (*infra*, cap. XI, 2, 3 e 5), e che però non nasconde l'entusiasmo per aver potuto dare il suo bravo contributo alla repressione di una rivoluzione che vedeva tra i suoi ispiratori e protagonisti non pochi hegeliani<sup>19</sup>. E Nietzsche, negli stessi anni in cui contro lo statalismo socialista lancia la parola d'ordine “Quanto meno Stato è possibile”<sup>20</sup>, chiama alla lotta contro la “testa d'idra internazionale” (si era appena consumata la sanguinosa repressione della Comune di Parigi) e chiaramente sottoscrive la parola d'ordine che esigeva lo schiacciamento dell'Internazionale operaia<sup>21</sup> (socialista e statalista!).

Insomma, la tradizione teorica dello Stato minimo, proprio negando l'aspetto della comunità politi-

L. Trost e F. Leist, Stuttgart 1890, p. 169; per l'appoggio al colpo di Stato di Luigi Bonaparte cfr. *ivi*, pp. 209 e 242).

<sup>19</sup> Lettera a J. Frauenstädt del 2 marzo 1849, in *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, vol. I, a cura di C. Gebhardt, München 1929, p. 638.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-9), I, af. 473 (per la tr. it. delle opere di Nietzsche, utilizziamo liberamente quella contenuta nell'ed. curata da G. Colli e M. Montinari e pubblicata da Adelphi, Milano, 1964 sgg).

<sup>21</sup> Lettera a C. v. Gersdorff del 21 giugno 1871, in F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York 1975 sgg., vol. II, 1, pp. 203-4; il motto «Écr[asez] l'Int[ernationale]» è contenuto nella lettera di plauso e d'incoraggiamento inviata a Nietzsche da Hans von Bülow il 29 agosto 1873 (F. Nietzsche, *Briefwechsel...*, cit., vol. II, 4, p. 288).

ca, della comunità dei *citoyens*, finisce con l'assolutizzare nello Stato il momento della repressione, della violenza organizzata per il mantenimento dei rapporti di proprietà esistenti; ed è questo secondo aspetto ad essere investito dalla dura polemica di Marx che accusa Hegel di averlo ignorato e occultato col suo idealismo di Stato. Resta però fermo che, per entrambi gli autori, i teorici dello Stato minimo, i celebratori del "libero" dispiegamento della società civile al di fuori di ogni controllo e di ogni intervento del potere politico, sono coloro che esigono che lo Stato sia il semplice braccio armato dei ceti privilegiati.

### 3. STATO E INDIVIDUO

Secondo Bobbio, Hegel è da considerare "conservatore" piuttosto che "liberale" perché "pregia più lo Stato che l'individuo".

Sì, secondo l'hegeliana filosofia della storia, la subordinazione dell'individuo ad un'organizzazione giuridica oggettivamente definita è un momento essenziale della formazione dello Stato moderno: presso gli antichi germani non c'era propriamente "Stato"; "l'individuo (*Individuum*) isolato è per essi la prima cosa". Ma questa apparente centralità dell'individuo isolato non coincide in alcun modo con la difesa e la garanzia dei diritti reali; infatti, dato che non c'è organizzazione giuridica oggettivamente definita, anche in caso di orribile delitto, "se un individuo ha mancato, non viene punito dallo Stato, ma

si deve riconciliare con la parte lesa”, pagando un indennizzo. Il risultato è che in realtà, presso i germani, “un individuo non ha alcun valore” (Ph. G., 783-4). La centralità dell’individuo si è rovesciata nel suo contrario: il processo di formazione dello Stato moderno, se sottopone l’individuo ad un ordinamento giuridico oggettivo, al tempo stesso afferma e difende il suo valore reale; il crimine consistente nello spegnere o nell’offendere gravemente la vita di un individuo non può più essere espiato con una transazione di danaro o comunque con una trattativa interindividuale.

Ma nello schema di Bobbio antistatalistico sembra essere sinonimo di liberale. In realtà la polemica antistatalistica è largamente diffusa tra gli ideologi della Restaurazione che vedono, ad esempio con Baader, nel “panteismo dello Stato” un retaggio dell’epoca rivoluzionaria e napoleonica. Possiamo anche definire questi ideologi come “liberali”, come talvolta essi stessi amavano fare (il Lamennais del 1831 non definiva Gregorio VII come il “grande patriarca del liberalismo europeo”, per essersi opposto, sia pure in nome della teocrazia, alle sopraffazioni e usurpazioni, al dilatarsi del potere politico?)<sup>22</sup>. Ma allora risulta immediatamente chiara la vacuità della categoria del “liberalismo”, una volta che si faccia

<sup>22</sup> Per la polemica antistatalistica e le parole d’ordine «liberali» dei teorici della Restaurazione in Germania, cfr. il nostro *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. II, 8-9; per la citazione di Lamennais, cfr. *De la position de l’Église en France*, in «L’Avenir» del 6 gennaio 1831, ora in *L’Avenir 1830-1831*, antologia a cura di G. Verucci, Roma 1967, p. 230.

astrazione dai concreti contenuti politico-sociali e dal concreto contesto storico, sicché gli odierni critici liberali di Hegel si troverebbero essi stessi in difficoltà, nel caso fossero perentoriamente chiamati a rispondere se si considerano o no “liberali” nel senso assolutamente vago e indeterminato del termine: avvertirebbero allora il bisogno prima di pronunciarsi, di fare distinzioni e precisazioni, finendo così col confermare, involontariamente ma oggettivamente, la superiorità dell'impostazione di Hegel con la sua attenzione al concreto configurarsi storico della “libertà” e del “liberalismo”.

Bisogna intendersi anche sul significato di “statalismo”. È vero, la tradizione di pensiero liberale tende a ridurre al minimo il ruolo dello Stato, anzi in un certo senso tende persino a negarne l'esistenza, assimilandolo ad un istituto di diritto privato qual è la società per azioni. In tale direzione si muove, secondo una consolidata interpretazione, il pensiero di Locke<sup>23</sup>. Il paragone in questione è esplicito in Burke: “Nella società tutti gli uomini hanno eguali diritti; ma non a cose eguali. Colui che ha posto solo cinque scellini in quest'impresa ha, in proporzione al suo investimento, lo stesso diritto su di essa del suo vicino che vi ha posto cinquecento sterline ed a cui spetta una proporzione più larga di utile. Ma non ha diritto ad un dividendo uguale del prodotto del capi-

<sup>23</sup> H. J. Laski, *The Rise of European Liberalism* (1936); tr. it., *Le origini del liberalismo europeo*, Firenze 1962, p. 114; R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1929; tr. it., *La religione e la genesi del capitalismo*, in Id., *Opere*, a cura di F. Ferrarotti, Torino 1975, p. 433.



tale comune”<sup>24</sup>. La teoria dello Stato come società per azioni accomuna la tradizione liberale a quella conservatrice e persino reazionaria. La ritroviamo in Justus Möser (che, ispirandosi all’Inghilterra liberale e mercantile, fa l’esempio della compagnia delle Indie orientali) con l’aggiunta significativa ed esplicita che il servo della gleba è una figura perfettamente normale; è un uomo come gli altri, solo che, essendo privo di azioni, non ha né i vantaggi né la responsabilità di un cittadino a pieno titolo<sup>25</sup>.

Nello Stato come società per azioni le responsabilità degli azionisti sono strettamente limitate, e non c’è posto per la questione sociale, cioè non costituisce un problema l’esserci di una miseria disperata accanto alla ricchezza più sfrontata; la distribuzione dei dividendi avviene in modo equo e tanto peggio per chi non ha versato azioni o le ha versate in misura insufficiente. Rispetto a tale configurazione è certamente più ampia e impegnativa la visione che Hegel ha dello Stato cui vengono conferiti compiti positivi (anche se non ben definiti) di intervento in campo sociale, al fine di garantire a tutti il “diritto alla vita”. Questa visione più ampia e più impegnativa implica di per sé la trasfigurazione e la consacrazione dell’intangibilità dell’autorità politica? Lo “Stato minimo” è sinonimo di visione critica dello

<sup>24</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 121; tr. it. cit., p. 223.

<sup>25</sup> J. Möser, *Der Bauerhof als eine Aktie betrachtet* (1774), in Id., *Patriotische Phantasien* (1774), ora in *Sämmtliche Werke*, a cura di B. R. Abeken e J. W. J. v. Voigts, Berlin 1842, vol. III, pp. 291 sgg. (vedi anche *infra*, cap. VIII, 6).

Stato e dell'autorità? Tutt'altro, e il torto di Bobbio è quello ancora una volta di presupporre, allorché parla di Hegel, l'equivalenza di proposizioni di significato completamente diverso. Hegel nota criticamente che in Inghilterra il potere politico continua a rimanere saldamente "nelle mani di quella classe" legata al "vigente sistema di proprietà" (B. Schr., 480). Dato il peso crescente del "commercio del denaro" e delle "banche" gli Stati si rivelano "dipendenti da questo traffico di danaro in sé indipendente" (V. Rph., IV, 520-1). Lo Stato funge da strumento dell'accumulazione privata: "La ricchezza si accumula presso i proprietari delle fabbriche. Quando poi si lavora completamente per lo Stato, l'accumulazione di ricchezza diventa ancora più significativa grazie agli affari dei fornitori e degli imprenditori industriali" (Rph., III, 193-4). La rivendicazione allo Stato di compiti di intervento in campo economico-sociale in vista della realizzazione della comunità etica, tutto ciò non significa affatto la trasfigurazione sacrale dello Stato di fatto esistente. Anzi, proprio questa rivendicazione porta a concludere, quando il contrasto di classe è troppo aspro e troppo stridenti sono le disuguaglianze, come quelle sussistenti nell'antica Roma tra patrizi e plebei, che allora lo Stato è un'"astrazione" mentre la realtà è definita solo dall'"antitesi" (Rph., III, 288).

Considerazioni analoghe si possono fare per un altro autore estraneo alla tradizione liberale. Rousseau, che sente fortemente la questione sociale, rivendica l'imposizione di forti tasse sulla ricchezza e sul lusso, con un'estensione dei compiti del potere

politico che sarebbe apparsa intollerabile a Montesquieu per il quale già l'imposizione fiscale diretta sulla proprietà è sinonimo di dispotismo (*infra*, cap. VIII, 5). Ma, al tempo stesso, Rousseau non esita a dichiarare che "l'autorità pubblica" è totalmente asservita ai "ricchi"<sup>26</sup>. La presa di coscienza della miseria come questione sociale mentre per un verso porta a rivendicare un deciso intervento pubblico per risolverla, senza arrestarsi dinanzi al diritto di proprietà, per un altro verso porta a denunciare la subalternità del potere politico rispetto per l'appunto alla proprietà. Questo vale, ovviamente con modalità diverse, per Rousseau come per Hegel (e anche per Marx). Il contrario avviene nella tradizione di pensiero liberale. Lo Stato è "minimo" perché non deve intervenire nei rapporti di proprietà esistenti; ma, per il resto l'autorità politica non è in discussione; persino quando con Constant viene messa in luce la sua organica dipendenza rispetto alla ricchezza, ciò, lungi dal costituire motivo di denuncia, vale semmai come conferma del suo corretto funzionamento, del suo funzionamento, si direbbe, come società per azioni, nell'ambito della quale il governo è una sorta di consigliere delegato dei proprietari-azionisti.

E dunque, per quanto riguarda il rapporto tra potere politico e ricchezza, sono Rousseau e Hegel (e Marx) a procedere ad una configurazione ben più cruda e critica dello Stato che non la tradizione libe-

<sup>26</sup> Per Rousseau si veda *Discours sur l'économie politique* (1755), in Id., *Oeuvres complètes* (d'ora in poi OC), a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, vol. III, Paris 1964, p. 271; per C. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIII, 14.

rale; sotto questo aspetto l'accusa di "statalismo" potrebbe essere tranquillamente rovesciata.

È il destino riservato a categorie che per la loro astrattezza sono suscettibili di sussumere i contenuti più diversi. La linea di continuità Rousseau-Hegel-Marx si può descrivere e condannare come espressione di "statalismo" oppure di "organicismo"<sup>27</sup>. E certamente nella tradizione liberale è assente il pathos della comunità dei *citoyens*. Come potrebbe essere diversamente quando Constant assimila i non-proprietari a residenti stranieri privi di diritti politici<sup>28</sup>? Non ci può essere organicismo e pathos della comunità, perché in realtà non c'è comunità alcuna, dato che proprietari e non-proprietari non sono neppure sussumibili sotto l'unica categoria di cittadini.

Ma si rifletta sull'altra metafora cui fa ricorso Constant per definire i non-proprietari: coloro che sono costretti a lavorare per vivere possono anche essere assimilati a "fanciulli" in una situazione di "eterna dipendenza"<sup>29</sup>; e d'altro canto abbiamo visto Locke inserire il *servant* nella famiglia del padrone che su di lui esercita l'autorità del *pater familias*. Da questo punto di vista è la tradizione liberale ad essere organicista. E il rovesciamento di posizioni si comprende agevolmente: il rifiuto ad abbracciare egualmente in un'unica comunità di *citoyens* proprietari e non-proprietari porta poi a spiegare la necessa-

<sup>27</sup> Cfr., fra i tanti, L. Colletti, *L'equivoco di Lukács*, in «Mondo Operaio», gennaio 1986, pp. 99-103.

<sup>28</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., pp. 1145-7; tr. it. cit., pp. 99-100.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

ria obbedienza di questi ultimi a regole, della cui formulazione non sono partecipi, ricorrendo all'immagine della famiglia, cioè di una realtà ben più organica che non la comunità politica<sup>30</sup>.

Statalismo e organicismo si contrappongono evidentemente a individualismo. È una contrapposizione che sottende surrettiziamente l'equazione individualismo = libertà e che dunque rimuove con disinvoltura la dura repressione che a lungo si è abbattuta sulle "coalizioni" operaie, colpevoli di violare il principio della contrattazione meramente "individuale" del rapporto di lavoro. Anche l'individualismo può assumere un volto feroce, e comunque non ha esitato a rinchiudere nelle prigioni gli operai ostinatamente e "organicisticamente" legati alle nascenti organizzazioni sindacali. In ogni caso alla categoria di individualismo non capita una sorte migliore che a quelle precedenti. C'è almeno un momento in cui le parti sembrano rovesciarsi nel senso che è Hegel ad accusare i liberali di perdere di vista l'individuo, o di volerlo sacrificare sull'altare dell'universale. È il liberalismo o liberismo che, assolutizzando il momento della "tranquilla sicurezza della persona e della proprietà", ha sì di vista l'universale del corretto funzio-

<sup>30</sup> È una dialettica che, sia pure in forma mutata, si ripresenta anche negli sviluppi ulteriori della storia del liberalismo. In Mill i lavoratori hanno certo acquisito i diritti politici degli altri cittadini, e tuttavia, per quanto riguarda le «società arretrate [...] la razza stessa può essere considerata minorenni»: J. S. Mill, *On Liberty*, cit., p. 73; tr. it. cit., p. 33. L'immagine della famiglia, abbandonata a livello della metropoli, si ripresenta nel rapporto tra metropoli e colonie. Più che alla scomparsa assistiamo qui alla dislocazione dell'«organicismo» liberale.

namento dell'ordinamento giuridico nel suo complesso, ma perde di vista il "benessere del singolo", il "benessere particolare" (Rph., § 230). "Si tratta ora di fare in modo che l'individuo venga considerato, in quanto persona, anche nella sua particolarità" (Rph., III, 188). I teorici del *laissez faire* contestano l'intervento del potere politico in campo economico con l'argomento che, abbandonata ai suoi automatismi, l'economia finisce col ritrovare da sola il punto d'equilibrio, superando crisi e turbamenti momentanei. Ed ecco la risposta di Hegel: "Si dice che, in generale, l'equilibrio finisce sempre col ristabilirsi; ciò è esatto. Ma qui si ha a che fare col particolare non meno che col generale; la cosa dunque dev'essere risolta non solo in generale, ma sono gli individui in quanto particolarità a costituire un fine e ad avere diritti" (V. Rph., III, 699). Allo "statista che tentasse di dirigere i privati", Smith contrappone la "mano invisibile" che finisce provvidenzialmente col produrre l'armonia<sup>31</sup>. Ed è forse una risposta a questa visione l'affermazione delle *Lezioni*: "Dio non provvede [solo] per gli uomini in generale, la sua provvidenza riguarda anche il singolo"; e ancora: «il fine è l'individuo particolare in quanto tale; bisogna provvedere per i singoli e nessuno deve far affidamento sul principio secondo cui "le cose si aggiusteranno, si metteranno a posto"» (V. Rph., III, 699).

Come si vede, in questo caso è Hegel a insistere sulla centralità dell'individuo in polemica contro la

<sup>31</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, libro IV, cap. II, ed. cit., p. 456; tr. it. cit., p. 444.

tradizione liberale. Per capire questo paradosso, bisogna tener presente che l'individuo da cui parte la tradizione liberale è il proprietario che protesta contro le intrusioni del potere politico nella sua inviolabile sfera privata, mentre in questa lezione di Hegel l'individuo da cui si parte è il plebeo, o il potenziale plebeo, che invoca l'intervento del potere politico nella sfera dell'economia perché gli garantisca il sostentamento. In un caso ad essere difesa è la particolarità borghese, o nobiliare-borghese, nell'altro caso è la particolarità plebea, o potenzialmente plebea; e l'universale astratto preso di mira in un caso è lo Stato, il potere politico che potrebbe diventare strumento delle classi non possidenti, nell'altro caso sono le leggi di mercato che consacrano i rapporti di proprietà esistenti.

Che la polemica di Hegel contro la dimensione per così dire "anti-individualistica" del liberalismo ha anche una sua attualità, può essere oggi confermato dalle posizioni ad esempio di Hayek. Quest'ultimo, se da un lato critica implacabilmente lo statalismo soffocatore della libertà dell'individuo (proprietario), dall'altro liquida le richieste di giustizia sociale avanzate da individui sfavoriti come espressione di ingiusta "rivolta contro la disciplina delle norme astratte", di rivolta "tribale" contro la "civiltà occidentale". Quest'ultima è caratterizzata dall'"emergere graduale di norme di mera condotta applicabili universalmente"<sup>32</sup>, e contro le quali dunque anche l'individuo in condizioni di grave miseria non ha diritto di protestare.

<sup>32</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., pp. 345-5.

Hegel, invece, dichiara esplicitamente di aver preso le mosse, nell'elaborazione del suo sistema, dalla "libertà degli individui" (V. Rph., IV, 617). Ancora una volta far coincidere il liberalismo con l'affermazione della centralità dell'individuo significa partire dalla rappresentazione auto-apologetica di un determinato movimento politico. Abbiamo visto che le parti possono agevolmente rovesciarsi. A dimostrazione di questo fatto Proudhon fa un esempio certo ironico e paradossale, ma ugualmente significativo. Sono proprio i liberali a battersi perché la teoria malthusiana diventi una sorta di dottrina ufficiale di Stato, che dovrebbe essere insegnata come una verità incontrovertibile, di cui tutti devono tener conto, già da bambini. A proporre questo indottrinamento di Stato è la scuola liberale. "Essa che in ogni circostanza e in ogni sede professa il *lasciate fare, lasciate andare*, che rimprovera ai socialisti di sostituire le loro convinzioni alle leggi di natura, che protesta contro qualsiasi intervento dello Stato, e che reclama a dritta e a manca la libertà, null'altro che la libertà, non esita, quando si tratta di fecondità coniugale, a gridare agli sposi: alto là! Quale demone vi sollecita!"<sup>33</sup>. Quest'affermazione di Proudhon è dello stesso anno del *Saggio sulla libertà* di J. Stuart Mill. Quest'ultimo, pure impegnato a denunciare "la grande sciagura costituita da un'inutile estensione del suo [dello Stato] potere", non esita per un altro verso ad affermare: "le leggi che in molti paesi del Continente vie-

<sup>33</sup> P. J. Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858), vol. I, Paris, 1985, p. 511; tr. it., *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*, Torino 1968, p. 408.



tano il matrimonio, se le parti contraenti non possono dimostrare di avere i mezzi sufficienti a mantenere una famiglia, non esulano dai poteri legittimi dello Stato”; esse “non sono criticabili come violazioni della libertà”<sup>34</sup>. Proudhon aveva ragione a notare che, nel contrasto tra il liberalismo e i suoi critici, si era verificato un rovesciamento di posizioni per quanto riguarda il *laissez faire* all’individuo.

E, per fare un altro esempio, Tocqueville, almeno nel 1835, dinanzi al dilagare della miseria di massa, per prevenirla, non riesce a proporre altro che misure di polizia, gravemente lesive della libertà dell’individuo (dell’individuo povero): “Non si potrebbe impedire lo spostamento rapido della popolazione in modo che gli uomini non abbandonino la terra e non passino all’industria se non nella misura in cui quest’ultima può facilmente rispondere ai loro bisogni?”<sup>35</sup>.

#### 4. IL DIRITTO DI RESISTENZA

Secondo Bobbio, Hegel è da considerare “conservatore” più che “liberale” per il fatto che “pregia [...] più l’onnipotenza della legge che l’irresistibilità dei diritti soggettivi, più la coesione del tutto che l’indipendenza delle parti, più l’obbedienza che la resistenza”.

<sup>34</sup> J. S. Mill, *On Liberty*, cit., pp. 165 e 163; tr. it. cit., pp. 147 e 145.

<sup>35</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, in *Mémoires de la Société Royale Académique de Cherbourg*, Cherbourg 1835, p. 343.

Il conservatorismo di Hegel<sup>36</sup> viene dimostrato in base al rifiuto del diritto di resistenza, ma un analogo rifiuto si potrebbe leggere, ad esempio, in un autore che pure ha contribuito in modo notevole alla preparazione ideologica della rivoluzione francese, e cioè in Voltaire<sup>37</sup>. O, per limitarci alla Germania, un analogo rifiuto del diritto di resistenza troviamo in Kant, mentre, sul versante opposto, non esitano ad affermarlo i teorici della controrivoluzione, a partire da Burke e Gentz<sup>38</sup>. E la lista potrebbe allungarsi all'infinito, come sempre avviene quando si ha a che fare con categorie generiche assolutamente prive di concretezza storica. Basti dire che persino in Hitler si può trovare l'affermazione secondo cui in casi estremi "la ribellione di ogni singolo membro" del "popolo" diviene "non solo diritto, ma obbligo"<sup>39</sup>.

Ma torniamo a Hegel. Il filosofo si rende perfettamente conto dell'ambiguità storica e politica del diritto in questione. Sì, il "diritto di insurrezione" era stato "consacrato da alcune delle numerose costituzioni che sono state fatte in Francia nell'ultimo

<sup>36</sup> È l'appunto che anche Henrich sembra rivolgere a Hegel: Rph., III, 24; su ciò si vedano le pertinenti osservazioni di P. Becchi, *Contributi...*, cit., pp. 186-9.

<sup>37</sup> Sono «abominevoli teologi» a teorizzare il diritto di ribellione contro sovrani considerati eretici, mentre è Voltaire ad esigere che tali teologi vengano condannati come «rei di lesa maestà»: *Traité sur la tolérance* (1762-5), «Abus de l'intolérance», in *Oeuvres complètes de Voltaire*, Kehl 1784-9, vol. XXX, pp. 118-9.

<sup>38</sup> Rinviamo al nostro *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1983 [II ed. 2007].

<sup>39</sup> Cit. da G. Lukács, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin 1948, p. 57.

decennio”, ma a qualcosa di analogo si richiamavano altresì la reazione e il particolarismo feudali responsabili del fatto che la Germania non fosse più uno Stato (W, I, 521): “La resistenza contro la suprema autorità regia è detta libertà, e vien lodata come legittima e nobile, in quanto si ha innanzi a sé l’idea dell’arbitrio” (Ph. G., 860). Il richiamo al diritto di resistenza da parte della reazione feudale non era un fatto meramente storico. Ancora in piena Restaurazione, uno dei suoi più combattivi ideologi, e cioè Haller, chiama il popolo spagnolo alla resistenza e alla rivolta contro l’“usurpazione” rappresentata dalla costituzione scaturita dalla rivoluzione spagnola e che pure era consacrata, almeno in apparenza, dall’approvazione e dal giuramento di fedeltà dello stesso re<sup>40</sup>. Significativamente, la *Filosofia del diritto* polemizza contro Haller che, a giustificazione del suo rifiuto di codici e legislazioni determinate, questa farragine cartacea considerata superflua o dannosa, rinviava, oltre che all’osservanza della legge di natura, anche alla “resistenza contro l’ingiustizia” (nota al § 258 A).

Se in Hegel la critica del diritto di resistenza ha come bersaglio principalmente la reazione feudale,

<sup>40</sup> L. v. Haller, *Über die Constitution der Spanischen Cortes* (1820); tr. it., sulla base dell’ed. francese curata dallo stesso autore, *Analisi della costituzione delle Cortes di Spagna, opera del Signor Carlo Luigi di Haller*, Modena 1821, pp. 137-8. In Kant il diritto di resistenza viene negato con occhio rivolto alla Vandea; nella stessa Francia, il diritto di resistenza, inizialmente invocato per giustificare la rivoluzione, diviene abbastanza presto un’arma della reazione (cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso...*, cit., cap. I; vedi anche *infra*, cap. VII, 8).

Bentham critica i rivoluzionari francesi per il fatto che, con la loro *Dichiarazione dei diritti*, mirano soltanto “a suscitare e alimentare uno spirito di resistenza a tutte quante le leggi, uno spirito di insurrezione contro ogni potere politico”<sup>41</sup>. La negazione del diritto di resistenza, per di più con l’occhio rivolto alla rivoluzione francese, non c’impedisce, ovviamente, di considerare Bentham un liberale. Ancora una volta il giudizio relativo al “conservatorismo” di Hegel si fonda sull’assolutizzazione neppure della tradizione liberale nel suo complesso, ma solo di un suo filone particolare.

Ma torniamo di nuovo a Hegel. Anche indipendentemente da concreti contenuti storico-politici di segno reazionario non poche volte assunti dal diritto di resistenza, resta da vedere cosa si è in grado di opporre alle argomentazioni più strettamente teoriche formulate dal filosofo. Se il diritto alla resistenza lo si intende come immanente al concreto processo storico, allora non ci sono dubbi in proposito: è un dato di fatto il superiore diritto dello spirito del mondo rispetto allo Stato, ed è da questo punto di vista che Hegel non condanna come atti criminosi e illegali le grandi rivoluzioni, ma le giustifica e anzi le celebra. Certo, ai particolarismi, agli arbitri, alle sopraffazioni nobiliari e feudali vien contrapposta l’oggettività e la superiorità dell’ordinamento statale che però è da considerare inviolabile e sacrosanto dal punto di vista giuridico, non storico-universale. Il

<sup>41</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies...*, cit., p. 501; tr. it. cit., p. 125.

“positivo” storicamente esistente può configurarsi come “violenza” e allora il “pensiero” che lo critica tende esso stesso a diventare “violento” (Ph. G., 924): così si spiega e si legittima lo scoppio della rivoluzione francese, o di altre rivoluzioni; ma è una legittimità che non può scaturire da una norma giuridica, bensì da concrete condizioni e da un’analisi storica concreta, è una legittimità quindi che in ultima analisi può essere affermata e verificata solo *post factum*.

Se invece per diritto di resistenza si intende un meccanismo di ingegneria costituzionale che permetta legalmente, in circostanze determinate, di disobbedire all’autorità costituita, è chiaro allora che si tratta di qualcosa di illusorio: in caso di conflitto e di scontro acuto, alla “*wirkliche Gewalt*”, al potere o alla violenza reale dell’autorità costituita, alla sua effettiva capacità di coazione, si contrapporrebbe solo la “*mögliche Gewalt*”, la capacità di coazione meramente possibile e in pratica inesistente del diritto di resistenza. Si può allora ricorrere all’“insurrezione”, che però non costituisce certo un diritto di cui la legge possa garantire un esercizio tranquillo e indisturbato (W, II, 474-5). Se ci si colloca da un punto di vista giuridico, non è un diritto quello il cui esercizio è connesso a rischi gravissimi; un diritto di resistenza lo si può ricercare non nell’ordinamento giuridico, ma solo nello “spirito del mondo”, e cioè nella storia.

A questo proposito, Hegel non differisce da Locke e dai classici del liberalismo europeo in modo così netto come potrebbe sembrare; o meglio la

divergenza riguarda aspetti ben diversi rispetto a quelli cui di solito si fa riferimento. Sì, Locke teorizza il diritto di resistenza sino alle sue estreme conseguenze, sino cioè alla sollevazione armata, ben al di là della semplice disobbedienza passiva: “chi resiste deve dunque aver licenza di colpire”. Ma proprio per questo il ricorso alla resistenza comporta il verificarsi di uno “stato di guerra” tra governati e governanti, o meglio ex-governanti, quindi il ritorno ad uno stato di natura, nel cui ambito non c’è più posto per norme giuridiche positive e quindi neppure per un diritto di resistenza legalmente definibile: “Quando non v’è tribunale terreno che possa risolvere conflitti tra gli uomini, allora giudice è Dio nei cieli”; la parola è alle armi, ma del ricorso alle armi ognuno dovrà rispondere “nel grande giorno, al giudice supremo di tutti gli uomini”<sup>42</sup>. Il tribunale divino diventa in Hegel il tribunale della storia, ma è comunque chiaro in un caso e nell’altro che per far valere il diritto di resistenza non si può far appello ad un ordinario tribunale umano, come per tutti i diritti sanciti dalla legge, ma solo al buon Dio ovvero allo spirito del mondo.

È da aggiungere che nell’ambito della stessa tradizione liberale, si assiste ad una progressiva riduzione della portata del diritto di resistenza. Se in Locke la resistenza era o poteva essere anche armata, in Constant non è più così: “È dovere positivo, generale, senza riserve, non rendersi esecutore di una legge ogni qual volta essa pare ingiusta. Questa forza non comporta né sovversioni, né rivoluzioni, né disordi-

<sup>42</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, §§ 235, 241 e 21.

ni". Non solo non si parla più di resistenza armata, ma il diritto di resistenza si è trasformato inavvertitamente in un "dovere", è passato cioè dalla sfera giuridica alla sfera morale. E Constant è consapevole delle difficoltà che si frappongono al reale esercizio di un diritto di resistenza: "Come limitare il potere se non mediante il potere?". Si può fare appello alla forza dell'opinione pubblica, una volta che essa sia stata adeguatamente illuminata<sup>43</sup>. Ma resta il problema di come sia possibile trasformare questa forza morale in un potere reale (per dirla in termini hegeliani com'è possibile trasformare una *mögliche Gewalt* in una *wirkliche Gewalt*) e di come sia possibile operare questa trasformazione, evitando, come vorrebbe Constant, "sovversioni", "rivoluzioni" e persino "disordini".

D'altro canto, la negazione del diritto di resistenza non è affatto inconsueta nel liberalismo tedesco, e sulla base di argomentazioni che richiamano da vicino quelle svolte da Hegel. Ecco ad esempio le osservazioni critiche formulate da Dahlmann a proposito dell'eforato; perché possa funzionare, "il potere (*Gewalt*) chiamato a vigilare deve voler essere più forte del potere governativo"<sup>44</sup>. È la ripresa del confronto, fatto da Hegel in polemica per l'appunto contro la teorizzazione fichtiana dell'eforato, tra *wirkliche Gewalt* e *mögliche Gewalt*: in ultima analisi a decidere è il potere reale, l'organizzazione della forza realmente presente e operante. Semmai è da notare

<sup>43</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., pp. 1110-1; tr. it. cit., pp. 60-1.

<sup>44</sup> F. C. Dahlmann, *Die Politik*, Göttingen 1835, ristampa a cura di M. Riedel, Frankfurt a. M. 1968, p. 177.

che, se in Hegel la negazione del diritto di resistenza non comporta affatto la negazione del diritto dello spirito del mondo a procedere al di là dell'ordinamento giuridico esistente, e anche a scardinarlo totalmente, il teorico liberale è molto più cauto su questo punto. Se Hegel, rinviando al diritto dello spirito del mondo, può procedere alla difesa e alla celebrazione della rivoluzione francese e degli altri momenti di rottura che segnano la nascita e lo sviluppo del mondo moderno, Dahlmann è più preoccupato di condannare e prevenire possibili sovvertimenti proletari che di giustificare le rivoluzioni borghesi alle spalle: bisogna perciò evitare atteggiamenti e prese di posizione suscettibili di stimolare gli "strati inferiori" a mettere in dubbio che "il diritto del nostro possesso" è "sacro"<sup>45</sup>.

Ma per quanto riguarda il diritto di resistenza propriamente detto, le argomentazioni del teorico liberale sono molto vicine a quelle di Hegel: "Nell'attuale ordinamento statale la resistenza violenta non può essere sancita legalmente [...]. Il diritto costituzionale alla resistenza armata riposava sul diritto dei nobili alla partecipazione al potere, ne era parte costitutiva ed è scomparso con esso [...]. Fin quando ceti privilegiati detenevano una parte del potere, giuravano fedeltà solo con riserva, si facevano costruire fortezze, denunciavano l'obbedienza, si sceglievano un signore più compiacente"<sup>46</sup>. Come in Hegel, anche in Dahlmann il diritto di resistenza propriamente detto viene considerato parte integrante

<sup>45</sup> F. C. Dahlmann, *Zur Verständigung* (1838), in Id., *Kleine Schriften und Reden*, Stuttgart 1886, p. 258.

<sup>46</sup> F. C. Dahlmann, *Die Politik*, cit., pp. 177-8.



del mondo feudale. E ben si comprende: solo prima della formazione dello Stato moderno il feudatario al “potere reale” del sovrano è in grado di contrapporre un potere non meramente “possibile” come nel mondo moderno, ma esso stesso “reale” e legalmente riconosciuto.

La proclamazione allora che la tradizione liberale fa del diritto di resistenza non è l'enunciazione o la rivendicazione di una norma di legge che sancisca un diritto il cui esercizio si riconosce essere quanto mai rischioso e problematico, ma è fondamentalmente una dichiarazione di principi relativi ai limiti del potere politico. È un fatto che emerge con particolare chiarezza dal testo di Constant: la “libertà” va energicamente difesa sì contro i governi che non hanno ancora abbandonato le tradizionali velleità dispotiche, ma in primo luogo contro “le masse che reclamano il diritto d'asservire la minoranza alla maggioranza”. E invece, “tutto ciò che, per quanto riguarda l'industria, permette il libero esercizio dell'industria rivale, è individuale e non potrebbe essere legittimamente sottomesso al potere della società”<sup>47</sup>. Un potere politico che pretendesse di interferire nel libero sviluppo dell'industria e dei rapporti di proprietà commetterebbe un atto “illegittimo” e quindi provocherebbe la giusta “resistenza” dei cittadini (dei proprietari) colpiti nelle loro libertà (e proprietà).

Che il potere politico abbia dei limiti precisi e invalicabili è chiaro anche per Hegel, come risulta dalla sua teorizzazione di diritti inalienabili, quali la

<sup>47</sup> B. Constant, *Préface* (1829), in Id., *Mélanges...*, cit., vol. I, p. VI.

libertà individuale, di coscienza, ecc. Ma “come sacro deve rimanere il limite all’interno del quale non è lecito al potere politico di intromettersi nella vita privata dei cittadini”, altrettanto incontestabile è il diritto e il dovere del potere politico di intervenire ad esempio per assicurare l’istruzione a tutti i bambini, piegando, se è necessario, l’arbitrio dei loro genitori di intervenire in campo scolastico, sanitario, ecc., in tutta quella sfera che ha “una più stretta relazione con il fine dello Stato” (W, IV, 372), di intervenire infine in campo economico, per cercare di ridurre i costi sociali della crisi: in determinate circostanze, “il diritto di proprietà [...] può e deve essere violato” (V. Rph., IV, 157). Ecco, in Hegel è assente quella dichiarazione d’intenti sui limiti invalicabili del potere politico nei confronti della proprietà, sull’assoluta inviolabilità della proprietà, quella dichiarazione d’intenti che nella tradizione di pensiero liberale va sotto il nome di “diritto di resistenza”: in ciò bisogna però leggere non il “conservatorismo” illiberale di Hegel, ma, al contrario, il peso maggiore che l’interesse alla conservazione *sociale* esercita negli autori della tradizione liberale, già per estrazione sociale organicamente legati ai ceti possidenti.

È da aggiungere che la dichiarazione d’intenti sui limiti del potere politico non impedisce anche agli esponenti più avanzati della tradizione liberale di invocare in determinate circostanze il pugno di ferro per il mantenimento dell’ordine. La rivoluzione parigina del giugno ’48 aveva in qualche modo alle spalle la proclamazione del diritto di resistenza propria della costituzione giacobina del 1793, ma ciò ovvia-

mente non impediva a Tocqueville di raccomandare la fucilazione sul posto per chiunque venisse sorpreso “in atteggiamento di difesa”<sup>48</sup>.

## 5. DIRITTO DEL BISOGNO ESTREMO E DIRITTI SOGGETTIVI

Alla coppia di concetti obbedienza-resistenza (e cioè negazione o teorizzazione del diritto di resistenza), Bobbio fa corrispondere la coppia di concetti obbedienza alla legge-irresistibilità dei diritti soggettivi. Tale corrispondenza, tuttavia, non è così pacifica come a prima vista potrebbe apparire. Hegel che nega senza incertezze il diritto di resistenza non esita per un altro verso a dichiarare solennemente: “L'uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro” (*infra*, cap. VII, 2).

Siamo di fronte, com'è noto, alla teorizzazione del *Notrecht* che non è da confondere con lo *ius resistentiae*, e neppure s'identifica propriamente con lo *ius necessitatis* della tradizione il quale ultimo rinvia a circostanze eccezionali provocate in genere da catastrofi naturali (si pensi alla casistica scolastica dei due

<sup>48</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs* (1850-1), in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. XII, p. 176; tr. it., *Ricordi*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 448; analogo, nonostante i dubbi tormentosi circa l'opportunità dell'intervento francese, è il comportamento assunto, in qualità di ministro degli esteri, nei confronti dei rivoluzionari della Repubblica romana: le truppe francesi vengono chiamate a «colpire col terrore il partito demagogico» (lettera a F. de Corcelle del 18 luglio 1849), in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, p. 323.

naufraghi aggrappati ad una tavoletta che però è in grado di assicurare la salvezza soltanto a uno dei due). No, in Hegel il *Notrecht* rinvia a conflitti, a collisioni concrete che si verificano sulla base dei rapporti sociali esistenti. Il *Notrecht* è diventato il diritto del bisogno estremo, dell'affamato che rischia di morire d'inedia e che pertanto non solo ha il diritto, ma "il diritto assoluto" di rubare il pezzettino di pane capace di assicurargli la sopravvivenza, "il diritto assoluto" di violare il diritto di proprietà, la norma giuridica che condanna comunque il furto.

Può essere utile allora chiedersi come si atteggia la tradizione di pensiero liberale nei confronti del problema in questione. Non sembra che in Locke ci sia una situazione sociale che possa giustificare la violazione del diritto di proprietà. L'assistente di Hegel, von Henning, così aveva sintetizzato il *Notrecht*: "diritto a mantenersi in vita" (V. Rph., III, 400). Locke invece parla di "diritto alla sopravvivenza", ma solo per spiegare e giustificare la genesi della proprietà privata: "Gli uomini, una volta nati, hanno diritto alla sopravvivenza (*right to their preservation*), e dunque a cibo, bevanda, e a tutto ciò che natura offre per la loro sussistenza"<sup>49</sup>. Ma ammesso che questo diritto abbia ancora un senso nello stato sociale, esso può essere avanzato sempre e soltanto nei confronti della natura, per giustificare il fatto che nulla rimane adespoto, non certo nei confronti della società.

Una polemica esplicita contro il *Notrecht* si legge invece in uno dei più autorevoli rappresentanti del

<sup>49</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 25.

liberalismo tedesco, la cui presa di posizione merita tanto più attenzione per il fatto di provenire da una personalità fortemente critica nei confronti di Hegel. E già significativo che Rotteck parli di “cosiddetto *Notrecht*”. Peraltro, torna l'esempio che abbiamo visto in Hegel: colui che rischia la “morte per inedia” è autorizzato a rubare il pezzo di pane capace di assicurargli la sopravvivenza? La risposta è decisamente negativa: in nessun caso ci può essere “un diritto a commettere illegalità” (*Recht, Unrecht zutun*). Persino nel *casus necessitatis* della tradizione, si può parlare di attenuanti, o di non punibilità, presupponendo che la situazione oggettiva abbia offuscato la capacità di intendere e volere. Ma il diritto di proprietà deve comunque veder rispettata la sua assolutezza anche a costo della vita di un uomo; immaginiamo un “fuggiasco” che, nel disperato tentativo di sfuggire all'aggressore, “abbatte un recinto che non è suo e che l'ostacola, oppure ruba un cavallo al pascolo per darsi più rapidamente alla fuga”. Come comportarsi in tal caso? Si può presupporre il consenso del proprietario danneggiato, ma se invece costui “si esprime negativamente”, allora colui che si è reso responsabile della violazione della proprietà è da considerare pur sempre colpevole, anche se gli si possono riconoscere le circostanze attenuanti o la momentanea incapacità d'intendere e volere. In nessun caso, comunque, ci può essere un “diritto” a violare la proprietà altrui<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> C. v. Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, Stuttgart 1840 (II ed.; ristampa anastatica, Aalen 1964), vol. I, pp. 154-7.

Rispetto al suo critico liberale, Hegel ha una visione molto meno rigida dell'inviolabilità della norma giuridica. Per usare la terminologia di Bobbio, l'“irresistibilità del diritto soggettivo” alla vita e alla sopravvivenza può ben mettere in discussione l'“onnipotenza della legge”. Ma in realtà la tesi di Bobbio risulterebbe errata anche se la si volesse rovesciare. Dato il carattere meramente formale dei due termini messi a confronto, questo può approdare ai risultati più contrastanti: per la tradizione di pensiero liberale il diritto del proprietario al godimento indisturbato della sua proprietà è indubbiamente così “irresistibile” da poter giustificare anche la “resistenza” nei confronti di un potere politico che pretendesse varcare i suoi limiti insuperabili; in Hegel (e tanto più poi nel movimento proto-socialista) a risultare “irresistibile” è il diritto soggettivo dell'affamato che, a garanzia della vita, invoca l'intervento dello Stato nei rapporti di proprietà esistenti, o che, in casi estremi, è addirittura autorizzato a violare il diritto di proprietà per procurarsi quel pezzo di pane suscettibile di risparmiargli la morte per inedia.

Locke che afferma il diritto di resistenza tace sul *Notrecht*; il contrario avviene in Hegel: la linea di demarcazione tra obbedienza alla legge e irresistibilità dei diritti soggettivi è ben più tortuosa di quanto appaia dal testo di Bobbio. Si può però individuare un filo logico.

L'assolutizzazione del diritto di proprietà da un lato non lascia spazio nella filosofia di Locke alla teorizzazione del diritto del bisogno estremo, dall'altro impone la teorizzazione del diritto di resistenza nei

confronti di un potere politico che pretendesse di affermare una sua trascendenza rispetto ai proprietari mandatarî: “La ragione per cui gli uomini entrano in società è la salvaguardia della loro proprietà”, ed è in vista di questo fine che istituiscono il potere legislativo<sup>51</sup>. È chiaro allora che il “popolo” (cioè in realtà i proprietari promotori e custodi del contratto) hanno diritto ad istituire “un nuovo legislativo, quando i legislatori contravvengono al mandato usurpando la sua proprietà”<sup>52</sup>. In questo quadro, il diritto alla resistenza è il diritto a difendere la proprietà contro le possibili “usurpazioni” del potere politico: significativamente, il potere politico usurpatore è paragonato al brigante; “tutti riconoscono che a chiunque – conterraneo o straniero – attenti con la forza alla proprietà di qualcuno è lecito resistere con la forza”, e il medesimo principio vale nei confronti da governanti<sup>53</sup>.

Ma il riconoscimento del diritto di resistenza è così poco il riconoscimento di un’iniziativa dal basso che, per quanto riguarda il rapporto tra popolo e Camera dei Pari, Locke non solo nega al primo ogni diritto di resistenza, ma anche il diritto di sopprimere o anche solo di modificare, nella struttura e nel funzionamento, la seconda: “Così, quando la società ha affidato il legislativo a un’assemblea di uomini e ai loro successori, stabilendo le norme e dando loro l’autorità per designare i successori stessi, il legislativo non può mai tornare al popolo finché il governo sussiste, perché avendo costituito un legislativo dota-

<sup>51</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 222.

<sup>52</sup> Ivi, § 226.

<sup>53</sup> Ivi, §§ 228 e 231.

to del potere di durare indefinitamente, il popolo ad esso ha affidato il suo potere politico e non può riprenderselo”<sup>54</sup>. Il diritto soggettivo del proprietario, nella sua “irresistibilità”, può mettere in discussione in determinate circostanze la “onnipotenza della legge”, ma solo per sacrificarla sull’altare di un’“onnipotenza” superiore e anzi suprema, quella cioè dei rapporti di proprietà esistenti. Questi non solo non possono essere violati né dall’affamato né dal potere politico, ma non possono essere neppure indirettamente indeboliti per il tramite di una riforma che metta in discussione l’esistenza, o l’efficace funzionamento, del baluardo politico della proprietà, e cioè della Camera dei Lord.

Sul versante opposto Hegel è così convinto dell’“irresistibilità” del diritto soggettivo dell’affamato che non esita ad affermare, sia pure nell’ambito di un discorso non coniugato al presente ma riguardante la lotta a Roma tra patrizi e plebei, che, rispetto al problema di procurarsi i “mezzi di sussistenza”, il “diritto in quanto tale” è solo un’“astrazione”: anzi, in questo contesto, la *Filosofia della storia* parla addirittura di “inutile questione di diritto” (Ph. G., 698). Si comprende allora che Hegel parli ripetutamente, e cerchi di far valere nei confronti dell’ordinamento giuridico e sociale esistente, di “diritto al lavoro” e di “diritto alla vita” (Rph., I, § 118 A), cioè dei diritti soggettivi, i “diritti materiali” (B. Schr., 488) – come vengono definiti – ignorati dalla tradizione di pensiero liberale.

<sup>54</sup> Ivi, § 243.



Abbiamo finora parlato, per comodità, di tradizione liberale senza ulteriori specificazioni; ma è chiaro che per il filone impegnato nella polemica antigiusnaturalistica, difficilmente si può parlare di diritti soggettivi “irresistibili”. E infatti, Bentham, dopo aver negato l’esistenza di diritti naturali e inalienabili, aggiunge – l’abbiamo già visto – che “non c’è diritto che non debba essere abrogato quando la sua abrogazione sia vantaggiosa per la società”. Altro che irresistibilità!

## 6. LIBERTÀ FORMALE E SOSTANZIALE

Infine, sempre secondo Bobbio, Hegel è da considerare “conservatore” piuttosto che “liberale” in quanto “pregia [...] più il vertice della piramide (il monarca) che la base (il popolo)”.

In realtà, come avremo subito modo di vedere, lungi dall’essere feticisticamente attaccato al vertice della piramide del potere, Hegel celebra tutte le rivoluzioni che hanno contrassegnato la nascita e lo sviluppo del mondo moderno. Solo che è al tempo stesso consapevole del consenso di massa, “popolare”, che in determinate circostanze possono riscuotere movimenti anche dichiaratamente reazionari. Di qui l’insistenza a distinguere tra “libertà formale” e “libertà sostanziale”.

La libertà formale è il momento del consenso soggettivo, e in questo senso non ha in Hegel alcun significato negativo, anzi costituisce un momento essenziale del mondo moderno, della libertà moder-

na; “la *libertà formale* è l’elaborazione e la realizzazione delle leggi” (Ph. G., 927). In Inghilterra, “la libertà formale, nella discussione di tutti gli affari di Stato, ha luogo in sommo grado”; non è un giudizio negativo, ché quello che Hegel apprezza dell’Inghilterra è proprio “il parlamento aperto al pubblico, la consuetudine delle pubbliche riunioni in tutte le classi, la libertà di stampa”. Ma queste erano solo le condizioni favorevoli per realizzare “i principi francesi della libertà e dell’eguaglianza” (Ph. G., 934). La libertà formale è la condizione per il realizzarsi della libertà “oggettiva o *reale*”. In questo ambito rientrano la libertà della proprietà e la libertà della persona. Cessa con ciò ogni illibertà del vincolo feudale, decadono tutte le norme derivate da quel diritto, le decime, i canoni. “Della libertà reale fanno parte inoltre la libertà dei mestieri, cioè il fatto che sia concesso all’uomo di usare delle sue forze come vuole, e il libero accesso a tutte le cariche statali” (Ph. G., 927). Dunque, libertà formale e libertà sostanziale non sono di per sé termini contraddittori: “La libertà ha in sé una doppia determinazione. L’una riguarda il contenuto della libertà, la sua oggettività, la cosa stessa. L’altra riguarda la forma della libertà, in cui il soggetto si sa attivo: perché l’esigenza della libertà è che il soggetto si senta in essa appagato e così assolva il proprio compito, essendo suo interesse che la cosa si realizzi” (Ph. G., 926).

La libertà formale dovrebbe essere il veicolo della libertà reale. Quando ciò si verifica, abbiamo il libero volere della libertà, e cioè l’adesione e il consenso consapevole agli istituti politico-sociali che realizzano

la libertà oggettiva. Ma nel concreto di una determinata situazione storico-politica la libertà formale può entrare in collisione con quella reale. Infatti, “i momenti della libertà reale [...] non riposano sul sentimento, perché il sentimento lascia anche sussistere la servitù della gleba e la schiavitù, ma sul pensiero e sull'autocoscienza che l'uomo ha della propria essenza spirituale” (Ph. G., 927). L'accidentalità di sentimenti, consuetudini e tradizioni può far sì che alla libertà reale venga a mancare il consenso; la libertà formale può negare quella reale e aggrapparsi a istituti che sono la negazione della libertà. Un esempio particolarmente clamoroso, dal punto di vista di Hegel, è la Polonia: le continue discussioni della Dieta sono certamente un momento di libertà formale, che però, in questo caso specifico, viene utilizzata per perpetuare lo strapotere dei baroni e la servitù della gleba, per perpetuare l'illibertà. Un'analogha collisione, sia pure meno aspra e a carattere più limitato, si verifica in Inghilterra. La libertà formale è fuori discussione, e però Medioevo e feudalesimo sono stati intaccati in misura solo molto parziale: “nel complesso, la costituzione inglese è rimasta la stessa sin dai tempi del dominio feudale, e si fonda quasi esclusivamente su vecchi privilegi”. In teoria, la tradizione liberale che aveva alle spalle avrebbe dovuto permettere all'Inghilterra di realizzare più agevolmente di altri paesi “libertà e uguaglianza”, la libertà reale. Ma per una serie di ragioni storiche (orgoglio nazionalistico, ecc.) è avvenuto il contrario; e non a caso l'Inghilterra ha diretto tutte le coalizioni anti-francesi (Ph. G., 934). Non solo; l'aristocrazia che ha

strappato alla Corona la “libertà formale” se ne serve per impedire incisive riforme antifeudali, per ostacolare o bloccare il processo di realizzazione della “libertà oggettiva”, e cioè del “diritto razionale” (Enc., § 544 A).

Può infine verificarsi che momenti essenziali della libertà reale vengano imposti dall'alto, con una serie di riforme che intaccano la tradizione feudale e stabiliscono libertà della persona e libertà della proprietà (la quale ultima viene così liberata dai vincoli feudali); ma a questo sviluppo della libertà reale non corrisponde, o vi corrisponde solo parzialmente e con ritardo, lo sviluppo della libertà formale. È questa la situazione della Germania, e in particolare della Prussia così come si era venuta configurando a partire dalle riforme dell'era Stein-Hardenberg. Con tali riforme comincia a penetrare la libertà oggettiva (da esse data, secondo Engels, l'inizio della rivoluzione borghese in Prussia e in Germania)<sup>55</sup>, ma non va di pari passo la libertà formale: Federico Guglielmo III non mantiene le sue promesse di rinnovamento costituzionale, anche se Hegel continua a sperare che la libertà formale si metta alla pari di quella sostanziale, sempre con un processo di riforma dall'alto, sia pure stimolato dal basso da una ristretta opinione pubblica di intellettuali e funzionari “illuminati”, e illuminati grazie anche alla diffusione della “filosofia”.

È interessante notare che la distinzione tra libertà formale e sostanziale è presente in qualche modo nella stessa tradizione liberale, ma con significato

<sup>55</sup> F. Engels, *Vorbemerkung zu «Der deutsche Bauernkrieg»* (edizione del 1870 e 1875), in MEW, vol. VII, p. 539.

diverso e contrapposto rispetto a quello appena visto. Apriamo Montesquieu: “In uno Stato esistono sempre delle persone illustri per nascita, ricchezze e onori: se venissero confuse con il popolo e non avessero che una voce come gli altri, la libertà comune sarebbe allora la loro schiavitù ed essi non avrebbero interesse alcuno a difenderla, dato che la maggior parte delle risoluzioni sarebbe contro di loro”<sup>56</sup>. Tali considerazioni Montesquieu le svolge nel capitolo dedicato alla costituzione dell’Inghilterra, per sottolineare positivamente il ruolo esercitato in questo paese dall’aristocrazia. È proprio per il peso del privilegio feudale che Hegel considera formale la libertà inglese che ignora l’universalità dei principi, e quindi, in ultima analisi, l’uguaglianza; per Tocqueville al contrario è il livellamento egualitario che rischia di svuotare la libertà. Libertà formale e libertà sostanziale sono di volta in volta definite in modo radicalmente antitetico, e tuttavia è indubbio che questa distinzione è presente in entrambe le tradizioni di pensiero qui messe a confronto.

## 7. CATEGORIE INTERPRETATIVE E PRESUPPOSTI IDEOLOGICI

Ma ora, indipendentemente da Hegel, può essere utile dare uno sguardo alle categorie usate da alcuni dei protagonisti del dibattito politico di quegli anni. Ciò sempre al fine di verificare la validità storica del

<sup>56</sup> C. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 6.

dilemma formulato esplicitamente da Bobbio ma tacitamente fatto proprio anche da interpreti in apparenza da lui assai distanti. Liberale o conservatore? Chateaubriand, sul cui “liberalismo” Itting misura quello di Hegel, si definisce “conservatore”, come risulta dal fatto che negli anni della Restaurazione dirige un organo di stampa dal titolo esplicito: *Le Conservateur*<sup>57</sup>. Da questo punto di vista resta da vedere se l’indubbia distanza dei *Lineamenti* dal direttore del giornale in questione stia a significare distanza dal liberalismo o dal conservatorismo.

Al contrario del liberale, il conservatore “pregia più lo Stato che l’individuo, più l’autorità che la libertà”, ecc.? Ma per Chateaubriand la lotta si svolge tra “*parti royaliste*” e “*parti ministeriel*”, ed è quest’ultimo che in pratica si identifica con quello liberale, mentre il primo, con Chateaubriand alla testa, insiste sui limiti della Corona e dell’esecutivo, per condurre più a fondo possibile il processo di Restaurazione. In Germania, Stahl scrive: “Hegel è eccessivamente per il dominio dall’alto, piuttosto che per il libero sviluppo dal basso e dal di dentro. La sua teoria non è né *ultramonarchica* né *ultraliberale*, bensì *ultragovernativa*”<sup>58</sup>. Come per Chateaubriand, anche per Stahl, l’essere “ministeriale” o “ultragovernativo” non è

<sup>57</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, cit., vol. II, pp. 459 sgg. È stato anzi notato che Chateaubriand (con la sua rivista che propaganda le «idee della Restaurazione politico-ecclesiastica») è il primo a conferire al termine «conservatore» il suo peculiare significato moderno: K. Mannheim, *Das konservative Denken* (1927), in Id., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, a cura di K. H. Wolff, Berlin und Neuwied 1964, pp. 417-8.

<sup>58</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 475.

affatto sinonimo di adesione all'assolutismo monarchico e tanto meno di adesione alle idee della reazione feudale. Nel frattempo, la situazione politica si è evoluta: il partito liberale nella sua lotta contro gli *ultras* nostalgici dell'*ancien régime* non ha più bisogno di appoggiarsi sulla Corona e sull'apparato governativo e burocratico (che peraltro, in Prussia, dopo il 1840, risentono fortemente dell'influenza degli Junker) e così nella visione di Stahl i partiti sono diventati tre, ma resta fermo che "ministeriale" o "ultragovernativo" non sono sinonimo né di reazionario né di conservatore.

Fin qui il dibattito sulla questione più propriamente politica. Se poi affrontiamo la questione sociale, le cose diventano ancora più complesse. Se in Hegel il termine liberale oscilla tra significato positivo e significato negativo, in Saint-Simon ha un'accezione costantemente negativa: e infatti ai "liberali" vengono contrapposti gli "industriali", i ceti propriamente produttivi<sup>59</sup>. E Saint-Simon che contrappone il principio dell'"*organisation*" a quello del *laissez faire*, *laissez aller*, viene assimilato da Constant a Maistre e Lamennais<sup>60</sup>. D'altro canto, com'è noto, Constant accusa ripetutamente Rousseau di aver fornito col suo *Contratto sociale* armi al "dispotismo"<sup>61</sup>. Secondo il teorico liberale, lo schieramento delle forze in lotta

<sup>59</sup> C.-H. de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels* (1823-5), in Id., *Oeuvres*, a cura di Enfantin Paris, 1875, vol. VIII, pp. 178 sgg. Nella ristampa anastatica pubblicata dalla casa editrice Anthropos (Paris 1966), il volume VIII risulta inserito nel tomo IV.

<sup>60</sup> B. Constant, *De M. Dunoyer...*, cit., pp. 107-8.

<sup>61</sup> B. Constant, *De la liberté des anciens...*, cit., p. 503; tr. it. cit., p. 46.

vede dunque da una parte il liberalismo e dall'altra l'assolutismo e il dispotismo, in cui finiscono col confluire sia la tradizione rousseauiano-giacobina, sia il nascente movimento socialista. Questo schema trionfa si direbbe definitivamente dopo la rivoluzione del '48. Per Tocqueville il giacobinismo (con la sua politica economica di intervento nella proprietà privata) e il "socialismo moderno" non sono che la ripresa di motivi propri del "dispotismo monarchico", motivi peraltro che ritroviamo già in larga parte della cultura illuministica, e non solo negli utopisti alla Morelly, ma persino negli "economisti", essi stessi prigionieri del mito nefasto dell'"onnipotenza dello Stato"<sup>62</sup>. A partire da questo momento tutto ciò che non è inseribile nella tradizione "liberale" in senso stretto è sinonimo di dispotismo, secondo una ferrea linea di continuità che va da Louis XIV a Louis Blanc. Tale schema trionfa, sempre dopo il '48, anche in Germania, ed è ben presente in Rudolf Haym, l'autore della requisitoria contro Hegel, accusato di aver formulato una teoria "statalista" incompatibile coi bisogni della libertà moderna. Come si vede, ci imbattiamo di nuovo nel medesimo capo d'accusa e nella medesima linea di demarcazione tra libertà e dispotismo.

Ancora ai giorni nostri, Dahrendorf non solo considera "illiberale" la critica che l'hegeliano Lassalle fa della teoria dello Stato come semplice guardiano della proprietà privata, indifferente al dramma della

<sup>62</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution...*, cit., pp. 233 e 214; tr. it. cit., pp. 226-9.



miseria e alla questione sociale, ma, a partire da Lassalle, vede tutto il movimento operaio tedesco (e non solo tedesco) caratterizzato da “tratti fundamentalmente illiberali”<sup>63</sup>.

E ben si comprende l’inserimento di Hegel accanto ad autori e movimenti così diversi: Tocqueville vede la Francia, profondamente permeata dalla cultura illuministica e che si avvia alla rivoluzione, nutrire una profonda “passione per l’eguaglianza” ma non per la “libertà”; ebbene, questa Francia persegue come ideale una società “senz’altra aristocrazia che quella dei funzionari pubblici, un’amministrazione unica e onnipotente, guida dello Stato e tutrice dei privati”<sup>64</sup>. Come non pensare al pathos con cui Hegel celebra la burocrazia come “classe universale”? Un’altra caratteristica della tradizione di pensiero “dispotica”, sempre secondo Tocqueville (ma anche per Haym e i liberal-nazionali tedeschi) è la pretesa di porre rimedio alla miseria dall’alto con l’intervento dello Stato, ad esempio garantendo il “diritto al lavoro”<sup>65</sup>. Ma questo è per l’appunto il tendenziale atteggiamento di Hegel che teorizza una politica statale decisamente interventista e che, come abbiamo visto, si spinge fino a proclamare il “diritto alla vita” (mediante il lavoro). Ora è questo schema (di Constant, Tocqueville, Haym) che rispondeva ad esi-

<sup>63</sup> R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965; tr. it., *Sociologia della Germania contemporanea*, Milano 1968, pp. 226-7.

<sup>64</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., pp. 214-6; tr. it. cit., pp. 201-3.

<sup>65</sup> Ivi, p. 214; tr. it. cit., p. 200.

genze immediate di lotta politica, in quanto presentava la borghesia liberale come unica vera interprete della causa della libertà e del progresso, mentre ricacciava nel campo dell'assolutismo e della reazione tutte le altre forze politiche, è questo medesimo schema propagandistico a costituire in ultima analisi il presupposto del dilemma (liberale o conservatore?) che continua a dominare il dibattito su Hegel.

Analogamente, non è difficile indicare la genesi politica e ideologica dell'alternativa formulata sempre da Bobbio: a favore del "vertice della piramide (il monarca)" o a favore della "base (il popolo)"? Ma è proprio una personalità come Stahl (di cui abbiamo visto gli orientamenti politici) a formulare l'alternativa nei termini in cui la formula Bobbio. Infatti, dopo aver criticato Hegel come "ultragovernativo", l'ideologo della conservazione (e sotto certi aspetti persino della reazione) politico-sociale, denuncia in questi termini il grave torto del filosofo: "Tutto dev'essere compiuto mediante l'ordinato potere oggettivo, cioè mediante il governo, e il popolo accetta ciò con consapevolezza e quindi liberamente; ma non può accadere il contrario, che cioè l'opera si compia a partire dai più intimi impulsi (dalla soggettività) degli individui, delle associazioni, del popolo, delle corporazioni, e il governo si limiti a dirigere, sanzionare o moderare, e le corporazioni frenino e correggano il governo"<sup>66</sup>. Stahl parla di "popolo", ma in realtà intende le "corporazioni", e cioè le *lobbies* aristocratiche e borghesi. Hegel è invece pienamente consapevole che

<sup>66</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 475.

l'appello al "popolo" può di volta in volta assumere contenuti diversi e contrastanti: "volontà del popolo è una grande parola", che però può essere "usata con leggerezza" e persino "profanata" (W, IV, 528).

In fondo, è per la sua concretezza storica, per la sua attenzione ai contenuti politico-sociali che Hegel viene criticato da Bobbio. Ma di tale concretezza, negli anni della Restaurazione davano prova, se non nella visione complessiva della storia, comunque nelle immediate prese di posizione politica, anche gli esponenti della borghesia liberale che, come abbiamo visto, il più delle volte non sottoscrivono la limitazione del potere della Corona rivendicata dagli *ultras* della reazione: almeno in quel momento, la borghesia liberale si mostrava pienamente consapevole della divisione in classi del "popolo" e pertanto non esitava a respingere le parole d'ordine "liberali" lanciate momentaneamente e strumentalmente dall'aristocrazia feudale. È solo dopo la sconfitta di quest'ultima che la borghesia liberale formula l'alternativa nei termini in cui la formula Bobbio cercando di assorbire nel "popolo" la classe politicamente sconfitta, e contrastando le rivendicazioni sociali del proletariato mediante la riduzione della lotta politica del tempo alla lotta tra libertà e assolutismo, tra iniziativa dal basso e iniziativa dall'alto (il paventato intervento del potere politico sulla proprietà), tra individuo e Stato.

Perché allora non sostituire la coppia di concetti conservatore/liberale con quella destra/sinistra? Al "centre gauche", in cui colloca Royer-Collard, Chateaubriand contrappone il "côté droit indépen-

dant”<sup>67</sup>, e dunque Chateaubriand sembra far tendenzialmente coincidere il “parti ministeriel” con la sinistra e il “parti royaliste” con la destra. In base a questi criteri Hegel dovrebbe essere collocato a sinistra o a centro-sinistra, data la sua chiara adesione al “parti ministeriel” (e d’altro canto, abbiamo già visto Cousin accostare Hegel a Royer-Collard). Ma qui non si tratta di sostituire uno schema ad un altro, quanto di relativizzare entrambi, prendendo consapevolezza dei presupposti ideologici che essi comportano, e concentrare quindi l’attenzione sui concreti contenuti politici e sociali delle immediate prese di posizione e della più generale visione filosofica di Hegel.

<sup>67</sup> F.-R. de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, cit., vol. II, pp. 512-3.

## V

### HEGEL E LA TRADIZIONE LIBERALE: DUE CONTRAPPOSTE LETTURE DELLA STORIA

#### 1. HEGEL E LE RIVOLUZIONI

A questo punto, piuttosto che continuare a chiederci se Hegel è liberale o conservatore, è preferibile istituire un confronto diretto con la tradizione liberale, a cominciare dalla lettura della storia e del processo che ha portato alla formazione del mondo moderno. Vedremo che anche nei punti di più radicale distacco da questa tradizione, è ben difficile assimilare le posizioni di Hegel a quelle degli ambienti conservatori e reazionari.

Intanto è chiaro l'antagonismo nei confronti della cultura della Restaurazione. Si possono prendere le mosse dal giudizio sulla rivoluzione francese. Non ci riferiamo tanto alla celeberrima pagina che la *Filosofia della storia* dedica alla "splendida aurora" e alla "nobile commozione" da essa provocata (Ph. G., 926). Ci riferiamo soprattutto all'appunto berlinese

dove ci si fa beffe del luogo comune caro all'ideologia della Restaurazione che pretendeva di bollare questo grande avvenimento storico nientemeno che come punizione inflitta da Dio all'umanità ad espiazione dei suoi peccati: ma allora – commenta sferzante Hegel – i “peccati” datavano a prima dello scoppio della rivoluzione, ed essi sembrano rinviarci al buon tempo antico dell'assolutismo e del feudalesimo; in conclusione, si tratta di “frasi presuntuose, a malapena perdonabili in un frate cappuccino che vuole abbellire con esse la propria ignoranza”, frasi del tutto ignare dei “principi peculiari che caratterizzano l'essenza della rivoluzione e le conferiscono la potenza pressoché incalcolabile che essa ha sugli animi” (B. Schr., 697-8). Nella difesa della rivoluzione francese, Hegel è capace di alternare toni lirici con un sarcasmo, rivolto soprattutto contro la reazione bigotta, che si direbbe voltairiano.

Ma, procedendo a ritroso nel tempo, può essere interessante esaminare l'atteggiamento assunto da Hegel nei confronti delle altre rivoluzioni. Cominciamo da quella americana: “Era modestissima la tassa che il parlamento inglese impose sul tè importato in America; ma a fare la rivoluzione americana fu il sentire, da parte di quegli abitanti, che con quella somma, in sé del tutto insignificante, che sarebbe loro costata la tassa, sarebbe andato perduto anche il più importante dei diritti” (W, I, 258). È una significativa presa di posizione giovanile che ritorna però in termini pressoché identici anche nel corso di filosofia del diritto del 1824-25 (V. Rph., IV, 616). Una linea di continuità viene istituita tra rivoluzione americana

e francese: “Nella guerra americana trionfò l’idea della libertà. Il principio dell’universalità dei principi si rafforzò nel popolo francese, e vi produsse la rivoluzione” (Ph. G., 919-20). Non solo viene riconosciuto il diritto alla rivoluzione e all’indipendenza dei coloni americani, ma si celebra con calore la loro lotta, la lotta di un popolo, privo di uno sperimentato apparato militare e però sorretto dall’entusiasmo, contro un esercito regolare: “Le milizie del libero Stato nordamericano si sono mostrate, nella guerra di liberazione, altrettanto valorose che gli Olandesi sotto Filippo II” (Ph. G., 198).

L’Inghilterra implicitamente condannata in riferimento allo scontro che l’opponesse alla rivoluzione americana, viene invece celebrata allorché è essa stessa protagonista di una rivoluzione: “In Inghilterra le guerre di religione furono nello stesso tempo lotte costituzionali. Per realizzare la libertà religiosa, era necessario anche un cambiamento politico. La lotta fu rivolta contro i re, poiché questi propendevano in segreto per la religione cattolica, trovandosi confermato il principio dell’arbitrio assoluto”. La rivoluzione inglese si rivolge dunque “contro l’asserzione dell’assoluta pienezza del potere, secondo cui i re erano tenuti a render conto soltanto a Dio (cioè al loro confessore)”; anche nel corso di questa rivoluzione si verifica un processo di radicalizzazione e “fanatizzazione”, ma Cromwell dimostra che ben “sapeva cosa fosse governare” (Ph. G., 896-7). I valori poi che presiedono alla *Glorious Revolution* sono da considerare ormai patrimonio dell’umanità, come emerge da questo brano della *Storia della filosofia*: “Quel che

Locke ha fatto in altri campi: educazione, tolleranza, diritto naturale o diritto pubblico in generale non ci interessa in questo luogo, rientra piuttosto nella cultura generale” (W, XX, 221).

Sempre procedendo a ritroso nella storia delle rivoluzioni, incontriamo la sollevazione olandese contro Filippo II, ma a questo proposito abbiamo già visto il paragone con la rivoluzione americana. Nell’Olanda, Hegel celebra il paese che “per la prima volta dava in Europa l’esempio di una generale tolleranza, e a molti individui assicurò un rifugio dove pensare liberamente” (W, XX, 159), nonché il paese la cui “sollevazione era scuotimento dal giogo religioso, ma nello stesso tempo anche liberazione politica dall’oppressione del dominio straniero”, la cui lotta cioè mirava contemporaneamente alla libertà di coscienza nonché alla libertà politica e all’indipendenza nazionale: “L’Olanda combatté eroicamente contro i suoi oppressori. Le classi lavoratrici, le corporazioni, le società di tiro organizzarono milizie e vinsero col loro eroico valore la fanteria spagnola, allora celebre. Come i contadini svizzeri tenero testa ai cavalieri, così qui le città industriali resistettero alle truppe regolari” (Ph. G., 896). Una rivoluzione richiama l’altra. Come prima alla rivoluzione americana, ora la rivoluzione olandese viene paragonata alla lotta dei cantoni svizzeri per liberarsi dal dominio degli Asburgo: “I contadini, armati di mazze e falci, furono vittoriosi nella lotta contro le pretese della nobiltà armata di corazza, lancia e spada ed esercitata cavallerescamente nei tornei” (Ph. G., 863).



Non solo la Riforma viene analizzata e celebrata come rivoluzione, ma persino della guerra dei contadini si dà un giudizio equilibrato: “I contadini si sollevarono in massa, per esser affrancati dall’oppressione che gravava su di essi. Ma il mondo non era ancora maturo per una trasformazione politica, come conseguenza della riforma della Chiesa” (Ph. G., 884). Per non dire che è lo stesso avvento del cristianesimo ad essere interpretato come rivoluzione, anzi una “piena rivoluzione”, e che non si svolge – si badi bene – *in interiore homine*, ma che abbatte invece “l’intero edificio” della “vita statale” e della “realità sociale” del tempo, le cui condizioni erano ormai decisamente intollerabili. E la rivoluzione cristiana viene inoltre paragonata alla rivoluzione francese – la croce è la “coccarda” (*Kokarde*) che accompagna la lotta per il rovesciamento di un ordinamento decrepito e intollerabile<sup>1</sup> – a definitiva giustificazione e consacrazione di un avvenimento che gli ideologi della Restaurazione pretendevano condannare e demonizzare in nome della religione e del cristianesimo.

Per quanto riguarda l’antichità classica, Hegel celebra la rivoluzione degli schiavi: nei “liberi Stati” dell’antichità c’era la schiavitù; “presso i Romani scoppiarono guerre sanguinose, durante le quali gli schiavi cercarono di rendersi liberi e di giungere al riconoscimento dei loro eterni diritti dell’uomo” (Enc., § 433 Z). Anche per l’altra grande lotta che si svolge nel mondo romano, quella tra patrizi e plebei,

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie*, Bd. I: *Die Vorlesung von 1821*, a cura di K.-H. Ilting, Napoli 1978, p. 641.

Hegel non è certo dalla parte del potere costituito e dell'ordine sociale esistente: i Gracchi avevano “per sé la superiore giustificazione dello spirito del mondo” (Ph. G., 708). Si tratta di un giudizio tanto più significativo per il fatto che, in quegli anni, i Gracchi sono sinonimo di “uguaglianza di fatto”, di “legge agraria” e persino di socialismo e comunismo<sup>2</sup>. Anche per quanto riguarda i primi secoli della repubblica, Hegel giustifica o celebra le rivolte dei plebei: “La durezza dei patrizi, loro creditori, a cui essi dovevano pagare i debiti mediante il lavoro erogato in qualità di schiavi, costrinse i plebei a sollevarsi. Molte volte si ribellarono e uscirono dalle città. Talora essi rifiutarono di compiere il servizio militare”. Ben lungi dal teorizzare la santità dell'ordine costituito in quanto tale, Hegel si stupisce che “il senato abbia potuto resistere tanto a lungo a una maggioranza irritata dall'oppressione e provata dalla guerra”, e individua la ragione di questo fatto nel rispetto che, nonostante tutto, i plebei nutrivano “per l'ordine legale e i *sacra*” (Ph. G., 695). Era un rispetto stimolato dall'interesse della classe dominante, e che Hegel non solo non condivide, ma di cui mostra la funzione ideologica e mistificatoria. Ogni conquista dei plebei, ottenuta attraverso la lotta e le sollevazio-

<sup>2</sup> È il caso, per quanto riguarda l'Italia, di V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* (1806, II ed.), Roma-Bari 1980, p. 100; contro il pericolo della «legge agraria» mette in guardia, in Germania, F. Gentz, *Über die Moralität in den Staatsrevolutionen*, in Id., *Ausgewählte Schriften*, cit., vol. II, p. 41; è appena il caso di aggiungere che la figura dei Gracchi è particolarmente cara a Babeuf il quale amava firmarsi Gracco Babeuf.

ni già viste, veniva rappresentata e bollata dai patrizi “come un’empietà, come una violazione del divino. Ma donde avevano i patrizi acquistato il diritto di cacciare i re e di arrogarsi quei diritti, che ora essi gabellavano per cose sacre?” (Ph. G., 697). I patrizi che si atteggiavano a sacri custodi dell’ordine costituito, non avevano esitato a violarlo per imporre i loro interessi. E d’altro canto, i plebei ridotti in schiavitù a causa dei loro debiti, erano titolari, come tutti gli schiavi, degli “eterni diritti dell’uomo” alla libertà.

Dunque, non c’è rivoluzione nella storia dell’umanità che non sia stata appoggiata e celebrata da questo filosofo che pure ha fama di essere inguaribile uomo d’ordine. Sì – si potrebbe obiettare – ma qual è l’atteggiamento di Hegel nei confronti delle rivoluzioni di cui egli stesso, negli anni della maturità, è stato spettatore? Il pensiero corre naturalmente alla rivoluzione di luglio, ma è bene spendere preliminarmente qualche parola su una rivoluzione, anzi su un arco di rivoluzioni che non ha finora attirato particolare attenzione da parte degli interpreti. Stiamo parlando della prima ondata rivoluzionaria che si verifica dopo la Restaurazione e che mette a dura prova il sistema politico della Santa Alleanza, dopo aver raggiunto l’Europa partendo dall’America latina scossa dalla lotta delle colonie spagnole per l’indipendenza. Le *Lezioni sulla filosofia della storia* registrano con favore i “recenti sforzi per la costituzione di Stati autonomi” che si sono verificati in America latina, e un’ulteriore indiretta presa di posizione a favore del diritto delle colonie alla rivoluzione emerge dalla cruda descrizione che viene fatta della dominazione coloniale: gli

spagnoli s'impadronirono dell'America latina "per dominare e arricchirsi, sia con cariche politiche sia con il frutto delle oppressioni. Dipendendo da una madrepatria lontanissima, il loro arbitrio trovò un campo d'azione molto esteso, e grazie alla forza, l'abilità e la sicurezza di sé, essi presero largamente il sopravvento sugli indios. Ciò che vi è di nobile e di magnanimo nel carattere spagnolo non si è trasferito in America" (V. G., 201 e 205).

Sull'onda della sollevazione delle colonie, la rivoluzione scoppia anche in Spagna. Hegel trascrive brani di un autore francese esplicitamente impegnato nella difesa della rivoluzione spagnola (B. Schr., 698-9), e una presa di posizione a favore di quest'ultima emerge indirettamente anche dalla dura polemica della *Filosofia del diritto* contro l'Inquisizione, appena soppressa dal nuovo governo rivoluzionario e difesa invece da autori come Maistre e Haller oltre che dalle bande sanfediste spagnole<sup>3</sup>.

Infine la rivoluzione di luglio. Ma anche in questo caso, dopo le prime riserve riguardanti soprattutto la sollevazione belga (che si configurava in apparenza come una sorta di reazione vandea e che pertanto provocava un atteggiamento di ripulsa ben più radicale in personalità pur fortemente impegnate in senso democratico come Heine), dopo le prime preoccupazioni largamente diffuse e tutt'altro che infondate per il pericolo di complicazioni internazionali e di una nuova guerra con la Francia (che avrebbe rida-

<sup>3</sup> D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. II, 5.

to fiato alla corrente gallofoba, irriducibilmente ostile alla tradizione politica illuministica e rivoluzionaria d'Oltrereno)<sup>4</sup>, stabilizzatasi la situazione interna e internazionale della Francia, Hegel accetta con convinzione i risultati di una rivoluzione che aveva posto fine alla “farsa” della Restaurazione (Ph. G., 932) e che scacciando per la seconda volta i Borboni, dimostrava di rispondere ad un'insopprimibile esigenza e necessità storica (Ph. G., 712). Il giudizio è inequivocabilmente positivo. La rivoluzione di luglio, consacrando “il principio della libertà mondana”, faceva della Francia un paese sostanzialmente protestante e cioè politicamente moderno (W, XVI, 243), e infine confermava il tramonto irrimediabile della monarchia assoluta e di diritto divino: “ai giorni nostri [...] non si ritiene più valido ciò che riposa soltanto sull'autorità, le leggi si devono legittimare mediante il concetto” (V. Rph., IV, 923-4).

## 2. RIVOLUZIONE DAL BASSO E RIVOLUZIONE DALL'ALTO

Ma oltre alle rivoluzioni dal basso, ci sono anche quelle dall'alto: “Le rivoluzioni procedono o dal principe o dal popolo. Così il cardinale Richelieu ha oppresso i grandi e ha innalzato l'universale sopra di essi. Ciò era dispotismo, ma l'oppressione dei privilegi dei vassalli era giusta” (Rph., I, § 146 A). A fare questa dichiarazione è il corso di filosofia del diritto

<sup>4</sup> Ivi, cap. V.

di Heidelberg, e dunque Hegel, prima ancora di arrivare a Berlino, è un “filosofo monarchico”, nel senso che, secondo l’analisi da lui compiuta, nella contraddizione tra principe da una parte e “popolo” e corpi rappresentativi dall’altra, il progresso può anche essere rappresentato dal principe. Questo è un punto fermo della sua filosofia della storia. È in tale quadro che va inserita la condanna che i *Lineamenti di filosofia del diritto* (§ 281 A) fanno della monarchia elettiva, una condanna che già al tempo di Hegel suscitava irate reazioni e che ancora oggi provoca perplessità e forse imbarazzo in interpreti impegnati a dare un’immagine liberale del filosofo (*infra*, cap. XII, 6). Ma quella condanna ha una sua rigorosa giustificazione filosofica, storica e politica. Il riferimento è in primo luogo alla Polonia, a proposito della quale le *Lezioni sulla filosofia della storia* contengono un’analisi illuminante: “La libertà polacca non era altro che la libertà dei baroni contro il monarca, libertà per cui la nazione era asservita ad assoluta servitù. Il popolo aveva, di conseguenza, lo stesso interesse dei re a combattere i baroni: e infatti è stato col conculcamento dei baroni che esso ha acquistato ovunque la libertà. Quando si parla di libertà, si deve sempre attentamente osservare se non siano in realtà interessi privati quelli di cui si tratta” (Ph. G., 902). La Polonia era una monarchia elettiva, e proprio questo fatto indeboliva il potere della corona nei confronti della riottosa feudalità. La presa di posizione di Hegel poteva e forse può ancora scandalizzare gli ambienti liberali, ma trova il consenso di Lenin che vi scorge “germi di materialismo

storico”, per la doverosa attenzione riservata ai “rapporti di classe”<sup>5</sup>.

Di “dispotismo” parla Hegel a proposito di Richelieu, ma l’oppressione dei privilegi feudali – come abbiamo visto – “era giusta”. Sì, “dispotismo” e “dispotico” possono assumere anche una connotazione fondamentalmente positiva: è proprio a partire dall’“illuminismo giusnaturalistico” che si è cominciato a mettere in discussione e a sopprimere i privilegi della tradizione feudale e a far valere l’universale; “movendo da questi principi, da una parte si sono violati dispoticamente (*despotisch*) i diritti privati, ma d’altra parte si sono realizzati, contro il positivo, universali fini di Stato” (Ph. G., 918). Un vero scandalo, questo uso linguistico, per la tradizione di pensiero liberale, tanto più che è invece lo stesso termine “liberale” a comparire talvolta con una connotazione negativa. Un analogo uso linguistico possiamo rintracciare nel giovane Marx: abbiamo già visto la presa di distanza dal “liberalismo volgare” che vede “ogni bene dalla parte dei corpi rappresentativi (*Stände*) e ogni male dalla parte del governo (*supra*, cap. II, nota 35); d’altro canto, il *Manifesto del partito comunista* esige “interventi *dispotici* (*despotisch*) nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione”<sup>6</sup>.

La linea di continuità che, per quanto riguarda un certo uso linguistico, abbiamo tracciato tra i due

<sup>5</sup> V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., pp. 313 e 314.

<sup>6</sup> K. Marx-F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), in MEW, vol. IV, p. 481. Sulla storia dell’accezione positiva del concetto di dispotismo cfr. le osservazioni di A. Burgio

autori in questione, si comprende agevolmente se si tiene presente l'attenzione, comune ad entrambi, per i concreti contenuti politico-sociali di volta in volta diversi che possono assumere i termini "liberale" e "dispotico". Negli anni della Restaurazione, uno dei suoi ideologi, e cioè Baader, denunciava come "illiberale" la pretesa dello Stato di sopprimere unilateralmente i tradizionali privilegi ed esenzioni fiscali della nobiltà<sup>7</sup>. In questo senso, Hegel era decisamente "illiberale", così come lo era d'altro canto il giovane Marx, e "illiberale" è evidentemente sinonimo di "dispotico", solo che il "dispotismo" cui fa riferimento Hegel aveva di mira i "diritti privati" e i privilegi della tradizione feudale, mentre il "dispotismo" rivendicato dal *Manifesto del partito comunista*, oltre e più ancora della proprietà feudale ha di mira la proprietà e il diritto di proprietà borghesi.

La connotazione positiva che talvolta assume il termine "dispotico" si spiega col fatto che, assieme alle rivoluzioni dal basso, Hegel celebra anche le rivoluzioni dall'alto. Si è visto il giudizio su Richelieu. Analogo è il giudizio su quell'"enorme rivoluzione" cui partecipa Federico II e che ha portato alla "scomparsa della determinazione della proprietà privata e del possesso privato in relazione allo Stato" (V. Rph., IV, 253). Il discrimine tra rivoluzione e controrivoluzione

nel commento dell'edizione da lui curata di C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Milano 1991, pp. 149-51.

<sup>7</sup> F. X. v. Baader, *Identität des Despotismus und des Revolutionismus*, da *Socialphilosophische Aphorismen aus verschiedenen Zeitblättern* (1828-40), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, p. 291.



zione ovvero tra progresso e reazione e persino tra libertà e oppressione non coincide in alcun modo con il discrimine tra iniziativa dal basso e iniziativa dall'alto: assolutismo illuminato e rivoluzione francese sono due tappe di un unico processo rivoluzionario che ha portato alla distruzione del feudalesimo e alla nascita dello Stato moderno, due tappe quindi del processo della libertà. In questa valutazione Hegel certamente si distacca dalla tradizione di pensiero liberale, ma ancora di più dai teorici della Restaurazione. Il ruolo eversivo della feudalità svolto storicamente dal "dispotismo" è individuato con chiarezza da Haller, nell'ambito di una requisitoria attentamente seguita e aspramente contestata da Hegel (B. Schr., 680). Sì, per l'ideologo della contro-rivoluzione che vorrebbe nostalgicamente procedere a ritroso non solo della rivoluzione francese, ma del mondo moderno nel suo complesso, a ritroso quindi anche dell'assolutismo illuminato, per il teorico dello Stato patrimoniale, anche il carattere pubblico dell'amministrazione della giustizia, che spezza o limita l'arbitrio dell'aristocrazia feudale, è da considerare "come violenza sconveniente, come oppressione della libertà e come dispotismo" (Rph., § 219 A). Se Hegel celebra la rivoluzione sia dal basso che dall'alto, i teorici della Restaurazione condannano sia l'una che l'altra: "La rivoluzione – ammonisce Baader – può procedere sia dall'alto verso il basso che dal basso verso l'alto" (*supra*, cap. II, nota 25). E Görres, in un momento in cui, ripudiato il suo giovanile entusiasmo giacobino, è approdato anche lui alla Restaurazione, tuona contro "questa eterna rivolu-

zione del dispotismo dall'alto e questo dispotismo delle idee rivoluzionarie dal basso"<sup>8</sup>.

Sarebbe peraltro errato credere che Hegel si limiti a rovesciare il giudizio di valore sul "dispotismo". Quest'ultimo ha certo avuto il merito di dare una prima violenta scossa all'edificio feudale, ma non si tratta che del primo passo nella marcia per la libertà. È superfluo enumerare tutti i luoghi in cui si procede alla condanna del dispotismo, e non solo di quello orientale, costantemente assunto come sinonimo di illibertà e di barbarico dominio dell'arbitrio dell'individualità accidentale del monarca (Ph. G., 759-60). Persino il dispotismo proprio della monarchia assoluta che accompagna gli albori del mondo moderno, che non è più l'assoluta mancanza di regole giuridiche ma il primo farsi valere della legalità a scapito dell'arbitrio baronale, persino tale dispotismo è ben lungi dallo svolgere una funzione soltanto positiva. Esso può al massimo realizzare l'"uguaglianza delle persone private": così, al declinare del mondo antico e romano, tramite il potere imperiale, "un gran numero di schiavi fu liberato"; ma tale uguaglianza non solo non è il tutto, ma è anzi ben poca cosa, ché l'"uguaglianza" introdotta dal "dispotismo" è solo "quella astratta, [...] quella del diritto privato" (Ph. G., 692 e 716). È certo di grande importanza il fatto che siano stati spazzati via prima la schiavitù e poi, nel mondo moderno, la servitù della gleba, ma manca ancora il momento del consenso e della liber-

<sup>8</sup> J. Görres, *Kotzebue und was ihn gemordet* (1819), in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di W. Schellberg, Köln 1926, vol. XIII, p. 490.

tà soggettiva, della partecipazione libera e consapevole alla cosa pubblica, e “quel momento non si può trascurare”, ch , senza “libert  soggettiva”, abbiamo a che fare solo col “rapporto di dominio del dispotismo” (V. Rph., IV, 253-4).

La marcia della libert  non pu  non procedere all’acquisizione dei risultati della rivoluzione francese e al riconoscimento dei diritti dell’uomo e del cittadino, quindi di un’inviolabile libert  individuale, ma resta fermo che di questa marcia costituisce una tappa anche il dispotismo antifeudale. Se questo giudizio poteva scandalizzare i liberali,   invece sostanzialmente accettato da Marx e Engels che vedono nella monarchia assoluta un potere che media tra borghesia e nobilt  e che quindi   gi  in grado di limitare lo strapotere dei baroni, un momento quindi essenziale della formazione dello Stato moderno<sup>9</sup>.

### 3. LE RIVOLUZIONI VISTE DALLA TRADIZIONE LIBERALE

Abbiamo visto che per Hegel l’attivit  di Richelieu si configura come una rivoluzione dall’alto in quanto ricaccia indietro e reprime lo strapotere dei baroni feudali. Ben diverso il giudizio di Montesquieu: “Quest’uomo, anche se non lo avesse avuto

<sup>9</sup> Cfr. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), cap. IX (MEW, vol. XXI, pp. 152-73); ma ci sono numerosi altri luoghi, in Marx ed Engels, che esprimono il medesimo concetto.

nel cuore, avrebbe avuto il dispotismo nel cervello”<sup>10</sup>. È da notare che di “dispotismo” a proposito di Richelieu parlano sia Montesquieu che Hegel: solo che il primo prende posizione a favore della resistenza liberale dell’aristocrazia nei riguardi dell’assolutismo monarchico e il secondo a favore del “dispotismo” antifeudale del potere centrale. La presa di posizione di Montesquieu è quella, fondamentale, anche del suo ammiratore Constant, come emerge dalla condanna dell’impegno messo in atto da Luigi XIV “per distruggere l’autorità dei parlamenti, del clero, di tutti gli organi intermedi”<sup>11</sup>, per smantellare cioè i diversi centri di potere dell’aristocrazia feudale. E la presa di posizione di Montesquieu e di Constant è anche quella di Madame de Staël che vede Richelieu e la monarchia assoluta distruggere ingiustamente la libertà di cui godeva l’antica Francia<sup>12</sup>.

Ma Hegel si distacca dalla tradizione di pensiero liberale non solo per la sua celebrazione delle rivoluzioni dall’alto e del “dispotismo” rivoluzionario, ma anche per la sua celebrazione delle rivoluzioni dal basso. Il giudizio può apparire paradossale, ma i fatti parlano chiaro. Si legga questa dichiarazione di

<sup>10</sup> C. L. de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, V, 10.

<sup>11</sup> B. Constant, *De l’esprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), in Id., *Oeuvres*, cit., p. 1078; tr. it., *Dello spirito di conquista e dell’usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, Milano 1961, p. 141.

<sup>12</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la révolution française* (1818), ripubblicate col titolo *Considérations sur la révolution française*, a cura di J. Godechot, Paris 1983, pp. 85-6.

Montesquieu: “L’uguaglianza di Londra è anche l’uguaglianza dei gentiluomini, e in ciò differisce dalla libertà dell’Olanda, che è la libertà della canaglia”. La rivoluzione olandese, celebrata da Hegel, puzzava di plebeo (come non pensare al ruolo svolto dai *Gueux* e dal grido di “Viva i pezzenti!” che l’aveva accompagnata e promossa?) a Montesquieu che a sua volta celebra l’Inghilterra per lo stesso motivo per cui Hegel la mette in stato d’accusa: il peso dei “gentiluomini” dell’aristocrazia.

A questo punto diventa chiara anche la diversità di atteggiamento nei confronti della tradizione rivoluzionaria inglese. L’ammirazione di Montesquieu e del pensiero liberale si rivolge solo alla *Glorious Revolution*, vista e celebrata come fondamentalmente pacifica e indolore; Hegel invece, pur prendendo ovviamente le distanze dai livellatori e dalle correnti più radicali, ha comunque parole di riconoscimento, come abbiamo visto, per Cromwell, che ben “sapeva cosa fosse governare” (Ph. G., 897). Montesquieu parla invece dell’esecuzione del re Stuart come l’inizio di una lunga serie di “sventure”<sup>13</sup> che videro “la nobiltà inglese [...] sepolta con Carlo I sotto le macerie del trono”<sup>14</sup>. Anzi, agli occhi del teorico liberale, il

<sup>13</sup> C. L. de Montesquieu, *De la politique* (1725), in Id., *Oeuvres complètes*, a cura di R. Caillois, Paris 1949-51, vol. I, p. 113; tr. it., *Della politica*, in Id., *Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma 1979, p. 240.

<sup>14</sup> C. L. de Montesquieu, *Mes pensées* (pubblicate per la prima volta nel 1899 e 1901), n. 631, in Id., *Oeuvres complètes* (ed. Caillois), cit., vol. I, p. 1152; tr. it., *Pensieri*, in Id., *Le leggi della politica*, cit., p. 541. Persino il riferimento alla *Glorious Revolution* non è privo di ambiguità: «Quanti privati abbiamo

fallimento della prima rivoluzione inglese ha un esemplare valore pedagogico: “Fu uno spettacolo assai bello, nel secolo scorso, vedere gli sforzi impotenti degli inglesi per stabilire presso di loro la democrazia [...]. Infine, dopo molti mutamenti, scontri e sconvolgimenti, fu necessario ritrovar la tranquillità nello stesso governo che era stato bandito”<sup>15</sup>.

A sua volta, Locke critica l'assolutismo alla Filmer proprio in quanto suscettibile di giustificare l'obbedienza anche nei confronti di un Cromwell<sup>16</sup>. Per aver dipinto a tinte quanto mai fosche la prima rivoluzione inglese, Hume assurge in Francia, dopo il 1789, al ruolo di “profeta della controrivoluzione”<sup>17</sup>. E, in effetti, il quadro tracciato dal liberale inglese viene ripreso pari pari e tranquillamente sottoscritto da Maistre nell'ultimo capitolo delle sue *Considerazioni sulla Francia* che possono così denunciare la riedizione, nel corso della rivoluzione francese, dei delitti già consumatisi in Inghilterra. Più in generale, è da notare come “nella storiografia inglese, anche in quella whig” del XVII secolo, la celebrazione della *Gloriosa Rivoluzione* faccia costantemente da contrappunto al duro giudizio espresso sulla prima rivoluzione<sup>18</sup>. Madame de Staël, che vede la prima rivoluzione

visto, nel corso dei recenti torbidi in Inghilterra, perdere la vita o i beni!» (*Mes pensées*, n. 1802, in *Oeuvres complètes* (ed. Caillois), cit., vol. I, p. 1431; tr. it. cit., pp. 537-8).

<sup>15</sup> C. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 3.

<sup>16</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, I, § 79.

<sup>17</sup> Cfr. L. L. Bongie, *David Hume Prophet of the Counter-revolution*, Oxford 1965.

<sup>18</sup> Cfr. A. Martelloni, *Introduzione* a E. Burke, *Scritti politici*, cit., p. 20.

inglese “insozzata” dall’esecuzione di Carlo I, paragona Cromwell a Robespierre, “invidioso e malvagio”<sup>19</sup>. Infine Constant sembra parlare dell’“inumani- tà” e del “delirio” come uniche caratteristiche delle “guerre civili” in Inghilterra; e comunque Cromwell è l’“usurpatore”<sup>20</sup>, con un giudizio che non distingue per nulla il teorico del liberalismo da un autore come Burke<sup>21</sup>, e comunque col ricorso ad una sorta di legittimismo liberale che invece nell’hegeliana filosofia della storia è del tutto assente.

Anche per quanto riguarda la rivoluzione francese, Hegel è ben più avanzato, o comunque dà prova di una spregiudicatezza ben maggiore che non la pubblicistica liberale del suo tempo, e non solo del suo tempo: l’esperienza del terrore giacobino viene criticata politicamente, in termini anche severi, ma giammai demonizzata e ridotta ad una semplice orgia di sangue. Si pensi al quadro a tinte fosche che del ’93 tracciano Madame de Staël o Constant<sup>22</sup>. Ancora

<sup>19</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., pp. 304 e 314.

<sup>20</sup> B. Constant, *De l’esprit de conquête...*, cit., p. 1094 e *passim*; tr. it. cit., p. 161 e *passim*; Id., *Le cahier rouge* (redatto nel 1811-12, pubblicato per la prima volta nel 1907), in Id., *Oeuvres*, cit., p. 157; tr. it., *Diari*, Torino 1969, p. 43; non a caso, in quanto a «usurpazione», per Constant Cromwell è solo la prefigurazione di Napoleone, oggetto invece di un giudizio storico completamente diverso in Hegel.

<sup>21</sup> E. Burke, *Speech on Moving His Resolution for Conciliation with the Colonies* (1775), in Id., *The Works...*, cit., vol. III, p. 8; tr. it., *Mozione di conciliazione con le colonie*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 113.

<sup>22</sup> Il Terrore è «l’epoca più orribile» della storia della Francia (A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 307). Il qua-

Tocqueville parla dei montagnardi come di “celebri scellerati” da ricordare solo per le loro “follie sanguinarie”<sup>23</sup>. In Hegel invece, pur nell’ambito di una valutazione complessivamente critica, non mancano i riconoscimenti all’opera di Robespierre di cui il corso di filosofia del diritto di Heidelberg si spinge sino a dire che “compì *facta* universalmente ammirati” (Rph., I, § 133 A); il dirigente giacobino non era la belva sanguinaria di cui parlava sì la pubblicistica della Restaurazione, ma spesso anche la pubblicistica liberale; certo, la virtù, da lui presa “veramente sul serio” (Ph. G., 930), ha assunto una terribile configurazione, è divenuta terrore, e tuttavia “è qualcosa di molto profondo che gli uomini siano pervenuti a tali principi” (V. Rph., IV, 657). Ancora più netto risulta, su questo punto, il distacco di Hegel rispetto al pensiero liberale tedesco, per lo meno quello post-quarantottesco. Haym, che pretende di individuare nell’autore della *Filosofia del diritto* il teorico della Restaurazione, non solo denuncia, assieme al terrore giacobino, lo svolgimento drammatico e tormentato della rivoluzione francese, non solo parla sbrigativamente “del terrore e degli orrori del terribile movimento”, ma condanna anche le idee dell’89 nel loro complesso: “Non erano le più nobili e le più giuste concezioni politiche quelle che erano cresciute sul

dro di maniera che Constant fa del ’93 emerge dall’affermazione secondo cui «l’usurpazione» di Napoleone, «armata di tutti i ricordi spaventosi, erede di tutte le teorie criminali», emerse nel corso della rivoluzione francese (*De l’esprit de conquête...*, cit., p. 1091; tr. it. cit., p. 157).

<sup>23</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., pp. 120 e 143; tr. it. cit., pp. 390 e 414.



terreno della rivoluzione francese”<sup>24</sup>. E non si tratta di una personalità isolata, ch  Haym dirige in questo momento gli *Annali prussiani*, l’organo del partito liberale o nazional-liberale tedesco.

In Madame de Sta l oggetto di condanna non   solo il giacobinismo, ma l’indebito passaggio dalla rivoluzione politica alla rivoluzione sociale, dall’ideale della libert  a quello dell’uguaglianza, e tale passaggio si verifica gi  nelle giornate del 5 e 6 ottobre ’89 quando il popolo parigino, afflitto dalla carestia ed esasperato dal rifiuto di Luigi XVI di sanzionare il decreto di abolizione dei privilegi feudali, marcia sulla reggia di Versailles<sup>25</sup>. Si direbbe anzi che il momento pi  alto del processo rivoluzionario in Francia sia nella Sta l quello che   stato definito la “rivoluzione aristocratica” o “nobiliare”<sup>26</sup>, e cio  l’agitazione dei parlamenti (non organismi rappresentativi ma corpi giudiziari e amministrativi) in difesa dei loro privilegi e delle loro antiche prerogative, agitazione precedente la presa della Bastiglia e l’intervento delle masse popolari che poi spazzano via quello che viene individuato come uno strumento dell’aristocrazia. E la natura aristocratica dei parlamenti viene riconosciuta dalla Sta l, che per  scrive: “in un grande paese, nessuna rivoluzione pu  riuscire, se non quando   iniziata dalla classe aristocratica [...]”. Un entusiasmo sincero e disinteressato animava allo-

<sup>24</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 32 e 262.

<sup>25</sup> A. L. G. Necker de Sta l, *Considérations...*, cit., pp. 207 sgg.

<sup>26</sup> Cos  A. Mathiez, G. Lefebvre e J. Godechot: si veda la nota apposta dallo stesso Godechot all’ed. da lui curata delle *Considérations* di Madame de Sta l, cit., p. 614, nota 59.

ra tutti i francesi; c'era lo spirito pubblico"<sup>27</sup>. Non si erano ancora fatti sentire i contrapposti interessi materiali: è solo dopo che la rivoluzione diviene violenta e plebea. Per Hegel invece il carattere violento assunto dalla rivoluzione si spiega col fatto che "corte, clero, nobiltà, parlamento non volevano cedere i loro privilegi né per forza né in nome del diritto sussistente in sé e per sé" (Ph. G., 925-6). Non c'è nessuna tenerezza per l'opposizione aristocratico-liberale.

Una tenerezza che forse si può ancora avvertire in Tocqueville: "In questa prima epoca della rivoluzione, in cui la guerra non era ancora dichiarata tra le classi, il linguaggio della nobiltà è in tutto simile a quello delle altre classi, tranne che va più lontano e prende un tono più alto. La loro opposizione ha dei tratti repubblicani. Sono le stesse idee, con la stessa passione che anima i cuori più fieri e gli animi più abituati a guardare in faccia e da vicino alle grandezze umane". È il momento in cui domina "una sola passione visibile, passione comune", quella, evidentemente, della libertà, non la passione dell'eguaglianza che poi avrebbe scatenato la sanguinosa "guerra fra le classi"<sup>28</sup>.

Per quanto riguarda Hegel, c'è da aggiungere che giustifica la rivoluzione francese in quanto provocata

<sup>27</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 114.

<sup>28</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, 2, pp. 69 e 71 (per la tr. it. abbiamo qua e là tenuto presente quella contenuta in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, cit., vol. I, che però è parziale).

anche dall'“avidità”, dal “lusso” della classe dominante e dalla sua pretesa di continuare a “saccheggiare le casse statali e il sudore del popolo” (W, XX, 296-7). Anzi la *Filosofia della storia* configura e celebra la rivoluzione francese in primo luogo come una rivoluzione sociale: “Il duro, terribile peso che gravava sul popolo, la difficoltà per il governo di procacciare alla corte i mezzi per il lusso e la dissipazione, furono la *prima occasione dello scontento*”. Il corsivo è nostro e serve a sottolineare il fatto che, mentre nella tradizione di pensiero liberale l'agitazione e la pressione sociale delle masse diseredate costituiscono il motivo e il momento di degenerazione della rivoluzione francese, dimentica ormai del suo unico vero compito, quello della *constitutio libertatis*<sup>29</sup>, in Hegel invece si presentano come un motivo fondamentale di spiegazione e legittimazione della rivoluzione francese e anche come il momento genetico del nuovo spirito di libertà. È sull'onda dell'indignazione sociale delle masse affamate che “il nuovo spirito divenne attivo;

<sup>29</sup> È questo il filo conduttore di H. Arendt, *On Revolution* (1963); tr. it., *Sulla rivoluzione*, Milano 1983. Della forza e della radicalità con cui Hegel giustifica e celebra la rivoluzione francese, anche negli aspetti più ostici al pensiero liberale, non tiene conto J. Habermas (*Hegels Kritik der französischen Revolution* (1962), in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M. 1988, pp. 128-47; tr. it., *La critica hegeliana della rivoluzione francese*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, pp. 175-99) che in realtà continua ad essere prigioniero, nella valutazione degli scritti politici del filosofo, della schematica alternativa liberale/conservatore. Solo così si può comprendere l'affermazione secondo cui in Hegel continuerebbe a pesare l'«estraniazione dallo spirito occidentale» (*infra*, cap. XII, 2).

l'oppressione [il *Druck*, il carico di gravami materiali che, come abbiamo visto, costituiva un peso intollerabile per il popolo] spinse all'indagine. Si vide che le somme estorte al sudore del popolo non venivano adoperate per fini di Stato, ma sperperate nella maniera più folle". È a questo punto che "tutto il sistema dello Stato apparve come un'ingiustizia" (Ph. G., 925).

Il diverso atteggiamento sulla rivoluzione francese si riflette anche nel diverso atteggiamento nei confronti di Rousseau e degli altri filosofi che avevano contribuito alla sua preparazione ideologica. Constant accusa sì in primo luogo Mably di aver spianato la strada a Robespierre, propagandando il principio secondo cui "la proprietà è un male: se non potete distruggerla, indebolitene in qualsiasi modo il potere": ma anche Rousseau ha avuto il torto di ispirare, con "le sue tirate contro la ricchezza e persino contro la proprietà", la fase più terribile della rivoluzione francese, e cioè l'agitazione sociale delle masse diseredate e la politica giacobina di intervento nella sfera economica e privata<sup>30</sup>. Questo tipo di critica è del tutto assente in Hegel che anzi inserisce il grande ginevrino tra "quegli spiriti che profondamente hanno pensato e sentito" il dramma della miseria (*infra*, cap. VIII, 3). La soluzione di Rousseau certamente non soddisfa Hegel che comunque ascrive a merito del primo il fatto di aver sentito emotivamente e configurato concettualmente la miseria come que-

<sup>30</sup> B. Constant, *De l'esprit de conquête...*, cit., pp. 1050-1; tr. it. cit., pp. 103 nota e 105.

stione sociale: di qui “le tirate contro la ricchezza e persino contro la proprietà” che a Rousseau vengono rimproverate ad opera di Constant e della tradizione liberale.

Possiamo concludere su questo punto. Sul processo rivoluzionario mondiale che distrugge l'antico regime, si possono enucleare in Germania (e in Europa) tre diverse posizioni: 1) la posizione reazionaria di chi, come il Friedrich Schlegel degli anni della Restaurazione, procede ad una condanna in blocco della “malattia epidemica che contagia i popoli” e li trascina in un rovinoso processo rivoluzionario<sup>31</sup>; 2) ci sono poi coloro che, sull'esempio di Burke, contrappongono, per screditarla, la rivoluzione francese ad altre rivoluzioni meno radicali (ed è quello che, in terra tedesca, fa ad esempio Gentz che condanna la rivoluzione francese come “rivoluzione totale”)<sup>32</sup>; o che salvano la rivoluzione francese nella misura in cui espungono da essa la lotta per l'eguaglianza e gli sconvolgimenti sociali che ritengono assenti nelle altre rivoluzioni (Madame de Staël, Constant, ecc.). È questa seconda posizione che prevale ancora, in varia forma e con diverse sfumature, nel pensiero liberale<sup>33</sup>. 3) Infine, la posizione assunta da Hegel e dalla filosofia classica tedesca che valuta in senso complessivamente positivo il processo rivo-

<sup>31</sup> F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 403-4.

<sup>32</sup> «Una rivoluzione totale» accompagnata da un'acuta lacerazione della nazione, è «un'operazione immorale»: F. v. Gentz, *Über die Moralität in den Staatsrevolutionen*, cit., p. 58.

<sup>33</sup> Classico, da questo punto di vista, è il già citato *Sulla rivoluzione* di Hannah Arendt.

luzionario globale che segna la distruzione dell'antico regime<sup>34</sup>.

#### 4. PATRIZI E PLEBEI

Alla luce di queste considerazioni risulta del tutto inservibile lo schema che vorrebbe contrapporre liberali da una parte e conservatori-reazionari dall'altra, quasi che questa classificazione fosse l'unica possibile. E tale schema è inservibile comunque lo si faccia valere: si può vedere Hegel come un conservatore o reazionario, ma allora resta da spiegare la sua celebrazione delle rivoluzioni, dall'alto o dal basso che siano; si può invece volerlo "assolvere" come liberale, ma allora resta da spiegare l'abisso, sul piano degli strumenti teorici usati così come dei giudizi storici e politici espressi, che lo separano dalla tradizione liberale "classica". Proviamo allora a scegliere una diversa chiave interpretativa; proviamo a servirci, piuttosto che della coppia di concetti liberale/conservatore, della coppia di concetti aristocratico/plebeo o tendenzialmente plebeo. E cominciamo a saggiare la praticabilità di questa chiave interpretativa, mettendo direttamente a confronto la lettura che della storia romana fanno da una parte Montesquieu e dall'altra Hegel. Vediamo il passaggio dalla monarchia alla repubblica. I due autori sono d'accordo sul fatto che la violenza usata a Lucrezia e la sua morte furono sol-

<sup>34</sup> Per quanto riguarda Kant, cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso...*, cit., cap. II, 2.

tanto l'occasione, non la vera causa, dello sconvolgimento politico in questione<sup>35</sup>. C'è anche una sostanziale concordanza sul carattere aristocratico del passaggio dalla monarchia alla repubblica; ma per il resto, il giudizio di valore è diverso e contrapposto. Una spia di questa contrapposizione è la valutazione della figura di Tarquinio il Superbo, l'ultimo re di Roma. Montesquieu: "Tarquinio non si fece eleggere né dal senato né dal popolo [...]; sterminò la maggior parte dei senatori; non consultò più quelli che restarono né li chiamò ai suoi giudizi. La sua potenza aumentò, ma ciò che c'era di odioso in questa potenza lo divenne ancora di più; usurpò il potere del popolo, fece leggi senza di esso e contro di esso. Avrebbe riunito i tre poteri nella sua persona; ma il popolo si ricordò per un momento di essere lui il legislatore e Tarquinio cessò di essere"<sup>36</sup>. Hegel: "L'ultimo re, Tarquinio il Superbo, consultava poco il senato circa gli affari di Stato, e non colmava la lacuna quando un membro di esso moriva, agendo insomma come se volesse gradatamente far venire meno del tutto questa istituzione. Sotto quest'ultimo re Roma giunse a grande prosperità" (Ph. G., 691). Montesquieu attribuisce al "popolo" la cacciata dei

<sup>35</sup> Ph. G., 692 e C. L. de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), in Id., *Oeuvres complètes* (ed. Caillois), cit., vol. II, p. 71; tr. it., *Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza*, a cura di M. Mori, Torino 1980, p. 5.

<sup>36</sup> C. L. de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 12; cfr. anche Id., *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, cit., pp. 70-1; tr. it. cit., pp. 4-5.

re, ma Hegel risponde, o avrebbe potuto rispondere: “*Populus*, in quel tempo, indica solo i patrizi” (Ph. G., 690).

Con la repubblica, si acutizza lo scontro tra patrizi e plebei. Hegel: “Un secondo privilegio dei patrizi era l’amministrazione della giustizia, il che rendeva i plebei tanto più dipendenti, in quanto mancavano precise leggi scritte. Si rimediò al male con l’insediamento di una commissione di dieci membri, i decemviri, che doveva legiferare. Risultato del loro lavoro furono le dodici tavole delle leggi scritte. Da quell’epoca in poi il rapporto di clientela andò sempre più scomparendo” (Ph. G., 695). Montesquieu: “Nell’ardore della disputa tra patrizi e plebei, questi ultimi chiesero la promulgazione di leggi fisse, perché i giudizi non fossero più l’effetto di una volontà capricciosa o di un potere arbitrario [...]. Per stabilire queste leggi furono nominati i decemviri. Si credette di dover accordar loro un grande potere, giacché dovevano preparare leggi per partiti pressoché inconciliabili [...]. Dieci uomini nella repubblica ebbero in mano da soli tutto il potere legislativo, tutto il potere esecutivo, tutto il potere giudiziario. Roma si vide sottomessa a una tirannide crudele come quella di Tarquinio. Quando Tarquinio compiva le sue vessazioni, Roma era indignata per il potere da lui usurpato; quando i decemviri esercitarono le loro, Roma fu stupita del potere che aveva loro conferito”<sup>37</sup>. La “tirannide dei decemviri” era un ostacolo da rimuovere perché potesse sviluppare la gran-

<sup>37</sup> C. L. de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, XI, 15.



dezza di Roma; sotto di loro, “lo Stato sembrò aver perso l’anima che lo faceva muovere”<sup>38</sup>.

Sui tribuni della plebe. Montesquieu: “A causa di un’eterna malattia degli uomini, i plebei, che avevano ottenuto tribuni per difendersi, se ne servirono per attaccare; si attribuirono a poco a poco tutte le prerogative dei patrizi, il che causò continue contestazioni. Il popolo era sostenuto o piuttosto istigato dai suoi tribuni”<sup>39</sup>. Si è già vista invece la celebrazione che della nobiltà d’animo dei Gracchi fa Hegel che, anche indipendentemente dal giudizio su singole personalità storiche, vede nell’istituzione dei tribuni della plebe un’importante vittoria non solo della plebe, ma anche della causa della libertà nel suo complesso. La *Filosofia della storia* aggiunge: “il numero dei tribuni si limitò dapprima a due; più tardi essi furono dieci, il che peraltro fu piuttosto di danno per la plebe, poiché bastava che il senato guadagnasse alla sua causa uno di essi per infirmare, con l’opposizione di uno solo, la decisione di tutti gli altri” (Ph. G., 696). Anche Montesquieu riconosce che “la contrapposizione di un tribuno all’altro” era un’arma del senato, ma nel complesso la descrizione che vien fatta della lotta condotta da questa istituzione contro l’agitazione plebea non lascia alcun dubbio sulla direzione in cui vanno le simpatie di Montesquieu: “Il senato si difendeva con la sua saggezza, la sua giustizia e l’amore che ispirava per la patria; con il suo comportamento benemerito e con

<sup>38</sup> C. L. de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, cit., p. 74; tr. it. cit., p. 8.

<sup>39</sup> Ivi, p. 112; tr. it. cit., p. 50.

una saggia distribuzione dei tesori della repubblica; con il rispetto che il popolo aveva per la gloria delle principali famiglie e le virtù dei grandi personaggi”<sup>40</sup>.

Sostanziale ammirazione esprime anche Montesquieu per la difesa che Silla fa della prerogativa dell’aristocrazia senatoria. Alla luce della successiva esperienza storica certo appare vana sia la lotta, sia l’estrema durezza cui essa è improntata. E tuttavia Montesquieu non lascia dubbi sul significato politico-sociale della sua presa di posizione: “il popolo, infastidito dalle leggi e dalla severità del senato, ha sempre mirato a rovesciare entrambi”. E, il senato non era in grado di impedire che “il popolo, nella sua cieca brama di libertà”, si consegnasse “nelle mani di Mario, o del primo tiranno che gli avesse fatto sperare l’indipendenza”. Con la durezza della dittatura che Silla impone a favore dell’aristocrazia senatoria, “il popolo ha espiato per tutti gli affronti da lui commessi contro i nobili”<sup>41</sup>. Certo l’identificazione di Montesquieu con Silla (cui comunque va riconosciuto il merito di aver voluto “restituire la libertà” a Roma)<sup>42</sup> non è totale, ma si potrebbe dire, parafrasando Marx, che il primo contesta nel secondo soprattutto i metodi plebei (ricorso all’esercito, distribuzione ai soldati delle terre confiscate ai personaggi più autorevoli del partito avverso, ecc.) con cui combatte i nemi-

<sup>40</sup> Ivi, pp. 112-3; tr. it. cit., pp. 50-1.

<sup>41</sup> C. L. de Montesquieu, *Dialogue de Sylle et d’Euclate* (1722), in *Oeuvres complètes* (ed. Caillois), cit., vol. I, pp. 503-4; tr. it., *Dialogo tra Silla e Euclate*, in Id., *Le leggi della politica*, cit., pp. 229-30.

<sup>42</sup> C. L. de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, III, 3.

ci dell'aristocrazia senatoria<sup>43</sup>. Totalmente opposto è il giudizio di Hegel: "Silla ritornò poi a Roma, vinse il partito popolare comandato da Mario e da Cinna, occupò la città e ordinò sistematiche stragi di personalità romane: 40 senatori e 1.600 cavalieri furono sacrificati alla sua ambizione e alla sua sete di dominio" (Ph. G., 707). Non ci sono dubbi: se netta è la presa di posizione di Montesquieu a favore dell'aristocrazia senatoria, altrettanto netta è la presa di posizione di Hegel a favore del "partito popolare". Vedremo anche il diverso e contrapposto giudizio su Giulio Cesare. Qui ci limitiamo a notare che per Montesquieu, Cesare non è altro che il continuatore, più abile e più dotato, di Mario, del capo del partito popolare sconfitto da Silla e che ora si prende la sua rivincita. E comunque, da una parte c'è il "partito della libertà", dall'altra "gli assalti di una plebaglia tanto infuriata quanto cieca"<sup>44</sup>.

Una conclusione s'impone; nelle grandi lotte di classe che attraversano la storia romana, Montesquieu e Hegel prendono posizioni regolarmente opposte: il primo si schiera con l'aristocrazia senatoriale che ai suoi occhi incarna la causa della libertà e

<sup>43</sup> C. L. de Montesquieu, *Dialogue de Sylle et d'Euhrate*, cit., p. 507; tr. it. cit., p. 233; per il giudizio di Marx sul Terrore giacobino, cfr. K. Marx, *Die Bourgeoisie und die Konterrevolution* (1848), in MEW, vol. VI, p. 107.

<sup>44</sup> C. L. de Montesquieu, *Discours sur Cicéron* (opera giovanile, pubblicata postuma nel 1891), in Id., *Oeuvres complètes* (ed. Caillois), cit., vol. I, p. 98; tr. it., *Discorso su Cicerone*, in Id., *Le leggi della politica*, cit., p. 175. Si vedano a tale proposito le osservazioni di A. Postigliola, *Introduzione*, in Montesquieu, *Le leggi della politica*, cit., pp. 28-9.

della lotta contro la tirannide; il secondo si schiera col “partito popolare”, con la plebe e le istituzioni che in qualche modo la proteggono.

Ma conviene ritornare all’analisi del crollo della monarchia a Roma per cogliere tutte le implicazioni di carattere generale. Se il passaggio dalla monarchia alla repubblica non rappresenta alcun progresso della libertà, di “progresso della libertà” e di “estensione della libertà” parla ripetutamente Hegel a proposito delle “legittime rivendicazioni” che la plebe riesce a imporre nella lotta contro i patrizi e la repubblica aristocratica, a proposito dell’“intervento a danno dei diritti dei patrizi” (Ph. G., 696-7). La marcia tortuosa della libertà sembra coincidere con gli alti e i bassi della lotta di classe dei plebei: un regresso è il rovesciamento della monarchia che costituiva un contrappeso alla prepotenza aristocratica, un progresso della libertà è l’accoglimento, dopo aspre lotte, delle rivendicazioni plebee, non solo quelle politiche (istituzione del tribunato della plebe, accesso alle cariche pubbliche, ecc.), ma anche quelle economiche e materiali (come ad esempio l’estinzione almeno parziale dei debiti), col raggiungimento quindi di obiettivi che, almeno in apparenza, non modificano il quadro istituzionale, l’ambito della libertà formale, e che tuttavia comportano un’estensione della libertà reale. E gli stessi obiettivi politici di volta in volta raggiunti non vanno valutati in astratto: un’“estensione” della libertà è l’istituzione dei tribuni della plebe, ma, come abbiamo visto, la decisione di portare il loro numero da due a dieci è un momento di regresso, in quanto favorisce le manovre dell’aristocrazia a danno

della plebe. Ancora una volta, è la plebe il soggetto reale della marcia della libertà, al di là di tutte le modifiche e trasformazioni istituzionali.

In questa lucida visione della storia antica sono contenute implicazioni di carattere più generale, ed è Hegel stesso a indicarle: ieri come oggi si tratta non di scegliere in astratto tra monarchia e repubblica e neppure tra potere del principe e potere degli *Stände*, dei corpi più o meno rappresentativi, tra governo e opposizione, tra autorità costituita e libertà; si tratta invece di individuare di volta in volta i contenuti politico-sociali concreti. A Sparta e a Roma, la repubblica era la libertà dei patrizi, così come non poche volte nel mondo moderno la lotta contro il potere monarchico centrale è stata condotta in nome della fascinosa parola d'ordine della libertà, che però era fondamentalmente la libertà dei baroni: "Con lo sviluppo della vita interna dello Stato i patrizi avevano visto assai diminuita la loro posizione, e i re cercarono spesso, come avvenne poi di frequente anche nella storia europea dell'età di mezzo, un punto d'appoggio nel popolo per procedere contro di essi" (Ph. G., 691).

Hegel paragona ripetutamente l'antica Roma e l'Inghilterra (Ph. G., 693 e 695): la presa di posizione contro i patrizi è al tempo stesso la presa di posizione contro i baroni. Ma anche in Montesquieu si può leggere: "Come Enrico VII, re d'Inghilterra, aumentò il potere dei ceti inferiori per sminuire quello dei potenti, Servio Tullio, prima di lui, aveva esteso i privilegi del popolo per indebolire il senato"<sup>45</sup>. È il medesimo

<sup>45</sup> C. L. de Montesquieu, *Considération sur les causes de la grandeur des Romains...*, cit., p. 71; tr. it. cit., p. 5.

paragone di Hegel, solo con una presa di posizione rovesciata a favore dei patrizi e dei baroni feudali che si opponevano alle riforme dall'alto della Corona.

## 5. MONARCHIA E REPUBBLICA

La concretezza storica di cui dà prova Hegel differenzia il filosofo nettamente non solo rispetto alla tradizione liberale ma anche rispetto alla tradizione rousseauiano-giacobina, la quale ultima procede ad una lettura della storia antica spesso subalterna e comunque affine a quella liberale. Ci limitiamo ad alcuni esempi. Al tempo dell'esecuzione di Luigi XVI e dell'ondata di polemiche e di esecrazione da essa suscitate, ecco che un democratico tedesco, impegnato in uno sforzo di difesa o di giustificazione dei "regicidi" francesi, accosta, sia pure con qualche distinguo, l'esecuzione di Luigi XVI non solo a quella di Carlo I d'Inghilterra, ma addirittura a quella di "Agide di Sparta"<sup>46</sup>. D'altro canto, già in Rousseau c'è un ritratto a tinte fosche del re Agide che in realtà fu giustiziato dall'aristocrazia per aver tentato l'introduzione di riforme democratiche. Secondo Rousseau, l'epoca più gloriosa di Sparta data dall'inizio della repubblica, dopo il crollo della monarchia<sup>47</sup>. In Hegel invece leggiamo: "Cleomene e Agide [sono] i carat-

<sup>46</sup> Il democratico in questione è F. Chr. Laukhard; il brano citato, ripreso dalla sua autobiografia, è riportato in N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca*, Roma-Bari 1977, p. 183.

<sup>47</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, in OC, vol. III, pp. 540-1; tr. it., *Frammenti politici*, in Id., *Scritti politici*, a cura di M.

teri più belli che nella storia si conoscano” per aver tentato di rovesciare “una terribile aristocrazia” (Rph., I, § 133 A). Al senso storico di Hegel non sfuggiva che il crollo della monarchia a Sparta era stato ben lungi dal costituire un momento di estensione della libertà reale.

Le stesse considerazioni valgono per il crollo della monarchia a Roma. Quando Rousseau celebra le “venerabili immagini dell’antichità”, fa riferimento alle antiche repubbliche: “Roma e Sparta portarono la gloria umana alle più alte vette che possa attingere [...]. Entrambe repubbliche, ebbero dapprima dei re, divennero poi Stati liberi”<sup>48</sup>. E anche Robespierre non solo celebra costantemente la Francia repubblicana sul modello delle repubbliche spartana e romana, ma paragona il rovesciamento della monarchia in Francia e a Roma: “Tarquinio fu forse chiamato in giudizio?”<sup>49</sup>.

Garin, Introduzione di E. Garin, Bari 1971, vol. II, p. 292. Diverso e più complesso è tuttavia il giudizio del *Contratto sociale* (IV, 5; OC, vol. III, p. 454): ad uccidere Agide furono gli efori che, dopo aver svolto una funzione inizialmente positiva, accumulano un potere eccessivo e diventano «tiranni». Ed è al giudizio del *Contratto sociale* che si attiene sostanzialmente Robespierre: Agide tenta di restaurare «i buoni costumi» e le leggi di Licurgo. Comunque la monarchia rappresenta sempre un momento di degenerazione: si veda il discorso del 5 febbraio 1794, in M. Robespierre, *Textes choisis*, a cura di J. Poperen, Paris 1958, vol. III, p. 116; tr. it. in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Roma 1984, p. 165.

<sup>48</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, cit., p. 539; tr. it. cit., pp. 290-1.

<sup>49</sup> Discorso del 3 dicembre 1792, in M. Robespierre, *Discours*, intr. di M. Bouloiseau, Paris 1965, p. 70; tr. it. in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, cit., p. 95.

La fine della monarchia viene assimilata in pratica ad una rivoluzione, sempre sulla scorta di Rousseau<sup>50</sup>. Ben diverso è il giudizio di Hegel: “I plebei non guadagnarono nulla dalla cacciata dei re. Questi avevano almeno, nella comunità civile, elevato i plebei di fronte ai patrizi, e impedito a questi di opprimerli”. E, infatti, “i patrizi furono gli autori della cacciata dei re”, scontenti com’erano delle riforme a favore dei plebei introdotte dalla monarchia (Ph. G., 693 e 690-1). Repubblica non è sinonimo di libertà reale: le antiche repubbliche spartana e romana sono il risultato di una contro-rivoluzione. O si prenda il crollo della repubblica romana: per Montesquieu, Cesare agisce in nome di una “causa empia” e pertanto “vergognose” sono le vittorie che riporta<sup>51</sup>, mentre Bruto, “coperto di sangue e di gloria”, mostra “al popolo il pugnale e la libertà”<sup>52</sup>. Constant parla della “funesta carriera” di Cesare, cui contrappone l’amore della libertà di Bruto<sup>53</sup>. Ma, paradossalmente, questo è il giudizio anche dei giacobini: per Robespierre, Cesare è un tiranno impegnato a “opprimere e ingannare il popolo” pur di sfogare la sua “perfida ambizione”<sup>54</sup>. Saint-

<sup>50</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), II, 8; utilizziamo la tr. it. a cura di V. Gerratana, *Il contratto sociale*, Torino 1966 (OC, vol. III, p. 385).

<sup>51</sup> C. L. de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains...*, cit., p. 124; tr. it. cit., p. 64.

<sup>52</sup> Montesquieu, *Discours sur Cicéron*, cit., p. 97; tr. it. cit., p. 175.

<sup>53</sup> B. Constant, *Aperçues sur la marche et les révolutions de la philosophie à Rome*, in Id., *Mélanges...*, cit., vol. I, p. 11.

<sup>54</sup> M. Robespierre, discorso del 5 febbraio 1794, cit., p. 111; tr. it. cit., p. 159.



Just, per dimostrare la necessità di giudicare e condannare Luigi XVI senza dar peso eccessivo alle forme giuridiche, si richiama all'esempio di Bruto: "allora il tiranno fu immolato in pieno Senato", in nome della "libertà di Roma"<sup>55</sup>. Ancora una volta agisce la lettura di Rousseau: Cesare è il momento culminante della dimostrazione che "le catene di Roma" furono forgiate "nei suoi eserciti"; inoltre Cesare che, nel corso della difesa di Catilina, calpestando i precetti della "religione civile", "voleva dimostrare il dogma della mortalità dell'anima", parlava da "cattivo cittadino", come gli dimostrano Catone e Cicerone<sup>56</sup>. Un tema, quest'ultimo, ripreso da Robespierre nel discorso che propugna l'introduzione delle feste nazionali e del culto dell'Essere Supremo: "osservate con quale arte profonda Cesare, difendendo nel senato romano i complici di Catilina, si allontana in una digressione contro il dogma dell'immortalità dell'anima, tanto quelle idee gli sembravano idonee a spegnere nel cuore dei giudici l'energia della virtù, tanto la causa del crimine gli appariva legata a quella dell'ateismo. Cicerone, al contrario, invocava contro i traditori sia la spada delle leggi sia il fulmine degli dei"<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> L. A. L. de Saint-Just, discorso del 13 novembre 1792, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., p. 377; tr. it. in Id., *Terrore e libertà...*, cit., p. 54.

<sup>56</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, IV, 6 e 8 (OC, vol. III, pp. 447 e 468 nota).

<sup>57</sup> M. Robespierre, discorso del 7 maggio 1794, in Id., *Textes choisis*, cit., vol. III, p. 169; tr. it. in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, cit., pp. 196-7.

Alcuni decenni più tardi Tocqueville procede ad una lettura della storia antica non molto diversa da quella svolta dai dirigenti giacobini pur da lui bollati come “scellerati”: il crollo della repubblica romana è il passaggio “dalla libertà al dispotismo”<sup>58</sup>, anche se questo dispotismo dai giacobini viene denunciato con gli occhi rivolti all’antico regime e da Tocqueville con gli occhi rivolti in primo luogo alla dittatura rivoluzionaria ed egualitaria sfociata senza soluzione di continuità, sempre secondo Tocqueville, nel regime napoleonico e bonapartista.

Comunque, se nella tradizione rousseauiano-giacobina da una parte e liberale dall’altra Cesare appare come l’oppressore della libertà repubblicana, e Cicerone e Bruto come i suoi estremi difensori, in Hegel invece il quadro è totalmente diverso. Nella lotta che l’oppone a Cesare, il senato, lungi dal rappresentare l’“universale”, rappresenta il “particolare” e cioè gli interessi dell’aristocrazia: “Pompeo e tutti quelli che parteggiavano per lui, hanno alzato la bandiera della *loro dignitas*, della *loro auctoritas*, del *loro* particolare dominio come se fosse stata quella della potenza della repubblica”. Ma si trattava di una parvenza, anzi di mistificazione; è Cesare invece a sconfiggere, sia pure facendo ricorso alla “violenza”, la “particolarità” e a far valere “l’universale” (Ph. G., 711-2).

<sup>58</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 120; tr. it. cit., p. 390; Id., *L’Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, cit., p. 320.

## 6. LA REPRESSIONE DELL'ARISTOCRAZIA E LA MARCIA DELLA LIBERTÀ

Se per Madame de Staël “l’aristocrazia è meglio” della monarchia assoluta<sup>59</sup>, per Hegel “l’ordinamento aristocratico è il peggiore” (Ph. G., 698). È chiaro il distacco dalla tradizione liberale e da Montesquieu (il teorico, secondo Marx, della “monarchia aristocratico-costituzionale”)<sup>60</sup>. Semmai, vien fatto di pensare a Rousseau, anch’egli dell’opinione che “l’aristocrazia è il peggiore fra i poteri sovrani”<sup>61</sup>. È comunque in questo quadro che bisogna collocare il giudizio fortemente critico che, al contrario di Montesquieu, Hegel formula sull’Inghilterra. Il fatto è che lo sviluppo storico di questo paese si differenzia nettamente rispetto a quello della Francia (che costituisce semmai il modello di Hegel): qui la libertà politica e l’uguaglianza dei diritti dei *citoyens*, sancite dalla rivoluzione, intervengono dopo che l’assolutismo monarchico, sopprimendo in larga misura lo strapotere e i privilegi nobiliari, aveva già svolto una funzione livellatrice e, in una certa misura, emancipatrice. In Inghilterra, invece, la libertà, o meglio le libertà, si affermano sull’onda della lotta dell’aristocrazia contro la Corona. Hegel sottopone ad un preciso raffronto lo sviluppo dei due paesi: “Di particolare rilie-

<sup>59</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 64.

<sup>60</sup> K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* (1862-3), in MEW, vol. XXVI, 1, p. 274.

<sup>61</sup> J.-J. Rousseau, *Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre. Jugement sur La Polysynodie* (1756-9), in OC, vol. III, p. 645; tr. it., *Scritti sull’abate di Saint-Pierre*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. II, p. 407.

vo è il fatto che il re di Francia dichiarasse che i servi della gleba, nei domini della Corona, potevano riscattare sé e la loro terra per poco prezzo”. Mentre in Francia l’esistenza di un forte potere centrale permetteva che si raggiungessero tali risultati e che venisse assicurata una condizione di “tranquillità pubblica” con un duro colpo alla “anarchia” feudale, in Inghilterra “i baroni costrinsero re *Giovanni* a giurare la *Magna Charta*, il fondamento della libertà inglese, cioè soprattutto dei privilegi della nobiltà” (Ph. G., 865-6).

Sulla *Magna Charta*, che costituiva il punto di riferimento della tradizione liberale, il giudizio di Hegel è costantemente negativo: “I baroni d’Inghilterra ottennero con la forza dal re la *Magna Charta*: ma i cittadini nulla acquistarono con essa, e restarono piuttosto nella loro vecchia condizione” (Ph. G., 902). La legislazione inglese – dichiara ancora il saggio sul *Reformbill* – “si fonda interamente su diritti, libertà e privilegi particolari che sovrani e parlamenti hanno conferito, venduto, donato (o che sono stati loro estorti) in circostanze particolari: la *Magna Charta*, il *Bill of Rights* [...] sono concessioni estorte con la forza, graziosi doni, *pacta* ecc., e i diritti costituzionali sono rimasti fermi alla forma privatistica che avevano in origine” (B. Schr., 468-9). È un’analisi che possiamo ritrovare in Burke, con giudizio di valore rovesciato: “È impossibile non osservare come, dalla *Magna Charta* fino alla *Dichiarazione dei diritti*, sia stata politica uniforme della nostra costituzione erigere ed asserire la nostra libertà come *inalienabile eredità* trasmessa a noi dai nostri antenati, e

trasmissibile alla nostra posterità”<sup>62</sup>. È per l'appunto la forma privatistica denunciata da Hegel, il cui giudizio di valore è identico a quello espresso dai rivoluzionari antagonisti di Burke. Così ad esempio Thomas Paine parla con disprezzo della “cosiddetta *Magna Charta*” e poi aggiunge: “Consideriamo ora l'atto chiamato Carta dei diritti. Che cos'è questo, se non un contratto stipulato tra le parti del governo per dividersi i poteri, i profitti e i privilegi?”<sup>63</sup>.

Per Hegel il filo conduttore della storia moderna e del progresso della libertà è il “processo di sottomissione dell'aristocrazia” (Ph. G., 902). E la lettura che vien fatta della storia moderna non ruota, come in certi schemi liberali, attorno all'opposizione potere monarchico-libertà dell'individuo, con l'occultamento quindi dei reali soggetti politico-sociali impegnati nella lotta. Con molto maggior realismo e senso storico, oltre che della Corona, Hegel parla di aristocrazia (i baroni e la nobiltà) da una parte e “popolo” (che coincide in pratica col terzo stato) dall'altra, e dell'antagonismo tra queste due classi. La contraddizione non è tanto libertà-autorità, ché c'è anche una “libertà dei baroni” (*Freiheit der Barone*) che comporta l'“assoluta servitù” (*absolute Knechtschaft*) della “nazione” (*Nation*, si noti il termine che fa pensare alla comunità dei *citoyens* invocata e celebrata dalla

<sup>62</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 77-8; tr. it. cit., p. 192.

<sup>63</sup> T. Paine, *Rights of Man* (1791-2), a cura di G. J. Holyoake, London-New York 1954, pp. 191-2; tr. it., *I diritti dell'uomo*, in Id., *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. Magri, Roma 1978, p. 263.

rivoluzione francese) e che impedisce la “liberazione dei servi della gleba” (*Befreiung der Hörigen*; Ph. G., 902-3), cioè perpetua una condizione che per Hegel è sostanzialmente assimilabile a quella dello schiavo (Rph., § 66 A). “Libertà” (*Freiheit*) e servitù-schiavitù (*Knechtschaft*) non sono reciprocamente escludentisi, come nella tradizione liberale, in quanto termini di una contraddizione logica che quindi non è possibile siano contemporaneamente presenti in una medesima situazione: qui invece sono compresenti in quanto i loro soggetti politico-sociali sono diversi e contrapposti anche se uniti in un rapporto di contraddizione che però non è logica, bensì reale e oggettiva. È possibile una riprova: “il popolo [...] dappertutto si è liberato (*befreit*) mediante la repressione (*Unterdrückung*) dei baroni” (Ph. G., 902). Ecco una coppia di concetti di significato analogo a quella precedentemente esaminata: *Befreiung/Unterdrückung*, solo che ora il rapporto si è rovesciato, e l’emancipazione del popolo (compresi gli ex-servi della gleba) va di pari passo con la repressione dell’aristocrazia, o per lo meno con la repressione dei suoi privilegi. Ma l’aristocrazia, come abbiamo già visto, avverte la perdita del privilegio, che ad esempio faceva di lei l’unica depositaria dell’amministrazione della giustizia, “come violenza sconveniente, come oppressione della libertà (*Unterdrückung der Freiheit*) e come dispotismo” (Rph., § 219 A). Assistiamo ad un’acuta contraddizione e ad un’aspra lotta tra due soggetti politico-sociali, e il popolo deve allearsi alla Corona per raggiungere i suoi obiettivi di libertà e per far fare in modo che vengano intaccati “i

diritti privati dei signori” (Ph. G., 902): “I re, appoggiandosi ai popoli, sopraffecero la casta dell’ingiustizia; là, invece, ove si appoggiarono ai baroni o dove questi mantennero la loro libertà contro i re, rimasero fermi i diritti o meglio le ingiustizie positive” (*positive Rechte oder Unrechte*; Ph. G., 903). È da notare in questo brano la violenta carica antif feudale: si parla dell’aristocrazia non solo come di una “casta” ma di una *Kaste der Ungerechtigkeit*, i cui *Rechte*, celebrati in quanto “positivi” dagli ideologi della reazione, e talvolta rispettosamente guardati, con la medesima motivazione, da parte di una certa tradizione liberale, sono in realtà *Unrechte*, illegalità o ingiustizie che non hanno alcuna ragione d’essere.

Per spazzare via tutto ciò, Hegel non esita a invocare una rivoluzione dall’alto o comunque un rafforzamento dei poteri della Corona. Una riprova dunque del “conservatorismo” del filosofo? In realtà, la celebrazione che la Staël fa della libertà della Francia precedente la monarchia assoluta non è altro che la ripresa di un motivo caro alla pubblicistica aristocratica e nobiliare, e in terra francese tale celebrazione viene contrastata da personalità che avevano partecipato su posizioni democratico-radicali al processo rivoluzionario<sup>64</sup>. Ma soprattutto conviene rileggere

<sup>64</sup> Si pensi a Boulainvilliers e Montsolier (cfr. A. Omodeo, *Studi sull’età della Restaurazione*, Torino 1974, II ed., p. 214) e si pensi allo storico J. C. Bailleul, che aveva fatto parte della Convenzione e che, in polemica con la Staël, celebra il ruolo antif feudale e progressivo di Richelieu (ivi, pp. 241-2); ma già prima una personalità (alla quale gli storici hanno attribuito il merito di aver tracciato un primo schizzo «materialistico» degli avveni-

l'analisi lucida e spassionata che emerge da una bella pagina di Tocqueville: "Le nazioni, che si volgono alla democrazia, cominciano dunque, abitualmente, ad accrescere le attribuzioni del potere reale. Il principe ispira meno gelosia e meno timore dei nobili [...]. Il capolavoro dell'aristocrazia inglese è di aver fatto credere per lungo tempo alle classi democratiche della società, che il nemico comune era il principe, e di essere così giunta a diventare la rappresentante di tali classi, in luogo di esserne la principale avversaria"<sup>65</sup>. Qui la contraddizione principale intercorre non fra autorità e libertà, come in Bobbio, e sostanzialmente anche in Ilting, ma tra aristocrazia e popolo, esattamente come in Hegel: e il far leva sul potere monarchico per piegare l'aristocrazia non è sinonimo di conservatorismo (come in Bobbio e in Ilting e in tutti i partecipanti dell'antistorico processo teso a condannare o assolvere Hegel in nome delle categorie, e dei pregiudizi, del liberalismo odierno), bensì sinonimo di democratismo, di democratismo plebeo.

## 7. ANGLOFOBIA E ANGLOMANIA

L'esempio più clamoroso di vittoria della libertà dei baroni a scapito del potere centrale e monarchico, ma a scapito anche della libertà reale del "popolo", è costituito dalla Polonia; ma un caso abbastan-

menti rivoluzionari cui aveva partecipato in prima persona) esalta l'alleanza tra Corona e popolo nella lotta contro l'aristocrazia: A.-P.-J.-M. Barnave, *Introduction à la révolution française*, a cura di F. Rude, Paris 1960, pp. 8, 13-4, 40 e 51.



za simile è rappresentato dall'Inghilterra, e Hegel si pronuncia inequivocabilmente per un rafforzamento del potere monarchico: "È dappertutto al re che il popolo deve l'affrancamento (*Befreiung*) dall'oppressione (*Unterdrückung*) degli aristocratici. In Inghilterra quest'ultima sussiste perché il potere regio è irrilevante" (Ph. G., 693). Si è parlato talvolta di "anglofobia" di Hegel, e certo il filosofo è tutt'altro che anglomane, ma è una grave distorsione far coincidere il discrimine tra anglofobi e anglomani con quella tra liberali da una parte e reazionari o conservatori dall'altra<sup>66</sup>.

Prima ancora dello scoppio della rivoluzione francese, Rousseau si esprime molto duramente sull'Inghilterra<sup>67</sup>: la limitazione sì dei poteri della Corona, ma ad opera di un'aristocrazia feudale arroccata nella difesa dei suoi privilegi, questa caratteristica costante della storia politica e costituzionale inglese, se riempiva di ammirazione un autore liberale come Montesquieu, respingeva decisamente il democratico Rousseau.

Ma è soprattutto dopo lo scoppio della rivoluzione francese che si sviluppa la critica e la denuncia

<sup>65</sup> A. de Tocqueville, *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836), in Id., *Mélanges, fragments historiques et notes sur l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire*, Paris 1865 (è il vol. VIII dell'ed. curata dalla vedova Tocqueville e da G. de Beaumont), pp. 35-6; tr. it., *La Francia prima e dopo il 1789*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 216.

<sup>66</sup> Come, prima ancora di Bobbio (*Studi hegeliani*, cit., pp. XVIII, 121 e 135), fa Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 57; tr. it. cit., vol. II, p. 78.

<sup>67</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, III, 15 (OC, vol. III, p. 430).

dell'Inghilterra: Hegel condivide l'"anglofobia" con numerosi autori di orientamento democratico e persino rivoluzionario, mentre non sono pochi i teorici della reazione a collocarsi in prima fila tra gli anglofobici, ch  anzi la celebrazione polemica del modello inglese a scapito di quello francese   uno dei temi ricorrenti e privilegiati della pubblicistica conservatrice e reazionaria, a cominciare evidentemente da Burke e dai suoi seguaci<sup>68</sup>. Non si dimentichi che, fino alla rivoluzione del '48, per estimatori e avversari dell'Inghilterra, sia pure ovviamente con un giudizio di valore diverso e contrapposto, si trattava del paese che aveva guidato le coalizioni contro la Francia rivoluzionaria e napoleonica, il paese – sottolinea Engels subito dopo il febbraio parigino – dove si andavano a rifugiare i Borboni francesi scacciati dal trono e dov'era logico che si andasse a rifugiare quel "cripto-Borbone" di Luigi Filippo<sup>69</sup>.

N  d'altro canto, le categorie di anglofobia e anglofobia possono essere correttamente utilizzate e fatte valere senza ulteriori precisazioni e differenziazioni interne: Kant che guarda con evidente simpatia Smith e all'economia politica classica, che celebra la

<sup>68</sup> Erano gli anni in cui i nemici della Francia rivoluzionaria venivano bollati «come inglesi o austriaci, come assoldati da Pitt e Coburg». La testimonianza   in un *pamphlet* contemporaneo alla *Filosofia del diritto*: C. L. de Haller, *De quelques d nominations de partis*, Genève 1822, p. 33; del costante richiamo all'Inghilterra della pubblicistica conservatrice o reazionaria tedesca ci siamo gi  occupati in *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. V, 3-4.

<sup>69</sup> F. Engels, *Die neueste Heldentat des Hauses Bourbon* (1848), in MEW, vol. V, p. 19.

*Glorious Revolution* e ammira Milton, il poeta e il cantore della prima rivoluzione inglese, ma che al tempo stesso prende decisamente posizione contro l'Inghilterra al tempo della guerra di indipendenza americana e soprattutto della crociata contro-rivoluzionaria contro la nuova Francia, Kant che considera l'Inghilterra di questi anni come il baluardo della "schiavitù e barbarie" e che bolla il suo primo ministro William Pitt come "nemico del genere umano"<sup>70</sup>, ebbene Kant è da considerare anglofilo o anglofobo? Assunte nella loro astrattezza storica, tali categorie si rivelano del tutto inservibili: non bisogna dimenticare che in esponenti dell'anglomania reazionaria la celebrazione dell'Inghilterra nel suo complesso non esclude la condanna di certi aspetti, specifici ma importanti della tradizione e della vita culturale e politica inglese, la condanna quindi non solo del radicalismo della prima rivoluzione inglese, ma anche, ad esempio, dell'economia politica considerata, giustamente, come sovvertitrice dell'ordinamento feudale e del buon tempo antico; mentre sul versante opposto, sulla scia di Kant, in Hegel (ma si potrebbe aggiungere anche in Marx ed Engels), la condanna e la svalutazione del modello inglese non escludono la celebrazione o comunque la valutazione largamente positiva, già vista, della prima e della seconda rivoluzione inglese e dell'economia politica classica (Rph., § 189 A), e non escludono neppure la visione ammirata e rispettosa per la libertà e la vivacità dei dibattiti parlamentari inglesi (V. Rph., IV, 707-8).

<sup>70</sup> Rinviamo al nostro *Autocensura e compromesso...*, cit., cap. I, 7.

## 8. HEGEL, L'INGHILTERRA E LA TRADIZIONE LIBERALE

Prima del '48, persino negli autori più direttamente legati alla tradizione liberale si possono sorprendere motivi e spunti critici nei confronti dell'Inghilterra. Si legga questo giudizio di Rotteck: "Nella scienza costituzionale dello Stato i francesi sono alla testa. Sul piano teorico, se non su quello pratico, seguono i tedeschi che li emulano. Gli inglesi, a causa dell'attaccamento dominante al diritto storico, sono rimasti vistosamente indietro". Per cogliere tutta l'asprezza del giudizio espresso sull'Inghilterra, bisogna tener presente la requisitoria pronunciata a carico del diritto storico: "La prima origine dei diritti storici è in larga parte o in massima parte illegale. *Ignoranza del diritto o disprezzo del diritto* oppure il *cieco caso* gli procurano esistenza, la *violenza* li fa valere"<sup>71</sup>.

Le critiche o le riserve nei confronti dell'Inghilterra sono una caratteristica esclusiva della tradizione culturale e politica tedesca? Guardiamo allora al di fuori della Germania, sempre in relazione al periodo tra l'89 e il '48. Sì, per Madame de Staël l'Inghilterra costituisce "il più bel monumento di giustizia e di grandezza morale"<sup>72</sup>. Vedremo in seguito cos'è che in particolare viene ammirato dell'Inghilterra. Ma prendiamo un liberale più sensibile alle esigenze della democrazia. Nel Tocqueville anteriore al '48 l'Inghilterra è sinonimo di "società aristocrati-

<sup>71</sup> C. v. Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, cit., vol. II, p. 45 e vol. I, p. 64.

<sup>72</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 69.

ca”, dominata dai “grandi signori”<sup>73</sup>, ed è una società aristocratica che appare talvolta sull’orlo della rivoluzione<sup>74</sup>. Sono giudizi critici non dissimili da quelli di Hegel. Ma persino Constant, pure in stretti rapporti con Madame de Staël, si lascia talvolta andare ad un giudizio alquanto severo: “L’Inghilterra non è, in fondo, che una vasta, opulenta e vigorosa aristocrazia. Immense proprietà riunite nelle medesime mani; ricchezze colossali concentrate nelle medesime persone; una clientela numerosa e fedele, ruotante attorno ad ogni grande proprietario cui conferisce l’uso dei diritti politici che sembra le siano stati costituzionalmente concessi solo perché ne faccia sacrificio; infine, come risultato di questa combinazione, una rappresentanza nazionale composta da una parte dai salariati del governo e dall’altra dagli eletti dell’aristocrazia: tale è stata fino a questo momento l’organizzazione dell’Inghilterra”.

Su questo quadro tutt’altro che roseo, già dal punto di vista costituzionale e liberale, s’innesta poi il dramma della miseria di massa, una miseria forse più cruda che sul continente, e comunque affrontata con più brutalità dal potere dominante e dalle classi possidenti: licenziamenti in massa non solo a livello di fabbrica, ma anche nell’ambito domestico a danno degli ex clienti, e ad opera di un’aristocrazia così priva di scrupoli che rischia, secondo Constant, di

<sup>73</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II (1840), in *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, 2, pp. 113-4; tr. it. cit., pp. 597-8.

<sup>74</sup> A. De Tocqueville, nota dal viaggio in Inghilterra del 1833, in Id., *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. V, 2, pp. 42-3.

screditarsi, anzi di scavarsi la fossa con le proprie mani. Ed ecco, in seguito alla crisi, “dieci o forse ventimila domestici messi sul lastrico quasi nello stesso giorno nella sola città di Londra”; ed ecco “processioni di contadini” e “bande di artigiani” percorrere il paese alla disperata ricerca di cibo e di elemosina. Naturalmente ne soffre la sicurezza della proprietà, si verificano furti e persino, provocati dalla fame più nera, “saccheggi parziali e mal organizzati”. I responsabili vengono puniti con “pene uguali a quelle che si sarebbero attratte con delitti politici” (erano cioè spesso condannati alla pena capitale come se avessero programmato un’insurrezione). Ma non c’era solo la durezza spropositata delle pene. C’era “l’orrendo espediente di inviare delle spie ad aizzare gli spiriti ignoranti e a proporgli la rivolta per poterla poi denunciare [...]. I miserabili hanno sedotto quelli che hanno avuto la sventura di ascoltarli e probabilmente hanno anche accusato quelli che non sono riusciti a sedurre”. Come stupirsi allora se in certi strati della popolazione si può constatare “un’esaltazione pressoché insurrezionale?”. La “situazione interna dell’Inghilterra” è “ben più allarmante di quanto non abbia potuto credere il continente”<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> B. Constant, *De la puissance de l’Angleterre durant la guerre, et de sa détresse à la paix, jusqu’en 1818*, in Id., *Mélanges...*, cit., vol. I, pp. 21-30, *passim*. Sul ricorso agli agenti provocatori si veda G. M. Trevelyan, *History of England* (1826), London 1953, vol. III, p. 164; tr. it. *Storia d’Inghilterra*, Milano 1979, p. 539. La realtà dell’Inghilterra del tempo è ben diversa dall’oelografia liberale che fa capolino anche in Bobbio. Ecco come due studiosi di Malthus hanno descritto la situazione dell’Inghilterra del tempo: «Si può dire che dal 1770 al 1798 il reddito nazionale per abitan-

Un accenno critico al ricorso agli agenti provocatori che la polizia e le classi dominanti facevano in Inghilterra, o all'“abisso di marciume” che tale pratica spalancava, si trova anche in Hegel (Rph., I, § 119 A), il quale denuncia anche la severità “draconiana” per cui “in Inghilterra viene impiccato ogni ladro” con un'assurda assimilazione di vita e proprietà (V. Rph., III, 304), di due reati “qualitativamente diver-

te, a prezzi fermi, si sia ridotto del 20% [...]. Se, com'è probabile, è aumentato anche il dislivello fra i redditi, di sicuro sono state ancora le masse a sopportare la maggior riduzione dei loro già scarsi guadagni. Si dovrà attendere il 1845 perché il reddito per abitante raggiunga il livello toccato nel 1770: questo regresso di oltre cinquant'anni sarà il prezzo crudele pagato per la vittoria su Napoleone e per la costruzione della nuova Inghilterra.

«Tutte queste sofferenze non possono accumularsi e prolungarsi nel tempo senza provocare delle reazioni e infatti, esplodendo qua e là in improvvise e brusche fiammate, la collera popolare e il fermento sociale si fanno sentire dovunque: tumulti nelle campagne, provocati dalla disoccupazione e dalla fame, nel 1795; moti cittadini, causati dai bassi salari e ancora dalla fame, a Londra, Birmingham e Dundee nel 1794 e nel 1795; ammutinamento dell'esercito; crisi sociali generali nel 1799-1800 e, infine, il movimento dei luddisti – i distruttori di macchine – e le rivolte contadine del 1816. *L'habeas corpus* è sospeso per otto anni nel 1794 e le truppe occupano la maggior parte delle zone industriali come se si trattasse di terre di conquista [...]. Pitt, appoggiato da una larga parte dell'opinione pubblica, perseguita inesorabilmente tutti coloro che si mostrano favorevoli alle idee liberali o che comunque propendono a favore delle idee francesi. Moti, insurrezioni, scioperi o ammutinamenti, anche se giustificati dalla miseria e dalla sofferenza, vengono stroncati senza pietà» (J. M. Poursin e G. Dupuy, *Malthus*, 1972; tr. it. *Malthus*, Roma-Bari 1972, pp. 61-4). È una vera e propria politica di «terrore» o di «controrivoluzione preventiva» (G. Bianco e E. Grendi, *Introduzione a La tradizione socialista in Inghilterra*.

si” come sono assassinio e furto (Rph., I, § 45 A). Non solo; Hegel individua e denuncia anche l’origine di classe di questa severità “draconiana”: ai contadini colpevoli di caccia illegale vengono comminate “le pene più dure e sproporzionate”, per il fatto che “ad aver fatto quelle leggi e poi a sedere nei tribunali, in qualità di magistrati e giurati” è l’aristocrazia, la classe appunto che si è riservata il monopolio del diritto di caccia (B. Schr., 479-81). Il filosofo anglofobo assume posizioni più liberali della liberale Inghilterra.

Ma, se lasciamo da parte il giudizio critico sulla spietata repressione antipopolare, le vie di Hegel e di

*Antologia di testi politici, 1820-1852*, Torino 1970, p. XIII) che in qualche modo si prolunga anche dopo la sconfitta di Napoleone, dato che il pericolo rivoluzionario riviveva nel nascente movimento operaio. Nel 1819 si verifica quello che è passato alla storia come il massacro di Peterloo, o, per dirla con le parole di una rivista inglese del tempo, «l’inutile e ingiustificata strage di uomini, donne e bambini indifesi», in seguito a «un attacco premeditato [della forza pubblica] con una sete assolutamente insaziabile di sangue e distruzione» (il testo, tratto dallo «Sherwin’s Weekly Political Register» del 18 agosto 1819, è riportato in P. Casana Testore e N. Nada, *L’età della restaurazione. Reazione e rivoluzione in Europa, 1814-1830*, Torino 1981, pp. 226-8). D’altro canto, il massacro, più che un fatto isolato, è il momento culminante di un’ondata di repressione che si basava sull’assimilazione legale delle associazioni sindacali ad organizzazioni criminali (G. Bianco e E. Grendi, *Introduzione*, cit., p. LXVII). Quando *Il capitale* parla della «legislazione sanguinaria contro i vagabondi» dal ’400 all’800, fa riferimento in primo luogo all’Inghilterra, sì, com’è naturale che sia, dato che si tratta del paese a più avanzato sviluppo capitalistico, ma con un’aggiunta importante: in Inghilterra forme di schiavitù camuffata si sono mantenute «fin ben addentro il XIX secolo» (*Das Kapital*, libro I, cap. XXIV, in MEW, vol. XXIII, pp. 762-3).



Constant riprendono immediatamente a divergere. Il primo non si limita a denunciare la durezza e la miopia dell'aristocrazia inglese, ma sembra mettere in discussione il suo dominio in quanto tale. In ogni caso, denuncia con forza il carattere "formale" della libertà inglese, nel senso che nella pratica è l'aristocrazia a dominare la vita pubblica e a far uso esclusivo di quei diritti politici pure in teoria riconosciuti ad una cerchia ben più larga<sup>76</sup>.

Anche nel caso dell'Inghilterra Hegel spera che una rivoluzione dall'alto prevenga una rivoluzione dal basso, anche se questa speranza si va via via logorando... Ed è nel riporre la speranza di riforma in

<sup>76</sup> Anche in questo caso, il giudizio di Hegel è tutt'altro che campato in aria. Ecco il quadro che una studiosa di Burke traccia dell'Inghilterra del tempo: «la corruzione [era] ormai diventata norma di vita pubblica. Era fatto comunemente accettato che l'«interesse» dei grandi proprietari – cioè la pressione politica che essi potevano liberamente esercitare sui propri affittuari e dipendenti – condizionasse le elezioni. Namier calcola che su venti elettori solo uno potesse liberamente votare senza ingerenze e pressioni. Nelle contee la proprietà grande o piccola era indiscutibilmente padrona della situazione: prova ne sia che degli ottanta rappresentanti di contea nella Camera dei Comuni del 1761 sedici erano figli di Pari, e come tali inevitabilmente destinati al parlamento, e ben quarantanove avevano praticamente ereditato il seggio alla Camera, tanto era divenuto ormai consuetudinario che la contea da cui provenivano inviava come rappresentante al parlamento un membro della loro famiglia [...]. Delle città, solo Londra, dove votavano tutti coloro che pagavano le tasse locali, presentava un elettorato troppo vasto per essere corrotto ed un fronte borghese compatto [...]. Bristol, la seconda città inglese (60.000 abitanti), era nelle mani di un'oligarchia, come molti altri grandi agglomerati urbani» (A. Martelloni, *Introduzione*, in E. Burke, *Scritti politici*, cit., pp. 10-1).

un'iniziativa dall'alto che Hegel si differenzia nettamente dalla tradizione liberale. Nonostante il quadro realistico e crudo che traccia dell'Inghilterra sotto il dominio, in ultima analisi, dell'aristocrazia, Constant continua a riporre la sua speranza proprio in questa classe sociale. L'aristocrazia inglese non può essere assimilata alla nobiltà feudale francese dell'*ancien régime*: la prima ha fatto corpo col "popolo" nel sentire "il bisogno della libertà"; in Francia invece "i grandi proprietari [...] hanno sempre cercato di condividere il potere piuttosto che di limitarlo: hanno preferito i privilegi ai diritti e i favori alle garanzie"<sup>77</sup>. Hegel invece non istituisce alcuna differenza sostanziale tra la nobiltà feudale dei due paesi: in un caso e nell'altro ha aspirato a difendere ed estendere le sue *libertates*, le libertà (e i privilegi) dei baroni. La preoccupazione di Constant è che l'aristocrazia inglese, abbarbicandosi troppo e in modo miope ai suoi interessi particolari, possa fare la fine di quella francese. Procedendo senza tanti scrupoli al licenziamento in massa dei suoi domestici e clienti, abdicando ai suoi compiti in qualche modo nazionali, "l'aristocrazia inglese ha fatto contro sé stessa ciò che il potere monarchico aveva fatto in altri paesi contro l'aristocrazia"<sup>78</sup>. È chiaro: Hegel non nutre questa tenerezza nei confronti dell'aristocrazia, e nella misura in cui questa classe continua a dominare l'Inghilterra, è decisamente più "anglofobo" di Constant.

<sup>77</sup> B. Constant, *De la division des propriétés foncières* (1826), in Id., *Mélanges...*, cit., vol. II, p. 124.

<sup>78</sup> B. Constant, *De la puissance de l'Angleterre...*, cit., pp. 28-9.

## 9. UGUAGLIANZA E LIBERTÀ

A definitiva conferma dell'“anglofobia” di Hegel, Bobbio cita questo brano: “Il diritto, in Inghilterra, è costituito nel modo peggiore: c'è solo per i ricchi, non per i poveri” (Ph. G., 906). Diversi anni più tardi, Tocqueville, esaminando l'istituto della cauzione in America, osserva che esso “svantaggia il povero e favorisce il ricco”, per il quale “tutte le pene inflitte dalla legge si riducono a delle ammende”. Cosa c'è di più “aristocratico di una simile legislazione”? E come spiegarne la presenza in America? “La spiegazione – osserva Tocqueville – dev'essere cercata in Inghilterra: le leggi di cui ho parlato sono inglesi”<sup>79</sup>.

Il tono di Hegel è forse più plebeo e ci fa pensare ad Engels: in Inghilterra, il “favoreggiamento dei ricchi è esplicitamente riconosciuto anche nella legge”; persino l'“Habeas-Corpus, cioè il diritto di ogni accusato (escluso il caso di alto tradimento) di rimanere libero, dietro pagamento di una cauzione, fino all'apertura del processo, questo diritto tanto celebrato è a sua volta un privilegio dei ricchi. Il povero non può dare alcuna garanzia e deve pertanto andare in prigione”<sup>80</sup>. Ma il giudizio di Hegel e Engels non

<sup>79</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., p. 44; tr. it. cit., p. 64.

<sup>80</sup> F. Engels, *Die Lage Englands* (1844), in MEW, vol. I, p. 590 e pp. 476-585; sulla diffusione di questo giudizio nella pubblicistica protosocialista rinviamo al nostro *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 100-7. Anche in questo caso, gli storici contemporanei non sono affatto in disaccordo col duro giudizio di Hegel (e Engels). Nell'Inghilterra del tempo «accadeva regolarmente che una persona indigente che sosteneva un'accusa fosse messa in carcere

è confermato in una certa misura anche dalla tradizione liberale? Abbiamo visto Montesquieu celebrare i “gentiluomini” inglesi in contrapposizione alla “canaglia” olandese. Dopo la “degenerazione” – dal punto di vista della pubblicistica liberale – della rivoluzione francese da “politica” in “sociale”, i “gentiluomini” inglesi cominciano ad essere contrapposti alla “plebaglia” francese. Madame de Staël osserva che “classi grossolane” che hanno insozzato la Francia e la sua rivoluzione non hanno mai avuto un peso reale in Inghilterra, dove l’“impero” della “proprietà” è incontrastato<sup>81</sup>. Di Constant abbiamo visto dubbi e riserve. Ma un motivo d’ammirazione rimane chiaro e fermo: l’Inghilterra è “il paese in cui i diritti di ciascuno sono più garantiti”, ma anche quello in cui “le differenze sociali sono più rispettate”. A conferma di quest’ultimo fatto, il teorico liberale cita un episodio che non avrebbe potuto che confermare Hegel nella sua anti-aristocratica anglofobia: “Alla locanda, vedendomi giungere a piedi, mi accolsero in maniera indegna; in Inghilterra soltanto i mendicanti e la peggiore specie di grassatori, detti *footpads*, viaggiano a questo modo [...]. A furia di darmi arie e di lagnarmi, riuscii il mattino seguente a farmi trattare come un *gentleman* e a pagare come tale”<sup>82</sup>. Già Hume aveva constatato come un fatto ovvio: “Un viaggiatore è

quale testimone dell’accusa e si lasciasse invece libero su cauzione chi era citato in giudizio»: M. Ignatieff, *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, London 1978, p. 133; tr. it., *Le origini del penitenziario*, Milano 1982, p. 147.

<sup>81</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., pp. 516 e 579.

<sup>82</sup> B. Constant, *Le cahier rouge*, cit., pp. 155 e 150-1; tr. it. cit., pp. 41 e 36.

sempre accolto in una compagnia, e vi trova una maggiore o minore cortesia, a seconda che il suo seguito e il suo equipaggio lo rivelino di grande o di modesta fortuna”<sup>83</sup>. E nel 1840, Tocqueville critico dell’Inghilterra riferisce e sottoscrive la seguente osservazione di un americano: “Gli inglesi trattano i servi con un’altezzosità e un assolutismo che non possono non meravigliarci; d’altra parte però i francesi li trattano, a volte, con una familiarità o si mostrano nei loro confronti di una cortesia che non sapremmo concepire. Si direbbe che abbiano paura di comandare. L’atteggiamento assunto dal superiore o dall’inferiore non è adeguato”<sup>84</sup>.

La rigidità delle “differenze di rango”, ammirata nell’Inghilterra da Hume e da Constant, appariva eccessiva sia a Tocqueville sia a Hegel. Gli argomenti usati sono abbastanza simili. Il primo spiega che in Inghilterra mancano “idee generali” per il fatto che le disuguaglianze sono così nette e invalicabili che vi sono “tante diverse umanità quante sono le classi”<sup>85</sup>. Per il secondo, l’atteggiamento altezzoso nei confronti del servo, in auge nella Prussia ancora feudale, è una forma di pensiero “astratto”, in quanto prescindere dalla concretezza dell’uomo per fissarlo in un’unica “astratta” determinazione che è quella della ric-

<sup>83</sup> D. Hume, *Treatise of Human Nature* (1739-40), in Id., *The Philosophical Works*, a cura di Th. H. Green e Th. H. Grose, London 1886 (ristampa anastatica, Aalen 1964), vol. II, p. 149; tr. it., *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Bari 1971, vol. I, pp. 378-9.

<sup>84</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, cit., p. 185; tr. it. cit., p. 670.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 21-2; tr. it. cit., p. 503.

chezza o del rango sociale. A questo comportamento Hegel contrappone, con riferimento alla Francia scaturita dalla rivoluzione, i rapporti cordiali e persino amichevoli, in ultima analisi fondati sulla “concretezza” della pari dignità umana, che legano il domestico al suo signore (W, II, 580). Tocqueville invece fra i due “estremi” inglese e francese sceglie la via di mezzo americana.

Si potrebbe allora dire che Hegel, contrariamente alla tradizione liberale, pone l'accento sull'eguaglianza piuttosto che sulla libertà. Abbiamo usato il condizionale per il fatto che riteniamo mal formulata l'alternativa, riproposta anche recentemente, per cui, in caso di contrasto tra libertà ed uguaglianza, è necessariamente il primo termine a dover rivendicare la priorità<sup>86</sup>. Prima ancora di Marx, Hegel ha il merito di aver teorizzato l'esistenza di “diritti materiali” (B. Schr., 488) irrinunciabili, di aver evidenziato il fatto che, spinta ad un certo livello, la disuguaglianza annulla anche la libertà, la libertà concreta: la situazione di estremo bisogno “investe l'intera estensione della realizzazione della libertà” (V. Rph., IV, 342), comporta la “totale mancanza di diritti” (Rph., § 127).

Tuttavia la tradizione di pensiero liberale ha spesso contrapposto la libertà all'uguaglianza. E così Tocqueville, dopo il '48, reso più che mai inquieto

<sup>86</sup> S. Veca, *La società giusta*, Milano 1982, pp. 58-9. È un tema che Veca riprende da Rawls, il quale, però, ammette almeno che la priorità della libertà nell'eguaglianza vale solo «al di là di un livello minimo di reddito»: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard 1971, p. 542; tr. it., *Una teoria della giustizia*, Milano 1982, p. 441.

dallo spettro del socialismo, scrive che, “la rivoluzione d’Inghilterra è stata fatta unicamente in vista della libertà, mentre quella di Francia è stata fatta principalmente in vista dell’uguaglianza”<sup>87</sup>. La critica di Tocqueville investe anche la cultura illuministica che prepara lo scoppio della rivoluzione francese, una cultura che, per il suo pathos statalistico, viene assimilata, come sappiamo, al socialismo, e il cui vizio di fondo viene individuato nel fatto che ad una sicura “passione per l’uguaglianza” corrisponde un “amore della libertà” piuttosto “incerto”<sup>88</sup>. Ma a Tocqueville

<sup>87</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, cit., p. 334. Ma questa contrapposizione si sviluppa sulla base dell’oblio della dura critica precedentemente formulata nei confronti dell’Inghilterra: ora è qui che «il grande scopo della giustizia» viene raggiunto più compiutamente che in qualsiasi altro paese; e a dimostrazione di ciò Tocqueville (*L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 309; tr. it. cit., p. 306) cita quel medesimo Blackstone che nella *Democrazia in America* era servito a dimostrare il carattere di classe della giustizia inglese. Più in generale, dopo il ’48, l’Inghilterra non è più la «società aristocratica» dove padrone e servo sembrano appartenere a due «diverse umanità», ma è «il solo paese» in cui, già prima della rivoluzione francese, «si fosse non alterato, ma veramente abbattuto il sistema di casta» (ivi, p. 148; tr. it. cit., p. 124). Nel viaggio del ’33, Tocqueville aveva notato che l’isolata cooptazione di qualche elemento estraneo serve a rafforzare i privilegi e il potere dell’aristocrazia (*Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, cit., p. 29). Ora, invece, l’Inghilterra è il paese in cui «le classi si confondono» e dove vige «l’eguaglianza davanti alla legge» e l’«eguaglianza fiscale» (*L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 34; tr. it. cit., p. 52). In conclusione, in tanto l’Inghilterra è il paese della libertà in quanto non è più il paese della disuguaglianza più stridente.

<sup>88</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 214; tr. it. cit., p. 201; già nel corso della rivoluzione francese

che, ossessionato dallo spettro del socialismo, afferma che “chi nella libertà cerca qualche altra cosa all’infuori di essa, è fatto per servire”, si potrebbe rispondere con l’osservazione da lui stesso formulata diversi anni prima, dinanzi allo spettacolo offertogli dall’Inghilterra di una spaventosa miseria di massa e della più stridente disuguaglianza: “Di qui lo schiavo, di là il padrone, di là la ricchezza di alcuni, di qui la miseria del più gran numero”<sup>89</sup>. In questo passo la disuguaglianza estrema è sinonimo di una sostanziale schiavitù di massa, e il pathos della libertà non ha senso allora senza il pathos dell’uguaglianza.

La contrapposizione libertà-uguaglianza talvolta si presenta, significativamente, come contrapposizione sicurezza-uguaglianza. È quello che avviene in Bentham: “Quando la sicurezza e l’uguaglianza sono in conflitto, non bisogna esitare neppure un attimo: a cedere dev’essere l’uguaglianza”<sup>90</sup>. E, come Tocqueville, anche Bentham critica il pathos dell’uguaglianza che caratterizza la rivoluzione francese (*infra*, cap. XII, 3). Hegel invece non solo rivela una chiara preferenza per la tradizione politica francese,

il moderato Barnave mette in guardia in questi termini contro la rivendicazione dell’estensione dei diritti politici anche ai non proprietari: «Un passo di più sulla via dell’eguaglianza significherebbe la distruzione della libertà» (cit. da F. Furet e D. Richet, *La révolution française*, Paris 1965; tr. it., *La rivoluzione francese*, Roma-Bari 1980, p. 168).

<sup>89</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 217; tr. it. cit., p. 204; Id., *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, cit., p. 81.

<sup>90</sup> Riportato in E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, I. *La jeunesse de Bentham*, Paris 1901, pp. 91-2.



ma dichiara esplicitamente che la libertà-sicurezza della proprietà e della sfera individuale è qualcosa di monco senza la “garanzia della sussistenza” (e tale garanzia rinvia al valore dell’uguaglianza più che della libertà o meglio, tende a garantire quelle condizioni minime di uguaglianza, in mancanza delle quali la libertà si rivela del tutto astratta e formale).

Questa passione per l’uguaglianza sembra talvolta alimentare in Hegel l’illusione che, nei confronti delle nuove *lobbies* industriali, del “feudalesimo moderno”, per usare l’espressione di un discepolo del filosofo<sup>91</sup>, la Corona possa svolgere un ruolo analogo a quello storicamente svolto piegando lo strapotere della nobiltà feudale propriamente detta. Fino all’ultimo Hegel lamenta in Inghilterra la “debolezza del potere monarchico”, l’assenza di una “forza” capace di tener testa all’“enorme ricchezza dei privati” (B. Schr., 480 e 473). Dobbiamo allora istituire una linea di continuità rispetto alla teorizzazione che alcuni decenni più tardi l’hegeliano Lassalle, nella sua corrispondenza con Bismarck, farà, sia pure per un momento, di una “monarchia popolare, sociale e rivoluzionaria”<sup>92</sup>? Il problema in questione è ben più legittimo di quello che si esprime nella falsa alternativa liberalismo/conservatorismo. E tuttavia, oltre alla radicale diversità della situazione storica<sup>93</sup>, non si

<sup>91</sup> K. Rosenkranz, *Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik* (1847), in Id., *Neue Studien*, cit., vol. II, pp. 152-3.

<sup>92</sup> F. Lassalle, lettera a Otto von Bismarck dell’8 giugno 1863, riportata in G. v. Uexküll, *Ferdinand Lassalle*, Hamburg 1974, p. 104.

<sup>93</sup> Cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 316 sgg.

deve perdere di vista il pathos giusnaturalistico di Hegel che lo porta ad affermare nella libertà dell'individuo un valore assoluto, che sin da Jena lo porta ad individuare come presupposto irrinunciabile della libertà moderna "il sapersi come assoluto dell'individualità, questo assoluto essere in sé"<sup>94</sup>. E questa lezione è in qualche modo presente nel Marx della *Critica del programma di Gotha* che con asprezza rimprovera a Lassalle di voler procedere ad una "alleanza con gli avversari assolutistici e feudali contro la borghesia"<sup>95</sup>. Ogni ulteriore progresso presupponeva invece la realizzazione del programma rivoluzionario della borghesia e quindi il riconoscimento dell'"assoluto essere in sé" dell'individuo. È tale consapevolezza che manca forse in Lassalle, il quale però aveva ragione a notare: "I diritti che il liberalismo vuole, [...] non li vuole mai per l'individuo in quanto tale, ma sempre per un individuo che si trovi in una situazione particolare, che paghi certe tasse, sia provvisto di capitali, ecc."<sup>96</sup>. In questo evidenziamento del limite particolaristico di una certa configurazione del concetto di individuo, Lassalle era invece ben discepolo di Hegel per il quale, come sappiamo, è proprio

<sup>94</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III* (1805-6), a cura di R. P. Horstmann con la collaborazione di J. H. Tiede, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Hamburg 1976, p. 263 (= *Jenaer Realphilosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg 1969, p. 251); tr. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenense*, Bari 1971, p. 191.

<sup>95</sup> K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875), in MEW, vol. XIX, p. 23.

<sup>96</sup> F. Lassalle, *Das System der erworbenen Rechte* (1861), in Id., *Gesammelte Reden und Schriften*, cit., vol. IX, p. 397, nota 1.

la costruzione del concetto universale di uomo (o di individuo) a definire il progresso della libertà, il progresso in quanto tale. L'ulteriore novità è che il pathos giusnaturalistico nel senso già chiarito (la natura è ora diventata la "seconda natura") comincia in qualche modo a riguardare già in Hegel, prima ancora che in Marx, i "diritti materiali", ignorando i quali il riconoscimento della qualifica di uomo (e di individuo) in ogni essere umano è puramente formale. A questo punto, il problema della garanzia della libertà diventa terribilmente più complicato, e non più riducibile alla definizione dei limiti del potere politico, chiamato invece, per un altro verso, ad essere ben attivo e presente in campo economico-sociale.



## VI

### L'INTELLETTUALE, LA PROPRIETÀ E LA QUESTIONE SOCIALE

#### 1. CATEGORIE TEORICHE E OPZIONI POLITICHE IMMEDIATE

E dunque, non potendosi definire né conservatore-reazionario, né liberale, Hegel è da considerare rivoluzionario? Anche in questo caso, prima di abbandonarsi ad una risposta precipitosa in un senso o nell'altro, è bene sciogliere gli equivoci o le ambiguità contenute nella formulazione della domanda. Può essere utile prendere le mosse dalla polemica che Ilting sviluppa contro Ritter: parlare a proposito di Hegel di "filosofia della rivoluzione" è un "equivoco grottesco", ché è chiara l'opzione del filosofo per una politica di riforme e di sviluppo graduale; certo, il mancato adeguamento delle istituzioni allo "spirito del tempo" può rendere inevitabile il verificarsi di sconvolgimenti violenti, ma anche tale constatazione è in funzione non della propaganda di un programma

rivoluzionario, bensì della messa in evidenza del carattere necessario e benefico delle riforme<sup>1</sup>. Non riteniamo che su questo punto ci possano essere dubbi: l'opzione riformistica è convinta e sentita non solo sul piano politico, ma anche su quello più propriamente emotivo. Hegel dichiara esplicitamente, dopo lo scoppio della rivoluzione di luglio, di essere stufo degli incessanti sconvolgimenti che avevano caratterizzato il suo tempo (Ph. G., 932). E ancor prima di Berlino, in un testo, la *Fenomenologia dello spirito*, pur caratterizzato dalla fiduciosa attesa di un rinnovamento politico, il filosofo sottolinea di essere lontano dai toni "rivoluzionari" (W, III, 47).

Finché si guarda all'opzione politica immediata, non ci sono dubbi. Ma è questo l'unico piano da tener presente? In polemica contro Hegel che sottolinea la necessità che il mutamento politico-costituzionale avvenga in modo lento e graduale, Marx osserva che "la categoria della transizione *graduale* in primo luogo è storicamente falsa e in secondo luogo non spiega nulla"<sup>2</sup>. Il giovane Marx dunque non ha dubbi sul fatto che Hegel si colloca su posizioni gradualistiche e riformistiche: ma questo è solo un aspetto del problema; l'altro aspetto è che la critica a tali posizioni viene condotta con argomentazioni e categorie che non solo presuppongono la lezione di Hegel, ma che sembrano essere letteralmente desunte dal suo testo. Nell'*Enciclopedia* possiamo leggere:

<sup>1</sup> Si veda la nota di commento 293 (p. 342) apposta da K.-H. Ilting nell'ed. da lui curata, e già citata, dei corsi di filosofia del diritto del 1817-18 e 1818-19.

<sup>2</sup> K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, cit., p. 259.

“Il mutamento graduale è l’ultimo superficiale rifugio per poter attribuire quiete e durata alle cose” (§ 258 Z). Se la *Filosofia del diritto* è dominata, almeno nel momento in cui espone un concreto programma politico per la Germania del tempo, dalla categoria della gradualità, provocando con ciò la protesta e la critica di Marx, la *Logica* è dominata dalla categoria del salto qualitativo e pertanto suscita, a tale proposito, il consenso e l’entusiasmo di Lenin<sup>3</sup>.

È chiaro: siamo in presenza di due piani diversi che Engels ha cercato di individuare e distinguere come “metodo” e “sistema”. Come abbiamo avuto modo di vedere nel primo capitolo di questo nostro lavoro, la duplicità di piani è in qualche modo avvertita anche dai critici reazionari. Naturalmente, tale distinzione non individua due piani nettamente separati, ma ha essa stessa carattere metodologico. Possiamo dire che il “metodo” riflette l’esperienza storica della rivoluzione francese e dei grandi sconvolgimenti dell’epoca e riflette altresì le esigenze profonde della lotta teorica contro l’ideologia della reazione e della conservazione; il “sistema” rinvia a scelte politiche immediate<sup>4</sup>. Si può fare un esempio. La

<sup>3</sup> V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., pp. 118-9.

<sup>4</sup> In Engels c’è però un’oscillazione: talvolta per «sistema» s’intende la «conclusione politica molto modesta» del «metodo», quindi l’opzione politica immediata, talvolta s’intende il «sistema di filosofia» con la sua «esigenza tradizionale» di «conchiudersi con una specie qualunque di verità assoluta» (F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., pp. 268-9). In quest’ultimo senso ha ragione Bloch a rimproverare ad Engels di vedere nel «sistema» una sorta di «volontà di malafede» quasi alla Nietzsche (E. Bloch, *Problem der Engelsschen Trennung von «Methode» und*

celebrazione della categoria della gradualità, prima di diventare una parola d'ordine del moderatismo liberale, è una parola d'ordine degli ambienti conservatori e reazionari: in Prussia i portavoce degli Junker si contrappongono in nome della "saggia gradualità" alle riforme, considerate avventate, che smantellano l'edificio feudale in Prussia dopo la disfatta di Jena<sup>5</sup>.

Più tardi, la lotta contro la codificazione viene ugualmente condotta da Savigny all'insegna della celebrazione della storia come ininterrotto processo di continuità, come "indissolubile rapporto organico delle generazioni e delle epoche, fra le quali può essere pensata soltanto un'evoluzione e non una fine assoluta e un inizio assoluto", all'insegna della polemica contro quei riformatori che pretendevano di

«System» bei Hegel, in Id., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1969; composto nel 1956, il saggio è stato dapprima pubblicato in versione italiana, *Sulla distinzione del «metodo» di Hegel dal «sistema», e alcune conseguenze*, in Id., *Dialettica e speranza*, a cura di L. Sichirillo, Firenze 1967, p. 43). Nel senso invece in cui viene qui da noi fatta valere, la distinzione tra «metodo» e «sistema» risponde all'esigenza di salvaguardare l'eccedenza delle categorie teoriche rispetto all'immediatezza delle opzioni politiche, ed è ineludibile. La scuola di della Volpe, particolarmente energica nel rifiutare la distinzione in questione, per meglio liquidare come intrinsecamente conservatrice la filosofia di Hegel nel suo complesso, nella polemica contro la dialettica hegeliana finisce poi con l'utilizzare le argomentazioni di Trendelenburg e persino dei «teisti speculativi» che certamente si collocano a «destra» di Hegel: si veda in particolare N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano 1961.

<sup>5</sup> Si veda la già citata lettera-memorale di F. A. L. v. der Marwitz a Hardenberg (11 febbraio 1811), in *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, cit., vol. I, p. 611.



“tagliare ogni filo storico e iniziare una vita completamente nuova”<sup>6</sup>. Ancora più tardi un ideologo della Restaurazione come Baader motiva la sua opposizione alle rivendicazioni del movimento liberale e costituzionale, distinguendo *Evolutionismus* e *Revolutionismus* e celebrando il primo, cioè la categoria della gradualità, e condannando il secondo, cioè la categoria del salto qualitativo e della rottura rivoluzionaria<sup>7</sup>.

Alle spalle è certo presente la lezione di Burke, che, per primo, agli sconvolgimenti rivoluzionari della Francia contrappone il tranquillo svolgimento della “natura”, oppure quell’unità di natura e storia che è la trasmissione ereditaria; quest’ultima “fornisce un principio sicuro di conservazione ed un principio sicuro di trasmissione, senza affatto escluderne uno di miglioramento”<sup>8</sup>. C’è da aggiungere però che, se questi sono gli inizi, la categoria della gradualità, come strumento di lotta ideologica contro la rivoluzione, viene elaborata soprattutto in Germania, il paese che più di tutti è costretto a fare i conti con la realtà politica e ideologica della nuova Francia, ed è costretto a fare i conti avendo alle spalle da un lato una struttura politico-sociale arretrata, dall’altra una vigorosa tradizione culturale e filosofica. Si potrebbe

<sup>6</sup> F. K. v. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1840 (II ed., ristampa anastatica, Hildesheim 1967), pp. 112-3.

<sup>7</sup> F. X. v. Baader, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus* (1834), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. VI, pp. 73-108.

<sup>8</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 78; tr. it. cit., p. 192.

dire che se la Francia, secondo l'indicazione di Marx ed Engels, è il paese in cui con più acutezza e radicalità si sono sviluppati e combattuti i conflitti politico-sociali, la Germania è il paese in cui più a fondo è stata pensata e combattuta la lotta ideologica. Questo vale per i teorici della reazione, ma vale anche per la lotta contro l'ideologia della reazione, lotta che trova proprio in Hegel il suo momento più alto. Non solo Hegel esprime, come abbiamo visto, piena consapevolezza politica del significato conservatore della celebrazione della categoria della gradualità, ma questa categoria si impegna a confutarla anche sul piano teorico. Alla rivoluzione e a riforme avanzate viene contrapposta come avviene in Burke, la gradualità indolore dello svolgimento naturale? Ma non è vero – obietta con forza la *Logica* – che la natura non faccia salti, ché anzi la categoria di salto qualitativo è il presupposto della comprensione del processo naturale.

La confutazione avviene anche ad un livello ulteriore e più avanzato: lo svolgimento storico viene assimilato a quello naturale, come facevano questa volta gli esponenti del romanticismo reazionario? Ebbene, la *Filosofia della storia* contrappone sviluppo organico-naturale e sviluppo storico: il primo “ha luogo in modo immediato, privo di antitesi e di ostacoli” (*auf unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise*), mentre invece “lo spirito è in sé stesso opposto a sé stesso”; se lo sviluppo organico-naturale è “il semplice scaturire innocuo e pacifico”, lo sviluppo storico “è il lavoro duro e riluttante contro sé stesso”, comporta “una dura, infinita lotta contro sé stesso”

(V. G., 151-2). In altre parole, non si può intendere il processo storico ignorando la categoria di “contraddizione” (V. G., 157) e di salto qualitativo: per quanto riguarda quest’ultimo, anche se non è esclusivo del mondo storico, è qui che si manifesta pienamente perché è solo qui che si ha mutamento in senso pieno, al di fuori di qualsiasi ritorno e di qualsiasi circolarità (V. G., 153); tanto più che nel mondo storico la determinazione quantitativa ha un’importanza nettamente inferiore a quella che assume nel mondo naturale (Enc., § 99 Z).

La necessità della lotta contro la reazione feudale stimola risultati teoretici di grande rilievo che vanno ben al di là del quadro storico e delle stesse immediate opzioni e proposte politiche di Hegel. E sono proprio questi risultati ad essere guardati con particolare sospetto dalla tradizione di pensiero liberale, soprattutto dopo il ’48. A tale regola non fanno eccezione le categorie di contraddizione e di salto qualitativo.

Ma il fenomeno qui indagato è di carattere più generale. Si pensi alla polemica di Hegel contro il sapere immediato. La celebrazione del sentimento è la risposta conservatrice o reazionaria al pathos illuministico e rivoluzionario della ragione. E anche di questa celebrazione Hegel opera una confutazione al tempo stesso teoretica e politica: il sapere immediato è suscettibile di sussumere e legittimare qualsiasi contenuto, anche il più spregevole e immorale (Enc., § 72); e poi il sapere immediato distrugge la comunità del concetto che è il presupposto stesso della comunità politica. La valenza politica della polemica hegeliana contro il sapere inteso come immediatezza,

e come immediatezza privilegiata, è evidente: negli anni della Restaurazione, il cattolicesimo viene denunciato dal filosofo come strumento ideologico fondamentale della reazione proprio perché teorizza e fissa la divisione tra iniziati e profani; mentre sul versante opposto, il grande merito dell'illuminismo francese è individuato nel fatto di aver soppresso in politica il ceto dei profani (W, XX, 287). Ebbene, la celebrazione del sapere immediato, riducendo il sapere, secondo la denuncia già vista della *Fenomenologia*, a "esoterico possesso di alcuni individui", reintroduce il ceto dei profani nella scienza e nella vita politica.

Siamo anche qui in presenza di un motivo che, scaturito dalle esigenze della lotta contro l'ideologia della reazione, risulta poi sospetto alla borghesia liberale divenuta ormai classe dominante e impegnata a giustificare i suoi privilegi e la sua privilegiata "peculiarità" dinanzi alla contestazione proveniente questa volta dal proletariato. E Haym infatti considera "rozza" e "grossolana" la visione hegeliana del sapere e della dialettica: "Ciò che fino allora soltanto il genio scientifico sembrava in grado di compiere, appare ora improvvisamente come qualcosa che poteva essere appreso da ognuno, che soltanto studiava la logica nuova. A guisa del *Novum Organum*, questa logica pretendeva di essere un canone universalmente utilizzabile, uno strumento a tutti accessibile di una più viva conoscenza scientifica, *ut ingenii viribus et excellentiae non multum reliquatur*"<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 327.

Nella sua polemica contro la celebrazione del sapere immediato, Hegel sottolinea la superiorità teoretica del “concetto” filosofico e razionale rispetto alla “rappresentazione” religiosa; la religione vede poi ulteriormente ridimensionata la sua pretesa di costituire un organo privilegiato di conoscenza, per il fatto che le viene attribuito un contenuto non diverso da quello proprio della filosofia, anche se posseduto in una forma che non si è ancora innalzata a dignità conoscitiva. Ma è appunto ciò che Haym rimprovera a Hegel, il quale ultimo “apparentemente conserva ciò che è specificamente religioso, in verità lo riduce ad un’ombra”; non comprendendo che la religione è qualcosa di “incommensurabile” rispetto alla ragione, ha preteso di imprigionare “il sentimento vivo nelle rigide forme dell’intelletto”<sup>10</sup>. Haym rivaluta esplicitamente Jacobi per aver celebrato le forze del sentimento, della fede, della fantasia, mentre invece Hegel ha il torto di presentarsi come il continuatore dell’illuminismo, come il fondatore di un nuovo e ancor più arido razionalismo, e questo sempre a causa della sua inaccettabile pretesa di voler dilatare la ragione ad “organo universale della verità”<sup>11</sup>. In un momento in cui il pathos della comunità, caro alla tradizione rivoluzionaria e giacobina, poteva fungere da elemento di contestazione del dominio economico e politico della borghesia, Haym ridi-  
strugge la comunità del concetto edificata da Hegel in polemica per l’appunto con l’ideologia della reazione. Il rifiuto della reinterpretazione hegeliana

<sup>10</sup> Ivi, pp. 404-5 e 407.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 400-1.

della religione per un verso serve a ricostituire un sapere privilegiato per le “forze dell’ingegno e dell’eccellenza”, per un altro verso serve a mettere al riparo da qualsiasi critica razionalistica le credenze religiose beneficamente diffuse nella “moltitudine”, e verso le quali bisogna mostrare rispetto e “tolleranza” anche quando hanno carattere “miracolistico, fabulativo, superstizioso”<sup>12</sup>.

E ancora una volta emerge la necessità della distinzione tra “metodo” e “sistema”. Indipendentemente dalle ripetute assicurazioni che Hegel fa di piena conformità all’ortodossia, e anzi dalla pretesa da lui talvolta formulata di essere il vero interprete e custode dell’ortodossia, è un dato di fatto che il “metodo” usato dal filosofo risulta sospetto a Haym e alla borghesia liberale postquarantottesca così com’era risultato sospetto ai suoi tempi alla reazione politica e clericale. E se prima Hegel era stato accusato di ateismo, adesso viene accusato da Haym di aver operato la “secolarizzazione della religione sotto il dominio della filosofia”<sup>13</sup>. In altre parole, la filosofia hegeliana della religione, nella sua ispirazione di fondo, nel suo “metodo” quindi, appare a Haym troppo pervasa dal pathos illuministico e rivoluzionario della ragione e perciò stesso anche eccessivamente laica, dato che la peculiarità del sentimento religio-

<sup>12</sup> È un’affermazione fatta nell’ambito della polemica contro il primo Strauss accusato di non aver colto la «forza delle potenze oscure del sentimento» e delle credenze religiose: si veda la recensione ai *Gespräche Huttens* di Strauss sui «Preußische Jahrbücher», VI, 1860, p. 309.

<sup>13</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 400-2.

so viene sacrificata all'universalità della ragione, a quella comunità del concetto che, come insegnava l'esperienza storica della rivoluzione francese (da Haym decisamente condannata), era il presupposto della rivendicazione della comunità dei *citoyens*.

## 2. INDIVIDUO E ISTITUZIONI

Un altro importante motivo teorico rinvia in Hegel alla tradizione di pensiero rivoluzionaria: ci riferiamo all'accento sull'oggettività dell'etico e delle istituzioni politiche che pure, stranamente, ma non troppo, è stato messo in genere sul conto del conservatorismo o peggio attribuito al filosofo. In realtà, di penetrazione ben maggiore ha dato prova un critico implacabile di Hegel, allorché a quest'ultimo contrappone Wilhelm von Humboldt: "L'individualismo per sua natura non è rivoluzionario"<sup>14</sup>. L'individualismo aveva salvato Wilhelm von Humboldt dall'entusiasmo della cultura tedesca del tempo per la rivoluzione francese che non a caso pretendeva di imporre una svolta alla storia non facendo appello al mutamento *in interiore homine* dell'individuo, bensì trasformando radicalmente le istituzioni politiche oggettive, intervenendo con forza sull'oggettiva configurazione e organizzazione della vita associata.

Sì, Haym aveva ragione: all'assolutizzazione rivoluzionaria delle "istituzioni politiche" (*Einrichtungen*

<sup>14</sup> R. Haym, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*, 1856 (ristampa anastatica, Osnabrück 1965), p. 57.

*der Regierungen*) e alla rivendicazione di una loro radicale trasformazione, mediante “rivoluzioni politiche” (*Staatsrevolutionen*), Humboldt contrappone la centralità dell’individuo<sup>15</sup>. E questo è il terreno su cui, sin dall’inizio, in Germania si sviluppa la lotta o la presa di distanza dalla rivoluzione francese, colpevole di diffondere l’illusione, per dirla con Schiller, della “rigenerazione in campo politico”, a partire dalla “costituzione” e dalle istituzioni politiche piuttosto che dal modo di pensare e di sentire dell’individuo<sup>16</sup>. E invece “il bene dei popoli” – incalza Gentz – “non è legato esclusivamente a nessuna forma di governo”, a nessuna “costituzione statale”<sup>17</sup>. Esattamente opposto è l’orientamento della filosofia che accompagna la preparazione e lo scoppio della rivoluzione francese. Per Rousseau “è certo che i popoli sono, a lungo andare, ciò che il governo li fa diventare”<sup>18</sup>. E il Kant impegnato nella difesa della rivoluzione francese: “Quel che è importante non è un buon governo, ma un buon modo di governare”<sup>19</sup>; l’attenzione – dichiara *Per la pace perpetua* in polemica col

<sup>15</sup> W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), in Id., *Gesammelte Schriften* (ed. dell’Accademia delle Scienze), Berlin 1903-36, vol. I, p. 101.

<sup>16</sup> F. Schiller, lettera al duca C. Ch. Augustenburg del 13 agosto 1793, in H. E. Hass (a cura di), *Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse*, vol. V, 2, München 1966, pp. 1539-41.

<sup>17</sup> F. Gentz, *Einleitung* alla trad. ted. delle *Reflections on the Revolution in France* di Burke, in F. Gentz, *Ausgewählte Schriften*, cit., vol. I, p. 9.

<sup>18</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l’économie politique*, cit., p. 251.

<sup>19</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XV, p. 630.



controrivoluzionario Mallet du Pan – dev'essere rivolta non alla qualità degli individui che governano ma al “modo di governare”, alla “costituzione politica”; e infatti la storia dimostra che persino monarchi eccellenti hanno poi come successori tiranni sanguinari<sup>20</sup>. Non diversamente si esprime Hegel: “Che a un popolo sia dato in sorte un nobile monarca è da considerare, certo, come una gran fortuna. Ma in un grande Stato anche questo ha poca importanza: esso ha infatti la sua forza nella sua ragione” (Ph. G., 937).

Al contrario del teorico liberale celebrato da Haym per il suo individualismo, al contrario cioè di Wilhelm von Humboldt, Hegel aveva provato entusiasmo, e ancora ne continuava ad avvertire negli anni della maturità, per la rivoluzione francese, e non a caso l'accento sull'oggettività dell'etico e delle istituzioni politiche caratterizza il filosofo in tutto l'arco della sua evoluzione: “Se deve esserci un cambiamento – sottolinea uno scritto giovanile – qualche cosa deve pur essere cambiata”, ed ecco che l'attenzione si rivolge all'“edificio statale”, alle “istituzioni, costituzioni, leggi” (*Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze*; W, I, 269-70). E fino all'ultimo Hegel sottolinea il fatto che il prodursi di un reale mutamento presuppone l'intervento su “leggi e situazioni” (*Gesetze und Verhältnisse*), un ricorso non a “mezzi morali” e neppure all'“associarsi di singoli individui”, ma alla “modifica delle istituzioni” (B. Schr., 466 e 479). La lotta ideologica e il conseguente mutamen-

<sup>20</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 353 nota.

to della coscienza hanno certo grande rilievo, ma solo nella misura in cui stimolano “a modificare leggi e istituzioni della vita politica” (*ad corrigendas leges et instituta civilia*), nella misura in cui incidono sulle “leggi” e sulle “istituzioni della comunità politica” (*instituta civitatis*; B. Schr., 42 e 52). Anche la libertà dell’individuo non può essere garantita senza l’intervento sulla configurazione oggettiva delle istituzioni.

È invece la pubblicistica e la filosofia impegnata nella lotta contro la rivoluzione e contro il movimento costituzionale a cercare di spostare l’attenzione dalla sfera dei rapporti e delle istituzioni politiche a quella della dimensione interiore della coscienza. Nel secondo capitolo del presente lavoro si è già detto di Schelling. Non è il solo. Si pensi a Baader che all’“esteriore libertà” garantita da leggi e istituzioni, e che può andare di pari passo con l’“illibertà interiore”, contrappone “l’autoliberazione” che ogni individuo è chiamato a realizzare a partire in primo luogo da sé medesimo<sup>21</sup>. Ma a Rehberg che si oppone alla soppressione della servitù della gleba con l’argomento che “la libertà del servo della gleba, dello schiavo, ha la sua sete solo nello spirito”, Hegel risponde che “lo spirito in quanto solo spirito è una vuota rappresentazione; esso deve avere realtà, esistenza, dev’essere oggettivo” (V. Rph., IV, 196). Per Schelling, Baader, Rehberg l’unico mutamento significativo si svolge in *interiore homine*, risiede nel miglioramento morale dell’individuo; il resto è exteriorità. Nell’affermare la centralità dell’“esteriore” o oggettivi-

<sup>21</sup> F. X. v. Baader, *Über den Evolutionismus...*, cit., p. 78.

va configurazione delle leggi e delle istituzioni, Hegel raccoglie ancora una volta l'eredità della filosofia che rinvia alla preparazione o alla difesa della rivoluzione francese. Kant, pur così attento alle ragioni della morale, scrive: non dalla "moralità interiore ci si può attendere la buona costituzione dello Stato; anzi è soprattutto da una buona costituzione dello Stato che c'è da aspettarsi la buona educazione morale di un popolo"<sup>22</sup>. E prima di lui, Rousseau afferma che "i vizi non appartengono tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato"<sup>23</sup>.

Contrapporre al mutamento delle istituzioni politiche il mutamento della coscienza e dell'interiorità dell'individuo, sia esso il suddito o sia anche il sovrano, significa contrapporre al mutamento la conservazione. Ne era consapevole Hegel: "qualche cosa (*etwas*) deve pur essere cambiata". Soprattutto ne è consapevole Marx: "Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, di interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione", e ciò configura il più grande conservatorismo<sup>24</sup>. Ma anche quando alla trasformazione politica si contrappone non tanto il rinnovamento della coscienza individuale, ma la sostituzione di un individuo con un altro, non si giunge a risultati sostanzialmente diversi. In tal modo –

<sup>22</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 366.

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, *Préface* (1753), in OC, vol. II, p. 968.

<sup>24</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845-6), in MEW, vol. III, p. 20; la polemica è rivolta contro i giovani-hegeliani che però avevano fichtianizzato il sistema del maestro.

nota il giovane hegeliano Karl Marx – “i difetti oggettivi di un’istituzione sono imputati ad *individui*, per insinuare, senza miglioramento essenziale, la parvenza di un miglioramento”<sup>25</sup>. Il problema perde la sua dimensione oggettiva, l’attenzione viene distolta dalla cosa per concentrarsi sulla persona. “Nell’esame della situazione *statale* si è facilmente tentati di trascurare *la natura oggettiva dei rapporti* e spiegare tutto a partire dalla *volontà* delle persone agenti”. E invece una corretta analisi politica esige che si individuino “rapporti”, *Verhältnisse* – il termine, l’abbiamo visto, rinvia immediatamente a Hegel – “là dove a prima vista sembrano agire solo persone”<sup>26</sup>.

Per aver assimilato il re ad un puntino sull’*i*, per aver svalutato l’individuo persino a livello più alto, nella persona del monarca, Hegel viene considerato da Haym in irrimediabile contrapposizione con l’ispirazione di fondo del liberalismo moderno. Ma emerge ancora una volta l’inconsistenza dell’alternativa liberale/conservatore, ché Haym indica poi nell’individualismo la diga più efficace non contro la conservazione, bensì contro la “rivoluzione”. È vero che per un altro verso l’autore di *Hegel e il suo tempo* denuncia nell’autore da lui indagato un teorico dell’assolutismo, ma ciò rientra nel topos liberale già visto che cerca di assimilare sotto il segno dell’assolutismo tutto ciò che non rientra nella tradizione liberale propriamente detta.

<sup>25</sup> K. Marx, *Bemerkungen über die preußische Zensurinstruktion* (1843), in MEW, vol. I, p. 4.

<sup>26</sup> K. Marx, *Rechtfertigung des \*\* Korrespondenten von der Mosel* (1843), in MEW, vol. I, p. 177.

## 3. ISTITUZIONI E QUESTIONE SOCIALE

Certo, l'individualismo liberale non ha quella configurazione irriducibilmente intimistica propria dei teorici della reazione. Almeno nella sua fase rivoluzionaria, è costretto a rivendicare leggi e istituzioni che garantiscano oggettivamente la libertà dell'individuo; ma con un occhio rivolto alla miseria di massa, già tende a dissolvere la questione sociale in un problema attinente esclusivamente o in primo luogo all'individuo, ad un problema che non chiama tanto in causa l'oggettiva configurazione dei rapporti giuridici e sociali, quanto la capacità, le attitudini e anche la disposizione d'animo dell'individuo afflitto dalla povertà. E ciò per Hegel è assurdo: "Tutti i singoli, il collettivo è qualcosa d'altro che non i singoli stessi" (Rph., III, 154). E a questa osservazione si potrebbe accostare quella alcuni decenni più tardi fatta dal giovane Engels, secondo cui il "socialismo" riposa "sul principio della non imputabilità dei singoli"<sup>27</sup>, s'intende sul piano politico. L'oggettività della questione sociale non può emergere senza che l'attenzione si sposti dall'individuo alle istituzioni politico-sociali.

Ancora una volta può essere utile un confronto con la tradizione liberale: prendiamo le mosse da un contemporaneo di Hegel. Per W. von Humboldt è decisamente da respingere la visione secondo cui lo Stato deve preoccuparsi positivamente del benessere dei cittadini; no, esso ha solo il compito negativo di garantire la sicurezza e quindi l'autonomia della sfera

<sup>27</sup> F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845), in MEW, vol. II, p. 505.

privata: “La felicità alla quale l’uomo è destinato non è se non quella che gli procura la sua forza”, la sua capacità<sup>28</sup>. Contrariamente a tante rappresentazioni consolidate, è questa visione liberale che, facendo coincidere ricchezza e merito individuale, attribuendo all’individuo la responsabilità esclusiva del suo fallimento, sfocia nella consacrazione ideologica dello *status quo*, se non per le istituzioni politiche, comunque per quanto riguarda i rapporti sociali e di proprietà. Proprio perché mette in dubbio questa sorta di armonia prestabilita tra merito e collocazione sociale dell’individuo, Hegel sottolinea i compiti positivi della comunità politica per risolvere o attenuare il dramma della miseria. Secondo la tradizione liberale-liberista, fine del diritto e della vita associata è “la tranquilla sicurezza (*Sicherheit*) della *persona* e della *proprietà*; questo obiettivo non viene messo in discussione dalla *Filosofia del diritto* che però ad esso affianca, significativamente e polemicamente, la garanzia o la “sicurezza (*Sicherung*) della sussistenza e del benessere (*Wohl*) del singolo, e cioè del *benessere* (*Wohl*) particolare” (Rph., § 230). Quella “felicità” (*Glück*) che secondo Humboldt rinviava solo all’iniziativa e alla responsabilità del singolo, ora, dopo aver acquistato una configurazione meno intimistica e più materiale ed oggettiva, dopo esser diventata *Wohl*, “benessere” legato non ad un indefinibile stato d’animo ma in primo luogo alla “sicurezza della sussistenza”, questo *Wohl* non solo costituisce una “determinazione essenziale” (V. Rph., III, 689-90) a

<sup>28</sup> W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch...*, cit., p. 117.

livello della vita associata, ma esige di essere “trattato e realizzato in quanto diritto” (Rph., § 230).

La miseria si configura ormai in Hegel come una questione sociale, che non è spiegabile semplicemente con la presunta pigrizia o con altre caratteristiche dell'individuo caduto in miseria. Netta è la differenziazione rispetto a Locke. Secondo quest'ultimo, l'individuo può sempre rivolgersi alla natura per assicurarsi la sopravvivenza. Infatti, “per quanto popolato il mondo appaia”, c'è sempre terra pronta a dare i suoi frutti “in una regione interna o spopolata dell'America”, oppure altrove: “Ho sentito dire che in Spagna un uomo può arare, seminare e mietere indisturbato su un terreno al quale non ha altro diritto che quello derivantegli dall'uso che ne fa. Anzi, gli abitanti del luogo sono grati a coloro che, prodigando il lavoro su terre incolte e perciò deserte, hanno accresciuto la provvista di grano di cui avevano bisogno”<sup>29</sup>. Dunque l'individuo ha da rimproverare solo sé stesso per la sua eventuale miseria. A Locke sembrerebbe rispondere Hegel allorché afferma che “la natura è feconda, ma limitata, molto limitata” e che, nell'ambito di una società sviluppata non ci sono più terre adespote e “non si ha più a che fare con la natura esterna” (V. Rph., IV, 494). Se in Locke la miseria non chiama in causa l'ordinamento politico-sociale, il contrario avviene in Hegel: non ha senso rivendicare un diritto nei confronti della natura, ma “nelle condizioni della società, allorché si dipende da essa, dagli uomini, l'indigenza acquista immediatamente la

<sup>29</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 36.

forma di un'ingiustizia commessa ai danni di questa o quella classe". Nella società civile sviluppata, l'uomo non ha più come referente la natura, e la miseria non può essere messa sul conto della natura tramite la categoria di "disgrazia" o calamità naturale (V. Rph., IV, 609). E ancora una volta risulta evidente la superiorità o comunque la maggiore modernità di Hegel rispetto alla tradizione liberale. Si è già detto di Locke. Per Bentham, "la povertà non è una conseguenza dell'ordinamento sociale. Perché allora rimproverargliela? È un retaggio dello stato di natura"<sup>30</sup>. Nel polemizzare contro il giusnaturalismo, Bentham ironizza sul ricorso alla natura per fondare diritti che hanno senso solo nell'ambito della società, ma ora la natura rispunta per rimuovere dall'ambito dell'ordinamento sociale la responsabilità della miseria. E persino Tocqueville denuncia come pericolosa demagogia il voler fare credere alla "moltitudine" che "le miserie umane siano opera delle leggi e non della provvidenza"<sup>31</sup>. Provvidenza è qui un nome diverso per natura, sta ad indicare una sfera indipendente

<sup>30</sup> Così il discepolo e collaboratore di Bentham, P. E. L. Arago, sintetizzava, fedelmente, il pensiero del maestro: cfr. J. Bentham, *Théorie des peines et des récompenses* (1811), in Id., *Oeuvres de Jérémie Bentham*, a cura di E. Dumont, Bruxelles 1840 (III ed.), vol. II, p. 201; cfr. J. Bentham, *Principles of the Civil Code*, in Id., *The Works*, cit., vol. I, p. 309.

<sup>31</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 84; tr. it. cit., p. 352; «Esiste fra gli uomini in qualunque società essi vivano, e indipendentemente dalle leggi che essi si sono create, una certa quantità di beni reali o ideali che, necessariamente, non possono essere pertinenti se non a un piccolo numero» (Id., *Etat social et politique de la France*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 204).



dalle istituzioni politiche e dai rapporti sociali che così proclamano la loro innocenza.

Proviamo ora a rileggere le critiche che gli ambienti liberali tedeschi, già nel *Vormärz*, rivolgono alla centralità da Hegel conferita alle istituzioni politiche: essa ha il torto di voler porre rimedio alla miseria di massa, non facendo appello all'“amore”, ovvero alla “decisione volontaria, quindi meritoria” dell'individuo bensì ricorrendo allo Stato incapace d'“amore” ovvero a norme giuridiche suscettibili solo d'inaridire la “generosità” dei ricchi. Anche al di fuori della Germania, non molto diverso è l'atteggiamento di Tocqueville il quale, infatti, si oppone con forza alla proclamazione quarantottesca del diritto al lavoro (*infra*, cap. X, 5), che invece Hegel teorizza tranquillamente assieme al “diritto alla vita” (Rph., I, § 118 A) e al diritto che l'individuo ha di “esigere la sua sussistenza” (Rph., IV, 604). È superfluo qui ribadire la modestia o l'inconsistenza del programma politico concreto che scaturisce da questa indicazione di fondo: si tratta della generale sproporzione, già rilevata, tra “metodo” e “sistema”. Quel che è importante è che, se per Tocqueville l'individuo in miseria può fare appello solo alla carità, privata o pubblica che sia, per Hegel è detentore invece di un preciso “diritto” cui corrisponde un preciso “obbligo della società civile” (V. Rph., IV, 604).

La negazione della questione sociale è ancora più radicale nella pubblicistica neo-liberale dei giorni nostri la quale, non a caso, anche in tale negazione, finisce con l'incontrarsi con Nietzsche. Hayek non si stanca di ripetere che è assurdo parlare di giustizia o

ingiustizia “sociale” dinanzi ad uno stato di cose che non è il “risultato della volontà consapevole” di qualcuno, dinanzi ad uno stato di cose che, non essendo stato “deliberatamente prodotto dagli uomini, non possiede né intelligenza, né virtù, né giustizia, né alcun altro attributo dei valori umani”<sup>32</sup>. E Nietzsche a sua volta, polemizzando contro coloro che parlano di “profonde ingiustizie” nell’ordinamento sociale, li accusa di aver “immaginato *responsabilità e forme di volontà* che non sussistono in alcun modo. Non è lecito parlare di un’*ingiustizia*, in casi in cui non sono presenti le *condizioni preliminari* per la giustizia e l’ingiustizia”<sup>33</sup>. Come in Nietzsche, la protesta sociale, lungi dal rinviare a condizioni oggettive e ad una reale “ingiustizia”, rinvia invece al *ressentiment*, al rancore che i falliti della vita nutrono nei confronti dei migliori e più fortunati, così per Hayek, ad alimentare la richiesta di “giustizia sociale” sono “sentimenti” tutt’altro che elevati, come “il disprezzo per persone che stanno meglio di noi o semplicemente l’invidia” e “istinti rapaci”<sup>34</sup>. L’oggettività della questione sociale viene così dissolta nell’individuale responsabilità e persino nell’individuale psicologia dei singoli che soffrono la condizione di miseria.

<sup>32</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., pp. 271 e 509.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in Id., *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München 1980 (= KSA), vol. XIII, pp. 73-4.

<sup>34</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., p. 304.

## 4. LAVORO E "OTIUM"

Constant nega i diritti politici ai non-proprietari per il fatto che questi sono privi dell'“agio (*loisir*) indispensabile all'acquisizione della cultura e di un retto giudizio”<sup>35</sup>. È chiara la continuità rispetto alla tradizione di pensiero conservatrice e reazionaria. Il tardo Schelling si richiama ad Aristotele, per dichiararsi d'accordo con lui sul fatto che non ci può essere nessun tipo di ordinamento che non comporti, “sin dalla nascita”, una distinzione tra dominatori e dominati, e d'accordo altresì sul fatto che “la prima funzione dello Stato è di garantire l'*otium* ai migliori”<sup>36</sup>. La demarcazione tra dominatori e dominati coincide con quella tra beneficiari dell'*otium* e coloro che sono costretti ad una vita di fatiche e di stenti. E per Nietzsche l'*otium* è una condizione così decisiva dell'acquisizione della cultura e dell'esserci di una civiltà in genere che non esita a teorizzare la schiavitù per coloro che devono impegnarsi nella produzione materiale di beni. La linea di continuità è chiara. Constant si lascia sfuggire un'*excusatio non petita*: i lavoratori manuali costretti ad un'“eterna dipendenza” perché privi di *otium* e costretti a lavorare giorno e notte non sono “schiavi” ma soltanto “fanciulli”<sup>37</sup>. Burke non sembra avere di questi scru-

<sup>35</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., p. 1147; tr. it. cit., pp. 99-100.

<sup>36</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, cit., p. 530 e nota.

<sup>37</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., p. 1146; tr. it. cit., pp. 99-100.

poli: è naturale che le occupazioni più umili siano “servili”, e colui che svolge una di esse può ben essere assimilato a un *instrumentum vocale*<sup>38</sup>. Il whig o liberale inglese non cita l'erudito romano Varrone<sup>39</sup> da cui la definizione è ripresa, ma Nietzsche conosceva troppo bene l'antichità classica per non sapere che l'*instrumentum vocale* altro non era che lo schiavo.

Questa celebrazione dell'*otium* come presupposto indispensabile della libertà è un motivo che è invece del tutto assente in Hegel: non a caso un celeberrimo capitolo della *Fenomenologia* dimostra la superiorità anche culturale del lavoro degli schiavi rispetto all'*otium* dei loro padroni. Anche nei confronti dell'operaio moderno, il proprietario che ha l'agio della ricchezza e dell'*otium* non può rivendicare alcun titolo di superiorità. Ricchezza e proprietà non sono affatto sinonimo di probità civica e di maturità politica, come nella tradizione liberale. C'è anzi un corso di lezioni di filosofia del diritto in cui la dialettica del servo e del padrone, che conosciamo dalla *Fenomenologia*, sembra venir applicata ai nuovi rapporti capitalistici: è lo schiavo antico o moderno a rappresentare il momento del progresso e persino della cultura sostanziale (*infra*, cap. VII, 7).

Un'analogia celebrazione del lavoro è presente anche nella tradizione liberale? Non bisogna confondere problemi alquanto diversi. Con lavoro si può intendere il rapporto uomo-natura, la progressiva

<sup>38</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 105; tr. it. cit., p. 210; Id., *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), in Id., *The Works...*, cit., vol. VII, p. 383.

<sup>39</sup> Marco Terenzio Varrone, *De re rustica*, I, 17.

estensione del dominio dell'uomo sulla natura, e allora è chiaro che questa tematica è ben presente in autori come Locke e Smith che filosofano nel paese a più avanzato sviluppo capitalistico, mentre si delinea la rivoluzione industriale. Ma se nel lavoro si sottolinea il rapporto uomo-uomo, allora è chiaro che siamo in presenza di due atteggiamenti nettamente diversi. È solo in Hegel che è presente la celebrazione della superiorità, sul piano produttivo e anche culturale, del lavoro del servo rispetto all'ozio sterile del padrone. Non certo in Smith. Al lavoratore salariato che, a causa della costrizione e della monotonia del lavoro, "in genere diviene tanto stupido e ignorante quanto può esserlo una creatura umana", incapace di prender parte "a una qualsiasi conversazione razionale", e persino di "concepire un qualsiasi sentimento generoso", la *Ricchezza delle nazioni* contrappone coloro che hanno "molto tempo libero, durante il quale possono perfezionarsi in ogni ramo della conoscenza, utile o decorativo"<sup>40</sup>. La tradizione liberale è ben in grado di cogliere l'aspetto alienante del lavoro salariato, ma non l'aspetto formativo ed emancipatore dell'attività produttiva che invece non sfugge a Hegel (a Marx). Una conferma clamorosa di questo fatto è fornita da Locke che, sia pur rispecchiando una situazione di fatto, dà una descrizione in chiave pressoché animalesca dei lavoratori manuali e dei salariati, i quali "vivono generalmente dalla mano alla bocca" (*from hand to mouth*) e comunque, costretti a

<sup>40</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, libro I, cap. I, parte III, art. II, ed. cit., pp. 782 e 784; tr. it. cit., pp. 770 e 772.

lottare per la “mera sussistenza”, non hanno “*mai* [...] il tempo o l’opportunità di sollevare i loro pensieri al di sopra di essa”<sup>41</sup>. Anche in questo caso, *l’otium* è il presupposto della cultura e persino di un’esistenza realmente umana. Non è capace di vita propriamente intellettuale “la maggior parte dell’umanità, che è dedita al lavoro e resa schiava dalle necessità della sua condizione mediocre e la cui vita si consuma soltanto nel provvedere ai propri bisogni”. Questi uomini sono tutti “assorbiti dallo sforzo di calmare il brontolio del loro stomaco o le grida dei loro figli. Non ci si può aspettare che un uomo che sgobba tutta la sua vita in un mestiere faticoso conosca della varietà delle cose che ci sono nel mondo più di quanto un cavallo da soma, che è portato avanti ed indietro dal mercato per un ristretto sentiero ed una strada sporca, possa essere esperto della geografia del paese”. Tutto ciò non solo è un dato di fatto, ma è un dato di fatto immodificabile: “Perciò una gran parte degli uomini, per il naturale e inalterabile stato di cose in questo mondo e per la costituzione delle faccende umane, è inevitabilmente abbandonata all’ignoranza invincibile delle prove sulle quali altri costruiscono e le quali sono necessarie per fondare le loro opinioni”. Locke non esita ad affermare che “c’è tra alcuni uomini ed altri, una distanza maggiore che tra alcuni uomini e alcune bestie”. È vero che si tratta di un topos classico presente anche in Montaigne; ma è significativo che Locke, per chiarire questa

<sup>41</sup> J. Locke, *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money*, cit., pp. 23-4 e 71; tr. it. cit., pp. 75 e 128.

enorme distanza che c'è tra uomo e uomo, porta l'esempio da una parte del "palazzo del Westminster" e della "Borsa", dall'altra degli "asili di mendicizia" (oltre che del "manicomio")<sup>42</sup>. Non si tratta in Locke di uno spunto isolato, ma di un motivo ricorrente: "La differenza è grandissima tra alcuni uomini e alcuni animali; ma se paragoniamo l'intelletto e le abilità di alcuni uomini e di alcune bestie, troveremo una differenza così piccola che sarà difficile dire che quelle dell'uomo sono più chiare e più estese"<sup>43</sup>.

L'ignoranza, anzi si direbbe l'incapacità propriamente di intendere e di volere, inseparabilmente connessa alla condizione del lavoro, è così radicale, che a un certo punto emerge un problema teologico: in che misura allora un lavoratore può essere considerato responsabile della sua salvezza o dannazione eterna? Locke risponde, è costretto a rispondere, per non compromettere l'universalità del messaggio cristiano e il concetto di imputabilità, sul piano teologico e giuridico, che "nessuno è così interamente preso dal procurarsi i mezzi di vivere da non aver tempo affatto per pensare alla sua anima e per informarsi in

<sup>42</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), IV, XX, 2 e IV, XX, 5. Per quanto riguarda Montaigne, cfr. *Essais* (1580), I, 42. Ad accostare invece, sul tema del lavoro, Locke e Hegel, è N. Bobbio (*Studi hegeliani*, cit., pp. 181-2) che in tal caso rinuncia alla tesi a lui cara dell'eterogeneità tra Hegel e la tradizione liberale. Ancora una volta la tesi di Bobbio è anche quella di K.-H. Ilting, *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*, in W. Kaufmann (a cura di), *Hegel's Political Philosophy*, cit., p. 107, nota 45.

<sup>43</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, XVI, 12.

materia di religione”<sup>44</sup>. Ma per il resto, gli individui delle classi lavoratrici continuano ad essere dei minorenni o, per dirla con Constant, dei “fanciulli”.

Certo, perché l'*otium* non si trasformi in dissipatezza, Locke consiglia al “gentiluomo” non solo un minimo di domestichezza coi libri<sup>45</sup>, ma anche una qualche attività fisica, come giardinaggio, agricoltura, falegnameria, tornitura. Epperò subito si precisa: “Questo però io non lo propongo come il fine principale del suo lavoro, ma come un incitamento, perché la mira precipua è di distrarlo dalle sue altre più serie occupazioni, impiegandolo in esercizi manuali utili e salutari”. Per il “gentiluomo” questo lavoro manuale ha solo il significato di “divertimento” o “ricreazione”<sup>46</sup>. E allora il lavoro manuale propriamente detto, il lavoro salariato, o compare in Locke in opposizione al tipo di vita che veramente consente il pieno esercizio o dispiegamento della ragione, oppure vi compare nell’ambito della contabilità che il “gentiluomo” o proprietario deve tenere per gestire in modo avveduto i propri affari, avendo ben presente, fra le varie uscite, quelle che comportano “la dissolutezza, l’ozio e i litigi tra i servi”<sup>47</sup>.

Quale enorme differenza allora rispetto a Hegel! Per quest’ultimo è vero che la parcellizzazione del

<sup>44</sup> Ivi, IV, XX, 3.

<sup>45</sup> Ivi, IV, XX, 6.

<sup>46</sup> J. Locke, *Some Thoughts concerning Education* (1693), §§ 204 e 206; tr. it. in *Pensieri sull’educazione*, a cura di T. Marchesi, Firenze 1947.

<sup>47</sup> J. Locke, *Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money*, cit., p. 20; tr. it. cit., p. 70.



lavoro nella fabbrica comporta un ottundimento delle facoltà intellettuali. Ma c'è anche l'aspetto della disciplina formativa del lavoro, che consente l'acquisizione di una "qualificazione" (*Geschicklichkeit*) che ha valore oggettivo, è *allgemeingültig* (Rph., § 197). Ma c'è di più. Hegel assume il "lavoratore" (*Arbeiter*) come esempio di sviluppo della "cultura" e lo contrappone all'"inetto" che non è passato attraverso la disciplina dura ma altamente istruttiva e formativa del lavoro e che quindi non è capace di determinarsi e di divenire propriamente padrone di sé stesso: "L'inetto (*der Ungeschickte*) produce sempre qualcosa di diverso da quello che vuole perché non è padrone del proprio fare [...]. Il lavoratore più abile (*der geschickteste Arbeiter*) è quello che produce la cosa come dev'essere, e [che] non incontra refrattarietà alcuna nel suo fare soggettivo in vista del fine" (V. Rph., III, 608). Tradizionalmente, l'*otium* vale come sinonimo di cultura per il fatto che esso non comporta il pericolo del fissarsi su un'attività limitata e ristretta, vista come restringimento e soffocamento delle potenzialità intellettuali. Ma per Hegel, se è vero che l'estrema parcellizzazione del lavoro provoca ottundimento, è anche vero che la determinatezza e l'educazione alla determinatezza ha un significato positivo anche dal punto di vista intellettuale. Citando Goethe, il rettore del ginnasio e educatore dei giovani afferma: "Chi vuole qualcosa di grande, dice il poeta, deve sapersi limitare". Diversamente si condanna alla velleità e all'impotenza: "Vita attiva, efficacia, carattere hanno come condizione essenziale il fissarsi su un punto determinato" (W, IV, 365).

Ma è quello che fa il “lavoratore”, chiamato, se vuole conseguire risultati concreti e universalmente validi, ad una “*limitazione del proprio fare*” secondo una ben precisa finalità (Rph., § 197).

Dalla *Fenomenologia* sappiamo che è il lavoro a conseguire “indipendenza vera”, mentre la “coscienza indipendente” del signore sottratto alla necessità del lavoro si converte nel suo contrario (W, III, 152). Con un radicale rovesciamento di posizioni rispetto alla tradizione, la libertà viene qui concepita come il risultato del processo produttivo e non come l'attributo della separatezza rispetto alla necessità del lavorare e del produrre.

È vero, soprattutto dopo la rivoluzione del '48 e dopo la rivolta operaia del giugno parigino, anche la tradizione liberale sembra rivedere le sue posizioni. In Guizot in particolare si assiste ad una celebrazione del lavoro che assume i toni più esaltati e che però, nonostante tutto, non riesce a nascondere il suo carattere strumentale e sostanzialmente ipocrita. Sì, ora, “la gloria della civilizzazione moderna consiste nell'aver compreso e messo in luce il valore morale e l'importanza sociale del lavoro, di avergli restituito la stima e il rango che gli competono”. Ma, intanto, il lavoro di cui si parla non è il lavoro salariato o dipendente; no, esso “è dappertutto in questo mondo”; è una categoria che coincide con l'infinita “varietà dei compiti e delle missioni umane” e dunque finisce con l'includere anche quelle classi sociali che, prima dell'emergere minaccioso della questione sociale e del movimento operaio, non avevano esitazione a esaltare il loro *otium* e la loro incontaminata

purezza rispetto al lavoro materiale. La celebrazione del lavoro così configurato mira esplicitamente in Guizot a far sì che "la parola lavoro" non sia più un "grido di guerra" contro i ceti privilegiati. Anzi, si cerca ora di piegare "la parola lavoro" a fini esattamente contrapposti: il bersaglio polemico è costituito dagli operai "poco intelligenti, pigri, licenziosi"<sup>48</sup>. Il bersaglio, implicito o esplicitamente dichiarato, sono gli operai rivoluzionari, che invece di lavorare, si danno al vagabondaggio politico. Alla vigilia della rivolta operaia del giugno 1848, Tocqueville guarda con spavento e anche con un senso di ribrezzo i "temibili oziosi" che circondano l'Assemblea<sup>49</sup>. *Oisif*: il termine che era servito a Saint-Simon per denunciare i ceti parassitari che vivono del lavoro altrui<sup>50</sup>, serve a bollare gli operai rivoluzionari e i "demagoghi" in genere, ai quali si contrappone ora, in Guizot, il "padre di famiglia"<sup>51</sup>, oppure il contadino, il cui buon senso pratico fa da contraltare in Tocqueville all'inesperienza e alla "presunzione filosofica" degli

<sup>48</sup> F. Guizot, *De la démocratie en France (janvier 1849)*, Napoli 1849, pp. 38-40; il carattere «spesso ipocrita» dell'«enfaticizzazione» che Guizot fa dell'«attività produttiva» è stato già rilevato da F. M. De Sanctis, *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli 1986, p. 215.

<sup>49</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 131; tr. it. cit., p. 401.

<sup>50</sup> La centralità di questo tema in Saint-Simon è messa in luce dall'*Ideologia tedesca*: cfr. MEW, vol. III, p. 452; ma la condanna della natura improduttiva e parassitaria dei «meri capitalisti» è un tema presente in qualche modo anche in Hegel: cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 116-20.

<sup>51</sup> F. Guizot, *De la démocratie en France...*, cit., p. 39.

intellettuali rivoluzionari<sup>52</sup>. È ora completamente rovesciato il significato che il tema del lavoro ha nella filosofia classica tedesca la quale, come subito vedremo, se ne serve per celebrare in primo luogo proprio gli intellettuali in contrapposizione ai proprietari. E comunque, nonostante i grandi mutamenti intervenuti, che rendono obsoleta e pericolosa (in quanto suscettibile di acutizzare il risentimento operaio e il conflitto di classe) la celebrazione dell'*otium*, del *loisir* caro ad esempio a Constant, nonostante il viaggio in America che ha fornito a Tocqueville l'esperienza di una società dominata da un'etica produttivistica, anche negli esponenti più avanzati della tradizione liberale continua ad essere assente il tema, che abbiamo visto presente soprattutto in Hegel, dell'efficacia formativa, anche sul piano intellettuale, dispiegata dal lavoro dell'artigiano o operaio.

Significativamente, in Germania, dove il conflitto sociale è meno acuto che in Francia, e dove quindi meno impellente è il ricorso alla celebrazione ipocrita del lavoro cara a Guizot, Schopenhauer e Nietzsche continueranno a vedere nell'*otium* la condizione preliminare di un autentico sviluppo delle facoltà intellettuali e a condannare quindi gli intellettuali (in primo luogo Hegel) contaminati, nella stes-

<sup>52</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 120; tr. it. cit., p. 390; Id., *L'Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, cit., p. 340: non a caso in questo contesto Tocqueville si richiama a Burke, l'implacabile inquisitore della rovinosa «astrattezza» degli intellettuali rivoluzionari francesi (*infra*, cap. XIII, 6).

sa elaborazione teorica, dal banausico del lavoro e dell'attività professionale in quanto tali.

## 5. INTELLETTUALI E PROPRIETARI

Nell'escludere i non-proprietari dai diritti elettorali, Constant si pone il problema se ci sia una "proprietà intellettuale", tale cioè che consegua non dal possesso di beni e di capitale, ma dall'esercizio stesso della professione, in primo luogo della professione liberale. La risposta è negativa, ma più che la risposta è importante la sua motivazione: "Le professioni liberali esigono, forse più che tutte le altre, di essere accompagnate dalla proprietà, perché la loro influenza non sia funesta nelle discussioni politiche. Tali professioni, per raccomandabili che possano essere sotto tanti aspetti, non possono sempre vantare tra i loro vantaggi quel senso pratico della misura necessario per deliberare sugli interessi positivi degli uomini". Tutto ciò è confermato dall'esperienza della rivoluzione francese e dall'influenza nefasta, in senso estremista, esercitata nel suo corso da intellettuali abituati a "disdegnare le conclusioni ricavate dai fatti e a disprezzare il mondo reale e sensibile, a ragionare da fanatici sullo stato sociale". Se sprovvisti di proprietà, gli intellettuali hanno la tendenza ad elaborare, e a voler applicare, "teorie chimeriche", e in ciò sono spinti anche dal "malcontento nei confronti di una società nel cui ambito si trovano come spostati"<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> B. Constant, *Cours de politique constitutionnelle*, Bruxelles 1837 (III ed.), pp. 106-7.

Con questa sua acuta analisi delle potenzialità eversive degli intellettuali socialmente e materialmente disorganici rispetto ai ceti possidenti, Constant chiarisce le ragioni di fondo dell'abisso che lo separa rispetto alla filosofia classica tedesca. Questa non può essere compresa senza il ruolo decisivo di quegli intellettuali che ricavavano il sostentamento esclusivamente dalla loro professione e quindi privi di organico ancoraggio al sistema sociale dominante (e in questo senso privi di concretezza), di quegli intellettuali denunciati dal teorico liberale preoccupato delle sorti della proprietà. L'alta considerazione di Kant per questi intellettuali "astratti" emerge dalla dura polemica del filosofo contro coloro (sono i pubblicisti della conservazione e della reazione) che vorrebbero considerare irrilevante la teoria sul piano pratico e che, nel "dare addosso all'uomo *della scuola*", all'elaboratore di teorie, "vorrebbero rinchiuderlo in una scuola [...] come un pedante che, inutile per la pratica, è solo d'ingombro alla loro consumata saggezza"<sup>54</sup>. La difesa della teoria è al tempo stesso la difesa di quei "metafisici" (gli intellettuali astratti dal punto di vista di Constant ma anche di Burke), che, nella loro "speranza sanguigna di migliorare il mondo", sono pronti a fare "l'impossibile"<sup>55</sup>. La celebrazione del ruolo dell'intellettuale trova poi il suo culmine e la sua espressione più esal-

<sup>54</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in KGS, vol. VIII, p. 277.

<sup>55</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XXIII, p. 155.

tata in Fichte: l'intellettuale è il “maestro” e “educatore del genere umano”; guarda “non solo al presente, ma anche al futuro”, e cioè non si lascia ingabbiare dallo *status quo*, ma si preoccupa costantemente di tenere aperta una prospettiva di progresso; in questo senso, si può persino dire, con espressione evangelica, che l'intellettuale è “il sale della terra”<sup>56</sup>.

In Hegel questo pathos subisce importanti modificazioni. La celebrazione dell'intellettuale continua a trasparire dalla celebrazione della filosofia come teoria che accompagna e promuove la marcia del progresso e della libertà. Kant aveva osservato ironicamente che l'accusa rivolta alla “metafisica” di essere la “causa delle rivoluzioni politiche” era non si sapeva bene se una “calunnia maligna” o un “immeritato titolo d'onore”<sup>57</sup>; per Hegel è giusto affermare che “la rivoluzione ebbe il suo primo impulso dalla filosofia” a cui si deve questa “immensa scoperta” della “libertà” (Ph. G., 924). Per un altro verso, c'è in Hegel una critica del ruolo svolto in Francia nell'Assemblea nazionale e nel processo di radicalizzazione della rivoluzione da “commedianti, avvocati, monaci sfrenati” e “ciarlatani” vari, cioè intellettuali privi di competenza ed esperienza politica (Rph., I, § 150 A). Il ruolo dell'intellettuale-filosofo si è ora ridimensionato: anche in Francia, i “filosofi” hanno sì espresso la giusta esigenza di profonde riforme, hanno formulato “pensieri generali”, un’“idea astrat-

<sup>56</sup> J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in FW, vol. VI, pp. 331-3.

<sup>57</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XXIII, cit., p. 127.

ta” dei necessari mutamenti, ma non potevano certo indicare “il modo dell’esecuzione” (W, XX, 296-7). Rispetto a Kant e a Fichte, la politica ha qui un’auto-nomia ben maggiore: l’intellettuale non è il “sale della terra” e il politico non è un mero esecutore. E tuttavia, se all’intellettuale “astratto” Constant (e anche Burke) contrappone il proprietario, Hegel contrappone, o affianca, il “funzionario”. Come in Kant e in Fichte, l’intellettuale continua ad essere l’interprete o mediatore privilegiato dell’universalità, solo che ora nelle vesti del funzionario statale ha acquistato qualificazione professionale, maturità politica e senso dello Stato.

È importante notare che questa figura nuova continua tuttavia ad essere attraversata dalla polemica contro il proprietario, feudale o borghese che sia. Contrariamente che in Inghilterra, in Germania entrano a far parte delle “sfere dirigenti dell’amministrazione e della politica” solo coloro che sono passati attraverso “studi teorici” e “formazione universitaria”, non il proprietario in quanto tale, per nobile e ricco che sia. E così l’intellettuale che è divenuto tale in virtù dei suoi meriti celebra la sua superiorità rispetto al proprietario, anche se all’intellettuale non basta la sua formazione teorica, ma si richiede anche – questa la novità rispetto a Kant e a Fichte – che “si sia esercitato e misurato con problemi pratici” (B. Schr., 482). Constant guarda di certo anche all’Inghilterra allorché contrappone alle improvvisazioni politiche e socialmente rovinose degli intellettuali la saggezza e l’affidabilità dei proprietari, cui dunque va riservato il monopolio della rappresen-



za politica. Hegel invece descrive crudamente i detentori inglesi di questo monopolio e anzi denuncia “la rozza ignoranza dei cacciatori di volpi e dei nobilotti di campagna”. Sempre con riferimento all’Inghilterra, ma con probabile allusione anche alla Germania, Hegel denuncia il “pregiudizio” per cui per accedere ad una carica basterebbero “nascita e ricchezza”, senza che ci si preoccupi dell’“intelligenza” del pretendente (B. Schr., 482): e ancora una volta affiora la protesta dell’intellettuale contro il proprietario feudale e borghese.

Certo, l’intellettuale-filosofo ha perso il suo ribellismo anarcoide; non è una “plastica individualità” con un modo di vita già esteriormente riconoscibile, non è un “monaco” in isolata e sdegnosa opposizione rispetto al mondo circostante e alla comune umanità; no, è lui stesso inserito in un determinato “ceto sociale” con molteplici rapporti nella società civile e nello Stato (W, XX, 71-3). Per l’esattezza, gli intellettuali-filosofi sono diventati ora funzionari statali che leggono o scrivono gli “ordini di gabinetto” dello spirito del mondo e che “sono stipendiati per collaborare a scriverli”. E tuttavia, non per questo è venuta a cessare la fronda degli intellettuali-filosofi nei confronti del potere e della proprietà. A coloro che considerano la filosofia come un insieme di “astrazioni verbali” (ed è la posizione che già Kant aveva denunciato con particolare riferimento a Burke), Hegel risponde che in realtà si tratta di “fatti dello spirito del mondo”. E aggiunge, con l’occhio rivolto sia al potere che ai proprietari, che gli intellettuali-filosofi sono gli interpreti privilegiati dell’universale per il

fatto di non esser mossi da “interessi particolari” quali il “potere” o la “ricchezza” (W, XIX, 489).

Se nella tradizione liberale è la mancanza di proprietà a gettare un’ombra di sospetto sugli intellettuali, costretti a guadagnarsi da vivere, il contrario avviene nella filosofia classica tedesca. Particolarmente significativa è la presa di posizione di Kant che, nel ribadire la tesi del sapere come comunità della ragione di cui sono partecipi, o possono essere partecipi, tutti gli uomini, osserva che ad avanzare la pretesa (aristocratica) di illuminazione solitaria e privilegiata sono in generale “coloro che vivono di rendita, in modo opulento o mediocre, in rapporto a coloro che sono costretti a lavorare per vivere”; “in una parola, tutti si ritengono distinti nella misura in cui credono di non dover lavorare”, ed ecco allora che si pretende di parlare e di filosofare, “col tono di un padrone che è esentato dalla fatica di dimostrare il titolo del suo possesso (*beati possidentes*)”<sup>58</sup>. All’*otium* tende a corrispondere l’evasione da quella “fatica del concetto” (W, III, 56) che per Hegel è il presupposto stesso del sapere. Come in Hegel, anche in Kant, nella filosofia classica tedesca nel suo complesso, il lavoro interviene nella definizione dell’autentica attività intellettuale. Non a caso più tardi Nietzsche parlerà espressamente di Kant e Hegel come degli “operai della filosofia”<sup>59</sup>!

Da questo dibattito e scontro emerge una sorta di analisi di classe dei diversi e contrapposti ceti intellet-

<sup>58</sup> I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), in KGS, vol. VIII, pp. 390 e 395.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1885), af. 211.

tuali. Di tale analisi farà tesoro Marx che, proprio per questo, non potrà condividere il pathos dell'intellettuale che in quanto tale assurge, soprattutto in Fichte, a solitario sacerdote dell'universale. E tuttavia c'è un elemento di continuità rispetto alla filosofia classica tedesca: la proprietà e l'*otium*, lungi dal costituire l'unica garanzia di serena imparzialità di giudizio, possono essere "sospettati" di condizionare, surrettiziamente e ideologicamente, l'elaborazione teorica, ben più del bisogno e del lavoro che le loro ragioni non esitano a proclamare ad alta voce.

## 6. PROPRIETÀ E RAPPRESENTANZA POLITICA

Se Constant esclude anche gli intellettuali dalla rappresentanza politica, toni ben diversi si possono avvertire nell'ambito della filosofia classica tedesca. Nel momento stesso in cui difende l'attribuzione dei diritti politici sulla base del censo, della proprietà, Kant afferma con forza che anche la cultura costituisce una forma di proprietà<sup>60</sup>. E non c'è neppure bisogno di essere grandi intellettuali: anche al semplice "insegnante" devono essere riconosciuti i diritti politici<sup>61</sup>. E una polemica contro il monopolio politico dei proprietari si può sorprendere anche in Hegel. Il criterio del censo deve essere fatto valere solo per la Camera dei Pari, ma non per la seconda Camera: sarebbe una "ripetizione" inutile e inaccettabile; i

<sup>60</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch...*, cit., p. 295.

<sup>61</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, § 46 (KGS, vol. VI, p. 314).

requisiti censitari possono anche essere fissati a un livello molto modesto, ma ciò non cambia la sostanza della cosa (V. Rph., IV, 719). Pertanto Hegel condanna “la rigidità delle Camere francesi nel non ammettere alcun altro criterio di qualificazione che non sia quello che dovrebbe trovarsi nei duecento franchi, con o senza centesimi addizionali”, escludendo quindi sperimentati funzionari statali e anche medici e avvocati “che non pagano tasse per quell’ammontare” (B. Schr., 494). E i “dotti” invece, come aveva ben compreso Napoleone, sono un elemento fondamentale della rappresentanza politica (B. Schr., 486). Per Constant solo i proprietari garantiscono “l’amore dell’ordine, della giustizia e della conservazione”<sup>62</sup>. E Hegel: “Si suol dire che i proprietari hanno l’interesse più immediato che ordine, diritto e legge mantengano la loro validità. Solo che ci possono essere anche altre garanzie” (Rph., III, 268). Pur con proposte (il rifiuto o le forti riserve sulle elezioni dirette) sul piano politico immediato deboli e forse ingenui, che risentono chiaramente della “miseria tedesca”, del ritardo storico cioè della Germania rispetto alla Francia e all’Inghilterra, rimane fermo che Hegel respinge il monopolio della rappresentanza politica ad opera dei proprietari.

Si è messo talvolta in dubbio il concetto di “miseria tedesca” in considerazione dello “straordinario livello della cultura” della Germania del tempo e dei suoi intensi e fecondi rapporti con la cultura euro-

<sup>62</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., p. 1148; tr. it. cit., p. 101.

pea<sup>63</sup>. Ma non è di questo che si tratta. Il problema è proprio la sfasatura tra straordinario sviluppo culturale e arretratezza politico-sociale. Comunque è lo stesso Hegel a contrapporre ai “grandi Stati, quali per esempio la Francia, e ancor più l’Inghilterra” la situazione degli Stati in cui era divisa la Germania, dove “assai più limitate sono l’estensione e la ricchezza, e meno articolata la società”, e dove gli intellettuali sono di necessità “indotti a cercare in un ufficio statale la piattaforma della loro esistenza economica e sociale” (W, IV, 473-4). E ciò spiega il fatto che all’audacia dell’elaborazione teorica più generale corrisponde la modestia delle proposte politiche immediate, sulla cui arretratezza, peraltro, non bisogna esagerare: se Constant è decisamente favorevole alle elezioni dirette, epperò su una rigida base censitaria<sup>64</sup>, ancora nel 1835, con riferimento alla stessa America, Tocqueville raccomanda le elezioni di secondo grado come “il solo mezzo per mettere l’uso della libertà politica alla portata di tutte le classi del popolo” (*infra*, cap. XII, 5).

## 7. INTELLETTUALI E ARTIGIANI

Si son viste le trasformazioni che la figura dell’intellettuale conosce in Hegel. Ma diventati funzionari

<sup>63</sup> Per la critica del concetto di «miseria tedesca» cfr. C. Cesa, *G. W. F. Hegel. A centocinquant’anni dalla morte*, in «Studi senesi», 1, 1982, pp. 11-2. Ma il concetto di miseria tedesca è presente anche in un autore pur decisamente ostile a Hegel: L. Börne, *Briefe aus Paris*, cit., lettera XIV, vol. III, p. 67.

<sup>64</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., pp. 1132-45; tr. it. cit., pp. 85-97.

statali e regolarmente stipendiati, gli intellettuali-filosofi continuano ad essere considerati e temuti come politicamente inaffidabili e pericolosi e socialmente eversivi. Nel 1821, Stein, che pure era stato il protagonista del periodo di riforme seguito alla battaglia di Jena, ma che ormai è rifluito su posizioni decisamente conservatrici, tuona contro una “casta di scribacchini” che, “privi di proprietà” come sono, son pronti anche a distruggere “diritti antichi e tramandati”<sup>65</sup>.

A ben guardare, le critiche rivolte agli intellettuali tedeschi del tempo non sono molto diverse da quelle rivolte agli intellettuali rivoluzionari francesi, spregiativamente definiti da Burke come i “pezzenti della penna” (*gueux plumés*)<sup>66</sup>. È stato notato, con riferimento agli intellettuali protagonisti della rivoluzione francese e della sua preparazione ideologica, che la loro “oscurità” coatta, la loro esclusione dalla vita pubblica, finiva per legarli in qualche modo ai “poveri”<sup>67</sup>. Qualcosa di analogo si verifica anche per i grandi intellettuali della filosofia classica tedesca. Assieme agli intellettuali, Constant esclude esplicitamente dai diritti elettorali anche “gli artigiani ammassati nelle città” per il fatto che sarebbero “alla mercé dei faziosi”<sup>68</sup> (il teorico liberale pensa naturalmente al ruolo svolto nel corso della rivoluzione francese dagli

<sup>65</sup> Freiherr K. vom Stein, lettera a H. v. Gagern del 24 agosto 1821, in Id., *Ausgewählte Schriften*, a cura di K. Thiede, Jena 1929, p. 281.

<sup>66</sup> E. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, IV (pubblicata postuma), in Id., *The Works...*, cit., vol. IX, p. 49.

<sup>67</sup> H. Arendt, *On Revolution*; tr. it. cit., pp. 134-5.

<sup>68</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., p. 1151; tr. it. cit., p. 104.

artigiani di Parigi). Per Kant invece, i diritti politici, oltre che agli intellettuali, devono essere riconosciuti anche agli “artigiani”<sup>69</sup>. E questa sorta di solidarietà intellettuali-artigiani finisce col manifestarsi anche in Hegel. Procediamo ad un confronto con Constant. Nei *Principi di politica* leggiamo: “Nel corso della nostra rivoluzione i proprietari – è vero – hanno concorso con i non-proprietari a fare leggi assurde e spoliatrici. Ma il fatto è che i proprietari avevano paura dei non-proprietari investiti del potere e volevano farsi perdonare la loro proprietà [...]. Gli errori e i crimini dei proprietari furono una conseguenza dell’influenza esercitata dai non-proprietari”<sup>70</sup>. Dunque, il monopolio proprietario della rappresentanza politica dev’essere totale e non presentare varchi di alcun genere. Per Hegel, invece, nella Camera bassa devono trovare espressione i diversi interessi, tutte le articolazioni della società civile, le “compagnie di mestiere, comunità locali e corporazioni comunque costituite” (Rph., § 308). Anzi, nel corso di Heidelberg possiamo leggere che i deputati della Camera bassa devono essere eletti “da una cittadinanza [...] che non esclude dai diritti elettorali nessun vero cittadino, qualunque sia il suo patrimonio” (Rph., I, § 153). È un’affermazione che sarebbe difficile rintracciare nel pensiero liberale del tempo. È vero che poi lo stesso corso di Heidelberg, inconse-

<sup>69</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch...*, cit., p. 295; Id., *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, §§ 45-6 (KGS, vol. VI, pp. 313-5).

<sup>70</sup> B. Constant, *Principes de politique*, cit., p. 1148; tr. it. cit., pp. 101-2.

guentemente, finisce con l'escludere dai diritti elettorali "lavoratori alla giornata" e domestici, ma solo in quanto non fanno parte di una "compagnia di mestiere" (Rph., I, § 153 A); dunque avrebbe diritto di accedere alle cariche elettive il *Gewerbsmann*, artigiano o operaio stabile, membro di una corporazione, e diverso quindi, come sottolinea la *Filosofia del diritto*, dal "lavoratore alla giornata" (Rph., § 252 A).

Ma questa sorta di solidarietà intellettuali-artigiani più ancora che dalle prese di posizione politiche, emerge dalle categorie teoriche. L'attività intellettuale non viene più sussunta sotto la categoria di *otium* bensì sotto quella di lavoro: si parla infatti di "lavoro intellettuale" (V. Rph., III, 256), oppure di "produzione intellettuale" ovvero "spirituale" (Rph., § 68 AL; V. Rph., II, 281), e l'intellettuale, lo scrittore, il filosofo è divenuto ora un "produttore spirituale" (Rph., § 69 A) e persino un "individuo che produce" (Rph., § 68 A). È significativo anche il fatto che un medesimo paragrafo della *Filosofia del diritto* si occupa congiuntamente del lavoro manuale e del lavoro intellettuale: "Delle mie particolari capacità *fisiche* e *spirituali* e delle mie possibilità di attività io posso alienare ad un altro..." (§ 67). E solo il paragrafo successivo si occupa poi delle "peculiarità della produzione *spirituale*" (§ 68). Alla categoria di "produttori" (che raggruppa intellettuali, artigiani e anche operai qualificati sotto l'egemonia degli intellettuali-funzionari) sembra talvolta contrapporsi la categoria dei "meri consumatori", che nulla producono e che perciò possono essere assimilati a "calabroni", in ultima analisi a parassiti (V. Rph., IV, 499).



Ancora. Si è detto che Constant nega lo stesso concetto di “proprietà intellettuale”. Kant dedica invece un intero saggio alla difesa del diritto d'autore, della “proprietà dell'autore sui propri pensieri”<sup>71</sup>. È un tema su cui si sofferma diffusamente anche Hegel: “industria” e “commercio” vengono ben protetti dalle “rapine”, mentre invece, almeno in Germania, lascia molto a desiderare la protezione accordata alla “proprietà spirituale” (Rph., § 69 A). Emerge qui il malumore nei confronti della ricchezza e della grande proprietà, e da questo malumore non si salvano neppure gli editori: “L'interesse dell'editore è per lo più diverso da quello dello scrittore” (V. Rph., III, 259). Sì, gli editori devono essere difesi contro le riproduzioni non autorizzate, “ma anche gli scrittori contro gli editori. Questi possono ricavare un enorme guadagno; gli scrittori no. Schiller era spesso in miseria ed è morto povero, ma dall'ultima edizione delle sue opere, il suo editore, secondo il calcolo dei librai, ha ricavato un guadagno di 300.000 talleri. In Francia Schiller avrebbe forse posseduto un milione di franchi. L'equità esige che si divida” (V. Rph., IV, 235-6). Questa proprietà intellettuale sembra talvolta proclamare orgogliosamente la propria superiorità rispetto alle altre. Risultato della fatica e del merito personale, essa sola si rivela “indistruttibile” al di là degli sconvolgimenti politici e bellici (*infra*, cap. IX, 5).

È da aggiungere che il concetto di proprietà intellettuale sembra talvolta estendersi al di là dei ceti

<sup>71</sup> I. Kant, *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks* (1785), in KGS, vol. VIII, pp. 77-87.

intellettuali propriamente detti: la “migliore proprietà” è quella derivante dalla “presa di possesso” che l’uomo mediante l’educazione e la cultura realizza di sé stesso, delle proprie attitudini, delle proprie capacità, della propria forza (V. Rph., IV, 211). In questo senso anche l’artigiano e persino l’operaio qualificato che educa la sua forza-lavoro è partecipe di quella “proprietà” che è da considerare la “migliore”. Naturalmente, Hegel pone l’accento sugli intellettuali; e tuttavia anche qui fa capolino la solidarietà o la potenziale solidarietà con gli artigiani.

A questo punto si può fare una considerazione ulteriore sulla configurazione del diritto di proprietà in Hegel. Ovviamente, esso continua ad essere fuori discussione ad ogni livello. Ma quando la *Filosofia del diritto* teorizza il diritto “inalienabile” alla proprietà, lo fa per affermare non l’inviolabilità della proprietà privata e respingere l’invadenza del potere politico, bensì per condannare l’esclusione del servo della gleba dal diritto ad essere proprietario in senso pieno; e tale esclusione, “l’incapacità di possedere proprietà”, viene persino assimilata alla schiavitù (Rph., § 66 A). La proprietà, e il diritto alla proprietà, vengono difesi con particolare calore, allorché ci si colloca dal punto di vista dell’intellettuale, dell’artigiano e persino del servo della gleba.

## 8. HEGEL BANAUSICO E PLEBEO?

Ad istituire un legame tra l’elaborazione filosofica di Hegel e la sua estrazione sociale è già Schopen-

hauer. La sua denuncia investe in realtà la filosofia classica tedesca nel suo complesso: “La vera filosofia esige indipendenza”, presuppone “che si cammini con le proprie gambe e non si abbia un padrone”<sup>72</sup>. Le classi che hanno bisogno di lavorare per guadagnarsi la sussistenza non sono capaci di esprimere autentica filosofia e autentica cultura, il cui presupposto ineludibile è la *scholè*. In tal modo Schopenhauer (così come poi Nietzsche) radicalizza un motivo largamente presente anche nella tradizione liberale (*infra*, cap. VIII, 8), la quale ultima esclude i non-proprietari dai diritti politici con la medesima argomentazione con cui Schopenhauer li esclude dall’autentica cultura. Si comprende allora la condanna pronunciata a carico della filosofia classica tedesca, priva di base materiale indipendente e pertanto portata a confondere la cultura col lavoro finalizzato a “ricavare il sostentamento per sé e la famiglia”<sup>73</sup>. Peggio ancora, il più delle volte l’insegnamento universitario è stato preceduto dal lavoro come “precettore privato”; sin da giovane età è diventata così una “seconda natura” l’abitudine alla dipendenza, l’abitudine ad asservire la filosofia a scopi pragmatici e comunque all’altro rispetto alla pura teoresi<sup>74</sup>.

Si direbbe che Schopenhauer proceda ad una sorta di analisi di classe. Viene comunque colto un punto centrale: i protagonisti della filosofia classica

<sup>72</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie (Parerga und Paralipomena, I)* (1851), in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di W. Löhneysen, Darmstadt 1976-82, vol. IV, p. 238.

<sup>73</sup> Ivi, p. 184.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 237-8.

tedesca, da Kant a Hegel, sono passati attraverso un apprendistato che doveva risultare piuttosto duro e umiliante per gli intellettuali del tempo, se già un autore dello *Sturm und Drang*, in un romanzo intitolato per l'appunto *Precettore*, denuncia le umiliazioni che gli intellettuali-precettori erano costretti a subire dai loro nobili datori di lavoro<sup>75</sup>. A tali “umiliazioni” fa esplicito riferimento Fichte, in un testo che sembra carico di amarezza e fors'anche di risentimento: il precettore vorrebbe svolgere bene il suo compito educativo, ma ne viene “impedito con forza”. È una lettera inviata a Kant<sup>76</sup>, che ha anche lui alle spalle questa esperienza e che non a caso esamina anch'egli il conflitto tra “genitori e precettori”, ovvero – per riprendere le parole significativamente usate dalla *Pedagogia*<sup>77</sup> – tra “precetti del maestro”, e “capricci dei genitori”; ebbene, un tale conflitto può essere risolto solo riaffermando in pieno l'autorità del precettore in campo educativo. In generale l'educazione pubblica è preferibile a quella privata dato che la prima concorre alla “formazione del carattere del cittadino” e la seconda perpetua e talvolta dilata ulteriormente “difetti familiari” (compresa, presumibilmente, l'arroganza aristocratica e di casta). Ma se proprio il nobile genitore vuole ricorrere all'educazione privata e all'aiuto del precettore, sia chiaro che

<sup>75</sup> L'autore è J. M. R. Lenz: cfr. R. Pascal, *The German Sturm und Drang*, Manchester 1953, pp. 56-7; tr. it., *La poetica dello Sturm und Drang*, Milano 1977 (II ed.), pp. 73-4.

<sup>76</sup> J. G. Fichte, lettera a Kant del 2 settembre 1791, in Id., *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 200.

<sup>77</sup> I. Kant, *Über Pädagogik* (1803), in KGS, vol. IX, pp. 452-3.

deve rinunciare all'autorità educativa a favore di quest'ultimo.

Naturalmente, nella pratica le cose andavano molto diversamente. La trafila di Kant e di Fichte è quella attraverso cui passa poi anche Hegel. Le lettere che da Berna invia il "gouverneur des enfants"<sup>78</sup> lasciano trasparire la difficoltà di conciliare studio e lavoro. Ma è soprattutto significativo l'inizio della poesia inviata a Hölderlin: la notte viene invocata perché, al riparo ormai dalle occupazioni quotidiane, concede "libertà" e *Musse* (B, I, 38). Ecco qui fare la sua ricomparsa l'*otium*, considerato dalla tradizione liberale, ma anche da Schopenhauer e poi da Nietzsche, come il presupposto indispensabile della cultura; solo che ora è confinato alla notte al termine di una faticosa giornata di lavoro, ed esso rinvia non ad un'agiata indipendenza materiale, ma ad una dura lotta per la sussistenza.

Rispetto ai classici del liberalismo, la filosofia classica tedesca si muove in un quadro radicalmente diverso: l'estrazione dei suoi protagonisti è decisamente più "plebea". Abbiamo a che fare con intellettuali che non sono legati in modo organico con le classi economicamente o politicamente determinanti della società esistente, e che anzi con tali classi sono in un rapporto non privo di contraddizioni e tensioni. Per fare solo qualche esempio, in Inghilterra vediamo Locke portar avanti congiuntamente l'elaborazione filosofica e proficue operazioni finanziarie<sup>79</sup>. Ov-

<sup>78</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, cit., p. 42; tr. it. cit., p. 63.

<sup>79</sup> Cfr. M. Cranston, *John Locke. A Biography*, London 1959 (II ed.), pp. 114-5, 377 e 448; «Locke può pertanto essere con-

viamente, bisogna guardarsi dall'istituire un rapporto meccanico tra estrazione sociale ed elaborazione filosofica. Epperò il rapporto emerge con chiarezza. Una cosa è certa: se i grandi della filosofia classica tedesca sono passati attraverso le umiliazioni del lavoro come precettori, tale lavoro da Locke è preso in considerazione solo nell'ambito dei consigli dati al "gentiluomo" sul modo migliore di investire il proprio denaro; certo, un "buon precettore" costa, un precettore che sia veramente all'altezza del suo compito è difficile trovarlo alle "tariffe ordinarie"<sup>80</sup>. Ma è un investimento fruttuoso: un "giovane gentiluomo" è bene che non venga inviato in una scuola pubblica ma riceva un'educazione domestica<sup>81</sup>. Piuttosto che rinunciare al precettore, tanto varrebbe rinunciare a qualcuno dei "servi" ordinari in eccedenza<sup>82</sup>. Se Fichte e Hegel fanno riferimento o accennano ai problemi e alle umiliazioni dei precettori, Constant riferisce di un suo precettore (fra i tanti successivamente assunti e licenziati dal padre sempre più "disgustato"), "oggetto di scherzi e di continua derisione"<sup>83</sup>. E prima di Constant, Locke parla delle difficoltà incontrate dal gentiluomo a trovare la persona capace di occupare degnamente il posto di precettore, dato che

siderato un membro di quella classe di investitori i cui interessi vengono chiaramente difesi dai suoi scritti economici» (ivi, p. 115, nota 3).

<sup>80</sup> J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, cit., §§ 89 e 94.

<sup>81</sup> Ivi, § 70.

<sup>82</sup> Ivi, § 90.

<sup>83</sup> B. Constant, *Le cahier rouge*, cit., p. 124; tr. it. cit., pp. 8-9.

gli intellettuali “che emergono si persuadono difficilmente a addossarselo”<sup>84</sup>.

E tale riluttanza si comprende, perché, in ultima analisi, il precettore è un servo<sup>85</sup>: in questo senso Schopenhauer aveva ragione a denunciare il carattere o l'origine “servile” della filosofia classica tedesca. Certo è che se dalla corrispondenza e dagli appunti privati di Locke emergono considerazioni e calcoli sugli investimenti più opportuni, ben diverso è il quadro che presenta la filosofia classica tedesca. A Königsberg Fichte annota nel suo diario: “Ho calcolato che, a partire da oggi, posso sussistere ancora 14 giorni”<sup>86</sup>. Non sempre i calcoli e le confessioni sono così drammatici, ma è certo che ora il problema della sussistenza non è solo un problema filosofico, ma acquista anche un rilievo esistenziale diretto, tanto da condizionare la stessa elaborazione filosofica. Hegel è costretto ad accelerare la pubblicazione della *Logica*: il fatto è – confessa – che “ho bisogno di denaro per vivere”; non c'è ancora la cattedra a dare tranquillità economica (B, I, 393). Schopenhauer vede la filosofia di Hegel come perfettamente congeniale ai “referendari”, a coloro che sono desiderosi di guadagnarsi da vivere procurandosi un impiego pub-

<sup>84</sup> J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, cit., § 91.

<sup>85</sup> Così veniva esplicitamente considerato Hölderlin dal banchiere Gontard e persino dai lontani discendenti di quest'ultimo: cfr. Th. W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. X, 2, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1957, p. 659; tr. it. *Parole chiave. Modelli critici*, a cura di T. Perlini, Milano 1974, p. 99.

<sup>86</sup> Nota di diario dell'estate 1791, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 200.

blico e diventando “funzionari statali”<sup>87</sup>. Con l’acuta sensibilità di classe che gli derivava anche dalla sua posizione di agiato *rentier*, Schopenhauer avverte la sconvolgente novità che la filosofia classica tedesca rappresenta già dal punto di vista sociale. Nonostante la profonda diversità sul piano politico e ideologico, la critica di Schopenhauer fa pensare a quella rivolta agli illuministi francesi da Tocqueville: il loro ideale è una società nella quale “tutti gli impieghi sono ottenuti mediante concorsi letterari” e che ha per unica “aristocrazia i letterati”<sup>88</sup>.

Non a caso Schopenhauer paragona il trionfo filosofico di Hegel e della sua scuola al paventato avvento al potere della “classe più abietta”, della “feccia della società”. Il bersaglio di questa denuncia non è solo la filosofia classica tedesca, ma investe tutti “i letterati affamati che si guadagnano da vivere con una letteratura bugiarda e menzognera”<sup>89</sup>. Siamo di

<sup>87</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., p. 182.

<sup>88</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 213; tr. it. cit., p. 200.

<sup>89</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., pp. 215 e 213; cfr. *infra*, capp. IX, 7 e IX, 3. Alcuni decenni prima, invece, Caroline von Herder aveva tuonato contro gli intellettuali *rentiers*: «Ho letto di recente sul “Morgenblatt”: Humboldt ha rifiutato una chiamata a Parigi perché ritiene suo sacro dovere rimanere dov’è. Certe tirate m’indignano. La Prussia è la sua patria: lì ha *possedimenti, beni, ricchezze*; non abbandonare tali fortune, non richiede certo spirito di sacrificio, e perciò niente esibizioni di sacri doveri!» (lettera a Johannes von Müller del 28 agosto 1807, in J. v. Müller, *Briefwechsel mit Gottfried Herder und Caroline von Herder geb. Flachsland*, a cura di K. E. Hoffmann, Schaffhausen 1952, p. 220). Sia pur astiosa, questa polemica è



fronte ad un generale imbarbarimento della vita intellettuale che, non essendo più sinonimo dell'*otium* disinteressato e configurandosi ormai come un'attività lavorativa, porta essa stessa impresso il marchio del plebeo e del volgare. È la denuncia che poi troverà una voce accorata in Nietzsche, ispirata questa volta non dalla sicurezza di un'agiata posizione borghese, ma dalla struggente nostalgia della *scholè* dell'antichità classica e dall'impossibile desiderio di rifare a ritroso il cammino della massificazione del mondo moderno. Anche per Nietzsche, l'involgarimento della figura dell'intellettuale, come dimostra la confusione tra "cultura" da una parte e "utilità" e "guadagno", quindi professione dall'altra, trova una delle sue espressioni più significative in Hegel, al cui "influsso" si deve "l'estensione della cultura per aver il maggior numero possibile di impiegati intelligenti" (*infra*, cap. IX, 7).

Ritorna così la figura del funzionario statale, dell'intellettuale che invece di identificare la cultura con la *scholè*, l'identifica con la professione e il lavoro: il simbolo dell'intellettuale banausico e plebeo diventa Hegel che in effetti in una lettera non aveva esitato a dichiarare che nello studio e nell'insegnamento della filosofia aveva il suo "impiego", "il pane e l'acqua" (B, I, 419).

un indice significativo delle tensioni anche sociali che attraversano l'intellettualità tedesca del tempo.

## 9. QUESTIONE SOCIALE E SOCIETÀ INDUSTRIALE

Ma non basta la sensibilità alla questione sociale a definire l'importanza di Hegel. Per quanto riguarda la Germania una sensibilità ancora più acuta testimonia Fichte, per il quale la miseria è uno scandalo assolutamente intollerabile, tanto che può essere definito "razionale" solo quello Stato che ha totalmente debellato la povertà<sup>90</sup>. E però in Fichte il radicalismo plebeo, che è anche il riflesso di un'estrazione sociale decisamente umile, assume talvolta accenti regressivi e sembra mettere in discussione la civiltà industriale, l'illimitata espansione dei consumi e dello scambio propria del mondo moderno. La denuncia della "tirannide dei ceti superiori e l'oppressione di cui sono vittime i ceti inferiori" procede di pari passo con la condanna del "lusso" in quanto tale, della generale "sregolatezza" e "dissipazione", della "boria di denaro dei commercianti", dell'"arte della seduzione" e della "ghiottoneria" e persino, in sintesi, della "nostra epoca corrotta"<sup>91</sup>.

Certamente non è meno cruda la descrizione che Hegel fa della società civile col suo "spettacolo della dissipatezza e della miseria nonché della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe" (Rph., § 185). Ma questa lucida descrizione non è mai in Hegel in

<sup>90</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), § 18 (FW, vol. III, p. 214).

<sup>91</sup> J. G. Fichte, *Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht* (1788), in Id., *Briefwechsel*, cit., vol. I, pp. 10-3; tr. it. in J. G. Fichte, *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di N. Merker, Roma 1978, pp. 97-101.

funzione di una nostalgia, non assume mai l'aspetto della condanna moralistica: la moderna società civile rappresenta un grande progresso per il fatto che comporta "lo sviluppo autonomo della particolarità" (§ 185 A); e dunque risultano impotenti e anche regressive le aspirazioni a recuperare la "semplicità di costumi dei popoli primitivi", la perduta "*semplicità naturale*" la quale ultima in realtà, al di là dei colori teneri conferitile dalla trasfigurazione nostalgica, è "in parte la passiva impersonalità, in parte la rozzezza del sapere e del volere" (§ 187 A).

Hegel si rende conto che questa critica, nostalgica o tendenzialmente nostalgica, della società civile, può ben esprimere, come avviene in Rousseau, una solidarietà simpatetica con la sofferenza delle masse popolari (V. Rph., IV, 477). E tuttavia la soluzione del problema così fortemente sentito non può avvenire a ritroso, al di qua della scoperta cristiano-borghese dell'autonomia, della particolarità e dell'infinità del soggetto.

E non a caso Rousseau e Fichte sentono sì fortemente la questione sociale, ma a partire soprattutto dal mondo contadino. Nell'affermare con forza che bisogna proteggere "i cittadini contro il pericolo di cadere in miseria", assieme all'"estrema ineguaglianza delle fortune", Rousseau denuncia il fatto che "le industrie e le arti per la produzione di beni voluttuari [sono] favorite a spese di mestieri utili e dannosi; l'agricoltura sacrificata al commercio". Si direbbe che la contraddizione principale è quella che oppone la città alla campagna: "Più la città è ricca, più è miserabile la campagna. Il gettito delle taglie passa dalle

mani del principe o del finanziere in quelle degli artigiani o dei mercanti; e il coltivatore, che ne riceve sempre soltanto una parte minima, si riduce in miseria a forza di pagare sempre la stessa cifra e di ricevere sempre meno”<sup>92</sup>.

Per Fichte la già ricordata “oppressione” delle “classi superiori” colpisce in primo luogo “la classe di coloro che coltivano la terra”<sup>93</sup>. Nel corso di uno scambio epistolare, dopo essersi dichiarato d’accordo con la tesi che individua la causa del “crollo” e cioè della rivoluzione in Francia nel “grande privilegiamento delle fabbriche a discapito dell’agricoltura”, Fichte aggiunge: “Fra tutti i mezzi di mantenimento e accrescimento fisico dell’umanità (che è a sua volta in funzione della cultura spirituale), l’agricoltura è il primo, e *ad essa* devono essere *subordinati* tutti gli altri rami”<sup>94</sup>. La condanna del lusso sembra talvolta comportare la condanna del “commercio” e delle “fabbriche”<sup>95</sup>.

Per meglio comprendere il diverso atteggiamento di Hegel rispetto a Rousseau e a Fichte, si possono prendere le mosse da Adam Smith: “In ogni società incivilita, in ogni società in cui si sia affermata com-

<sup>92</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l’économie politique*, cit., pp. 258-9 e 274.

<sup>93</sup> J. G. Fichte, *Zufällige Gedanken...*, cit., p. 11; trad. it. cit., p. 97.

<sup>94</sup> Lo scambio di lettere è con Theodor von Schön, in J. G. Fichte, *Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 247 (lettera di Th. v. Schön del 5 settembre 1792) e p. 257 (lettera di Fichte del 30 settembre 1792).

<sup>95</sup> J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, cit., p. 182.

pletamente la distinzione dei ceti, ci sono sempre stati, nello stesso periodo, due diversi ordinamenti o sistemi di morale corrente: uno di questi può essere chiamato quello rigoroso o austero, e l'altro quello liberale o, se si preferisce, lassista. Il primo è generalmente ammirato e apprezzato dalla gente comune, mentre il secondo è di solito più stimato e adottato dalla cosiddetta gente di mondo [...]. Nel sistema liberale o lassista, il lusso, la spensieratezza e anche il godimento disordinato, la ricerca del piacere spinta a un certo grado di intemperanza, la poca cura della castità, almeno in uno dei due sessi, purché non siano accompagnati dall'indecenza grossolana e non conducano alla perfidia e all'ingiustizia, vengono in genere trattati con molta indulgenza e sono facilmente scusati o perdonati del tutto. Nel sistema austero, al contrario, questi eccessi sono considerati con la massima ripugnanza ed esecrazione. I vizi derivanti dalla leggerezza sono sempre rovinosi per la gente comune e una sola settimana di spensieratezza e dissipazione porta spesso a rovinare per sempre un operaio povero conducendolo a commettere per disperazione i delitti più efferati<sup>96</sup>. Smith ha il merito di indicare con chiarezza il legame tra morale "liberale" e ricchezza, tra morale "austera" e condizione plebea. In Hegel la sensibilità alla questione sociale non ha quei caratteri plebei che chiaramente rivela in Rousseau e Fichte, ma l'altra faccia della medaglia è l'estraneità all'"austera" celebrazione della sobrietà e della semplicità del

<sup>96</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, libro V, cap. I, parte III, art. III, ed. cit., p. 794; tr. it. cit., p. 782.

mondo contadino pre-industriale. Hegel paragona Rousseau a Diogene, così come fa Voltaire (*infra*, cap. VIII, 2), autore dell'elogio del mondano<sup>97</sup> e rappresentante di quella morale "liberale" tipica, secondo Smith, dei ceti possidenti. Ma, al contrario di Hegel, Voltaire non ha certo simpatia per il Rousseau interprete delle sofferenze e della miseria delle masse popolari. E anzi il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* viene bollato come "la filosofia di un pezzente (*gueux*) che vorrebbe che i ricchi fossero saccheggianti dai poveri"<sup>98</sup>. In Voltaire la messa in discussione del privilegio non va al di là del privilegio nobiliare. E comunque l'elogio del mondano sembra cancellare o ignorare la dimensione politico-sociale della miseria. Immune da ogni nostalgia bucolica, Hegel non ha dubbi ad affermare che è nella città e nelle classi urbane che "si manifesta in modo decisivo la coscienza della libertà" (Rph., III, 166), mentre la classe contadina "è più incline alla sottomissione" (V. Rph., III, 629-30; cfr. anche V. Rph., IV, 505-6). Ma questa accettazione senza riserve della società industriale avanzata non scade mai in una sua levigata rappresentazione. Il fatto che la miseria continui a sussistere accanto all'opulenza è un "residuo dello stato di natura", il quale ultimo è sinonimo, come il filosofo non si stanca di sottolineare, di condizione di violenza generalizzata (*infra*, cap. VII, 10).

<sup>97</sup> Si vedano *Le Mondain* (1736) e *Défense du «Mondain» ou l'Apologie de luxe* (1737) nel volume XIV dell'ed. già citata di Kehl.

<sup>98</sup> Cfr. G. R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the Pages of Rousseau*, in «Ohio State University Studies», VI (1933), p. 15.

Indipendentemente dalle implicazioni politiche che da ciò scaturiscono, e di cui lo stesso Hegel non sembra pienamente consapevole, siamo comunque ben al di là della tradizione liberale che nella “natura” cerca semmai il suggello dell’agognata eternità di rapporti economico-sociali storicamente determinati, cerca la confortevole garanzia per cui, per dirla con Marx – ma qui la critica dell’ideologia raggiunge un livello anche epistemologicamente nuovo – “c’è stata storia, ma ormai non ce n’è più”<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> K. Marx, *Misère de la philosophie* (1847); tr. ted. in MEW, vol. IV, p. 139.





PARTE TERZA

LEGITTIMITÀ E CONTRADDIZIONI  
DEL MODERNO



## VII

### DIRITTO, VIOLENZA, "NOTRECHT"

#### 1. LA GUERRA E IL DIRITTO DI PROPRIETÀ: HEGEL E LOCKE

La polemica contro l'assolutizzazione del diritto di proprietà caratterizza Hegel in tutto l'arco della sua evoluzione. Anche dopo che è diventata un punto fermo la differenza tra eticità antica e moderna e quindi il ruolo che l'invulnerabilità della sfera privata svolge nell'ambito della libertà dei moderni, il filosofo non si stanca di sottolineare il carattere subordinato della proprietà privata rispetto alla comunità politica. Tale subordinazione si rivela clamorosamente in caso di guerra: sarebbe privo di senso continuare a sostenere in tale occasione l'intangibilità della proprietà privata, quando, in nome della salvezza dell'intero e dell'indipendenza nazionale, lo Stato esige dai cittadini che mettano a repentaglio la loro stessa esistenza (Rph., § 324

A). È chiaro: la vita è un valore più alto della proprietà.

La posposizione del valore della proprietà a quello della vita non costituisce affatto un'ovvietà. Basti pensare alle considerazioni che un autore come Locke fa a proposito della guerra. A dimostrazione del fatto che in nessun caso è lecito al potere politico di "prendere per sé, tutta o in parte, la proprietà dei sudditi senza il loro consenso", Locke adduce l'esempio della "prassi corrente nella disciplina militare": "La conservazione dell'esercito e, con esso, dello Stato nel suo complesso esige obbedienza assoluta agli ordini d'ogni ufficiale superiore, e disobbedire o discutere anche i più irragionevoli significa giustamente la morte. Eppure vediamo che né il sergente, che può ordinare a un soldato di marciare verso la bocca di un cannone o di restare su una breccia dov'è pressoché sicuro di morire, può ordinare a quel soldato di dargli un quattrino del suo; né il generale, che può condannarlo per diserzione o per non aver eseguito gli ordini più disperati, può, con tutto il suo assoluto potere di vita e di morte, disporre d'un centesimo di proprietà di quel soldato o impossessarsi d'una briciola dei suoi beni; ciò pur potendogli ordinare qualsiasi cosa e potendolo impiccare per la minima disobbedienza"<sup>1</sup>. La proprietà dell'individuo è più inviolabile della sua stessa vita.

Si direbbe che in Locke, e nella tradizione di pensiero liberale, la violenza più intollerabile sia quella che si esercita contro la proprietà privata; non viene

<sup>1</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 139.

invece avvertito come violenza l'obbligo imposto al cittadino soldato di sacrificare, senza discutere, la propria vita, s'intende in caso di guerra. Su questo punto il liberale Locke va al di là dello stesso Hobbes il quale ultimo, nel respingere il diritto di resistenza, formula un'importante eccezione: "I patti che impediscono ad un uomo di difendere il proprio corpo sono senza effetto. Su tale fondamento, un uomo, che, da soldato, è comandato a battersi contro il nemico, benché il suo sovrano abbia diritto abbastanza, per punire il suo rifiuto con la morte, tuttavia in molti casi può rifiutarsi, senza commettere ingiustizia". Peraltro, per il soldato che non sia di mestiere e che quindi non abbia scelto liberamente la vita militare, e salvo casi eccezionali di pericolo per l'esistenza stessa dello Stato, "bisogna fare anche una concessione alla timidezza naturale"; e dunque "quando chi fugge non lo fa per tradimento, ma per paura, si stima che non abbia agito in modo ingiusto, ma in modo disonorevole. Per la stessa ragione, l'evitare battaglia è non ingiustizia, ma codardia"<sup>2</sup>. Il condannare un soldato non di mestiere a sacrificare in una battaglia la propria vita è dunque per Hobbes violenza senza diritto, rispetto alla quale è lecito allora opporre resistenza, almeno passiva, mentre per Locke esso si configura come un comportamento perfettamente legittimo, rispetto al quale ogni resistenza assumerebbe il carattere di illegalità e violenza. Il potere politico comincia a configurarsi come tirannide e quindi come violenza allorché attenta alla

<sup>2</sup> Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), cap. XXI; tr. it. di M. Vinciguerra, Bari 1974, pp. 192-3.

proprietà privata, e allora a tale violenza è lecito resistere: in tal modo il cittadino, anzi l'individuo si riprende il potere che già possedeva nello stato di natura e che "consiste nell'usare tutti i mezzi che ritiene adatti e che la natura gli offre per la conservazione della sua proprietà"<sup>3</sup>. L'ambito della legalità è l'ambito del rispetto della proprietà privata, mentre la violenza è definita in primo luogo dalla violazione della proprietà privata, della sua assolutezza.

Diversa e opposta è la posizione di Hegel che, nell'analizzare le conseguenze che la guerra ha sul diritto di proprietà, abbiamo visto riprendere, ribaltandone totalmente il significato, l'esempio di Locke. Ma non vale solo in caso di guerra il principio per cui la vita costituisce un bene nettamente superiore alla proprietà. Anche in caso di estrema necessità, è lecito violare il diritto di proprietà: sì, per Hegel è lecita "la lesione soltanto di una singola, limitata esistenza della libertà", com'è appunto la proprietà, se sull'altro piatto della bilancia c'è il pericolo di perdere la stessa vita, se sull'altro piatto della bilancia c'è "l'infinita lesione dell'esistenza e quindi la totale mancanza di diritti" (Rph., § 127).

## 2. DALLO IUS NECESSITATIS AL DIRITTO DEL BISOGNO ESTREMO

Lasciamo da parte il testo a stampa della *Filosofia del diritto* e rivolgiamoci alle *Lezioni* che, in relazione al tema che stiamo esaminando, si esprimono con un

<sup>3</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 171.

calore e un'audacia ancora maggiori: "L'uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro, egli viola la proprietà solo in un contenuto limitato; nel diritto del bisogno estremo è inteso che egli non violi il diritto dell'altro in quanto diritto: l'interesse si rivolge solo a questo pezzettino di pane, egli non tratta l'altro come persona priva di diritti. L'intelletto astratto è propenso a considerare assoluta ogni violazione giuridica, ma l'uomo che muore di fame viola solo il particolare, non il diritto in quanto diritto". Quando è motivata dalla fame, dalla necessità di conservare la vita, la violazione del diritto di proprietà non si configura come arbitrio e violenza, ma come affermazione di un diritto superiore. Infatti, da una parte c'è "questa proprietà limitata", dall'altra "la vita di un uomo", il quale, nella sua fame disperata, subisce "una completa violazione dell'esistenza"; da una parte dunque è in gioco qualcosa di finito e limitato, dall'altra "un infinito"; in quest'ultimo caso "l'intero diritto viene violato mediante la violazione della realtà del diritto". Se in Locke è la messa in discussione della sfera della proprietà privata, nella sua assolutezza e inviolabilità, a configurarsi come arbitrio e violenza, in Hegel a configurarsi come arbitrio e violenza è per l'appunto l'assolutizzazione della proprietà privata, la pretesa di far valere nella sua assolutezza un'astrazione, un'astrazione indebita dai bisogni concreti dell'uomo e dagli obblighi di solidarietà della comunità politica. A negare l'altro in quanto soggetto giuridico, e quindi ad esercitare violenza, non è l'affamato che spera di salvare la propria vita mediante una limitata violazione del diritto di proprietà, ma il pro-

prietario che pretende di sacrificare la vita di un uomo sull'altare della pretesa inviolabilità del diritto di proprietà. Se nel proprietario prende corpo l'astratto furore legalitario dell'"intelletto", è nell'affamato in lotta per la sopravvivenza che prende corpo la ragione nella sua concretezza storica e politica.

La ragione e le ragioni dell'affamato vengono difese da Hegel con un calore che non può non richiamare la nostra attenzione: l'assolutizzazione del diritto di proprietà ha "qualcosa di rivoltante per ogni uomo, e ciò si fonda sul fatto che l'uomo diventa privo di diritti allorché si afferma che dovrebbe qui rispettare il diritto limitato" (V. Rph., IV, 341-2). È stupefacente ascoltare dalla bocca del teorico dell'oggettività delle istituzioni questa esplicita dichiarazione: il "furto di un pezzo di pane" da parte di un uomo in lotta per la sopravvivenza viola senza dubbio "la proprietà di un uomo"; "l'azione è illegale (*unrechtlich*), ma sarebbe ingiusto (*unrecht*) considerarla come un furto comune. Sì, l'uomo ha diritto a tale azione illegale" (V. Rph., III, 400 e 402).

Ma prima di procedere oltre nell'esposizione del pensiero di Hegel, sarà bene dare uno sguardo ai precedenti storici, per cogliere in tutta la loro portata le fondamentali innovazioni introdotte nella dottrina tradizionale dello *ius necessitatis*. Di *Notrecht* parlano già Kant e Fichte, ma in un quadro concettuale completamente diverso. Il riferimento è a circostanze eccezionali. Ecco due naufraghi – osserva il secondo riprendendo l'esempio dal primo<sup>4</sup> – aggrappati alla

<sup>4</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, Einleitung, Anhang I* (KGS, vol. VI, p. 235).



“celebre, miracolosa tavoletta di scolastica memoria”, che è in grado però di reggere e portare alla salvezza solo uno dei due: in base a quale norma giuridica si potrà allora dirimere l’inevitabile controversia tra i due candidati alla morte? Per Kant il naufrago che salva la vita a spese dell’altro può essere considerato “colpevole” ma al tempo stesso “non punibile” (in casi del genere la minaccia della pena non è un deterrente). Ma – osserva Fichte – in tanto si può parlare di “diritto positivo” in quanto si presupponga la possibilità della “coesistenza di più esseri liberi”; e tale possibilità è esplicitamente esclusa dall’esempio in questione. Nella loro lotta per la vita e la morte, dall’eccezionalità della situazione i due naufraghi vengono in pratica ricacciati nello stato di natura. Si può allora definire “il diritto di necessità (*Notrecht*)” come il diritto di potersi considerare totalmente esente da ogni legislazione”<sup>5</sup>. Questa soluzione ha il merito di bandire dal dibattito propriamente giuridico una casistica interminabile e oziosa: tuttavia anche per Fichte il *Notrecht* continua ad essere legato a tale casistica, solo che esso non configura propriamente un diritto.

L’esempio e la soluzione di Fichte ritornano in Hegel: “Nel caso siano entrambi in pericolo di vita e solo uno può aggrapparsi alla tavoletta di salvataggio, allora si ha una condizione non-giuridica, e la decisione resta affidata alla sensazione soggettiva; non si tratta più qui di diritto o di torto, ma solo di abnega-

<sup>5</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 19 I (FW, vol. III, pp. 252-3).

zione” (Rph., I, § 63 A). Epperò Hegel riprende tale esempio solo per esprimere il suo fastidio per la casistica in questione: esempi del genere possono essere moltiplicati a piacimento, la fantasia può sbizzarrirsi ad immaginare situazioni-limite; ma in tale gioco può trovare diletto e approfondire energie solo la “riflessione cavillosa” che agita il solito esempio della “tavoletta” per eludere problemi ben più seri e drammatici, per eludere i problemi reali (Rph., § 137 AL; V. Rph., II, 485). Piuttosto che inseguire con la fantasia collisioni di doveri in situazioni anomale e del tutto immaginarie, è bene tener presente che il contrasto tra opulenza da una parte ed estrema indigenza dall’altra “non è una collisione meramente casuistica, ma è un’antitesi sempre e di necessità presente, stridente in specie nella società sviluppata” (V. Rph., III, 398).

Abbiamo visto invece la polemica che contro il “cosiddetto *Notrecht*” sviluppa Rotteck (*supra*, cap. IV, 5), critico liberale di Hegel, il quale ultimo, dunque, rispetto a non pochi esponenti del liberalismo, rivela una visione molto meno rigida dell’inviolabilità della norma giuridica. Ma è soprattutto importante il fatto che essa viene relativizzata a partire dall’analisi delle contraddizioni e dei rapporti sociali esistenti. Siamo giunti al cuore del problema. Per Kant e Fichte si poteva parlare di *Notrecht* solo in riferimento a situazioni eccezionali: la *Not* scaturisce qui da una catastrofe naturale e da un avvenimento accidentale i quali dunque non possono mettere in discussione l’ordinamento giuridico esistente. Ben diversamente in Hegel: la *Not* che dà origine al *Notrecht* è un fatto sociale, e rinvia non ad una situa-

zione straordinaria per cui, in virtù di circostanze accidentali e inusitate, i protagonisti vengono per un attimo come ricatapultati nello stato di natura, bensì ad un'esperienza quotidiana che si verifica sulla base dei rapporti giuridico-sociali esistenti. Infatti, a livello della società civile, "con l'accumularsi della ricchezza scaturisce anche l'altro estremo, povertà, indigenza e miseria"; "non con una mera calamità naturale (*Naturnot*) ha da lottare il povero nella società civile; la natura che il povero ha di fronte non è un mero essere, ma la mia volontà" (Rph., III, 194-5). Ciò significa che il povero non si trova a dover fronteggiare, come nell'esempio del naufragio, la violenza di una catastrofe naturale e di una situazione anomala di lotta prodotta pur sempre dalla natura, bensì una violazione che scaturisce dall'ordinamento politico-sociale: "Il povero si sente in rapporto con l'arbitrio, con l'umana accidentalità e in ultima analisi è rivoltante il fatto che venga messo in questo dissidio dall'arbitrio. L'autocoscienza appare spinta ad un punto estremo in cui essa non ha diritto alcuno, in cui la libertà non ha esistenza" (*ibidem*).

### 3. LE CONTRADDIZIONI DELLO SVILUPPO ECONOMICO MODERNO

Abbiamo visto (*supra*, cap. VI, 3) che, in netta contrapposizione rispetto a Locke, Hegel configura la miseria di massa come questione sociale che chiama in causa in primo luogo la responsabilità non dell'individuo bensì dell'ordinamento politico-sociale.

Se il liberale inglese favoleggiava di terre incolte non solo in America ma anche in Europa che attendevano solo l'intervento fattivo e laborioso di un individuo povero per far dono delle loro ricchezze, Hegel fa invece notare che, nell'ambito della società civile sviluppata, non è più possibile "un'immediata presa di possesso", dato che "ogni cosa è già proprietà di un altro" (V. Rph., IV, 497) e "ogni albero, ogni animale appartiene non più alla natura, ma a un proprietario" (V. Rph., IV, 494). La materia propriamente naturale è plasmabile, sia pure a prezzo di duro lavoro, ma qui si ha a che fare "con una materia che oppone infinita resistenza, cioè con mezzi esteriori di tipo particolare (sono proprietà della libera volontà), quindi con una materia di assoluta durezza" (Rph., § 195). È un'esperienza comune osservare che "una moltitudine *indicibile* è sotto il peso gravoso dell'infelicità. Si potrebbe porre rimedio all'infelicità di molti con mezzi ridotti che però sono libera proprietà di altri. Si vede così la lotta della miseria e immediatamente accanto i mezzi che potrebbero porvi rimedio; l'una e gli altri sono però separati da un abisso insormontabile" (V. Rph., III, 398). Tale abisso è di carattere politico-sociale, non naturale, e ad opporre "infinita resistenza" non è la natura in quanto tale, bensì la proprietà e i suoi detentori.

Siamo dunque in presenza non solo di una questione sociale, ma di una questione sociale che assume particolare acutezza nella società industriale e moderna. Tale consapevolezza rappresenta, oggettivamente, un'ulteriore netta presa di distanza rispetto a quella visione apologetica dello sviluppo economi-

co, in base alla quale Locke ritiene di poter affermare che “il sovrano d’un ampio e fertile territorio [nell’America degli Indios] mangia, alloggia e veste peggio d’un bracciante inglese”<sup>6</sup>. È una visione che, ancor prima, possiamo ritrovare in Mandeville, il quale è dell’opinione che “i più poveri vivono meglio di come vivessero prima i ricchi” e di come vivessero e vivano i potenti delle società antiche o tuttora primitive, privi di quelle “comodità della vita di cui ora godono gli ultimi e più umili poveracci”<sup>7</sup>. In termini analoghi si esprime un altro classico della tradizione liberale, e cioè Smith, per il quale un contadino europeo “industrioso e frugale” vive materialmente molto meglio dei “vari re africani”<sup>8</sup> o del “capo di una popolazione selvaggia del Nord-America”<sup>9</sup>. Per Hegel, invece, non ha senso voler collocare il povero della società industriale moderna ad un livello più alto di benessere, e di felicità, rispetto a quello occupato dai ricchi di un tempo e di società ad uno stadio inferiore di sviluppo economico. Quest’ultimo non si configura come un progresso uniforme e indolore; esso provoca nuovi bisogni che non riesce ad appagare: “la condizione della povertà lascia agli uomini i bisogni, questi bisogni molteplici della società civile, e gli

<sup>6</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 41.

<sup>7</sup> B. Mandeville, *The Fable of the Bees* (1705 e 1714), a cura di F. B. Kaye, Oxford 1924 (ristampa anastatica, Indianapolis 1988), vol. I, p. 26 e p. 169 sgg. (*Remark P*); tr. it. *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Roma-Bari 1987, pp. 14 e 112.

<sup>8</sup> A. Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, libro I, cap. 1; ed. cit., p. 24; tr. it. cit., p. 16.

<sup>9</sup> A. Smith, *Early Draft of Part of The Wealth of Nations* (ed. di Glasgow, vol. V), p. 563.

strappa al tempo stesso il sostentamento della natura: tutto è già oggetto di possesso, non si può pescare, andare a caccia, cogliere frutti” (V. Rph., IV, 605).

Certo, un rifiuto della visione apologetica dello sviluppo economico possiamo leggere anche in Sieyès, il quale, a tale proposito polemizza esplicitamente, in un frammento, con Smith<sup>10</sup>. Sì, l'autore francese non esita a scrivere che, nel mondo moderno, “le classi lavoratrici (*laborieuses*) delle società avanzate [...] sono schiacciate sotto il peso dei bisogni di tutta la società”, e di una società, peraltro, “un milione di volte più avida e più consumatrice di quanto non abbia potuto esserlo nelle età primitive”. In conclusione, “questi uomini abbattuti e degenerati a causa del lavoro eccessivo, dell'incertezza della retribuzione, della crudele dipendenza, dell'infinito assommarsi di infelicità di ogni genere precedentemente sconosciute, sono più deboli, hanno più bisogni e bisogni più pressanti, e voi invece – incalza Sieyès, sempre in polemica, questa volta allusiva, con Smith – celebrate la qualità della loro sussistenza guadagnata tramite una vita che voi non vorreste neppure al prezzo di un trono”<sup>11</sup>. Epperò, l'altra faccia della medaglia di tale visione così critica è l'affermazione che si tratta di una condizione assolutamente irrimediabile: “nella più gran parte degli uomini siamo costretti a non vedere che delle macchine da

<sup>10</sup> E.-J. Sieyès, *Notes et fragments inédits*, in Id., *Écrits politiques*, a cura di R. Zapperi, Paris 1985, p. 64 (fr. *La division du travail, en faisant concourir une infinité de bras au bien-être le plus simple, n'ajoute pas à ce bien-être*).

<sup>11</sup> Ivi, p. 73 (fr. *Comparaison des différents âges de la société*).

lavoro”, alle quali a precludere per sempre la “felicità” è proprio l’organizzazione moderna della società, tutta fondata sul “consumo” e la “produzione” e che trasforma “tutti gli Stati dell’Europa in vaste officine”<sup>12</sup>. Per Sieyès è inevitabile, e in tal senso è giusto, che la grande massa della popolazione si sacrifichi alle esigenze di questa gigantesca fabbrica che ormai è e non può non essere il mondo moderno: la visione apparentemente critica finisce col rovesciarsi in una sorta di “apologetica indiretta”<sup>13</sup> che evidenzia le contraddizioni e il carico di sofferenze dello sviluppo economico moderno, ma solo per affermarne l’assoluta insuperabilità. In questo senso, anche il tribuno francese del Terzo Stato finisce col negare la realtà della questione sociale, dato che nessuna trasformazione politica sarà mai in grado di mutare o migliorare la condizione di coloro (la maggioranza della popolazione) che sono destinati a fungere da “macchine di lavoro” senza diritto alla felicità.

Considerazioni in parte analoghe possono essere svolte a proposito di Tocqueville. Anche lui si rende perfettamente conto del carattere non indolore dello sviluppo economico, che comporta l’emergere di bisogni nuovi e insoddisfatti<sup>14</sup> e un’accresciuta insicurezza per la “classe industriale”, sottoposta ai rischi del ciclo economico e quindi a “mali subitanei e irri-

<sup>12</sup> E.-J. Sieyès, *Dire sur la question du veto royal* (1789), in Id., *Écrits politiques*, cit., p. 236.

<sup>13</sup> Si tratta, com’è noto, di una categoria cara a G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*; tr. it. cit., p. 206.

<sup>14</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, cit., p. 312.

mediabili”<sup>15</sup>, che espone i più sfortunati persino al pericolo dell’inedia, un pericolo fondamentale sconosciuto alle età precedenti quando, pur nell’ambito di un’estesa miseria, la terra forniva “a tutti” il minimo indispensabile per sopravvivere<sup>16</sup>. Anzi, con lo sviluppo economico sembra procedere di pari passo, e “incessantemente”, l’ingrossarsi dell’esercito di coloro che sono costretti a ricorrere al soccorso e alla carità di altri uomini per poter scampare all’inedia<sup>17</sup>. E tuttavia, tale quadro così crudamente realistico è viziato, soprattutto nel testo del 1835 che stiamo esaminando, da due elementi ideologici. In primo luogo, la tesi insistentemente ribadita secondo cui i costi sociali della modernità costituiscono dei “mali inevitabili”<sup>18</sup> e sono il risultato di quelle “leggi immutabili che presiedono alla crescita delle società organizzate”<sup>19</sup>. L’ulteriore elemento ideologico risiede nel rimpianto che talvolta fa capolino dal testo di Tocqueville, allorché descrive la società d’*ancien régime* e premoderna, nel cui ambito la sorte dei servi “era meno da compiangere di quella degli uomini del popolo dei giorni nostri”, se non altro per il fatto che i primi, abituati da sempre alla loro condizione, “godevano di quella sorta di felicità vegetativa di cui all’uomo civilizzato risulta altrettanto difficile comprendere il fascino che negarne l’esistenza”<sup>20</sup>. Altre

<sup>15</sup> Ivi, p. 308.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 307 e 304.

<sup>17</sup> Ivi, p. 313.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 306.

<sup>20</sup> Ivi, p. 302.



volte, si direbbe che questo *bonheur végétatif* venga coniugato al presente, come sembra emergere dall'osservazione secondo cui, quando le classi superiori della società si sforzano di alleviare le miserie del povero, spesso sono mosse da un'“immaginazione [che] esagera ai loro occhi le sofferenze causate all'indigente da privazioni” a cui invece egli è tranquillamente abituato<sup>21</sup>.

Se ora dalla Francia torniamo all'Inghilterra, possiamo osservare la presenza di una forma di “apologetica indiretta”, simile a quella già analizzata in Sieyès, anche in Malthus. Abbiamo visto Locke affermare che ci sono ancora regioni da dissodare che si offrono senza difficoltà alla laboriosità del povero e dove il povero può a sua volta diventare proprietario: nel mondo c'è ancora “terra bastante per sostenere un numero d'abitanti doppio dell'attuale”<sup>22</sup>. Nel momento in cui viene pubblicata la *Filosofia del diritto* è invece diffusa, anche in Germania, la tesi malthusiana<sup>23</sup> secondo cui la terra è eccessivamente popolata; ma, per opposto che sia il punto di partenza, la conclusione è la medesima: non esiste una que-

<sup>21</sup> A. de Tocqueville, *Le système pénitentiaire aux Etats-Unis et son application en France, suivi d'un appendice sur les colonies pénales et de notes statistiques* (1833; 1836 sensibilmente ampliato), in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1 (*Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*), p. 321.

<sup>22</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 36.

<sup>23</sup> Sulla diffusione di Malthus in Germania rinviamo al nostro *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 157-160; si può aggiungere che Malthus è ripetutamente citato anche da Hugo (nel *Lehrbuch eines civilistischen Cursus* di cui si parla più oltre), un autore quindi contro cui Hegel è impegnato in una polemica esplicita.

stione sociale, e se in Locke la miseria è il risultato della mancanza d'iniziativa dell'individuo che non riesce a mettere a frutto la fecondità e la generosità della natura, in Malthus è il risultato dell'imprevidenza e intemperanza sessuale dell'individuo che chiude gli occhi dinanzi alla realtà della natura avara e matrigna. Ma in un caso e nell'altro la miseria non chiama in causa l'ordinamento politico-sociale; in un caso e nell'altro il rinvio alla natura si rivela come ideologia.

Un'ideologia di cui Hegel è il lucido critico: "Il patrimonio generale della società costituisce per il singolo il lato della natura inorganica, ed esso gli si deve presentare in modo tale che possa prenderne possesso; infatti l'intera terra è occupata, e così il singolo è rinviato alla società civile" (Rph., I, § 118 A). Dato l'inevitabile rinvio alla società civile, la miseria si configura ora come una questione sociale, come un'"ingiustizia commessa ai danni di questa o quella classe", per dirla ancora con le parole di Hegel già citate. Abbiamo tradotto l'*Unrecht* di cui parla il testo in questione con "ingiustizia", ma potremmo anche tradurre, più letteralmente, con "illegalità". La configurazione della miseria come questione sociale rende incerto il confine tra legalità e illegalità, tra diritto e violenza, dato che tale confine non coincide più automaticamente, come sostanzialmente avviene in Locke, con il discrimine tra difesa e violazione del diritto di proprietà.

## 4. NOTRECHT E LEGITTIMA DIFESA: LOCKE, FICHTE, HEGEL

Nello spiegare il significato concreto del *Notrecht* teorizzato dal suo maestro, un assistente di Hegel, von Henning, parla di “diritto a mantenersi in vita” (*Recht der Selbsterhaltung*; V. Rph., III, 400). A questo punto è chiaro che lo *ius necessitatis* della tradizione si è trasformato in Hegel e nella sua scuola in qualcosa d’altro: il *Notrecht* è ora il diritto del bisogno estremo, il diritto del povero in lotta per la sopravvivenza. E ancora una volta possiamo vedere l’antitesi rispetto a una certa tradizione liberale. Assieme al *Notrecht*, Rotteck nega recisamente l’esserci di un “diritto assoluto a mantenersi in vita” (*absolutes Recht der Selbsterhaltung*)<sup>24</sup>, mentre, per quanto riguarda Locke, abbiamo visto che il “diritto alla sopravvivenza” di cui parla mira soltanto a giustificare la genesi della proprietà privata e, in ultima analisi, i rapporti di proprietà esistenti (*supra*, cap. IV, 5). In Hegel, invece, il “diritto del bisogno estremo” mira consapevolmente alla relativizzazione del diritto di proprietà pur riconosciuto, ovviamente, nella sua legittimità.

In Locke non c’è situazione sociale che possa giustificare la violazione del diritto di proprietà, e un qualsiasi furto si configura in quanto tale come una dichiarazione di guerra al derubato che rende lecita, se non necessaria, una risposta adeguata. È lecito uccidere chi “mi aggredisce per rubarmi il cavallo o il

<sup>24</sup> C. v. Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, cit., vol. I, p. 155.

mantello”<sup>25</sup>; è fuori discussione “il diritto che l’uomo ha di uccidere un ladro che non gli abbia fatto alcun male, né abbia manifestato alcun proposito [aggressivo] sulla sua vita”<sup>26</sup>. Anzi, la legittima difesa è un altro degli esempi addotti da Locke a dimostrazione dell’assoluta inviolabilità della proprietà privata, che anche in questo caso risulta più inviolabile della stessa vita umana: “Per quanto infatti mi sia lecito uccidere un brigante che mi assale sulla strada maestra, non mi è lecito fare cosa in apparenza meno grave, cioè sottrargli il suo denaro e lasciarlo andare: sarebbe da parte mia una rapina”<sup>27</sup>.

In contrapposizione alla tradizione liberale, anche in Fichte emerge con chiarezza il ruolo subordinato del diritto di proprietà privata. Dato che “in uno Stato razionale” non ci dovrebbero essere “neppure un povero”<sup>28</sup>, l’individuo in condizione di bisogno (*Notleidender*) è da considerare titolare di “un assoluto diritto coattivo all’assistenza” e può legittimamente rivendicare quel tanto di proprietà altrui che è necessario alla sua sopravvivenza<sup>29</sup>. Resta però da vedere se Fichte si mantiene sempre all’altezza di tale impostazione di fondo. Il filosofo associa la “legittima difesa” al *Notrecht*, che poi sappiamo essere in lui lo *ius necessitatis* della tradizione: si tratta di due forme di “autodifesa” (*Selbstverteidigung*) in una situazione in cui lo Stato non può intervenire e l’eser-

<sup>25</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 19.

<sup>26</sup> Ivi, § 18.

<sup>27</sup> Ivi, § 182.

<sup>28</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 18 (FW, vol. III, p. 214).

cizio della giustizia non può svolgersi regolarmente. Su tale tema, Fichte insiste con enfasi: “Ognuno ha il diritto assoluto di non lasciarsi strappare qualcosa con la violenza”, anche se ciò dovesse costare la vita all’“aggressore”. Il *Fondamento del diritto naturale* non esita a richiamarsi al diritto romano e alla “legge delle Dodici Tavole [che] autorizzava il derubato ad uccidere il ladro che si difendeva. Giustamente, se il furto riguardava proprietà non contrassegnata”, cioè cose di cui poi non è possibile dimostrare il possesso<sup>30</sup>. La *Dottrina del diritto* del 1812 giunge a polemizzare contro “una certa mollezza della legislazione”, s’intende nei confronti degli aggressori, e contro il fatto che “la compassione nei confronti dei criminali [è] spesso più grande che nei confronti della gente proba”<sup>31</sup>. L’enfasi con cui viene illustrato il diritto di legittima difesa sembra qui sfociare in un’oggettiva assolutizzazione del diritto di proprietà. Secondo Fichte, non è lecito “porre la questione: cos’è il denaro in confronto alla vita? Questa è semmai una valutazione fondata sulla bontà, non sul diritto”<sup>32</sup>.

Si direbbe che Hegel non si dia pena di illustrare il diritto di legittima difesa. Si preoccupa invece di distinguere accuratamente la violenza contro la persona da quella contro la proprietà: “Poiché sono sen-

<sup>29</sup> *Ibidem* (FW, vol. III, p. 213).

<sup>30</sup> *Ivi*, § 19 I (FW, vol. III, p. 250).

<sup>31</sup> J. G. Fichte *Rechtslehre* (1812), a cura di R. Schottky, Hamburg 1980, p. 114.

<sup>32</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 19 I (FW, vol. III, p. 250).

ziente, il tocco e la violenza contro il mio corpo mi toccano immediatamente, in quanto *reale e presente*; ciò costituisce la differenza tra offesa personale e violazione della mia esterna proprietà, nel quale caso la mia volontà non è in questa immediata presenza e realtà” (Rph., § 48 A). È vero che anche la proprietà è espressione della volontà della persona, ma si tratta di vedere se quest’ultima è “lesa in tutta la sua estensione”, com’avviene nel caso dei delitti più gravi, e cioè “nell’assassinio, nella schiavitù, nella coercizione religiosa” (Rph., § 96). I delitti contro la proprietà non rientrano in tale sfera e non vanno quindi puniti con la morte: “Se la rapina viene punita con la morte, la natura di ciò che il rapinatore ha violato è molto diversa da ciò con cui viene punito” (V. Rph., IV, 293). Viceversa è uno scandalo che il responsabile di un omicidio o di un grave delitto contro la persona se la possa cavare pagando un indennizzo: “Se si verifica una condizione per cui al delitto non fa seguito null’altro che un risarcimento, allora non c’è più propriamente diritto. Quando viene erogata una somma di denaro per la mutilazione, per l’uccisione di un uomo, l’uomo per cui viene erogato il risarcimento è privo di diritti, è solo una cosa esterna” (V. Rph., IV, 282).

I delitti più gravi sono non quelli contro la proprietà, bensì quelli che, in un modo o nell’altro, riducono l’uomo ad oggetto di proprietà, a cominciare dalla schiavitù cui è sostanzialmente assimilata anche la servitù della gleba, l’una e l’altra considerate esempi di inammissibile “alienazione della personalità” (Rph., § 66 A). Accanto alla schiavitù e alla servitù

della gleba Hegel cita la “mutilazione”. Non si tratta di un *exemplum fictum*. Le punizioni corporali a danno dei servi della gleba o degli ex-servi della gleba continuano a sussistere in Prussia per lungo tempo; ancora dopo le riforme antifeudali del 1807, lo Stato delega ai proprietari terrieri il compito di educare gli ex-servi della gleba a suon di frustate, pur vietando o sconsigliando l’uso del bastone e quindi preoccupandosi di evitare gli “eccessi”; persino dopo la rivoluzione di luglio non mancano settori dell’apparato statale e governativo per i quali “il permanere del diritto di punizione corporale è del tutto razionale”<sup>33</sup>.

Hegel polemizza esplicitamente contro coloro i quali affermano che “la libertà in quanto libertà pura non può essere attaccata da azioni esterne, e se faccio picchiare qualcuno, ciò non danneggia la sua libertà” (Rph., I, § 29 A); polemizza contro coloro che “fanno questa differenza: se ad un uomo si danno 100 bastonate, si colpisce il suo corpo, non il suo spirito, sicché la sua anima resta libera”, dato che “la libertà del servo della gleba, dello schiavo avrebbe la sua sede nello spirito” (V. Rph., IV, 196). Per Hegel, invece, se l’attacco alla proprietà non è necessariamente l’attacco alla persona in tutta la sua estensione, l’attacco al corpo investe la persona non certo nella sua mera exteriorità: “Per il fatto che io in quanto essere libero sono vivo solo nel corpo, questa esistenza vivente non può essere maltrattata come una bestia da soma [...]. Una violenza fatta da altri al mio

<sup>33</sup> Cfr. R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975 (II ed.), pp. 641-6.

*corpo* è una violenza fatta a *me*” (Rph., § 48 A). Ecco dunque perché il responsabile di “mutilazioni” non può cavarsela con una semplice indennità; se ciò avvenisse – e non mancavano in Prussia i casi in cui i responsabili di aver ecceduto nella facoltà, esplicitamente riconosciuta dalla legge, di impartire punizioni corporali, venivano puniti con semplici ammende – vorrebbe dire che la vittima viene ridotta a cosa, come nell’ambito della servitù della gleba e della schiavitù. E questa disuguaglianza qualitativa tra cosa-proprietà da una parte e corpo-uomo dall’altra che è esplicitamente formulata in Hegel e non in Locke, il quale ultimo inserendo il “servo”, pur tenuto rigorosamente distinto dallo “schiavo”, nella famiglia del padrone, sembra riconoscere a questi, esplicitamente considerato come *pater familias*, un sia pur limitato diritto di punizione corporale sul suo servo<sup>34</sup>.

Da tutto ciò emerge chiaramente che, se in Locke la denuncia della violenza si concentra soprattutto sugli attentati alla proprietà di cui si macchiano, evidentemente, gli strati popolari, Hegel, insistendo in primo luogo sui delitti che comportano un’“alienazione della personalità”, date le condizioni e i rapporti sociali del tempo, pone oggettivamente l’accento sui delitti di cui si macchiano le classi dominanti. Una conferma di tale fatto è nel riconoscimento del diritto dell’affamato in pericolo di vita a violare la proprietà privata, riconoscimento che è presente in Hegel e assente in Locke.

<sup>34</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, §§ 85-6.



5. “GIUDIZIO NEGATIVO SEMPLICE”, “GIUDIZIO NEGATIVO INFINITO”, “RIBELLIONE”

Ma come si manifesta in concreto il diritto del bisogno estremo? “Il povero si sente escluso da tutto e sbeffeggiato, e scaturisce necessariamente una ribellione interiore”. E ancora: “Una volta giunti a questo punto d’osservazione – l’esistenza della libertà diviene del tutto accidentale – è necessaria la ribellione interiore” (Rph., III, 195). Sembrerebbe che il *Notrecht* non vada al di là di un’*innere Empörung* che si consuma nell’intimità della coscienza. Ma, in questo medesimo contesto, Hegel sottolinea che il povero “ha coscienza di sé come di un essere infinito, libero, e da ciò scaturisce la rivendicazione che anche l’esistenza esterna corrisponda a questa coscienza” (*ibidem*). E, d’altro canto, si è visto che l’affamato che rischia la morte non solo può compiere un’azione illegale, ma ha un “diritto assoluto” ad essa. È vero che Hegel si affretta subito a precisare che “solo il bisogno estremo (*Not*) del presente, nella sua assolutezza, autorizza un’azione illegale” (V. Rph., III, 403); per un altro verso però è lo stesso filosofo ad esprimere la consapevolezza che nella società civile sviluppata “il bisogno estremo non ha più questo carattere momentaneo” (Rph., III, 196). Al contrario, l’analisi della società civile conduce al risultato per cui la *Not* inevitabilmente si aggrava man mano che sul versante opposto si accumula la ricchezza: “Va di pari passo l’aumento della ricchezza e della povertà” (Rph., III, 193).

Siamo allora in presenza della formulazione indiretta e allusiva di una sorta di diritto alla rivoluzione,

alla rivolta da parte dei poveri? È questa la tesi suggerita da Henrich sulla base del corso di lezioni da lui pubblicato: non ci sarebbe “nessun altro luogo nell’opera di Hegel in cui egli comprende la rivoluzione non solo come fatto e necessità storica, ma ricava e dichiara un diritto ad essa a partire dall’analisi sistematica di un’istituzione attuale anche per lui”<sup>35</sup>. In realtà, anche in altri corsi di lezione troviamo espressioni simili, se non più radicali. Si è già vista la formulazione secondo cui l’affamato ha un “diritto assoluto” a commettere un’azione illegale; ma si può ancora leggere: “Questo sentimento, questa ribellione è insita nel bisogno estremo. Questo diritto dev’essere attribuito all’uomo nella ribellione del bisogno estremo” (V. Rph., III, 402). Non si deve dimenticare che, se la proprietà è un “astratto” rispetto allo Stato, lo è ancora di più rispetto allo “spirito del mondo”. Per “elevato” e “sacro” che sia il “diritto di proprietà”, esso è tuttavia pur sempre “molto subordinato, può essere violato e deve esserlo”. E se può essere “violato” dallo Stato, ancora più può esserlo ad opera dello “spirito del mondo”: “Persino il diritto dello Stato non è la cosa suprema; al di sopra del diritto dello Stato vi è il diritto dello spirito del mondo: è questo il diritto illimitato, sacro, il più sacro” (V. Rph., IV, 157).

Come esempio di “individui” che avevano “per sé la superiore giustificazione dello spirito del mondo”, e che in qualche modo misero in discussione i rapporti di proprietà dominanti, anche se poi furono costretti a soccombere all’“avida nobiltà”, la classe

<sup>35</sup> D. Henrich, *Einleitung* a Rph., III, p. 20.

allora dominante, Hegel cita i Gracchi di cui celebra la nobiltà d'animo (Ph. G., 708 e 706). D'altro canto, in una “condizione di violenza” c'è posto, secondo il filosofo, per il “diritto degli eroi” (Rph., § 93 A), per “il superiore diritto dell'idea” (V. Rph., III, 296). E, certo, una condizione sociale che condanna masse considerevoli di uomini ad una “totale mancanza di diritti” rappresenta senza dubbio una forma di violenza.

E che di violenza si tratti, emerge con sufficiente chiarezza dal testo hegeliano. È nota la distinzione tra “controversia civile” vista come esempio di “giudizio negativo semplice” (qui viene negato “solo questo diritto particolare”, non “il diritto in quanto tale”, non la “capacità giuridica di una persona determinata”) e diritto penale considerato come la sfera di applicazione del “giudizio negativo infinito” (il crimine propriamente detto nega anche l'universale, il diritto in quanto tale, la “capacità giuridica” della vittima)<sup>36</sup>. Bene, una lezione afferma che nei confronti di coloro che vivono in condizioni di estrema indigenza in pratica “vien pronunciato il giudizio infinito del delitto” (Rph., III, 196)<sup>37</sup>. Ridurre una massa di uomini ad una condizione di bisogno estremo significa negar loro la “capacità giuridica” nella sua totalità, e ben si comprende allora il paragone col crimine. L'affamato che viola la proprietà esprime sul proprie-

<sup>36</sup> Rph., §§ 88 e 95, Enc., § 173 Z e *Wissenschaft der Logik*, *Das unendliche Urteil* (W, VI 324-5).

<sup>37</sup> Il testo edito da Henrich riporta *des Verbrechers*, ma forse è meglio leggere, o correggere, *des Verbrechens*: (cfr. G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto*, a cura di D. Losurdo, cit., p. 378); il senso comunque sostanzialmente non cambia.

tario derubato un giudizio negativo semplice, che non mette in discussione la sua capacità giuridica; rapporti di proprietà che pretendono di condannare senza scampo l'affamato, pronunciano su quest'ultimo un giudizio negativo infinito, lo privano non di un diritto particolare e limitato ma della totalità dei diritti, esercitano in pratica su di lui la stessa violenza che potrebbe esercitare un criminale.

Dal testo di Hegel emerge anche un altro paragone, ellittico, e tuttavia non meno significativo: sull'organismo vivente un "giudizio negativo infinito" è espresso dalla "morte", mentre un "giudizio negativo semplice" viene espresso dalla malattia, la quale ultima nega o ostacola solo una "particolare funzione vitale" (Enc., § 173 Z). Ebbene, data la situazione di drammatica miseria, non sono solo "singoli momenti" o "momenti particolari", come l'insorgere di una "malattia", che ostacolano o annullano il "diritto alla vita" di un'intera classe sociale (Rph., I, § 118 A). Indirettamente, lo strato sociale che soffre la miseria disperata è paragonato ad un organismo attaccato non in singole funzioni vitali e in momenti particolari, bensì attaccato nella vita stessa, nel suo "diritto alla vita". La "morte" sta alla "malattia" come il "delitto" alla "controversia civile": il "giudizio negativo infinito" sopprime non solo la "capacità giuridica" ma la vita stessa della classe caduta nell'estrema miseria. Partendo dal fatto che, in caso di guerra, lo Stato sacrifica il "diritto alla vita", Hegel confuta la tesi dell'inviolabilità della proprietà (che non può pretendere di collocarsi ad un livello superiore rispetto a quello della vita) (V. Rph., IV, 157); ma ora vediam-

mo come una condizione normale della società esistente il sacrificio del “diritto alla vita” sull’altare dei rapporti di proprietà.

È così chiara la violenza insita nell’assolutizzazione della proprietà privata che in certi casi Hegel sembra considerare l’esercizio del *Notrecht* come un atto non solo lecito, ma in qualche modo doveroso. Ritorniamo all’esempio dell’affamato che scampa alla morte mediante il furto di un pezzo di pane: “Stanno qui di fronte due illegalità (*Unrecht*), e il problema è quale sia da considerare la più grande. Ciò che è meno importante rappresenta un’ingiustizia in rapporto a ciò che è più importante”. Rifiutare il sacrificio della vita alla proprietà significa impedire il verificarsi dell’ingiustizia-illegalità (*Unrecht*) più grande; far valere “rigidamente” (*streng*) il “diritto rigoroso” (*strenges Recht*) di contro al bisogno estremo significa far valere l’*Unrecht*, l’illegalità, o comunque l’illegalità più grande (V. Rph., III, 403 e 405). Ancora più esplicito è il commento dell’assistente von Henning: pur con la sua violazione del diritto di proprietà, il *Notrecht* rappresenta in realtà il “ristabilimento del diritto” (V. Rph., III, 401). Il ristabilimento del diritto viene dunque individuato nella lotta drammatica per la sopravvivenza dell’affamato-ladro per necessità: la contrapposizione rispetto a Locke e alla tradizione liberale non potrebbe essere più netta!

È da aggiungere che l’esercizio del *Notrecht* è anche il ristabilimento dell’uguaglianza, non dell’“uguaglianza dei beni esteriori” che, per Hegel, è “qualcosa di falso”, bensì dell’uguaglianza giuridica. È assolutamente necessario riconoscere il diritto

all'azione illegale da parte dell'affamato in pericolo di vita: "In ciò consiste l'uguaglianza: l'altro non deve essere in posizione di vantaggio rispetto alla mia esistenza e dinanzi ad essa svanisce il diritto dell'altro" (Rph., I, § 63 A). Il proprietario non può arrogarsi il diritto in pratica di vita e di morte sull'affamato, ch  in tal caso verrebbe ad essere vanificato lo stesso principio dell'uguaglianza giuridica. Talvolta sembra di assistere ad una critica del carattere formale dell'uguaglianza giuridica che presenta non poche assonanze con quella successivamente formulata da Marx: "Ognuno ha il diritto di vivere e questo suo diritto non deve risiedere solo nella tutela [da aggressione esterne]; egli non ha solo questo diritto negativo ma anche un diritto positivo [...]. Il fatto che l'uomo abbia il diritto di vivere implica che ha un diritto positivo, riempito; la realt  della libert  dev'essere essenziale" (Rph., I, § 118 A). E a Marx fa pensare anche la critica del "diritto formale", il quale continua, tuttavia, ad essere per Hegel un elemento ineludibile, anche se non   lecito negare il diritto alla vita in nome del "diritto formale" (Rph., § 127 AL; V. Rph., II, 459) e non   lecito "nascondersi dietro il diritto formale" per respingere le rivendicazioni dell'affamato (Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 457).

## 6. IL NOTRECHT, L'ANCIEN RÉGIME E LA MODERNIT 

Il *Notrecht* trova il suo fondamento per l'appunto nel diritto alla vita. E da quest'ultimo, almeno in una fase della sua evoluzione, Hegel deduce il diritto al

lavoro. Dato che “il diritto alla vita è ciò che nell'uomo è assolutamente essenziale, e a questo essenziale deve provvedere la società civile” (Rph., I, § 118 A), ne discende che “se ci sono disoccupati, questi hanno il diritto di esigere che gli venga procurato lavoro” (Rph., III, 192). È significativo che Hegel si esprima a favore del diritto al lavoro già alcuni decenni prima della rivoluzione del '48.

Ma si può fare a tale proposito una considerazione di carattere più generale. Il dibattito sul diritto alla vita (cioè, in ultima analisi, sul *Notrecht*) accompagna la rivoluzione francese nel corso di tutto il suo sviluppo. Contestato già prima del 1789 da Condorcet – che assimila polemicamente “diritto alla vita” (*droit de vivre*) e “diritto di saccheggiare” il proprietario<sup>38</sup> –, teorizzato poche settimane dopo la presa della Bastiglia da un autore che esplicitamente si richiama a Rousseau<sup>39</sup>, celebrato da Marat, Robespierre e Babeuf<sup>40</sup>, esso costituisce il bersaglio della polemica e dell'irrisione degli ambienti termidoriani, nel cui

<sup>38</sup> Condorcet, *Lettre d'un laboureur de Picardie* (1775), in Id., *Oeuvres*, a cura di A. Condorcet O'Connor e M. F. Arago, Parigi 1847 (ristampa anastatica, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968), vol. XI, p. 10.

<sup>39</sup> Si tratta di Aubert de Vitry che afferma «il diritto inviolabile di ogni uomo all'esistenza»: cit. in R. Barny, *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, Besançon 1988, p. 22.

<sup>40</sup> Per quanto riguarda Robespierre, si veda il discorso del 2 dicembre 1792 (tra i «diritti imprescrittibili dell'uomo» il primo è «quello di esistere»), in Id., *Textes choisis*, cit., vol. II, p. 85; per quanto riguarda Marat, si veda il suo progetto di dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino riportato in *L'An 1 des droits de l'homme*, a cura di A. de Baecque, W. Schmale e M. Vovelle, Paris 1988, p. 293; per quanto riguarda Babeuf, si veda in parti-

ambito è da collocare anche Constant<sup>41</sup>. In Inghilterra, la critica della rivoluzione francese sviluppata da Malthus è in primo luogo la critica del diritto alla vita, ovvero del preteso “diritto di sussistenza” considerato incompatibile col “principio di popolazione”: “Né prima né dopo l’introduzione delle leggi sociali un illimitato numero di individui ha mai goduto della facoltà di vivere”<sup>42</sup>.

A continuare a difendere in Inghilterra il diritto alla vita sono gli esponenti del populismo radicale<sup>43</sup>, mentre in Germania a parlare di “diritto all’esistenza” (*Selbsterhaltung*) è un autore come Fichte<sup>44</sup> che continua a rimaner legato alla fase più radicale della rivoluzione francese. La teorizzazione del diritto alla vita è un tema comune agli eredi della tradizione giacobino-babuvistica e ai rappresentanti del socialismo nascente. Così, ad esempio, Blanqui, che, nel 1832, davanti ai suoi giudici, dichiara: “Sono accusato di aver detto a trenta milioni di francesi, proletari come me, che essi hanno il diritto di vivere”<sup>45</sup>. E nello stesso anno, un altro esponente francese della medesima

colare la lettera del 10 settembre 1791, in F.-N. Babeuf, *Écrits*, a cura di C. Mazauric, Paris 1988, p. 207.

<sup>41</sup> Cfr. G. Lefebvre, *La France sous le Directoire 1795-1799*, Paris 1984, pp. 21 e 27.

<sup>42</sup> Th. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (VI ed., 1826); tr. it. *Saggio sul principio di popolazione*, Torino 1965, p. 482.

<sup>43</sup> Cfr. G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, New York 1985, p. 212.

<sup>44</sup> J. G. Fichte, *Rechtslehre*, cit., p. 41.

<sup>45</sup> L’autodifesa del 1832 è riportata in A. Blanqui, *Textes choisis*, a cura di V. P. Volguine, Paris 1955, p. 71.



tradizione politica dichiara che “i diritti principali dell'uomo sono quelli di provvedere alla conservazione dell'esistenza e della libertà”<sup>46</sup>. In questo senso, è possibile cogliere in Hegel la presenza di una riflessione che investe la rivoluzione francese in tutto l'arco del suo sviluppo, compresi i suoi momenti più radicali, la cui eredità confluisce poi nel socialismo nascente<sup>47</sup>.

È vero che, dopo la rivoluzione del '48, Tocqueville vede aggirarsi qualcosa che assomiglia al “socialismo” già nel codice federiciano, secondo il quale spetterebbe “allo Stato provvedere al nutrimento, al lavoro e al salario di tutti coloro che non possono mantenersi da sé”<sup>48</sup>. Ma si tratta di un'affermazione che rientra nello schema caro al liberale post-quarantottesco impegnato a istituire una linea di continuità dall'*ancien régime* sino al giacobinismo e al socialismo, i quali ultimi possono così essere facilmente liquidati. Peraltro, l'affermazione di tale presunta linea di continuità difficilmente si concilia col grido d'allarme lanciato per il pericolo mortale che il socialismo farebbe pesare su tutta la “civiltà europea”, minacciando “non soltanto le istituzioni politi-

<sup>46</sup> A. Laponneraye, progetto di *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1832), in G. M. Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx*, Roma 1973 (II ed.), p. 153; sulla figura di Laponneraye, cfr. anche A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)* (1951), Torino 1972 (nuova ed. ampliata), pp. 238-44.

<sup>47</sup> Su ciò cfr. anche D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., in particolare pp. 100-6 e pp. 204-6.

<sup>48</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 271; tr. it. cit., p. 269.

che, ma anche le istituzioni civili, le istituzioni sociali, la vecchia società che noi conosciamo”<sup>49</sup>. Qui il socialismo sembra essere qualcosa di nuovo, e di terribilmente nuovo, sino al punto da rinviare ad una “razza nuova” divorata da una “malattia” e da “un virus di una specie nuova e sconosciuta”<sup>50</sup>. Ma non è questo il punto essenziale. A Tocqueville che, ossessionato dallo spettro del socialismo, condanna ogni intervento statale nell’economia come espressione di mentalità conservatrice, retrograda, soffocatrice del senso dell’iniziativa e della responsabilità individuale, e infetta, in ultima analisi, di nostalgia per il paternalismo dei regimi assoluti pre-moderni, al liberale francese è facile obiettare che già in Montesquieu si può leggere la tesi secondo cui lo Stato “deve garantire a tutti i cittadini un sostentamento assicurato, il nutrimento, un vestire decente e un genere di vita che non sia nocivo alla salute”<sup>51</sup>. Dovremmo allora inserire anche l’autore dello *Spirito delle leggi* nella presunta linea di continuità cara al liberalismo post-quarantottesco?

Contro la pretesa di mettere “la preveggenza e la saggezza dello Stato al posto della preveggenza e della saggezza individuali”, Tocqueville proclama che “non vi è nulla che autorizzi lo Stato ad intrromper-

<sup>49</sup> Discorso all’Assemblea Legislativa del 25 giugno 1849, in A. de Tocqueville, *Études économiques, politiques et littéraires*, Paris 1866 (è il vol. IX dell’edizione curata dalla vedova Tocqueville e da G. de Beaumont), p. 570.

<sup>50</sup> Lettera a L. de Kergolay del 16 maggio 1858, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XIII, 2, p. 337.

<sup>51</sup> C. L. de Montesquieu, *De l’esprit des lois*, XXIII, 29.

si nell'industria"<sup>52</sup>: è il celebre discorso del 12 settembre 1848 pronunciato perché l'Assemblea Costituente respinga quella rivendicazione del "diritto al lavoro" che già era stata sanguinosamente soffocata nelle giornate di giugno. Il liberismo di Tocqueville si spinge sino al punto da mettere sul conto delle "dottrine socialiste" la regolamentazione legislativa e conseguente riduzione dell'orario di lavoro ("le travail de douze heures") la quale diventa così l'oggetto di una condanna senz'appello<sup>53</sup>. E, ugualmente, come espressione di socialismo e dispotismo viene liquidata ogni misura legislativa tesa ad alleviare la miseria delle "classi inferiori" mediante il contenimento del livello dei fitti<sup>54</sup>. Alla luce della successiva esperienza storica, è difficile considerare tale atteggiamento particolarmente "moderno". Né può essere considerata tale la tesi largamente presente, pur con varianti ideologiche talvolta rilevanti, nella tradizione liberale, e che fa capolino nello stesso Tocqueville, secondo cui la miseria chiama in causa il merito individuale, la fortuna e il caso, l'ordine naturale e persino provvidenziale delle cose, ma non propriamente i rapporti economico-sociali e le istituzioni politiche. Perché, secondo Tocqueville, la rivoluzione del '48 già a febbraio è da giudicare e condannare come sostanzialmente socialista, anti-borghese (e antilibe-

<sup>52</sup> Si veda il discorso in A. de Tocqueville, *Études économiques, politiques et littéraires*, cit., pp. 551-2; tr. it. cit., pp. 293-4.

<sup>53</sup> Lettera a G. de Beaumont del 3 settembre 1848, in A. de Tocqueville, *Ouvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, p. 38.

<sup>54</sup> Lettera a F. de Corcelle del 1 novembre 1856, in A. de Tocqueville, *Ouvres complètes*, cit., vol. XV, 2, p. 182.

rale)?<sup>55</sup> Perché in essa sono fortemente presenti “le teorie economiche e politiche” che pretendono di far “credere che le miserie umane siano opera delle leggi e non della provvidenza, e che si potrebbe sopprimere la povertà cambiando l’ordinamento sociale”<sup>56</sup>. E invece dalla negazione della questione sociale, Tocqueville è spinto a dar credito alla teoria di Malthus<sup>57</sup>.

Certo, c’è effettivamente un residuo pre-moderno nell’affermazione sopra citata di Montesquieu, la quale non a caso si trova all’interno di un capitolo dello *Spirito delle leggi* dedicato agli ospizi (*Des hôpitaux*). Il soccorso e l’assistenza dello Stato si collocano così nell’ambito di un’istituzione ben poco rispettosa delle esigenze della libertà moderna. È vero che si tratta di un’istituzione che, attraverso molteplici trasformazioni e varianti, continua ad essere ben presente nell’Ottocento e nell’Europa liberale. Si pensi alle case di lavoro, veri e propri penitenziari che, a partire dal 1834, diventano in Inghilterra l’unica forma di “assistenza” ai poveri i quali, una volta entrativi, “cessavano di essere cittadini in qualsiasi significato genuino della parola”, dato che perdevano il “diritto civile della libertà personale”<sup>58</sup>. Non sembra che nutra obiezioni nei confronti di tale istituzio-

<sup>55</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., pp. 30 e 91-2; tr. it. cit., pp. 300 e 359-60.

<sup>56</sup> Ivi, p. 84; tr. it. cit., p. 352.

<sup>57</sup> Si veda la lettera a L. de Thun del 2 febbraio 1835, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VII, p. 283.

<sup>58</sup> T. H. Marshall, *Sociology at the Crossroad* (1963); tr. it. *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di P. Maranini, Torino 1976, p. 20; sulla case di lavoro come istituzione totale cfr. anche D.

ne Tocqueville. Riconosce, certo, che essa è molto simile ad una prigione<sup>59</sup>, ma, allorché pronuncia la sua memoria sul pauperismo nel 1835, immediatamente a ridosso dell'approvazione della legge in questione, non esprime riserva alcuna sull'organizzazione illiberale e dispotica delle case di lavoro, pur denunciata in Inghilterra per ragioni diverse da un fronte esteso e variegato. Anzi, il liberale francese è in ottimi rapporti con quel Nassau Senior che è uno degli artefici della legge del 1834<sup>60</sup>. Diverso è invece il caso di Hegel che intanto usa come sinonimi i termini di “casa di lavoro” (*Arbeitshaus*) e di “penitenziario” (*Zuchthaus*; V. Rph., IV, 341 e Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 457) e che, soprattutto, sembra aver di mira proprio l'istituzione in questione allorché dichiara che la “plebe” non deve “essere domata con misure disciplinari”, dato che in tal modo “verrebbero mortificati i diritti essenziali dei cittadini” (Rph., III, 197).

Losurdo, *Marx et l'histoire du totalitarisme*, in J. Bidet-J. Texier (a cura di), *Fin du communisme? Actualité du marxisme?*, Paris 1991, pp. 75-95 [ora in D. Losurdo, *Marx e il bilancio storico del Novecento*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2009, pp. 159-93].

<sup>59</sup> A. de Tocqueville, *Le système pénitentiaire aux Etats-Unis*, cit., p. 319.

<sup>60</sup> Cfr. G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, cit., pp. 158-61; sui rapporti di Tocqueville con Nassau Senior, cfr. la nota di J.-P. Mayer, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, vol. VI, 1: *Correspondance anglaise*, p. 72; S. Drescher, *Tocqueville and England*, Cambridge (USA) 1964, *passim*; A. Jardin, *A. de Tocqueville 1805-1859*, Paris 1984, *passim*.

E dunque, possiamo concludere su questo punto osservando che la teorizzazione hegeliana del diritto alla vita e del *Notrecht* ha a suo fondamento la riflessione sulle contraddizioni della nascente società capitalistica, studiata soprattutto sull'esempio dell'Inghilterra, e comunque presuppone i risultati della rivoluzione francese, e guarda quindi non al passato ma a un futuro che non riesce ancora a intravedere.

## 7. L'AFFAMATO E LO SCHIAVO

È significativo che dalle pagine di Hegel emerga, almeno oggettivamente, un confronto tra la situazione dell'affamato e quella dello schiavo: "Lo schiavo non ha doveri perché non ha diritti. Il diritto assoluto consiste nell'aver diritti. Gli uomini hanno il sentimento che, se non vengono loro riconosciuti i diritti, non sono obbligati a riconoscere i loro doveri" (Rph., III, 127)<sup>61</sup>. Ma anche per la plebe Hegel constata che essa non ha "né diritti né doveri" (V. Rph., I, 322). Come abbiamo visto, l'affamato si trova in una condizione di "totale mancanza di diritti", e proprio da tale situazione scaturisce il suo diritto a non rispettare l'ordinamento giuridico esistente, a compiere un'azione di per sé illegale di violazione del diritto di proprietà: "Dato che la libertà del singolo non ha esistenza alcuna, scompare allora il riconoscimento della libertà generale" (Rph., III, 195). Ancora. Si è

<sup>61</sup> Anche per Rousseau, lo schiavo «non ha alcun obbligo verso il suo padrone»: cfr. *Du contrat social*, I, 4 (OC, vol. III, p. 358).

vista l'assimilazione della situazione di miseria disperata ad un "delitto" a causa del "giudizio negativo infinito" che esprime a danno dell'affamato. Ma ciò vale anche per la schiavitù che anzi configura il "giudizio negativo infinito" nella sua pienezza, in un'"infinità" pienamente adeguata al "concetto" (Rph., § 96), tanto da essere definita come il "delitto assoluto" (Rph., I, § 45 A).

Per descrivere la situazione dello schiavo e dell'affamato Hegel ricorre a espressioni pressoché identiche: "Lo schiavo ha un diritto assoluto di rendersi libero" (V. Rph., III, 251); ma abbiamo visto che anche "l'uomo che muore di fame ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro" (V. Rph., IV, 341). Sarebbe lo *höchstes Unrecht*, la peggiore delle ingiustizie o illegalità contrapporre alla fame disperata la pretesa inviolabilità del diritto di proprietà (V. Rph., III, 403); ma, ugualmente, dalla consapevolezza dell'illegalità o "ingiustizia assoluta" (*absolutes Unrecht*) che si commette a danno dello schiavo bisogna partire per orientarsi correttamente nel dibattito sulla schiavitù (Rph., § 57 A). Nel descrivere la differente situazione di schiavi e liberi, Hegel osserva: "Se uno sente violato il suo diritto in una singola cosa, non può con ciò credere di essere esonerato da tutti i suoi doveri. Bisogna tener presente la differenza tra quantitativo e qualitativo" (Rph., III, 127). È solo lo schiavo che non è obbligato al rispetto dell'ordinamento giuridico esistente. Questa medesima differenza qualitativa Hegel fa scaturire dal confronto tra la situazione dell'affamato che rischia l'intera totalità della capacità giuridica e quella di colui che, pur

subendo una violazione del diritto di proprietà ad opera dell'affamato, continua ad essere soggetto giuridico, e libero soggetto giuridico.

Almeno in un caso l'accostamento tra affamato e schiavo diviene esplicito: "Il ricco considera tutto come in sé venale, per il fatto che si sa come la potenza della particolarità dell'autocoscienza. La ricchezza può dunque condurre a quella medesima irrisione e mancanza di pudore, a cui giunge la plebe povera. La disposizione d'animo del padrone nei confronti dello schiavo è la stessa dello schiavo". Non solo l'affamato viene paragonato allo schiavo e il ricco al padrone di schiavi, ma all'illegalità dello schiavo affamato fa da contrappeso l'illegalità del padrone satollo. C'è da aggiungere che qui sembra ritornare la dialettica del servo e del padrone analizzata dalla *Fenomenologia*, solo che ora viene applicata ai nuovi rapporti capitalistici: "Il padrone si sa come la potenza, così come lo schiavo si sa come la realizzazione della libertà, dell'idea. In quanto il padrone si sa come padrone della libertà dell'altro, è scomparso il sostanziale della disposizione d'animo" (Rph., III, 196). Il progresso nella storia viene qui chiaramente rappresentato dallo schiavo affamato.

Alcuni anni più tardi Gans paragona a chiare lettere la situazione degli operai salariati del tempo a quella degli schiavi: "Non è forse schiavitù sfruttare un uomo come una bestia, anche se poi è libero di morire di fame?"<sup>62</sup>. Ma già in Hegel abbiamo visto

<sup>62</sup> E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin 1836, p. 100. Significativamente, il paragone in questione si ritrova anche in altri discepoli di Hegel, persino della "destra":



l'assimilazione dell'affamato allo schiavo: una linea di continuità sostanzialmente ininterrotta conduce fino alla denuncia da parte di Marx della "schiavitù salariata"; non è un caso che il giovane Marx abbia frequentato le lezioni di Gans, l'editore della *Filosofia del diritto*! D'altro canto, il paragone è presente anche in altri ambienti della cultura del tempo: un anno prima della pubblicazione della *Filosofia del diritto*, un autorevole esponente della scuola storica del diritto scrive che, almeno per quel che riguarda il sostentamento, la situazione dei poveri è peggiore di quella degli schiavi. Si tratta, però, di una denuncia la quale, piuttosto che mettere in stato d'accusa il pauperismo, intende tessere l'elogio della "sicurezza" di cui avrebbero goduto gli schiavi e dimostrare la legittimità della schiavitù. Per dirla con le parole del giovane Marx, Hugo – è di lui che si tratta – "strappa i fiori falsi dalle catene", per "portare autentiche catene senza fiori"<sup>63</sup>.

Rimane in ogni caso il fatto della diffusione del paragone tra miseria disperata e schiavitù, un paragone che ritorna in Hegel ma non certo nel senso dell'esponente della scuola storica del diritto. Quest'ultimo, a dimostrazione del fatto che lo schiavo è per lo meno libero dalla preoccupazione per il sostentamento materiale, cita l'abate Galiani: "Tout animal, qui renonce ou qui perd la liberté abandonne et reste

Rosenkranz definisce gli operai moderni come degli "iloti" (K. Rosenkranz, *Pestalozzi*, 1846, in Id., *Neue Studien*, cit., vol. I, pp. 113-4).

<sup>63</sup> K. Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, cit., pp. 80-1.

en même temps déchargé du soin de la nourriture”. Ed ecco, a questo proposito, un’annotazione di Hegel: “Schiavi, servi della gleba hanno un sicuro sostentamento [...] vedi Gagliani” (Rph., § 46 AL; V. Rph., II, 219). Il bersaglio della polemica è chiaramente Hugo; anche il nome dell’abate-economista è scritto in modo ugualmente scorretto, Gagliani al posto di Galiani. Ed è significativo che la polemica di Hegel si rivolge in particolare contro quel medesimo paragrafo dell’opera di Hugo, contro cui più tardi si scaglia la polemica di Marx<sup>64</sup>.

È da aggiungere che Hegel, partendo da un caso estremo, giunge oggettivamente a mettere in discussione i rapporti sociali esistenti nel loro complesso. Essenzialmente privo di diritti non è solo l’affamato, che rischia di morire d’inedia, da cui prende le mosse la teorizzazione del *Notrecht*. Anche per il “povero” le cose non vanno molto meglio: “È per lui impossibile, a causa dei costi connessi all’amministrazione formale della giustizia, tutelare il suo diritto mediante la giustizia formale, presentandosi in tribunale” (Rph., I, § 118 A).

#### 8. *IUS NECESSITATIS, IUS RESISTENTIAE, NOTRECHT*

Il cumulo dei fatti che sembrerebbero giustificare il “diritto dei poveri alla ribellione”, di cui parla Henrich, è impressionante. Si deve tuttavia notare

<sup>64</sup> G. Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus. Zweyter Band welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts enthält*, Berlin 1819 (IV ed.), pp. 251-2.

che le sollevazioni che hanno effettivamente luogo in questo periodo sono quelle dei luddisti, e a tale proposito il giudizio di Hegel è critico. È vero che le *Lezioni* descrivono con straordinaria oggettività la distruzione delle macchine ad opera degli “operai, soprattutto gli operai di fabbrica” che “diventano facilmente scontenti” in quanto “perdono il loro sostentamento a causa delle macchine” (V. Rph., IV, 503; V. Rph., III, 613). Ma in un’annotazione berlinese si parla degli “eccessi” della “plebe inglese” responsabile della distruzione delle “macchine a vapore” (B. Schr., 782). Naturalmente, tale presa di distanza dal luddismo è da spiegare con l’incomprensione di questo movimento del significato potenzialmente liberatore delle macchine: non a caso Hegel sottolinea che “l’universale deve favorire l’introduzione di nuove macchine, ma al tempo stesso deve cercare di mantenere coloro che hanno perso il pane” (Rph., I, § 120 A). Caratteristico dell’atteggiamento di Hegel non è la teorizzazione e neppure propriamente l’interrogarsi circa un preteso diritto alla rivoluzione, o alla resistenza (un diritto in sé contraddittorio), ma l’analisi delle contraddizioni oggettive che, in mancanza di tempestive riforme, rendono inevitabile lo scoppio di una rivoluzione, la quale ultima è poi suscettibile di giustificazione solo *post-factum*, dal punto di vista dello spirito del mondo (*supra*, cap. IV, 4).

La teorizzazione del diritto del bisogno estremo non è un appello né alla rivoluzione né alla resisten-

Nella *Filosofia del diritto*, Hegel cita in modo esplicito, nel corso della sua polemica, un’altra opera di Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, 1818 (V ed.).

za nei confronti dell'autorità, ma semmai è un appello a non assolutizzare il diritto di proprietà: "L'importante appartiene alla vita etica, universale, e le questioni che si riferiscono a queste antitesi di benessere e diritto e anche al diritto del bisogno estremo riguardano solo casi di una sfera estremamente limitata" (Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 459). Il *Notrecht* di Hegel non è né lo *ius necessitatis* né lo *ius resistentiae* della tradizione (che Henrich non sembra distinguere), ma mira invece ad evidenziare il potenziale esplosivo che la questione sociale va accumulando, a denunciare quel che di inconciliato e di sostanzialmente violento continua ad esserci nei rapporti sociali esistenti. La speranza del filosofo è che la conciliazione possa essere prodotta dall'intervento del potere politico. Se da un lato la teorizzazione del *Notrecht* costituisce una polemica almeno oggettiva contro la criminalizzazione delle agitazioni operaie a quel tempo condannate in blocco come attentati al diritto di proprietà e spesso assimilate alla delinquenza comune, d'altro lato tale teorizzazione vuole principalmente dimostrare il carattere "astratto" della proprietà privata, sottolineando le collisioni in cui inevitabilmente essa incorre. Già in Smith Hegel aveva potuto leggere: "Per spingere a una decisione rapida, gli operai ricorrono sempre ai mezzi più clamorosi e talvolta alle violenze e alle offese più impressionanti. Sono disperati e agiscono con la follia e gli eccessi di uomini disperati che devono morire di fame oppure costringere i loro padroni ad accogliere le loro richieste". Smith descrive con lucidità e freddezza la "rovina" che attende questi "disperati" inesorabilmente

colpiti dalla polizia e dalla magistratura<sup>65</sup>. Ora questi “disperati che devono morire di fame” si vedono riconosciuto un diritto che non è quello alla rivoluzione, ma che, pur nella vaghezza dei contenuti, assolve bene d'altro canto alla sua funzione che è principalmente quella di dimostrare il carattere “astratto” della proprietà privata, sottolineando le collisioni in cui inevitabilmente essa incorre.

9. IL DIRITTO E LE COLLISIONI CON L'INTENZIONE MORALE E IL BISOGNO ESTREMO

Hegel indugia in particolare su due collisioni: la prima vede come antagonisti il *Recht*, il “diritto”, da una parte e il *Wohl*, il “benessere”, o meglio l'intenzione morale di far del bene al prossimo, dall'altra; la seconda si sviluppa tra “diritto” (*Recht*) e “bisogno estremo” (*Not*). Il confronto istituito dalla prima “collisione” si conclude chiaramente a favore del diritto, il quale rappresenta il momento della sostanzialità e dell'universalità. Il “benessere” è “particolarità”, in quanto, in polemica contro la norma giuridica oggettivamente esistente, esprime la pretesa, e sia pure la pretesa morale, soltanto di un singolo individuo; il “benessere” è “cosa dell'accidentalità, dell'arbitrio della sua propria decisione particolare” (Rph., § 125 AL; V. Rph., II, 455). Una tale “particolarità” non può farsi valere “in contraddizione” col diritto;

<sup>65</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, libro I, cap. VIII, ed. cit., pp. 84-5 (tr. it. cit., p. 68).

anche quando si presenta sotto la forma dell'“intenzione del mio benessere, così come del benessere altrui”, essa non può in alcun modo “giustificare un'azione illegale” (Rph., § 126). Ben diversamente si configura il confronto tra “diritto” e “bisogno estremo”, il quale ultimo può ben giustificare, come già sappiamo, un'“azione illegale”. Sì, la “vita” che il “diritto del bisogno estremo” è chiamato a difendere “ha pure un vero diritto contro il diritto formale, cioè anch'essa è un momento assoluto”. Siamo qui dinanzi ad una collisione ben diversa rispetto a quella precedente che vedeva l'arbitrio, sia pure camuffato con le più nobili intenzioni, in lotta contro l'oggettività e la concretezza dell'ordinamento giuridico. A contestare il diritto è ora sì la “personalità”, ma la personalità nel suo “lato reale”, quindi qualcosa di “determinato in sé e per sé”, non una semplice “opinione” (Rph., § 127 AL; V. Rph., II, 459 e 461). Anzi, a questo punto si assiste ad un confronto tra “benessere” (*Wohl*), che poi è in realtà l'intenzione morale soggettiva che dichiara di volerlo perseguire, e “bisogno estremo” (*Not*): “Benessere è una parola astratta; il benessere non è in una cosa, la vita invece è in una circostanza, in un momento”. E ancora: “Bisogno estremo è una parola sacra, se è autentico: è il tutto di una situazione; bisogno estremo è un intero, è la vita, la famiglia” (Rph., § 127 AL; V. Rph., II, 461).

Per comprendere il diverso atteggiamento assunto da Hegel nei confronti di queste due categorie (*Wohl* e *Not*), non basta rinviare all'ispirazione complessiva del suo sistema filosofico. È necessario far riferimento anche alla storia. In quel periodo, la cri-

tica dell'assolutizzazione del diritto di proprietà privata viene portata avanti da due diverse classi sociali e da due opposti punti di vista. Essa è talvolta motivata da reminiscenze e nostalgie feudali: un autore come Adam Müller non manca di denunciare il concetto di "proprietà privata incondizionata" che pretende di sciogliere ogni rapporto fondato "sulla fedeltà e la fede" (*auf Treu und Glauben*). In un certo senso, anche in questo teorico della reazione ritroviamo la collisione – per usare la terminologia di Hegel – tra diritto da una parte e benessere (o meglio privata intenzione morale del benessere) dall'altra. Data la "proprietà privata incondizionata" – dichiara Müller – una volta sancita l'"unilateralità del possesso" propria del diritto romano, vengono a cessare le "obbligazioni reciproche" e viene a cadere di conseguenza qualsiasi obbligo del proprietario "in caso di malattia, disgrazia, vecchiaia" dei suoi dipendenti. Affermare l'"assoluta proprietà privata" della terra significa rifiutare all'indigente i "bisogni primari della vita". Müller cita il Vangelo: "Quis autem ex vobis patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi?". Ecco dunque a cosa ha portato la soppressione del feudalesimo e il relativo abbandono del necessario "fondamento teologico" nella politica e nell'economia: "porgere ai figli sassi al posto del pane"<sup>66</sup>. Il trionfo del diritto romano e della sua fredda oggettivi-

<sup>66</sup> A. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Grossbritannien*, Leipzig e Altenburg 1816, pp. 23-8, *passim*, e *Die innere Staatshaushaltung: systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, in «Concordia», edita da F. Schlegel, Wien 1820-23, I, pp. 110-1. Quest'ultimo testo è

vità comporta il sacrificio della persona reale; la miseria della nascente società capitalistica veniva evocata solo come contrappunto alla celebrazione del buon tempo antico.

Al contrario, la critica hegeliana dell'assolutizzazione del diritto privato non mette mai in discussione, ma presuppone i risultati dello sviluppo borghese: "La determinazione della proprietà è un enorme progresso che spesso non viene apprezzato così come meriterebbe" (V. Rph., IV, 223). Se nel mondo moderno qualcuno pensasse, imitando san Crispino, di risolvere il problema dell'assistenza ai bisognosi rubando cuoio in modo da farne scarpe per i poveri, finirebbe, com'è ovvio e giusto che sia, in un penitenziario: è un esempio che, significativamente, Hegel fa proprio parlando della "collisione" tra "diritto" e "benessere", il quale ultimo – ormai è chiaro – è in realtà la pretesa della coscienza privata di ergersi a giudice del bene del prossimo, scavalcando l'oggettività dell'ordinamento giuridico e abbandonandosi all'arbitrio di una solitaria ispirazione morale o religiosa (Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 457).

Contro l'assolutizzazione del diritto di proprietà propria del mondo borghese, Müller si richiama al precetto evangelico dell'amore del prossimo<sup>67</sup>. Ma tale "comandamento" – aveva già notato la *Fenomenologia* – è solo "un rapporto del singolo col singolo", quindi un "rapporto della sensazione". Perché

oggetto di un'esplicita critica da parte di Gans nelle lezioni del 1828-29: cfr. *Philosophische Schriften*, a cura di H. Schröder, Glashütten Taunus 1971, p. 68.

<sup>67</sup> A. Müller, *Die innere Staatsbaushaltung...*, cit., p. 111.



questo amore del prossimo abbia senso, è necessaria una riflessione che proceda al di là della sensazione, in modo da determinare correttamente il bene o “benessere” (*Wohl*) cui l'amore del prossimo pretende di condurre. Anche nella *Fenomenologia*, finisce col fare una ben magra figura il *Wohl* che l'intenzione morale e la coscienza religiosa pretendono di celebrare in contrapposizione alla fredda oggettività delle istituzioni mondane e politiche. Per superare il livello dell'“amore irragionevole” il quale – sottolinea ironicamente Hegel – può risultare più nocivo dello stesso “odio”, è necessario procedere al di là del sapere immediato dell'individuo e collocarsi al livello della comunità politica, dello Stato: “Ma l'intelligente ed essenziale far del bene è, nella sua configurazione più ricca e importante, l'intelligente, universale operare dello Stato”. Se in nome dell'amore del prossimo, un'azione fondata sul sapere immediato del singolo pretendesse di contrapporsi all'“universale” e al “diritto”, finirebbe giustamente con l'essere spazzata via (si pensi all'esempio di san Crispino). L'“agire per il benessere altrui” (*Handeln [...] zum Wohl anderer*) – è il linguaggio che già conosciamo dalla *Filosofia del diritto* – raccomandato dal precetto evangelico dell'amore del prossimo rimane esposto all'accidentalità, non ha “un contenuto universale”; questi e altri precetti del genere “restan fermi al dover essere, ma non hanno realtà alcuna; essi non sono leggi, ma solo comandamenti” (W, III, 314-5).

Ecco, il “benessere” (*Wohl*) predicato e celebrato dall'intenzione astrattamente morale è incapace di realizzarsi come “legge” nell'ambito di un ordinamen-

to giuridico oggettivo. Nella celebrazione diffusa tra i suoi contemporanei dell'amore del prossimo e dell'intenzione morale in contrapposizione alle istituzioni politiche, Hegel scorge senza difficoltà uno strumento dell'ideologia feudale. Di qui la sua polemica contro "coloro che perfino considerano le leggi come un male o alcunché di profano, e tengono come ordine vero della vita il governare o l'essere governati dall'amore naturale, mercé la fede e la fiducia (*durch Glauben und Vertrauen*), – e viceversa il dominio delle leggi come una condizione corrotta e ingiusta". Certo, il contenuto di una legge può essere "irrazionale e quindi ingiusto", può essere improntato ad "accidentalità" e "arbitrio" (Enc., § 529 A), ma coloro che si appellano all'intenzione morale negano in realtà non questo o quel determinato contenuto, ma la forma stessa dell'universalità, rappresentano a livello giuridico e politico le posizioni del sapere immediato. Essi si richiamano alla religione, per affermare: "Al giusto non è data alcuna legge" (Rph., § 137 AL; V. Rph., II, 489), e quindi sotterrare l'eticità in quanto tale.

Ben diversa è l'oggettiva contestazione che il "bisogno estremo" fa del diritto astratto; in tal caso è messo in discussione un contenuto determinato, e in nome dell'esigenza di partecipazione alla comunità di una classe rimasta esclusa; viene dunque oggettivamente avanzata la rivendicazione di un'universalità più ricca e concreta, di leggi e istituzioni capaci di restringere ulteriormente lo spazio occupato dall'"irrazionale" e dall'"arbitrio", di istituzioni che in tanto sono più "concrete" in quanto sono in grado di intervenire nella sfera "astratta" del diritto di proprietà.

Proprio per questo, la categoria del “benessere” (*Wohl*), sempre criticata e liquidata allorché essa si contrappone all’oggettività dell’ordinamento giuridico, viene poi recuperata e giustificata al livello del “sistema dei bisogni”; al livello della moralità il contrasto tra “benessere” e “diritto” vede “persone private contro altre persone private”, e si comprende allora che “il diritto è la determinazione essenziale” (V. Rph., III, 400); al livello invece del sistema dei bisogni la categoria del benessere è una “determinazione essenziale” (V. Rph., III, 689-90), in quanto avanza la rivendicazione che “venga trattata e realizzata in quanto diritto la sicurezza della sussistenza e del benessere del singolo” (Rph., § 230). La categoria del benessere viene recuperata solo nella misura in cui essa corrisponde alla medesima esigenza cui risponde il diritto del bisogno estremo, l’esigenza di conferire al diritto concretezza nell’ambito dell’universalità etico-politica. In un certo senso, lo stesso avviene persino per la categoria della vita. Espo-  
nendo la collisione tra diritto e intenzione morale-benessere, Hegel cita questo significativo aneddoto: a un ministro che, sorpreso in fallo, si giustifica dicendo: “Monseigneur il faut vivre”, Richelieu risponde: “Je n’en vois pas la nécessité”. Il filosofo poi commenta: “La vita non è necessaria contro il superiore valore della libertà”; l’“intenzione morale”, e sia pure di san Crispino, nulla vale di fronte alla necessità che la libertà si dia un’esistenza universale e oggettiva in quanto diritto (V. Rph., III, 398-9). Ma poi la necessità di conservare la vita, come realtà del diritto, come concreta possibilità per l’affamato di esistere in

quanto soggetto giuridico, viene da Hegel invocata per giustificare il *Notrecht*.

Ancora una volta, alle insufficienze dell'ordinamento giuridico si risponde non celebrando l'individualità eslege o un narcisistico ripiegamento intimistico che si pavoneggia della propria presunta eccellenza morale, ma col lavoro per la costruzione di un ordinamento giuridico e politico più ricco. E proprio nel paragrafo da ultimo citato dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel dichiara che il diritto è "reale" in quanto, oltre a realizzare "la tranquilla sicurezza (*Sicherheit*) della persona e della proprietà", realizza la "sicurezza (*Sicherung*) della sussistenza e del benessere del singolo". Alla rivendicazione propria della tradizione liberale, quella della *Sicherheit*, viene ora al tempo stesso contrapposta e affiancata quella della *Sicherung*.

È interessante notare che nella cultura del tempo è possibile rintracciare anche il tema della collisione tra diritto e bisogno estremo. Hugo descrive uomini che "sono costretti a morire" mentre hanno dinanzi a sé le "cose indispensabili per il mantenimento della vita", che però sono di proprietà di altri: anche in tal caso al "diritto esclusivo di un singolo" si contrappone la miseria senza speranza del povero che non ha la "fortuna" dello schiavo di essere nutrito dal proprio padrone. Ma ciò non costituisce un motivo per violare in nome di un appetito di "natura animale" il diritto positivo e sacro della proprietà privata!<sup>68</sup> Semmai si tratta di un'occasione per riflettere sui vantaggi

<sup>68</sup> G. Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus...*, cit., pp. 120 e 251.

della schiavitù. Con un atteggiamento esattamente contrapposto a quello di Adam Müller, Hugo si richiama al diritto romano per sottolineare l'assolutezza del diritto di proprietà, non esclusa la proprietà sugli schiavi.

Hegel, invece, mentre da un lato respinge le nostalgie per il mondo feudale, spazzato via dalla "rivoluzione francese-romana", come Müller ama chiamarla<sup>69</sup>, d'altro canto critica l'assolutizzazione della proprietà privata che avviene nell'ambito del diritto romano, cui abbiamo visto richiamarsi lo stesso Fichte per giustificare il diritto del proprietario a difendere i suoi beni anche a costo della vita del ladro, e a cui Hugo si richiama per legittimare addirittura la proprietà sugli schiavi, come una delle forme possibili di proprietà privata. La *Filosofia del diritto* denuncia invece "la legge orribile che dava al creditore il diritto, trascorsi i termini, di uccidere il debitore o di venderlo come schiavo" (§ 3 A)<sup>70</sup>. A questa norma delle Dodici Tavole Hegel contrappone per l'appunto il *Notrecht*, dal quale "scaturisce il *beneficium competentiae*: ad un debitore vengono

<sup>69</sup> Cit. da K. Mannheim, *Das konservative Denken*, cit., p. 429.

<sup>70</sup> Significativamente, anche Marx cita la «legge di Shylock delle 10 Tavole» (qui si parla di dieci invece che di dodici) per denunciare l'estrema assolutizzazione del diritto di proprietà che consente di vedere «nella carne e nel sangue del debitore» solo una determinata quantità di «denaro» (e di proprietà) prestata dal creditore: *Das Kapital*, Libro I, cap. VIII, 6 (MEW, vol. XXIII, p. 304). Alla figura di Shylock, Marx fa riferimento anche negli scritti giovanili (*Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* (1842), in MEW, vol. I, p. 141). Alla figura di Shakespeare (*Il mercante di Venezia*) rinvia anche Hegel (Rph., § 3 A).

lasciati attrezzi, strumenti di lavoro, vestiti, in generale quel tanto dei suoi beni, cioè della proprietà dei creditori, che si ritiene necessario per garantire il suo nutrimento, in modo persino conforme alla sua condizione sociale” (Rph., § 127 A). Il *Notrecht* esclude in primo luogo la legittimità della schiavitù – non si dimentichi che si tratta qui di un dibattito che non riguarda solo l’antichità classica e che si sviluppa drammaticamente almeno fino alla Guerra di Secessione americana, e che anzi dura ancora oltre come emerge dalla presa di posizione in primo luogo di Nietzsche<sup>71</sup>. Hugo scrive che “l’insolvenza come genesi dell’illibertà è per lo meno altrettanto equa (*billig*) del diritto di uccidere il debitore”<sup>72</sup>. Ma Hegel dichiara che il *Notrecht* è da intendere “non come magnanimità (*Billigkeit*) ma come diritto” (Rph., § 127). In ogni caso non c’è nessun “justus titulus” che possa giustificare la schiavitù (Rph., I, § 29 A). Si tratta di una relativizzazione del diritto di proprietà che rinvia non all’intenzione morale, bensì ad un’oggettiva norma giuridica, e che va ben al di là della condanna della schiavitù propriamente detta: “Un uomo fa bancarotta, l’intera sua proprietà appartiene ai creditori”. E tuttavia non gli vien preso tutto, gli viene lasciata la possibilità di mantener sé e la propria famiglia; “viene violato il diritto dei creditori” (V. Rph., IV, 342).

<sup>71</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Le catene e i fiori. La critica dell’ideologia tra Marx e Nietzsche*, in «Hermeneutica», n. 6, 1986, pp. 87-143. [Si veda ora D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, cap. 12].

<sup>72</sup> G. Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus...*, cit., p. 267.

E ciò in virtù non di *Billigkeit*, di una magnanima concessione, ma di un vero e proprio diritto. Kant aveva definito la *Billigkeit* come un “diritto senza coazione” che scaturisce esclusivamente da un “tribunale della coscienza”. Immaginiamo un “servo” che venga pagato con moneta svalutata rispetto al momento della stipulazione formale del contratto: in tal caso, ad esigere la rivalutazione del salario non è il diritto propriamente detto, ma solo la *Billigkeit*, che peraltro “è una divinità muta, che può non essere ascoltata”<sup>73</sup>. Più tardi, il già citato critico liberale di Hegel definisce la *Billigkeit* come qualcosa di intermedio tra il “diritto” e l’“amore”. Rotteck fa questo esempio: “L’amore mi richiede di far l’elemosina. La *Billigkeit* può esigere dal beneficiario la restituzione di ciò che ha ricevuto se nel frattempo il donatore si è impoverito”. Da questo punto di vista, la *Billigkeit* è un obbligo morale che riguarda tutti gli uomini senza distinzione di classe. Se il povero in Kant poteva appellarsi alla *Billigkeit* delle classi superiori, ora può fare appello solo alla *Liebe*, cioè ad un atto di generosità che dell’obbligo giuridico nonché la sostanza non ha neppure la parvenza: “L’amore esige moderazione nei confronti del povero, soprattutto nei confronti del debitore divenuto povero per disgrazia”, cioè senza sua colpa<sup>74</sup>. Se in Hugo il debitore insolvente poteva tranquillamente diventare schiavo, senza che si violasse né diritto né *Billigkeit*,

<sup>73</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, Einleitung, Anhang I* (KGS, vol. VI, p. 234).

<sup>74</sup> C. v. Rotteck, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, cit., vol. I, p. 58.

se in Kant poteva contare forse sulla *Billigkeit* del creditore, in Rotteck può contare solo sul suo “amore”; per Hegel invece al debitore insolvente devono comunque essere conservati i mezzi necessari al suo lavoro e alla sua sopravvivenza, e ciò in virtù di un diritto vero e proprio.

Il fatto che la legislazione degli Stati moderni preveda esplicitamente tale *beneficium competentiae* vuol dire che essa stessa è costretta a riconoscere il carattere non assoluto del diritto di proprietà. In tal senso, “il bisogno estremo realizza un momento dialettico” (Rph., I, § 64 A), che è ancora ben lungi dall’aver esaurito la sua carica. Il testo a stampa della *Filosofia del diritto* cita il *beneficium competentiae* come esempio della subordinazione del diritto di proprietà al bisogno estremo. Ma nelle lezioni si va ben oltre e si afferma esplicitamente, come abbiamo visto, la liceità di un’azione illegale, ad esempio il furto di un pezzo di pane che serva a placare la fame.

## 10. UN PROBLEMA INSOLUTO

Abbiamo visto Hegel, in una certa fase della sua evoluzione, teorizzare il diritto al lavoro. E tuttavia l’approfondimento dell’analisi della crisi di sovrapproduzione conduce il filosofo alla conclusione che l’aumento della produzione provoca inevitabilmente un aumento delle eccedenze invendute e invendibili e quindi comporta una nuova ondata di licenziamenti: “Nel principio della società civile c’è un punto fermo; guadagna colui di cui si ha bisogno. Poniamo il caso,



ad esempio, che ci siano 200 operai in più rispetto al possibile fabbisogno: questi devono allora perdere il pane, mentre 12.000 lo trovano. Se si procura lavoro a quei 200, allora perdono il pane 200 dei rimanenti 12.000, che è richiesto solo un determinato numero di operai, e se devono lavorare i disoccupati, con ciò perdono il loro pane altri finora occupati” (V. Rph., III, 703-4). Nel corso di lezioni del 1822-23 che abbiamo appena citato è scomparsa la fiducia che la società civile-borghese possa assicurare il diritto al lavoro. La realtà della crisi ha provveduto a dissipare molte illusioni: i vari rimedi si sono rivelati precari. A Londra, la capitale di un paese che più di ogni altro può vantare esportazioni e “colonizzazione”, la *Not* è “smisurata” (*ü bermässig*; V. Rph., IV, 494-5). E non bisogna dimenticare che la *Not* “abbraccia l'intero ambito della realizzazione della libertà” (V. Rph., IV, 342). Senza il diritto al lavoro non c'è il diritto alla vita in nome del quale Hegel proclama il *Notrecht*.

Sì, “la libertà non può (*darf*) soccombere contro il diritto particolare di un singolo” (V. Rph., I, 286); e cioè non è lecito che la libertà venga sacrificata sull'altare del diritto di proprietà. Ma è proprio tale sacrificio a definire la realtà della società civile-borghese. Col *Notrecht* Hegel teorizza la subordinazione del diritto di proprietà al diritto alla vita dell'uomo; ma la realtà della società civile-borghese va in direzione opposta. E allora? “L'importante questione di come porre rimedio alla povertà è una questione che muove e tormenta in particolare le società moderne” (Rph., § 244 Z; cfr. V. Rph., IV, 609). Il tormento delle società moderne è anche il tormento di Hegel.

Il fatto è che nella società civile c'è pur sempre “un residuo di stato di natura” (Rph., § 200 A), e cioè un residuo di violenza. Nell'analizzare lo stato di natura come condizione di violenza generalizzata, in cui hanno luogo la sopraffazione e la schiavitù e in cui non c'è posto per il riconoscimento reciproco, Hegel non si stanca di sottolineare che “*exeundum est ex statu naturae*” (V. Rph., IV, 209). Questo vale anche per il residuo di stato di natura che il filosofo sorprende nella società civile? Certo, lo Stato, la comunità politica è chiamata ad operare il superamento di tale residuo. Ma le cose si complicano per il fatto che alla violenza insita oggettivamente in determinati rapporti di proprietà ed economico-sociali si somma la violenza politica, la violenza tesa direttamente o indirettamente al mantenimento dello *status quo*, al mantenimento, se non all'allargamento, di quel “residuo di stato di natura” che è proprio della società civile. Abbiamo visto com'è difficile per il “povero” farsi riconoscere i propri diritti a causa dei “costi” connessi ai procedimenti giudiziari. Ma ci sono anche gli ostacoli politici. La scuola storica e soprattutto Hugo che abbiamo visto giustificare la schiavitù vengono da Hegel accusati di avere una concezione del diritto e dell'amministrazione della giustizia, per cui i cittadini diventano non solo “profani” ma soprattutto “servi della gleba sul piano giuridico” (*Rechtsleibeigene*; Rph., § 3 AL; V. Rph., II, 99). In questo caso un ceto privilegiato verrebbe ad esercitare una sorta di “diritto di signoria” (*Herrenrecht*) sui “servi della gleba” a cui i cittadini verrebbero ad essere ridotti (Rph., III, 186).

E, d'altro canto, proprio approfondendo gli sviluppi della questione sociale, Hegel sembra talvolta nutrire dubbi sull'effettiva capacità dello Stato, o dello Stato del suo tempo, di collocarsi al di sopra del conflitto di classe per eliminare quindi il residuo di stato di natura presente nella società civile: il peso del "commercio del denaro" e delle "banche" nella vita politica è crescente, e "dato che gli Stati hanno bisogno di denaro per i loro interessi, essi sono dipendenti da questo traffico di danaro in sé indipendente" (V. Rph., IV, 520-1). Molteplici sono i legami tra capitale e apparato statale: "La ricchezza si accumula presso i proprietari delle fabbriche. Se poi si lavora completamente per lo Stato, l'accumulazione di ricchezza diventa ancora più significativa a causa degli affari dei fornitori e degli imprenditori industriali" (Rph., III, 193-4). In Inghilterra, nonostante le riforme, il potere rimane saldamente "nelle mani di quella classe" legata al "vigente sistema di proprietà" (B. Schr., 480). E Hegel giunge a dichiarare che, quando il conflitto sociale è particolarmente aspro, come quello che a Roma opponeva patrizi e plebei, lo Stato si riduce ad un'"astrazione", mentre la realtà sembra essere definita dall'"antitesi" (*Gegensatz*), che "è semplicemente rammendata nell'astrazione dello Stato" (Rph., III, 288). Ma allora in che modo lo Stato potrà eliminare il residuo dello stato di natura, di violenza, connesso alla società civile, ai rapporti di proprietà dominanti e all'assolutizzazione del diritto di proprietà? Sulla celebrazione hegeliana dello Stato tutta costruita sull'onda e in funzione della lotta anti-feudale, della lotta contro i particolarismi, i privilegi,

le sopraffazioni, in ultima analisi la violenza della nobiltà feudale, per la costruzione della comunità dei *citoyens* – “solo nello Stato è completo il riconoscimento della libertà”; dove c’è Stato non c’è più posto per schiavitù e servitù della gleba (Rph., III, 74) –, su questa celebrazione comincia a proiettare ombre la realtà dell’oppressione, del “giudizio negativo infinito”, della violenza quindi che gli esistenti rapporti economico-sociali esprimono su una classe sociale, rimasta esclusa da quel “riconoscimento” reciproco sulla cui base doveva essere edificata la comunità dei *citoyens*.

## VIII

### L'AGORÀ E LA SCHOLÈ: ROUSSEAU, HEGEL E LA TRADIZIONE LIBERALE

#### 1. L'IMMAGINE DELL'ANTICHITÀ CLASSICA IN FRANCIA E GERMANIA

“All’inizio è Montesquieu che si cita e commenta; alla fine non si parla che di Rousseau”<sup>1</sup>: così Tocqueville descrive la parabola ideologica e politica della rivoluzione francese. Si comprende allora che, nella pubblicistica liberale post-termidoriana, la denuncia del giacobinismo è accompagnata da una presa di distanza critica nei confronti di Rousseau. È il caso, in particolare, di Constant che ripetutamente accosta il ginevrino a Mably per accusare entrambi di aver sacrificato l’autonomia dell’individuo e la libertà moderna sull’altare del culto della polis antica.

Per l’esattezza, secondo Constant, più ancora che per l’antichità greco-romana, Mably “si estasiava per

<sup>1</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, cit., p. 107.

gli egiziani perché – diceva – tutto presso di loro era regolato dalla legge, perfino i divertimenti e i bisogni: tutto si piegava sotto l'imperio del legislatore"<sup>2</sup>. Le persistenti tendenze giacobine o l'incipiente movimento giacobino-socialista vengono liquidati dal teorico liberale come "i nuovi apologisti dell'Egitto"<sup>3</sup>. Quando Hegel, all'estremo del *laissez faire, laissez aller*, contrappone, nella *Filosofia del diritto*, "l'altro estremo", ugualmente da respingere e costituito dalla "provvidenza così come la determinazione del lavoro di tutti ad opera dell'organizzazione pubblica", fa l'esempio anche lui dell'"antico lavoro delle piramidi e delle altre immani opere egizie e asiatiche, le quali furono prodotte per fini pubblici senza la mediazione del lavoro del singolo ad opera del suo particolare arbitrio e del suo particolare interesse" (Rph., § 236 A).

Da Rosenkranz sappiamo che già a Berna Hegel legge con grande attenzione "gli scritti di Benjamin Constant, che non smise di seguire neppure negli ultimi anni della sua vita"<sup>4</sup>. Non ci sono dubbi sul fatto che, dopo i primi tentativi, Hegel si sforza di essere il teorico del mondo moderno e della libertà moderna, la quale ha a suo fondamento il riconoscimento della dignità e dell'autonomia dell'individuo. In ogni caso, nulla è più lontano da Hegel di quella visione presente in Rousseau che, in polemica sarcastica contro gli "ammiratori della storia moderna",

<sup>2</sup> B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, cit., p. 504; tr. it. cit., p. 229.

<sup>3</sup> B. Constant, *De l'esprit de conquête...*, cit., pp. 1050-1 nota; tr. it. cit., p. 104 nota.

<sup>4</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, cit., p. 62; tr. it. cit., p. 81.

alla miseria del proprio tempo contrappone le “venerabili immagini dell’antichità” e “Roma e Sparta [che] portarono la gloria umana alle più alte vette”<sup>5</sup>. Lettore di Rousseau, Saint-Just si era spinto sino al punto da esclamare: “Dopo i Romani, il mondo è vuoto”<sup>6</sup>.

La rottura con tale visione era tanto più necessaria per il fatto che in Germania il culto dell’antichità classica smarrisce abbastanza presto il carattere di contestazione dell’*ancien régime* per configurarsi invece come evasione dal mondo moderno e assumere quindi un significato politico di segno conservatore. Si pensi allo Schelling che rimpiange “il tramonto dell’umanità più nobile che mai sia fiorita”<sup>7</sup>, ovvero della “fioritura più bella dell’umanità”<sup>8</sup>, ma nel quale tale lamentazione accorata è in funzione della condanna del mondo moderno e della “cosiddetta libertà politica” (*bürgerliche Freiheit*), vista e disprezzata come il semplice, e “più torbido, mescolamento della schiavitù con la libertà”<sup>9</sup>.

Ma già prima del 1800-2, è possibile constatare una sensibile discrepanza nello sviluppo ideologico della Francia e della Germania: mentre da una parte

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, cit., p. 539; tr. it. cit., pp. 289-2.

<sup>6</sup> L. A. L. de Saint-Just, *Rapport* dell’11 germinale anno II, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., p. 778.

<sup>7</sup> F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, cit., p. 604.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. V, p. 225.

<sup>9</sup> Ivi, p. 314.

del Reno, i giacobini si richiamano alla polis per edificare, sulle macerie dell'*ancien régime*, la comunità dei *citoyens*, dall'altra parte del fiume, nel 1793, il neo-classicismo di Wilhelm von Humboldt guarda alla Grecia come al luogo in cui il lavoro servile aveva pur sempre prodotto l'effetto benefico dello sviluppo onnilaterale dell'individuo libero, sottratto alla costrizione dell'"esercizio unilaterale del corpo e dello spirito"<sup>10</sup>. Se in Francia il richiamo all'antichità classica sta a significare la celebrazione dell'*agorà*, in Germania sta a significare la celebrazione della *scholè*, disgraziatamente andata perduta nel mondo moderno, un mondo di cui non ci si stanca di sottolineare il carattere di rovinosa decadenza.

## 2. CINICI, MONACI, QUACCHERI, ANABATTISTI E SANCULOTTI

In Hegel è invece un punto fermo la legittimità del moderno e la sua superiorità rispetto all'antichità (*infra*, cap. XI, 1). Ma la comprensione e giustificazione del mondo moderno comporta anche il rifiuto della ricerca a ritroso di una mitica "semplicità dei costumi". Una volta superata – sottolinea un frammento di Berna che sembra chiaramente volersi misurare con Rousseau – "essa si è [...] irrimediabilmente dileguata" (W, I, 56-7). Più tardi, nel corso di filosofia del diritto di Heidelberg, a causa della sua ricerca della "semplicità" e della condanna della

<sup>10</sup> W. v. Humboldt, *Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere* (1793), § 26.



“moltiplicazione dei bisogni e godimenti”, Rousseau viene accostato a Diogene e ai cinici (Rph., I, § 90 A). È un accostamento che è possibile rintracciare già in una lettera inviata da Voltaire a d’Alembert in occasione della polemica sul teatro, rifiutato dal ginevrino (e dalle classi meno abbienti della città svizzera) come espressione di dissoluzione e di immorale abbandono all’ozio e al lusso<sup>11</sup>. Ma è interessante la conclusione che Hegel trae da tale confronto: “Ma come non ci può essere un popolo di quaccheri, così non ci può essere un popolo di cinici” (Rph., I, § 90 A). E cioè, col suo rifiuto del lusso e la sua celebrazione di una mitica semplicità dei costumi, Rousseau rende impossibile la comunità dei *citoyens*. Non si dimentichi che già nei frammenti giovanili, i quaccheri sono citati, assieme ai gesuiti, come esempio di una setta che non riesce a prendere sul serio il suo “rapporto con lo Stato” (W, I, 444). Nella *Filosofia del diritto*, essi vengono messi sullo stesso piano degli “anabattisti” per la comune volontà di agire semplicemente come “membri attivi della società civile”, come “persone private” (Rph., nota al § 270; W, VII, 421), e cioè come *bourgeois* e non come *citoyens*. Da tale punto di vista, la critica di Hegel risulta direttamente contrapposta a quella di Constant che nella tradizione rousseauiano-giacobina denuncia l’inghiottimento della sfera privata nello Stato.

Tanto più che, sempre nella filosofia del diritto di Heidelberg, Rousseau viene accostato anche a Gesù. Anche quest’ultimo accostamento non è del tutto

<sup>11</sup> Lettera del 2 settembre 1758, in *Voltaire’s Correspondence*, a cura di Th. Besterman, Genève 1952 sgg., vol. XXXIV, p. 68.

nuovo, ma esso rinvia non a Voltaire, bensì alle lotte sviluppatesi nel corso della rivoluzione francese. Nel polemizzare contro la restrizione censitaria dei diritti politici, Camille Desmoulins osserva che essa finisce con l'escludere dal rango dei cittadini attivi e rigettare tra i "proletari" e la "canaglia" Rousseau, Corneille, Mably e... Gesù Cristo<sup>12</sup>. Più tardi, Gesù viene stilizzato a figura di sanculotto *ante litteram*. È un motivo di cui Hegel sembra ricordarsi allorché, in un appunto manoscritto relativo al corso di filosofia della religione del 1821, osserva che nel cristianesimo primitivo, con la sua polemica "in senso negativo contro l'ordine esistente in quanto tale", c'è "per così dire sanculotteria"<sup>13</sup>. Ma l'accostamento assume ora in Hegel un significato negativo: sulla base della celebrazione della povertà e della condanna della ricchezza e del lusso è possibile organizzare solo una setta. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* possiamo leggere che l'"ideale di un uomo perfetto" può trovare la sua realizzazione "in monaci o quaccheri e altra pia gente del genere", e tuttavia "un mucchio di queste melanconiche creature non può formare un popolo, allo stesso modo che i pidocchi o le piante parassite non possono esistere di per sé, ma solo su un corpo organico" (W, XIX, 109).

Dai vari testi qui citati finisce con l'emergere un accostamento oggettivo tra quaccheri, anabattisti, sanculotti, monaci cristiani, cinici e dispregiatori del

<sup>12</sup> Cfr. A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française*, Paris 1926 (riproduzione anastatica, Aalen 1977), p. 72.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie. Bd. 1: Die Vorlesung von 1821*, cit., p. 619.

lusso a partire da questa o quella motivazione ideologica. Quello che hanno in comune tali correnti tra loro così diverse è la chiusura nello spirito di setta e l'incapacità di costituire una società. Sempre a proposito della polemica contro il lusso e i bisogni considerati superflui, il corso di filosofia del diritto del 1819-20 osserva: "Ci si può certo liberare da tali bisogni, a partire da motivi morali o economici (ad esempio, ai giorni nostri, in Inghilterra una classe di uomini si astiene dalla birra e simili). Ma in tali tentativi di sopprimere un certo consumo è sempre presente l'illusione che ciò si possa conseguire mediante la volontà di ogni singolo. Ma *tutti* i singoli, la collettività, è qualcosa di diverso che non i singoli stessi. Nell'universalità è implicita la presenza di un momento della necessità" (Rph., III, 154). L'atteggiamento da setta non è in grado di trasformare la società. Rousseau aveva criticato il cristianesimo per la sua incapacità di costituire la religione della comunità dei *citoyens*; e tale critica il giovane Hegel aveva fatta propria. Ma ora è lo stesso Rousseau che, accostato a Gesù, si vede rivolta una critica analoga: nelle condizioni del mondo moderno, la condanna del lusso e della moltiplicazione dei bisogni può produrre una setta di *bourgeois*, di persone private più o meno virtuose, ma non quella "vita nell'universale e per l'universale" che lo Hegel maturo continua a contrapporre alle comunità monastiche cristiane (W, XIX, 109).

### 3. ROUSSEAU, IL “RANCORE DEL PLEBEO POVERO” E IL GIACOBINISMO

Il fatto che Hegel prenda inequivocabilmente posizione a favore del mondo moderno non significa, però, che sottoscriva il bilancio storico di Constant. Quest'ultimo mette in stato d'accusa Rousseau per le sue “tirate contro le ricchezze e persino contro la proprietà” (*supra*, cap. V, 3). È un motivo che sappiamo essere presente già in Voltaire il quale, nel leggere il discorso sull'ineguaglianza, commenta: “Ecco la filosofia di un pezzente che vorrebbe che i ricchi fossero saccheggianti dai poveri” (*supra*, cap. VI, 9). Il capo d'accusa di Constant si diffonde anche in Germania, e un contemporaneo e avversario di Hegel, Gustav Hugo, inserisce Rousseau addirittura tra i “nemici della proprietà privata”, e lo inserisce assieme a Mably<sup>14</sup>, con un accostamento che abbiamo visto già nel teorico liberale. È un tipo di critica che fa scuola anche nella cultura conservatrice e reazionaria: più tardi, Taine denuncerà in Rousseau “il rancore (*rancune*) del plebeo povero”<sup>15</sup>, e Nietzsche, che dichiara di essere stato alla “scuola” di Taine<sup>16</sup>, denuncerà a sua volta nel filosofo ginevrino l’“uomo del rancore” (*Ranküne-Mensch*) che pretende di indi-

<sup>14</sup> G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, Berlin 1819 (IV ed.), p. 28; Hugo a sua volta aggiunge Diderot.

<sup>15</sup> H. Taine, *Les origines de la France contemporaine* (1876-94); citiamo dall'ed. di Paris 1899, vol. II, p. 40.

<sup>16</sup> Così nella lettera a Franz Overbeck del 23 febbraio 1887, in F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, cit., vol. III, 5, p. 28.

care “nelle classi dominanti la causa della sua miseria” (*Miserabilität*)<sup>17</sup>, ovvero l’uomo del “ressentiment”<sup>18</sup>, “questo primo uomo moderno, idealista e canaglia allo stesso tempo” e che, proprio a causa di “tale duplicità di idealismo e canagliume”, incarna la rovinosa, e livellatrice, tendenza di fondo della modernità, sfociata nella rivoluzione francese e nel movimento socialista<sup>19</sup>. In questo senso, “in ogni fremito e terremoto socialista è sempre l’uomo di Rousseau che si muove, come il vecchio Tifone sotto l’Etna”<sup>20</sup>.

Come si vede, siamo in presenza di una polemica non solo aspra, ma che si configura anche come una sorta di attacco *ad personam*. E ciò non solo in Nietzsche. Dopo aver descritto il contagio (simile alla “strana malattia che s’incontra di solito nei quartieri poveri”) che si propaga nella Francia rivoluzionaria, “inebriata dalla cattiva acquavite del *Contratto sociale*”<sup>21</sup>, Taine denuncia l’“alterazione dell’equilibrio mentale” dei giacobini<sup>22</sup>, fanatici ammiratori di Rousseau. E, in termini analoghi si esprime, ai giorni nostri, Talmon allorché crede di poter diagnosticare la “vena paranoica” del filosofo ginevrino, e poi di

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in KSA, vol. XII, p. 421.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen* (1889), af. 3.

<sup>19</sup> Ivi, af. 48.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, III (1874), in KSA, vol. I, p. 369.

<sup>21</sup> H. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, cit., vol. IV, pp. 161-2.

<sup>22</sup> Ivi, vol. V, p. 21 sgg.

Robespierre, Saint-Just e Babeuf<sup>23</sup> (l'unica reale differenza è nella maggiore consapevolezza che gli autori precedentemente citati hanno del significato sociale e anti-plebeo della loro requisitoria).

Di questo tipo di critica che si afferma a partire dal Termidoro e che sceglie come bersaglio Rousseau per denunciare le tendenze plebee e giacobine della rivoluzione, non c'è traccia in Hegel, il quale anzi lo inserisce tra “quegli spiriti che profondamente hanno pensato e sentito” (*tiefdenkende und tieffühlende Geister*) il dramma della miseria. Conviene ritornare, per coglierne tutte le implicazioni, su un brano del corso di lezioni del 1824-25, cui abbiamo già accennato (*supra*, cap. V, 3) e che sul grande ginevrino si esprime con particolare calore: “Soprattutto in Rousseau e in alcuni altri troviamo la terribile descrizione della miseria provocata dall'appagamento dei bisogni. Si tratta di uomini che, profondamente colpiti dalla miseria del loro tempo, del loro popolo, riconoscono in profondità e descrivono in modo commovente la rovina etica a ciò connessa, la rabbia, la ribellione (*Empörung*) degli uomini per la loro miseria, per la contraddizione (*Widerspruch*) fra ciò che possono esigere e la condizione in cui si trovano, l'exasperazione, il sarcasmo per questa situazione, quindi l'amarezza interiore e il risentimento che da

<sup>23</sup> J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952); tr. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967, pp. 58-9. A Talmon si richiama R. Dahrendorf (*Fragmente eines neuen Liberalismus*, 1987; tr. it. *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari 1988, p. 34) per denunciare a sua volta la «torbida influenza» a lungo esercitata da Rousseau.

ciò scaturiscono” (V. Rph., IV, 477). Naturalmente, per Hegel non è pensabile alcuna soluzione della questione sociale al di qua dello sviluppo del mondo industriale moderno. E tuttavia rimane fermo il merito di Rousseau di aver indicato, guardando agli uomini in miseria di una società peraltro opulenta, la “contraddizione fra ciò che possono esigere e la condizione in cui si trovano”, e di aver guardato a tale contraddizione con *Empörung*, con un senso di ribellione.

È bene riflettere un attimo sui termini qui usati e che sono quelli di cui Hegel altrove si serve per teorizzare il *Notrecht*, il diritto del bisogno estremo: c'è “lotta” (*Kampf*) e “contraddizione” (*Widerspruch*) tra la “miseria e immediatamente accanto i mezzi che potrebbero porvi rimedio” (V. Rph., III, 398). Ed è una situazione per la quale le lezioni di filosofia del diritto non si stancano di ripetere che essa contiene “qualcosa di rivoltante (*ein Empörendes*) per ogni uomo” (V. Rph., IV, 342) e che è tale da provocare una giusta “ribellione” (*Empörung*; V. Rph., III, 402). Nel teorizzare il *Notrecht*, Hegel si sente in qualche modo vicino a Rousseau nel quale pure è presente la tesi secondo cui l'uomo privo di mezzi di sussistenza sarebbe sostanzialmente esposto all'“autorità assoluta” del ricco e sarebbe di fatto costretto ad una “obbedienza senza limiti”<sup>24</sup>, ovvero, per dirla questa volta con Hegel, verrebbe a trovarsi in una situazione di “totale mancanza di diritti” (Rph., § 127).

<sup>24</sup> Così si esprime, con particolare chiarezza, la prima versione del *Contratto sociale* (1750-60) (*Du contrat social. Première version*, in OC, vol. III, p. 302); si tratta però di una tesi rintracciabile nell'intera opera di Rousseau.

Nella sua teorizzazione del *Notrecht* e del diritto alla vita, Hegel viene a trovarsi in qualche modo vicino alle correnti del radicalismo plebeo che, già agli inizi della rivoluzione francese, e tanto più poi nel corso del suo ulteriore sviluppo, richiamandosi talvolta in modo esplicito a Rousseau, teorizzano il diritto alla vita come il primo tra i diritti dell'uomo, mettendo così in discussione gli esistenti rapporti di proprietà (*supra*, cap. VII, 6). Da tale punto di vista, è da rivedere il giudizio di Lukács secondo cui, durante tutto l'arco della sua evoluzione, Hegel avrebbe assunto "un atteggiamento ostile verso il giacobinismo plebeo"<sup>25</sup>. In realtà, una cosa sono le immediate prese di posizione politica, un'altra le categorie teoriche. Se per Condorcet impegnato nella polemica contro il "droit de vivre", non c'è indigenza o "bisogno" che possa conferire al povero "il diritto di rubare" e di violare la proprietà, che è necessario comunque rispettare "sino alla superstizione"<sup>26</sup>, per Hegel invece, "l'uomo che muore di fame" ha non solo il diritto, ma "il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro" (V. Rph., IV, 341). È anche da notare che il diritto alla vita (*das Recht zu leben* ovvero *das Recht des Lebens*) – su cui si esercita la pesante ironia dei Termidoriani – viene tranquilla-

<sup>25</sup> G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich-Wien-Frankfurt a. M. 1948, p. 37; tr. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975, p. 41.

<sup>26</sup> Condorcet, *Lettre d'un laboureur de Picardie*, cit., e *Réflexions sur le commerce des blés* (1776), in Id., *Oeuvres*, cit., vol. XI, pp. 10 e 167-8.



mente teorizzato nelle lezioni di filosofia del diritto di Heidelberg (Rph., I, § 118 A).

Si può fare una considerazione ulteriore. I liberali alla Constant prendono di mira Rousseau per epurare la rivoluzione francese da ogni traccia plebea e preservare la libertà dalla contaminazione di qualsiasi rivendicazione sociale e materiale. Per Tocqueville, il passaggio nella rivoluzione francese da Montesquieu a Rousseau è il passaggio dall’entusiasmo puro e corale per la libertà alla volgarità e all’imbarbarimento della “guerra delle classi”<sup>27</sup>. Si comprende come di questa “guerres des classes” Rousseau venga considerato corresponsabile. Non l’aveva in qualche modo giustificata in anticipo, allorché aveva giudicato del tutto intollerabile una situazione in cui “un pugno di uomini trabocca del superfluo mentre la moltitudine affamata manca del necessario”<sup>28</sup>? Ebbene, abbiamo già visto (*supra*, cap. V, 3) che Hegel non esita a interpretare e celebrare la rivoluzione francese come rivoluzione sociale. Da un lato c’è l’“avidità” (*Habsucht*) e la “dissipazione della ricchezza” da parte di una classe decisa a “saccheggiare le casse statali e il sudore del popolo”; dall’altra la “misera pubblica” e “il duro, terribile peso” che grava sul popolo (W, XX, 296-7 e Ph. G., 925). Se si tien presente che di “sudore del popolo” si parla in entrambi i testi qui citati e che nel primo esso viene contrapposto alla vita parassitaria degli “oziosi”

<sup>27</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution. Fragments et notes inédites sur la Révolution*, cit., p. 71.

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes* (1755), in OC, vol. III, p. 194.

(*Mißgänger*), possiamo concludere che la rivoluzione francese viene qui giustificata in termini che fanno pensare al linguaggio di Rousseau e che risultano inaccettabili a Constant e alla storiografia liberale. Ed è l'ulteriore conferma – contro la tesi già citata di Lukács – della presenza in Hegel di motivi in qualche modo plebei. D'altro canto, la lezione che il filosofo trae dagli sconvolgimenti verificatisi Oltretreno è che la legittimazione e “conciliazione” della grande proprietà presuppone una politica di forte imposizione fiscale e di redistribuzione del reddito (*infra*, cap. VIII, 5).

#### 4. POLITICA ED ECONOMIA IN ROUSSEAU E HEGEL

A questo punto, si impone una considerazione di carattere teorico generale. L'affermazione del diritto del bisogno estremo o del “diritto alla vita” costituisce in Hegel il punto di partenza per una complessiva ridefinizione dei rapporti tra politica ed economia. Ecco, allora, emergere categorie nuove e fondamentalmente sconosciute alla tradizione liberale e che, nella misura in cui hanno dei precedenti nella storia della filosofia, non possono che rinviare alla lezione del grande ginevrino. Ecco Hegel parlare di “diritti materiali” (*materielle Rechte*; B. Schr., 488) e teorizzare anche, accanto al “diritto negativo”, un “diritto positivo” riempito di contenuti materiali: “Ognuno ha il diritto di vivere (*das Recht zu leben*) e questo suo diritto non deve risiedere solo nella tutela [da aggressioni violente]; egli non ha solo questo diritto negativo ma anche un diritto positivo. La realtà della liber-

tà è il fine della società civile. Il fatto che l'uomo abbia il diritto di vivere implica che ha un diritto positivo, riempito; la realtà della libertà dev'essere essenziale [...]. Il diritto alla vita (*das Recht des Lebens*) è ciò che nell'uomo è assolutamente essenziale" (Rph., I, § 118 A).

Anche per Rousseau, la "sicurezza civile" ovvero la "sicurezza individuale"<sup>29</sup>, l'autonomia e inviolabilità della sfera privata, è essenziale; e ciò corrisponde a quello che Hegel chiama "diritto negativo". E, tuttavia, siamo in presenza solo di un aspetto, anche se importante e ineludibile, del diritto. Non basta infatti "proteggere" (*protéger*) i cittadini, "bisogna anche pensare alla loro sussistenza". Naturalmente, non si tratta per il potere politico di "riempire i granai degli individui", ma piuttosto di procurar loro la possibilità di guadagnarsi da vivere mediante il lavoro<sup>30</sup>. A sua volta, partendo dalle categorie di "diritto materiale" e di "diritto positivo", Hegel sviluppa una critica dell'uguaglianza meramente formale. Si pensi all'argomento con cui il corso di lezioni di Heidelberg giustifica il *Notrecht*, il diritto dell'affamato a compiere un'azione illegale e a violare la proprietà privata di un altro: "In ciò consiste l'uguaglianza: l'altro non deve essere in posizione di vantaggio rispetto alla mia esistenza" (Rph., I, § 63 A). In condizioni di estrema polarizzazione di ricchezza e povertà, l'affermazione dell'assoluta inviolabilità della proprietà privata conferisce al proprietario in pratica un diritto di vita e di

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., pp. 255-6.

<sup>30</sup> Ivi, p. 262.

morte sull'affamato, e ciò significa negare l'eguaglianza non più solo nella sfera in cui ha luogo la disuguaglianza legittima, e cioè la "sfera del particolare, dell'accidentale", dei "beni esteriori", ma anche in una "sfera essenziale" che mette in gioco la "vita" e il "diritto" in quanto tali, e la stessa dignità dell'uomo (Rph., I, § 63 A).

La critica dell'uguaglianza meramente formale si manifesta in Hegel anche in altro modo, mediante l'osservazione per cui il povero non può contare su una reale protezione delle leggi: "è per lui impossibile, a causa dei costi connessi all'amministrazione formale della giustizia, tutelare il suo diritto mediante la giustizia formale, presentandosi in tribunale" (Rph., I, § 118 A). E proprio in Inghilterra, il paese classico del liberalismo, "i costi esorbitanti della confusa amministrazione della giustizia [...] rendono accessibile solo ai ricchi il ricorso ai tribunali" (B. Schr., 473).

Ma una critica dell'uguaglianza meramente formale è presente anche in Rousseau. Basti pensare alla conclusione del primo libro del *Contratto sociale*: "Sotto i cattivi governi questa uguaglianza [quella prodotta dalla legge] non è che apparente e illusoria; essa non serve che a mantenere il povero nella sua miseria, e il ricco nella sua usurpazione"<sup>31</sup>.

Per un altro verso, le vie dei due filosofi cominciano qui subito a divergere. "La distinzione del necessario e del superfluo", che in Rousseau è chiara e centrale<sup>32</sup>, diventa problematica in Hegel: non c'è

<sup>31</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 9 (OC, vol. III, p. 367 nota).

<sup>32</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 271.

nessun preciso “confine tra bisogni naturali e immaginari, un confine dove cessano i primi e inizia il lusso” (V. Rph., IV, 493). Il confine è semmai storico, non naturalisticamente determinabile una volta per sempre; in tanto Rousseau può condannare il lusso, in quanto rivolge la sua attenzione al consumo e alla sfera della distribuzione. Hegel, invece, sottolinea il fatto che “ben più dei consumatori sono i produttori a moltiplicare i bisogni”, al fine di procurare uno sbocco ad una produzione e a forze produttive in via di continua espansione (V. Rph., IV, 493). Dal punto di vista di una società industriale avanzata, non ha più senso l’approccio moralistico che vorrebbe mettere sotto accusa il singolo individuo a causa di un consumo che va al di là dei bisogni naturali.

Non è propriamente possibile fissare una volta per sempre neppure il minimo vitale: “questo minimo necessario (*Minimum der Nothwendigkeit*) è [...] molto diverso nei diversi popoli” (V. Rph., IV, 608). Beni di consumo prima ritenuti superflui possono più tardi entrare a far parte della definizione del minimo vitale. È da notare però che, nel sottolineare il carattere storico della sua definizione, Hegel si differenzia sì rispetto a Rousseau, ma finisce col prendere ancor più nettamente le distanze rispetto a quella visione apologetica dello sviluppo economico, propria della tradizione liberale, e in base alla quale Locke ritiene di poter affermare che un “bracciante” dell’Inghilterra del suo tempo godeva di un tenore di vita superiore a quello del “sovrano d’un ampio e fertile territorio” nell’America degli indios. Ben lungi dall’assicurare per tutti il benessere e l’armonico

miglioramento delle condizioni materiali e del tenore di vita, lo sviluppo economico moderno comporta l'emergere di nuovi bisogni e di nuove privazioni, e un carico di sofferenze reali (*supra*, cap. VII, 3): in ogni caso, nella società civile moderna opulenza e lusso vanno di pari passo con la miseria (Rph., § 185).

Nel respingere la visione apologetica dello sviluppo economico, propria di larga parte della tradizione liberale, Hegel fa tesoro in qualche modo della lezione di Rousseau, nel senso che si rifiuta di chiudere gli occhi sulle interne contraddizioni della società industriale. Ma tale presa di coscienza non significa affatto adesione ad una presunta soluzione che pretenda di retrocedere al di qua di questa medesima società. Hegel, invece, respinge le “lamentele sul lusso” che gli appaiono “una declamazione vuota, meramente morale” (Rph., III, 161) e polemizza contro “coloro che ritengono che l'industria e il lusso siano superflui e ne vorrebbero fare a meno a causa della miseria che vi è connessa” (V. Rph., IV, 505) – e qui diviene trasparente il riferimento polemico a Rousseau. Proprio perché rifiuta qualsiasi regressione al di qua della società civile moderna e del “diritto della particolarità” (V. Rph., IV, 505), conquista ormai irrinunciabile del mondo moderno – Constant l'aveva ben dimostrato –, proprio per questo, Hegel definisce “un'insipida chimera” l'idea di un superamento della “disuguaglianza del patrimonio” (Rph., I, § 102 A).

Certamente, neppure Rousseau aveva creduto all'uguaglianza materiale e, tuttavia, dal punto di vista di Hegel, egli ha ugualmente il torto di non riconoscere sino in fondo il diritto, parte integrante della

libertà moderna, alla particolarità e anche al lusso: “È un lamento privo di pensiero quando si protesta contro la società civile perché fa torto all’[uguaglianza] naturale” (V. Rph., III, 620). Hegel che, come abbiamo visto inserisce il grande ginevrino tra gli “spiriti che hanno profondamente pensato e sentito”, sembra ora volerlo accusare di abbandonarsi a lamentazioni prive di pensiero.

Almeno in un caso, la contrapposizione sembrerebbe netta e totale. Leggiamo ancora la conclusione del primo libro del *Contratto sociale*: “Invece di distruggere l’uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un’uguaglianza morale e legittima a quel tanto d’ineguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere tra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza e per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione o secondo il diritto”<sup>33</sup>. E ora leggiamo il § 200 A della *Filosofia del diritto*: “Opporre la rivendicazione dell’uguaglianza al diritto oggettivo della particolarità dello spirito, diritto contenuto nell’idea che non solo non sopprime nella società civile la disuguaglianza degli uomini posta dalla natura (l’elemento proprio della disuguaglianza), ma la produce dallo spirito e l’innalza ad una disuguaglianza delle capacità, del patrimonio e persino della cultura intellettuale e morale, tutto ciò è proprio del vuoto intellettualismo”. E, tuttavia, l’antitesi tra i due filosofi è solo apparente: “l’uguaglianza morale e legittima” teorizzata da Rousseau è quella “secondo il diritto”, e, d’altro canto, la disu-

<sup>33</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 9 (OC, vol. III, p. 367).

guaglianza legittima teorizzata da Hegel non è certo quella dinanzi alla legge.

Rimane fermo inoltre che per entrambi l'uguaglianza giuridica, per essere reale, non può essere staccata del tutto dai rapporti materiali di vita. Anche per l'autore della *Filosofia del diritto*, la disuguaglianza materiale, spinta all'estremo, comporta il vanificarsi dell'uguaglianza giuridica e della stessa libertà, tant'è vero che l'affamato in pericolo di vita subisce, come sappiamo, una "totale mancanza di diritti". Certo per Hegel non ha senso parlare di "*égalité naturelle*"; anzi, le estreme disuguaglianze che possono svilupparsi nella società civile sono da considerare come "un residuo dello stato di natura" (Rph., § 200 A). E, tuttavia, nonostante la sua visione radicalmente diversa del rapporto tra natura e società, anche Rousseau non solo attribuisce alla società il compito di superare l'"ineguaglianza fisica" che la natura può collocare tra gli uomini, ma aggiunge anche, nella nota conclusiva già citata, che cattive istituzioni politiche possono vanificare il raggiungimento dell'"uguaglianza morale e legittima" e dunque finiscono con l'eternare la disuguaglianza naturale; tali istituzioni comportano cioè, per usare il linguaggio della *Filosofia del diritto*, un più o meno profondo e vistoso "residuo di stato di natura".

## 5. QUESTIONE SOCIALE E IMPOSIZIONE FISCALE

C'è una sproporzione in Hegel tra l'implacabile lucidità con cui descrive gli squilibri e le contraddi-



zioni della società industriale moderna e la modestia delle soluzioni concrete che propone. Forse lo strumento a cui più costantemente il filosofo fa riferimento, nel corso della sua intera evoluzione, è l'imposizione fiscale. Peraltro, già Rousseau rivendica tasse capaci di "prevenire l'aumento continuo della disuguaglianza delle fortune" e che anzi "portino sollievo al povero e gravino sulla ricchezza"<sup>34</sup>. Se anche il *Discorso sull'economia politica*, qui citato, parla di criterio "proporzionale" (*proportionnel*) o "autenticamente proporzionale" (*vraiment proportionnel*), è chiaro che si pensa in realtà ad un'imposizione fiscale progressiva<sup>35</sup> (è da tener presente che il termine tecnico di "*impôt progressif*" distinto dall'"*impôt proportionnel*" emergerà in Francia solo nel corso della rivoluzione, come si evince da un intervento di Concorcet del 1° giugno 1793 che, già ad apertura, sente il bisogno di definire e delimitare nettamente i due tipi di imposta<sup>36</sup>). Vediamo ora Hegel. A Jena osserva: "L'ineguaglianza della ricchezza fa sì che la ricchezza venga tollerata, se si impogono tasse pesanti; ciò attenua l'invidia e allontana la paura provoca-

<sup>34</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 276.

<sup>35</sup> Ivi, p. 270 e p. 273; si tratta anzi di una progressività che talvolta assume una configurazione assai drastica, tanto da poter legittimare l'incameramento, in caso di necessità, di tutto ciò che eccede il «necessario» (Ivi, p. 271: su ciò cfr. A. Burgio, *Eguaglianza, interesse, unanimità. La politica di Rousseau*, Napoli 1989, pp. 97-103).

<sup>36</sup> Cfr. Condorcet, *Sur l'impôt progressif* (1793), in Id., *Oeuvres*, cit., vol. XII, p. 625.

ta dal bisogno e dalla [temuta] espropriazione”<sup>37</sup>. Il *Sistema dell’eticità*, dopo aver chiamato il “governo” a contrastare la polarizzazione tra “grande ricchezza” e “la più profonda povertà” e a “operare al massimo, mediante l’aggravamento dei guadagni elevati, contro questa disuguaglianza e generale distruzione”, definisce l’imposizione fiscale come una “presa di possesso” che comporta il “superamento” del precedente “possesso del singolo”<sup>38</sup>. E la *Costituzione della Germania* osserva a sua volta che “le tasse che egli [lo Stato] deve esigere, sono un superamento (*ein Aufheben*) del diritto di proprietà” (W, I, 538). Ovviamente, l’*Aufhebung* non è la soppressione pura e semplice. E tuttavia è indubbio che anche Hegel teorizza la leva fiscale come strumento di redistribuzione del reddito.

Dobbiamo pensare ad un’influenza diretta di Rousseau? Conviene qui procedere ad una considerazione di carattere generale. Il discorso relativo all’influenza di un filosofo su un altro ha l’inconveniente di far pensare ad un rapporto puramente individuale di un autore con un altro, ad un rapporto che si svolge non in un contesto storico concreto, bensì in uno spazio accademico e politicamente asettico. Se tale approccio è in generale discutibile e lacunoso, esso risulta del tutto privo di senso per un autore fortemente politico come Hegel. Il suo confronto con Rousseau è sin dall’inizio mediato dal vivace dibattito

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 252 (= *Jenaer Realphilosophie*, cit., p. 238); tr. it. cit., p. 174.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit* (1802), a cura di G. Lasson, Hamburg 1967, pp. 84-5.

to in corso sul nesso tra la filosofia del grande ginevrino e la rivoluzione francese. Non a caso, il giovane Hegel esamina congiuntamente il “sanculottismo in Francia” e la tesi, tipicamente rousseauiana, del pericolo che ad una costituzione libera fa correre “la ricchezza sproporzionata di alcuni cittadini” (W, I, 439). E dunque non possiamo disgiungere la riflessione di Hegel dal dibattito sulla tassazione che accompagna lo svolgimento della rivoluzione francese, e nel cui ambito è da collocare anche la presenza di Rousseau, a cui talvolta in Francia esplicitamente ci si richiama, già prima del processo di radicalizzazione della rivoluzione, per esigere una tassazione capace di ridurre le disuguaglianze e redistribuire il reddito<sup>39</sup>. Ed è del 1° giugno 1793 il contributo, già visto, di Condorcet, tutto dedicato, già nel titolo, all’analisi dell’*“impôt progressif”* che, evidentemente, era diventato un elemento centrale del dibattito politico.

È appena il caso di dire che l’imposta progressiva diviene il bersaglio della Francia post-termidoriana: essa viene vista come sinonimo di “legge agraria” e quindi di attentato al diritto di proprietà<sup>40</sup>. Boissy d’Anglas dichiara che bisogna escludere i non proprietari dai diritti politici, diversamente essi “stabiliranno o faranno stabilire delle tasse funeste”<sup>41</sup>. Questa è anche l’opinione di Constant per il quale,

<sup>39</sup> Cfr. R. Barny, *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, cit., p. 26.

<sup>40</sup> Cfr. G. Lefebvre, *La France sous le Directoire 1795-1799*, cit., pp. 28-9 e 35.

<sup>41</sup> Cit. in H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin 1795-1799* (VI ed.), Paris 1958, p. 29, nota 2.

anzi, le misure che comportano l'esenzione fiscale e un trattamento di favore per i poveri non solo penalizzano ingiustamente "l'agiatezza" ma finiscono col trattare la "povertà come un privilegio. Si crea nel paese una casta privilegiata"<sup>42</sup>. Si tratta di una tesi singolare, se non altro per il fatto che cade in un momento in cui l'effetto congiunto di carestia e inflazione riduce, secondo diverse testimonianze, "l'ultima classe della società nella condizione più miserabile", infliggendole dei "mali inauditi"<sup>43</sup>, fino a quella "inedia"<sup>44</sup> che costituisce il punto di partenza della teorizzazione hegeliana del *Notrecht*. E, tuttavia, c'è una logica nel ragionamento del teorico liberale: se per Hegel e Rousseau l'imposizione fiscale è uno strumento per attenuare le disuguaglianze materiali e rendere concreta l'uguaglianza giuridica, per Constant questa è invece violata e calpestata dall'imposizione fiscale progressiva (è ciò che Hayek continua a sostenere ai giorni nostri<sup>45</sup>).

Contro la tesi già vista di Lukács, resta comunque chiara la distanza di Hegel, anche su questo punto, rispetto alla pubblicistica post-termidoriana. Nell'analizzare il tema delle tasse, gli scritti giovanili si richiamano chiaramente all'esperienza storica della rivoluzione francese e degli sconvolgimenti dei rap-

<sup>42</sup> Ivi, pp. 76-7.

<sup>43</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 347.

<sup>44</sup> Secondo la testimonianza di Mallet Du Pan riportata in H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin...*, cit., p. 37.

<sup>45</sup> F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, 1978; tr. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma 1988, p. 158.

porti di proprietà verificatisi nel corso di essa. La filosofia dello spirito jenense, dopo aver raccomandato le “tasse pesanti” anche come mezzo per diminuire la paura che le classi possidenti hanno dell’“espropriazione”, così prosegue: “Gli aristocratici, che non pagano alcuna imposta, corrono il gravissimo rischio di perdere la ricchezza con la forza, perché essa non ha alcuna conciliazione mediante il sacrificio”<sup>46</sup>. E cioè, i privilegi fiscali della nobiltà francese hanno affrettato la sua rovina; la “conciliazione”, la stabilità sociale può essere garantita solo da un’elevata imposizione fiscale a carico delle classi più ricche. Il *Sistema dell’eticità*, dopo aver definito la tassazione come “un superamento” della proprietà, aggiunge che tale *Aufheben* “deve avere la forma dell’universalità formale e della giustizia”<sup>47</sup>. All’espropriazione violenta verificatasi nel corso della rivoluzione francese, Hegel preferisce chiaramente, anche in materia fiscale, delle riforme dall’alto.

La distanza di Hegel rispetto alla pubblicistica post-termidoriana critica di Rousseau è anche la distanza di entrambi i filosofi rispetto alla tradizione liberale. Per Montesquieu, “l’imposta pro capite è più connaturale alla schiavitù; l’imposta sulle merci è più connaturale alla libertà, perché si riferisce in maniera meno diretta alla persona”<sup>48</sup>. Nel corso della sua critica della rivoluzione francese, lo stesso Bentham condanna come fondamentalmente liberti-

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, cit., p. 252 (= *Jenaer Realphilosophie*, cit., p. 238); tr. it. cit., p. 174.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, cit., pp. 84-5.

<sup>48</sup> Montesquieu, *De l’esprit des lois*, XIII, 14.

cide le imposte dirette ed esprime la sua netta preferenza per quelle indirette, che colpiscono i consumi scelti liberamente dal consumatore e che pertanto vengono definite “volontarie”<sup>49</sup>. Dunque, per la tradizione liberale, prima ancora che l'imposta progressiva, già l'imposta sul reddito costituisce un attentato alla libertà. Ancora nel 1835, Tocqueville condanna la “carità legale” (e cioè l'assistenza ai poveri mediante l'utilizzazione dei mezzi che lo Stato si procura con l'imposizione fiscale sulla ricchezza), con l'argomento secondo cui “il ricco che la legge, senza consultare, spoglia d'una parte del suo superfluo, non vede nel povero che un avido straniero chiamato dal legislatore alla spartizione dei suoi beni”<sup>50</sup>. In tal senso, è da considerare inammissibile o impraticabile ogni redistribuzione per via legislativa del reddito, tale che “nell'assicurare ai ricchi il godimento dei loro beni, protegga al tempo stesso i poveri dall'eccesso della loro miseria, esigendo dai primi una porzione del loro superfluo in modo da accordare il necessario ai secondi”<sup>51</sup>. Tanto più inaccettabili risultano, sul piano morale e politico, le leggi a favore dei poveri, per il fatto che esse, prolungandosi nel tempo, finirebbero col trasformare i “proletari” nei beneficiari effettivi della terra e i “proprietari” in semplici “loro fattori”<sup>52</sup>. Per di più, proprio in quelle leggi è da indi-

<sup>49</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies...*, cit., p. 518.

<sup>50</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, cit., p. 327; cfr. anche *infra*, cap. X, 5.

<sup>51</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, cit., p. 314.

<sup>52</sup> A. de Tocqueville, *Le système pénitentiaire aux Etats-Unis*, cit., p. 321.

viduare una delle cause principali della sempre più spaventosa estensione della miseria in Inghilterra: “il ricco non può impiegare il povero come farebbe se una così grande parte del suo danaro non andasse a finire nelle voragini dello Stato”<sup>53</sup>.

Ma forse piuttosto che di tradizione liberale si dovrebbe parlare a tale proposito di “individualismo possessivo”<sup>54</sup>. Infatti, per paradossale che possa sembrare a prima vista, in campo fiscale e sociale anche Hobbes è un teorico per così dire dello Stato minimo. La funzione che gli attribuisce è esclusivamente di ordine pubblico, ed è solo in vista di ciò che avviene l'imposizione fiscale: “Le imposte e i tributi non sono altro che il salario di coloro che vigilano armati affinché l'industria dei singoli (*industria singulorum*) non trovi impedimento nell'assalto dei nemici”<sup>55</sup>. Si comprende allora che anche Hobbes è assertore della tesi per cui solo le imposte sui consumi garantiscono l'uguaglianza di trattamento dei cittadini dinanzi al fisco: “Per quale ragione colui il quale lavora molto, consuma poco, dovrebbe essere più caricato di colui il quale, vivendo neghittoso, guadagna poco e spende tutto quanto guadagna, considerando che l'uno non ha maggior protezione che l'altro dallo Stato?”<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> A. de Tocqueville, nota dal viaggio in Inghilterra del 1833, in *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, cit., p. 42.

<sup>54</sup> Cfr. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, cit.

<sup>55</sup> Th. Hobbes, *De cive* (1651), in Id., *Opera Philosophica*, 1839-45 (ristampa anastatica, Aalen 1961), vol. II, p. 292 (cap. XII, 9; tr. it. a cura di T. Magri, Roma 1979).

<sup>56</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, Parte II, cap. XXX; tr. it. cit., p. 309. Il contrasto con la tradizione liberale riguarda dunque non

Questa obiezione dell'autore del *Leviatano* avrebbe potuto farla, come abbiamo visto, anche Constant, ma sembra invece trovare una risposta in Rousseau, per il quale "le utilità" che il ricco trae dalla protezione che ai suoi "immensi possessi" garantisce la "confederazione sociale" sono di gran lunga superiori a quelle che può ricavarne il povero<sup>57</sup>.

Il grande ginevrino che, nonostante certe sue oscillazioni più apparenti che reali<sup>58</sup>, è interessato a uno strumento fiscale suscettibile di attenuare le disuguaglianze, non può certo guardare con favore alla celebrazione dell'imposta indiretta sui consumi, e polemizza esplicitamente contro Montesquieu e la sua tesi di un preciso rapporto tra imposte dirette e dispotismo<sup>59</sup>. Ma forse anche in Hegel è possibile sorprendere una polemica allusiva: "Controlli, indagini della polizia subentrano soprattutto per le imposte dirette che lo Stato deve esigere; per evitare

la natura e le funzioni dell'imposizione fiscale, bensì il potere che deve deciderla (sovrano o parlamento); su ciò cfr. Th. Hobbes, *Behemoth* (1679), in Id., *The English Works*, 1840 (ristampa anastatica, Aalen 1962), vol. VI, pp. 169 e 320.

<sup>57</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 271.

<sup>58</sup> Nel *Contratto sociale*, III, 15 (OC, vol. III, p. 429) si può leggere: «Ritengo le *corvées* meno contrarie alla libertà che le tasse»; ma qui chiaramente si fa riferimento alle tasse che permettono al ricco, e solo a lui, di sottrarsi ai compiti (milizia, lavori pubblici ecc.) propri della comunità dei *citoyens*: cfr. *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 272 e *Projet de constitution pour la Corse* (1765), in OC, cit., vol. III, pp. 931-2.

<sup>59</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 270; su questa polemica di Rousseau contro Montesquieu ha già richiamato l'attenzione A. Burgio, *Eguaglianza, interesse, unanimità*, cit., p. 99.



imbrogli sono necessarie molteplici indagini, frequenti rendiconti. In Inghilterra, la libertà personale è ben garantita, e tuttavia ci sono le tasse più pesanti. C'è una tassa su cose di ogni genere; sulle finestre, i negozi, i salari, la birra, il pane, i cani, i cavalli: sono allora necessari molti controlli, ricerche le più svariate e le più penose, che comportano persino l'intrusione nelle case" (V. Rph., IV, 593). Proprio l'esempio dell'Inghilterra, cara ai liberali, dimostrava che non c'è contraddizione tra libertà da una parte e imposte dirette e elaborato sistema d'imposizione fiscale dall'altra, nonostante i controlli minuziosi che quelle imposte e quel sistema comportano.

In tema fiscale, la posizione da Hegel assunta nella maturità appare più moderata rispetto agli anni della giovinezza, e questo anche perché, partendo dall'esperienza delle *poor laws* in Inghilterra, il filosofo è diventato scettico sulla reale capacità dello Stato del tempo di risolvere la questione sociale<sup>60</sup>. È inoltre caduta in crisi quella distinzione tra "superfluo" e "necessario" su cui Rousseau aveva costruito la sua teoria dell'imposizione fiscale. E tuttavia non è mutata l'impostazione di fondo di Hegel che anche a Berlino continua ad essere dell'opinione che per "elevato" e "sacro" che sia il "diritto di proprietà", esso rimane qualcosa di "molto subordinato", e "può essere violato e deve esserlo. Lo Stato esige tasse e cioè richiede che ognuno ceda qualcosa della sua proprietà, lo Stato sottrae ai cittadini una parte della loro proprietà" (V. Rph., IV, 157). E cioè, come a Jena

<sup>60</sup> Cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 153-64.

anche a Berlino, le tasse continuano ad essere una sorta di “superamento” della proprietà privata. Significativamente, così a tale proposito si esprime un discepolo di Hegel, e cioè il giovane Engels: “In fondo, il principio della tassazione è puramente comunista [...]. Infatti, o la proprietà privata è sacra e allora non c'è proprietà statale e lo Stato non ha il diritto di imporre tasse; oppure lo Stato ha tale diritto, ma allora la proprietà privata non è sacra, ché infatti la proprietà statale è al di sopra di quella privata e lo Stato è il vero proprietario”<sup>61</sup>. Come per Hegel, anche per Engels le tasse rappresentano una sorta di potenziale superamento della proprietà privata, anche se ora l'*Aufhebung* hegeliana sembra smarrire la sua complessità e ambiguità per configurarsi come pura e semplice soppressione.

## 6. STATO, CONTRATTO E SOCIETÀ PER AZIONI

Rimane fermo il fatto che per Hegel lo Stato come comunità etico-politica trascende la proprietà privata; ma proprio per questo il contrattualismo gli appare inaccettabile, tanto più che esso aveva finito spesso con l'assumere un significato politico conservatore o addirittura reazionario. Già in Francia, mentre la rivoluzione è ancora in corso, non mancano coloro che tentano di utilizzare da “destra” Rousseau a cui si richiamano solo per denunciare le trasforma-

<sup>61</sup> F. Engels, *Zwei Reden in Eberfeld* (1845), in MEW, vol. II, p. 548.

zioni politiche e sociali in atto come una violazione unilaterale del contratto sociale<sup>62</sup>.

È un argomento che viene ulteriormente messo a punto e sviluppato da Burke (*supra*, cap. III, 1), il quale non caso, al rovinoso svolgimento della rivoluzione francese contrappone l'esempio della tradizione politica inglese rispettosa del contratto che lega tra di loro i vari ordini sociali e le diverse istituzioni dello Stato e che, anche in occasione del 1688-89, si era limitata semplicemente a rintuzzare le iniziative arbitrarie degli Stuart, senza pretendere di rifare *ex-novo* l'ordinamento costituzionale e politico-sociale del paese. Si può comprendere allora la polemica presa di posizione di Condorcet contro la giustificazione ideologica, corrente in Inghilterra, della *Glorious Revolution*, come legittima risposta alla violazione da parte degli Stuart del "contratto originario" stipulato con la nazione: non solo si tratta di una finzione artificiosa, ma di una finzione altresì che svolge un ruolo fundamentalmente conservatore, dato che l'evocazione di questo presunto fatto storico avvenuto nel passato non può che inceppare la volontà di rinnovamento radicale richiamantesi ai principi della ragione. L'idea del "contratto originario" poteva affermarsi solo "in un'epoca in cui si decideva mediante l'autorità ciò che invece deve essere solo mediante la ragione, in cui i fatti e gli esempi sostituivano i principi, e i diritti venivano fondati sui titoli, piuttosto che sulla natura" e la ragio-

<sup>62</sup> Cfr. R. Barny, *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, cit., pp. 177, 182 sgg. e 271.

ne<sup>63</sup>. Si potrebbe dire che il rivoluzionario francese sorprende in tale contrattualismo una sorta di positivismo dei “fatti” che non può che inceppare il processo rivoluzionario.

Il contrattualismo conservatore o reazionario si diffonde a livello europeo e forse in modo particolare proprio in Germania. Secondo Gentz, una “rivoluzione totale” (*Totalrevolution*) come quella francese costituisce “una rottura violenta del contratto sociale” (*gesellschaftlicher Kontrakt*)<sup>64</sup>. Una modificazione dei rapporti sociali esistenti può avvenire solo col consenso di tutti: “Romper di propria iniziativa un contratto della società (*Societätskontrakt*) è, secondo i concetti più comuni, un atto illecito e nullo”<sup>65</sup>. Dunque la polemica anticontrattualistica non ha di per sé un significato antiliberal e conservatore, come comunemente si ritiene. Si verifica anzi che ad agitare la parola d’ordine del contratto e del necessario rispetto del contratto, siano in Prussia proprio gli ambienti della reazione nobiliare, contrari ad ogni riforma antif feudale e decisi ad impugnare la bandiera dello “spirito della vecchia Europa”<sup>66</sup>.

L'utilizzazione in senso conservatore o reazionario del contrattualismo avviene nelle forme più diverse.

<sup>63</sup> Condorcet, *Sur la révolution de 1688, et sur celle du 10 aout 1792* (1792), in Id., *Oeuvres*, cit., vol. XII, pp. 203-4.

<sup>64</sup> F. v. Gentz, *Über die Moralität in den Staatsrevolutionen*, cit., vol. II, p. 58.

<sup>65</sup> Ivi, p. 46.

<sup>66</sup> Si veda la già citata lettera-memorale di F. A. L. von der Marwitz, in *Adam Müllers Lebenszeugnisse*, a cura di J. Baxa, cit. p. 616.

Secondo Möser, il “contratto originario” vede come firmatari i proprietari terrieri, o i primi “conquistatori”, ai quali solo più tardi si aggiungono gli altri, i firmatari di un “secondo contratto sociale” che consacra la loro funzione subalterna<sup>67</sup>. Oppure, il contratto sociale viene assimilato al patto istitutivo di una società per azioni che naturalmente sancisce la disuguaglianza dei soci sulla base del diverso capitale versato<sup>68</sup>. Möser è un autore particolarmente interessante, e non solo per la confusione tra diritto privato e diritto pubblico che viene poi denunciata da Hegel, ma anche per il fatto che, ancor prima della rivoluzione francese, contrappone l’idea di contratto ai principi generali e ai diritti dell’uomo. Sono le “teorie filosofiche” dell’illuminismo radicale che pretendono di “sotterrare tutti i contratti originari, tutti i privilegi e tutte le libertà”<sup>69</sup> e sono poi i rivoluzionari francesi e i loro seguaci che, sostituendo il concetto di “uomo” a quello di “azionista”, appiattiscono e livellano arbitrariamente la diversa posizione contrattuale dei diversi membri della società, pretendendo persino che il servo della gleba possa rivendicare come

<sup>67</sup> J. Möser, *Vorrede* alla seconda parte delle *Osnabrückische Geschichten* (1780) e *Über das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution* (1791), in Id., *Patriotische Phantasien. Ausgewählte Schriften* (1774), a cura di W. Zieger, Leipzig 1986, pp. 253 e 261-2.

<sup>68</sup> J. Möser, *Patriotische Phantasien: Der Bauerhof als eine Aktie betrachtet*, cit., pp. 292-4.

<sup>69</sup> J. Möser, *Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich* (1772), in Id., *Patriotische Phantasien...*, cit., ora in *Sämmtliche Werke*, cit., vol. II, p. 23.

“uomo” diritti che non gli competono e che comunque non risultano da nessun “contratto particolare”<sup>70</sup>.

Si può ora comprendere meglio la critica che Hegel rivolge a Rousseau per aver fatto ricorso, nello spiegare la genesi dello Stato, ad un istituto di diritto privato. Dal punto di vista di Hegel c'è contraddizione tra l'ambizione del ginevrino di edificare la comunità dei *citoyens* e il ricorso ad una teoria come quella del contratto che nella cultura del tempo viene spesso utilizzata per configurare lo Stato sul modello di una privata società per azioni e quindi in senso nettamente anti-egualitario. Oltre che in Burke e in Möser (*supra*, cap. IV, 3), questa metafora o questo modello concettuale è presente anche in Sieyès, per il quale i “veri azionisti della grande impresa sociale” sono “i veri cittadini attivi, i veri membri dell'associazione”<sup>71</sup>. Gli altri, i non proprietari, non avendo versato alcun capitale, non possono partecipare alla gestione della società per azioni, e pertanto possono essere solo cittadini passivi.

Ancora nel *Vormärz*, pur prendendo le distanze dalle versioni più radicalmente reazionarie della teoria dello Stato come società per azioni, che finiscono col negare la stessa uguaglianza di diritti civili (come avviene esplicitamente in Möser, per il quale il servo della gleba è semplicemente un individuo privo di azioni), un critico liberale di Hegel, Rotteck, attribuisce a tale teoria “una qualche verità”, in primo luogo

<sup>70</sup> J. Möser, *Der Bauerhof als eine Aktie betrachtet*, cit., pp. 292-3.

<sup>71</sup> E.-J. Sieyès, *Préliminaire de la Constitution* (1789), in Id., *Écrits politiques*, cit., p. 199.

a causa delle implicazioni anti-egualitarie che essa comporta per quanto riguarda l'attribuzione dei diritti politici. Nell'assimilazione dello Stato ad "una privata società per azioni" è implicito un ulteriore, evidente, vantaggio, ed esso risiede nella consacrazione dell'assoluta inviolabilità di "tutti i diritti privati legalmente acquisiti", e cioè di tutti quei diritti che, "mediante un titolo di diritto privato, di volta in volta riconosciuto valido, sono entrati a far parte della sfera privata di colui che li ha acquisiti"<sup>72</sup>. Come si vede, sembra di ascoltare Nozick, nel quale ai giorni nostri continua in qualche modo a vivere la teoria dello Stato come società per azioni<sup>73</sup>.

È anche alla luce di tutto ciò che risulta il carattere progressivo dell'anticontrattualismo di Hegel, il quale è ben consapevole che il contrattualismo di Rousseau è ben diverso da quello conservatore o reazionario. Ma proprio nell'essere suscettibile di sussumere i più diversi e contrapposti contenuti politico-

<sup>72</sup> Si vedano C. v. Rotteck, *Census*, in *Staats-Lexikon*, riportata in H. Brandt (a cura di), *Restauration und Frühliberalismus*, Darmstadt 1979, pp. 390-1, e C. v. Rotteck, *Historisches Recht*, in *Staats-Lexikon*, cit., vol. VIII, p. 13.

<sup>73</sup> Persino John Stuart Mill assimila lo Stato a un «*joint concern*». Ci troviamo ora dinanzi ad un contesto ideologico sensibilmente diverso, e tuttavia è significativo il fatto che anche in tal caso il paragone in questione ha un esplicito significato anti-egualitario: esso mira a giustificare il voto plurale di cui dovrebbero essere beneficiari i più intelligenti e virtuosi, i quali finiscono in larga parte col coincidere coi proprietari, dato che «un datore di lavoro è in media più intelligente di un operaio, in quanto deve lavorare con la testa e non solo con le mani» (J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861), in Id., *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, cit., pp. 284-5).

sociali, la categoria di contratto rivela tutta la sua inadeguatezza, tanto più che essa è desunta dal diritto privato e che, proprio per questo, rende difficile o problematica la comprensione dello Stato come comunità politica.

#### 7. CRISTIANESIMO, DIRITTI DELL'UOMO E COMUNITÀ DEI *CITOYENS*

Fin negli anni della maturità, Hegel continua a nutrire ammirazione per la ricca vita politica che caratterizza il mondo greco-romano: la “vera” eticità è ancora quella “antica” (V. G., 115). Certo essa, ancora ignara dell'infinità del soggetto, dev'essere adattata alle condizioni del mondo moderno, dev'essere in grado di rispettare e sussumere l'individuale e il particolare, le concrete differenze della società civile. E, tuttavia, ancora in occasione del terzo centenario della confessione di Augusta, Hegel celebra i greci e i romani come “esempi immortali” di virtù patriottica, di attiva e convinta partecipazione alla vita politica, mentre critica i padri della Chiesa (e la Chiesa cattolica) che, nel vedere in tutto in ciò solo degli “splendidi vizi”, non fanno che predicare la fuga dal mondo e dalle istituzioni politiche (B. Schr., 44).

Emergono qui con chiarezza gli elementi di continuità e di discontinuità rispetto al periodo giovanile, in cui evidente e forte è la presenza di Rousseau. Il ginevrino aveva scritto: “Il cristianesimo è una religione tutta spirituale che stacca gli uomini dalle vicende (*choses*) della terra. La patria del cristiano



non è di questo mondo”<sup>74</sup>. E il giovane Hegel: “La nostra religione vuole educare come cittadini del cielo, il cui sguardo è sempre rivolto in alto, e a cui, pertanto, diventano estranei i sentimenti umani” (W, I, 42). Quale interesse potrebbero avvertire i cristiani per vicende che si svolgono – osserva Rousseau – in una “valle di miserie” (*vallée de misères*)<sup>75</sup>, ovvero – per dirla con Hegel – in una “valle di lacrime” (*Jammertal*; W, I, 81)? Proprio in quanto ideologia della fuga dal mondano, – incalza il filosofo ginevrino – “il cristianesimo non predica che servitù e obbedienza” ed è “favorevole alla tirannide”<sup>76</sup>. E anche per il giovane Hegel si tratta di una religione che invita a cercare una “ricompensa in cielo” alla perdita della libertà politica (W, I, 211) e che mai si è “opposta al dispotismo” (W, I, 46), e continua anzi ad essere il suo complice (B, I, 24). Per questo, al cristianesimo viene contrapposta “la religione greca e romana” come “religione per popoli liberi” che stimolava l’attaccamento alla comunità politica (W, I, 204-5).

È da notare che l’influenza di Rousseau è ancora una volta mediata dal dibattito sulla rivoluzione francese. Sicché quando noi leggiamo che il cristianesimo non si è mai opposto al “commercio degli schiavi” (W, I, 46) e anzi continua ad essere complice dell’“attuale commercio degli schiavi” (W, I, 59), pensiamo sì al rapporto istituito dal filosofo ginevrino tra spirito del cristianesimo e dispotismo, ma non possiamo perdere di vista il dibattito che si sviluppa

<sup>74</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8 (OC, vol. III, p. 466).

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Ivi, p. 467.

in seguito all'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi ad opera di quella Convenzione giacobina che era il bersaglio della crociata condotta dalla coalizione controrivoluzionaria in nome anche della difesa della religione cristiana<sup>77</sup>.

Com'è noto, nella maturità Hegel modifica profondamente il giudizio sul ruolo storico del cristianesimo e sul suo contributo al progresso della libertà. Il profondo significato politico di tale mutamento può essere evidenziato mediante l'accostamento di due testi. Il primo risale al periodo di Berna: "In Roma, non c'erano uomini, ma solo romani" (W, I, 50). Ed ora un testo di Berlino che già conosciamo, ma che conviene ora contrapporre al frammento bernese: "È da valutare come qualcosa di grande il fatto che oggi l'uomo, in quanto uomo, sia considerato titolare di diritti, sicché l'essere uomo è qualcosa di superiore al suo *status*. Presso gli Israeliti avevano diritti solo gli Ebrei, presso i Greci solo i Greci liberi, presso i Romani solo i Romani, e avevano diritti nella loro qualità di Ebrei, Greci, Romani, non nella loro qualità di uomini in quanto tali. Ma ora, come fonte del diritto, vigono principi universali, e così nel mondo è iniziata una nuova epoca" (V. Rph., III, 98). Il punto di svolta e la grandezza del mondo moderno vengono individuati nell'elaborazione del concetto di uomo in quanto tale e nella proclamazione dei diritti

<sup>77</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. I, 4; nell'ambito di questo medesimo dibattito bisogna pure collocare la dura condanna della schiavitù cui Kant procede nel suo saggio *Per la pace perpetua*: cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso...*, cit., cap. III, 4.

dell'uomo. Questi non possono essere pensati senza il tramonto della comunità e eticità antica e l'avvento del cristianesimo il quale ha avuto il merito di affermare "la libertà della persona" (Rph., § 62 A) ovvero "la libertà dell'uomo in quanto persona", e cioè non in una sua configurazione particolare, come nell'antichità classica, bensì nella sua universalità (V. Rph., III, 234).

Netto risulta il contrasto rispetto al periodo giovanile e rispetto a Rousseau, presso il quale, però, sono già presenti i termini del problema su cui poi si esercita in profondità la riflessione di Hegel. Si tratta in ultima analisi del rapporto tra *droits de l'homme* e *droits du citoyen*. Anche Rousseau mette in connessione cristianesimo e "sane idee del diritto naturale e della fraternità comune tra tutti gli uomini"<sup>78</sup>. Epperò, il giudizio di valore è incerto e oscillante: proprio a causa di questo suo spirito universalistico che "abbraccia indifferentemente tutto il genere umano", la religione cristiana non è atta "a produrre né dei repubblicani né dei guerrieri, ma solamente dei cristiani e degli uomini"<sup>79</sup>. Si tratta di un universalismo che, ben lungi dallo stimolare la partecipazione alla vita pubblica di una comunità politica concreta, sembra svalutarla e scoraggiarla, e finisce dunque con l'essere parte costitutiva di quell'ideologia dell'evasione che viene letta e denunciata nel cristiane-

<sup>78</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social. Première version*, cit., p. 287.

<sup>79</sup> Lettera a Usteri del 30 aprile 1763, riportata in J.-J. Rousseau, *The Political Writings*, a cura di C. E. Vaughan, Oxford 1962, vol. II, p. 166.

simo. Il quale ultimo costruisce la figura di uomo in quanto tale ma distrugge la figura del *citoyen*. Il filosofo ginevrino, che sente fortemente anche il pathos dell'uomo<sup>80</sup>, viene a trovarsi in una situazione di profondo dissidio. Il cristianesimo esprime pur sempre il "diritto naturale divino" che dovrebbe in teoria efficacemente contrastare la tirannide e che però rimane lettera morta senza la partecipazione attiva del *citoyen* alla vita politica. La soluzione del contrasto tra "religione dell'uomo e quella del cittadino"<sup>81</sup> Rousseau la cerca nella "professione di fede puramente civile" che per un verso dovrebbe garantire il "limite inviolabile" (*invariable*) della sfera privata di libertà e per un altro verso dovrebbe insegnare "la santità del contratto sociale e delle leggi"<sup>82</sup>. Hegel, invece, che vive l'esperienza storica del fallimento del tentativo di Robespierre di introdurre una nuova religione, cerca la soluzione in un protestantesimo nettamente contrapposto al cattolicesimo e profondamente reinterpretato. In ogni caso, non ha senso la nostalgia per la polis antica perché è ormai evidente che senza il riconoscimento della sfera autonoma della soggettività, e quindi dei diritti dell'uomo, affacciata alla storia per la prima volta col cristianesimo, anche l'eticità, anche la comunità dei *citoyens* apparentemente più solida è destinata a disgregarsi

<sup>80</sup> Si pensi ai termini con cui viene condannata la schiavitù: «I giureconsulti che hanno gravemente sentenziato che il figlio di uno schiavo nasce schiavo hanno deciso in altri termini che il figlio di un uomo non nasce uomo» (*Discours sur l'origine...*, cit., p. 184).

<sup>81</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, IV, 8 (OC, vol. III, p. 464).

<sup>82</sup> *Ibidem* (OC, vol. III, pp. 467-8).

(Rph., § 185). E tuttavia la preoccupazione propria di Rousseau non è scomparsa del tutto: non a caso, dopo aver sottolineato l'“infinita importanza” del fatto che ora “l'uomo vale in quanto uomo”, la *Filosofia del diritto* si affretta ad aggiungere che ciò non dev'essere interpretato come “cosmopolitismo” contrapposto “alla concreta vita statale” (Rph., § 209 A). La teorizzazione dei diritti dell'uomo non deve significare la svalutazione della figura del *citoyen*, il solo in grado, con la sua consapevole partecipazione alla comunità politica, di conferire concretezza ai primi.

E neppure è scomparso il tema caro a Rousseau, e ben presente nel giovane Hegel, della denuncia del cristianesimo come ideologia dell'evasione. Solo che, negli scritti della maturità, la critica del cristianesimo è divenuta la critica del cattolicesimo. Con quest'ultimo, “viene istituito un ideale religioso” ultramondano, per cui vien fatta valere “l'astrazione dello spirito contro il sostanziale della realtà; la determinazione fondamentale che così emerge è la rinuncia alla realtà, e con ciò la fuga e la lotta. Al fondamento sostanziale e verace viene contrapposto qualcosa che dovrebbe essere più elevato”. Ma, distruggendo la figura del *citoyen*, il cattolicesimo finisce col disconoscere o col rendere impossibile il concreto riconoscimento anche dei diritti dell'uomo. Svalutando e denigrando il mondano e il politico, il cattolicesimo finisce col non riconoscere “alcun diritto assoluto nel campo dell'eticità reale”, esige persino “dall'uomo che egli rinunci ad ogni libertà” (ciò che equivale, in ultima analisi, a considerare l'uomo “privo di dirit-

ti”)<sup>83</sup>. Con riferimento al cristianesimo, il giovane Hegel aveva scritto: “Religione e politica sono sempre andate d’amore e d’accordo: la prima ha insegnato ciò che voleva il dispotismo” (B, I, 24). Questo capo d’accusa è rimasto, solo che ora viene rivolto contro il cattolicesimo, e non contro il protestantesimo reinterpretato invece in chiave di religione della libertà, nella misura in cui concilia l’uomo con la realtà mondana e politica.

E tuttavia continua ad essere chiaro il contrasto con la tradizione liberale. Anche per lo Hegel maturo, “la vera religione e vera religiosità vien fuori solo dall’eticità; ed è l’eticità pensante, che cioè diventa consapevole circa l’universalità libera della sua essenza concreta [...]; fuori dello spirito etico, è vano cercare vera religione e religiosità” (Enc., § 552 A; W, X, 354-5). La religione non può limitarsi ad essere la consacrazione della sfera privata del *bourgeois*. Proprio per il pathos che continua ad esprimere della comunità politica e della figura del *citoyen*, l’hegeliana filosofia della religione viene messa in stato d’accusa da Haym. Essa sarebbe colpevole di svalutare la “pia interiorità” (*fromme Innerlichkeit*)<sup>84</sup> e di sacrificarla sull’altare dell’eticità: “La vera essenza di Dio è l’essenza dell’uomo – afferma Feuerbach. La vera essenza di Dio – afferma Hegel – è l’essenza della compiuta *politeia*”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di G. Lasson, Hamburg 1966, vol. I, pp. 306-7.

<sup>84</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 413.

<sup>85</sup> Ivi, p. 164; è un’osservazione fatta avendo di mira in particolare il *Sistema dell’eticità*, ma a cui Haym attribuisce una porta-

## 8. LA TRADIZIONE LIBERALE E LA CRITICA A ROUSSEAU E HEGEL

Significativamente, le medesime critiche a Rousseau rivolte da Constant e dalla tradizione liberale vengono nel *Vormärz* rivolte a Hegel ad opera di Rotteck (non a caso definito “il Constant del Baaden”) e dallo *Staats-Lexikon* da lui diretto assieme a Welcker. Se Constant rimprovera alla tradizione rousseauiano-giacobina di esser rimasta ferma alla libertà degli antichi, lo *Staats-Lexikon* rimprovera a Hegel di aver celebrato un’eticità e uno Stato che sono anticheggianti e persino pagani. Questa è anche la posizione di Haym, critico implacabile di Rousseau e che al tempo stesso mette in stato d’accusa “l’intero” sistema di Hegel che “si configura secondo il modello dei grandi sistemi dell’antichità”, ed è “penetrato dall’antica visione e disposizione d’animo”<sup>86</sup>. Si potrebbe pensare che le motivazioni politiche delle critiche rispettivamente rivolte a Rousseau e Hegel siano diverse e persino contrapposte. Ma è

ta più generale: sul dibattito relativo al rapporto religione-politica nell’idealismo e nell’Ottocento tedesco, cfr. D. Losurdo, *Religione e ideologia nella filosofia classica tedesca*, «Studi Urbinati», B 2, 1984, anno LVII, pp. 9-60 [ora in D. Losurdo, *Lipocondria dell’impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce 2001, pp. 315-69].

<sup>86</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 25-6. L’unica differenza rilevante rispetto a Constant risiede nel fatto che in Haym questo motivo si carica di toni nazionalistici. Il pathos dell’eticità nel sistema hegeliano rappresenta «la vittoria [...] del principio antico su quello moderno, del principio greco-romano su quello germanico» (ivi, p. 377); da parte di Haym e dei nazional-liberali tedeschi la categoria dell’eticità viene considerata come anti-

solo una parvenza. Intanto, secondo Constant “i due estremi” del “dispotismo” e della “demagogia” sono convergenti e anzi “si toccano”<sup>87</sup>. Non a caso l’ideale politico di Mably, costantemente associato a Rousseau, è in qualche modo “la costituzione riunita di Costantinopoli e di Robespierre”<sup>88</sup> e cioè contiene al tempo stesso elementi di giacobinismo e di dispotismo asiatico. A sua volta, lo *Staats-Lexikon* accusa Hegel di fornire armi, col suo modello anticheggiante, sia ai “partiti distruttori che conservatori”<sup>89</sup> e comunque di incoraggiare “ogni aspirazione rivoluzionaria e ogni attività violenta”, volta al rovesciamento dell’esistente<sup>90</sup>. E, per quanto riguarda Haym, egli condanna Hegel sì come teorico della Restaurazione, ma anche, al tempo stesso, e paradossalmente, per l’entusiasmo nutrito negli anni giovanili nei confronti della rivoluzione francese<sup>91</sup> e per aver comunque in seguito ammirato in Napoleone “non un uomo solo, bensì l’intera nazione”<sup>92</sup>. D’altro canto, Haym è in buoni rapporti con l’industriale renano David Hansemann il quale, come sappiamo, accosta nella

germanica e tipica della tradizione rivoluzionaria e statalistica francese: cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XIV, 1-2 e 14.

<sup>87</sup> B. Constant, *De l’esprit de conquête...*, cit., p. 1015 e p. 1057; tr. it. cit., pp. 53-4 e 111.

<sup>88</sup> Ivi, p. 1050 nota; tr. it. cit., p. 103 nota.

<sup>89</sup> Cfr. K. H. Scheidler, *Hegel’sche Philosophie und Schule*, in *Staatslexikon*, cit., vol. VII, p. 619.

<sup>90</sup> C. v. Rotteck, *Historisches Recht*, cit., p. 4; sull’atteggiamento dello *Staats-Lexikon* nei confronti di Hegel, cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 44-51.

<sup>91</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 32.

<sup>92</sup> Ivi, p. 258.



sua condanna “hegeliani e socialisti” (*supra*, cap. III, 6 e *infra*, cap. X, 5).

Sono i medesimi ambienti liberali, in nome delle medesime preoccupazioni politico-sociali, a mettere in stato d'accusa Rousseau e Hegel. Sono poi giustificate tali accuse? Non c'è dubbio: la celebrazione dell'*agorà* presente in Rousseau e che un ruolo importante svolge nella rivoluzione francese, continua a farsi avvertire, attraverso molteplici mediazioni, anche in Hegel. Ma dall'antichità classica Constant desume anche lui un motivo di fondo, ed è la celebrazione della *scholè*, dell'*otium*. Per quale ragione i diritti politici devono essere riservati ai proprietari? Perché solo costoro possono godere del “*loisir*”<sup>93</sup>, cioè dell'*otium* necessario per l'acquisizione di un maturo giudizio politico. Ma cos'è che, secondo Wilhelm von Humboldt, rendeva possibile in Grecia un'educazione onnilaterale, armoniosa e priva di mutilazioni? Era la *Muße*, e cioè ancora una volta la *scholè*, l'*otium* di cui godeva il greco libero. Il neoclassicismo politico continua ad agire anche nei teorici liberali della libertà moderna.

E non è tutto: quando Constant assimila il lavoratore salariato ad un eterno fanciullo<sup>94</sup>, incapace di esprimere una volontà autonoma e bisognoso della guida dei proprietari, non è difficile individuare alle spalle di tale tesi la tradizione della *familia* aristotelica. E quando Constant, sempre al fine di giustificare la loro esclusione dai diritti politici, assimila i lavora-

<sup>93</sup> B. Constant, *Principes de politiques*, cit., pp. 1146-7; tr. it. cit., p.100.

<sup>94</sup> Ivi, p. 1146; tr. it. cit., p. 100.

tori salariati a stranieri, ancora una volta emerge l'ombra di Aristotele per il quali i meteci, i *metoikoi*, hanno in comune con i cittadini la residenza ma non i diritti politici. Rousseau ha criticato in anticipo questi tratti anticheggianti del liberalismo alla Constant, allorché sottolinea che in uno Stato ben ordinato nessuno deve potersi sentire “straniero”<sup>95</sup>. La metafora secondo cui intere classi sociali (e neppure solo i lavoratori salariati) sono da considerare un insieme di stranieri, alla stregua dei meteci, è in irrimediabile contraddizione con l'ideale della comunità dei *citoyens* presente in Rousseau e Hegel. È la tradizione aristotelica nel suo complesso a cadere in crisi in Rousseau e Hegel, se non altro per il fatto che scompare un elemento centrale di essa, e cioè la celebrazione dell'*otium* in contrapposizione al lavoro.

## 9. DIFESA DELL'INDIVIDUO E CRITICA DEL LIBERALISMO

Proprio per essere rimasti fermi alla libertà antica, Rousseau e Hegel – secondo l'accusa loro rivolta dalla tradizione liberale – avrebbero sacrificato l'individuo sull'altare di un potere statale eccessivamente esteso. Ma, in realtà, in Rousseau noi possiamo trovare la tesi secondo cui il patto sociale vacilla e rischia di essere nullo “se nello Stato perisse anche un solo cittadino che si sarebbe potuto soccorrere, se anche uno solo fosse tenuto ingiustamente in prigio-

<sup>95</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, cit., p. 255.

ne, se anche un solo processo si concludesse con una sentenza palesemente ingiusta”<sup>96</sup>. Esplicita e solenne è poi l’affermazione secondo cui “il pretesto del bene pubblico è sempre il più pericoloso flagello del popolo”<sup>97</sup>. Alla tesi di Helvétius, secondo cui “per il bene (*salut*) pubblico, tutto diviene legittimo e persino virtuoso”, Rousseau contrappone la tesi secondo cui “il bene (*salut*) pubblico non è nulla se tutti gli individui non godono della sicurezza”<sup>98</sup>. Questo pathos del valore unico e insostituibile dell’individuo sembra mettere in imbarazzo gli esponenti della tradizione liberale, i quali o sorvolano su tale aspetto, per poter più agevolmente denunciare nel filosofo ginevrino il profeta della “statolatria democratica”<sup>99</sup> o della “democrazia totalitaria”<sup>100</sup>, oppure lo leggono come una sorta di polemica anticipata contro i giacobini e il comitato di salute pubblica<sup>101</sup>. Si tratta tuttavia di un’interpretazione storicamente insostenibile, se si

<sup>96</sup> Ivi, p. 256.

<sup>97</sup> Ivi, p. 258.

<sup>98</sup> J.-J. Rousseau, *Notes sur «De l’esprit» d’Helvétius* (1758-9), in OC, vol. IV, p. 1126.

<sup>99</sup> Così G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1925), Milano 1971, p. 361.

<sup>100</sup> Si veda in particolare J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, cit.

<sup>101</sup> Così C. E. Vaughan, *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *The Political Writings*, cit., p. 22. Ancora più singolare è il caso di Lecky (liberale dell’Inghilterra vittoriana). Per un verso, sembra sostanzialmente condividere il tipo di atteggiamento alla Vaughan (W. E. H. Lecky, *A History of England in the Eighteenth Century*, London 1887 (II ed.), vol. V, pp. 361-2), per un altro verso accusa Rousseau di aver «esagerato sino all’estremo il potere dello Stato su tutti i suoi membri», aprendo dunque «la strada alle

tien presente che la costituzione francese del 1793 sembra ispirarsi proprio a Rousseau allorché sottolinea (art. XXXIV) che “c’è oppressione contro il corpo sociale quando è oppresso anche solo uno dei suoi membri”. In questa medesima tradizione dev’essere collocato Saint-Just che afferma: “La felicità è un’idea nuova in Europa. Che l’Europa apprenda che, sul territorio francese, voi non volete più neppure un solo infelice o un solo oppresso”<sup>102</sup>; “non sopportate che ci sia nello Stato anche un solo infelice o un solo povero”<sup>103</sup>.

Non ha senso voler dedurre dalla filosofia di Rousseau, prescindendo dal concreto contesto storico, il Terrore e la dittatura del comitato di salute pubblica. Certo, il filosofo così impegnato a sottolineare il valore insostituibile dell’individuo sino al punto di affermare, in una lettera, che “il sangue di un solo uomo è di valore più grande che non la libertà di tutto il genere umano”<sup>104</sup>, non esita per un altro verso a procedere ad un’esplicita giustificazione della ditta-

peggiori tirannie» (W. E. H. Lecky, *Democracy and Liberty* (1896), Indianapolis 1981, vol. II, p. 204).

<sup>102</sup> L. A. L. Saint-Just, *Rapport* del 13 ventoso dell’anno II, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., p. 715.

<sup>103</sup> L. A. L. Saint-Just, *Rapport* dell’8 ventoso dell’anno II, ivi, p. 707. Non a caso si tratta del Saint-Just poi citato da Babeuf dinanzi al tribunale che lo condannerà a morte: il testo è riportato in F.-N. Babeuf, *Écrits*, cit., p. 316; è nell’ambito di questa medesima tradizione che bisogna forse collocare la tesi di Fichte secondo cui «in uno Stato razionale» non dev’essere presente «neppure un povero» (*Grundlage des Naturrechts*, § 18; FW, vol. III, p. 214).

<sup>104</sup> Lettera del 27 settembre 1766, in J.-J. Rousseau, *Correspondence complète*, a cura di R. A. Leigh, vol. XXX, Oxford 1977, p. 385.

tura, sia pur strettamente limitata nel tempo, allorché circostanze eccezionali la impongano al fine di poter garantire la “salvezza della patria” e la “sicurezza pubblica”<sup>105</sup>. Ma non è questo il discrimine rispetto alla tradizione liberale. Montesquieu fa notare che rientra nella “consuetudine dei popoli più liberi che siano mai stati sulla terra” il “mettere per un momento un velo sulla libertà, così come si nascondono le statue degli dei”; è una pratica a cui ricorrevano gli antichi, ma a cui possono far ricorso, in circostanze eccezionali, anche gli Stati moderni più attaccati alla libertà, com'è il caso dell'Inghilterra<sup>106</sup>. E per quanto riguarda Constant che, negli anni della Restaurazione, accusa Rousseau di aver fornito argomenti alla dittatura giacobina, è da notare che, dopo aver auspicato negli anni del Terrore un “riposo sotto la dittatura” (ovviamente di segno opposto a quella allora esistente), guarda poi con favore o entusiasmo all'affossamento della Repubblica e al colpo di Stato di Napoleone Bonaparte, almeno inizialmente salutato come il necessario antidoto alle persistenti agitazioni plebee e rivoluzionarie<sup>107</sup>. Diversi decenni più tardi, John Stuart Mill dichiara a sua volta che è pienamente legittima “l'assunzione di un assoluto potere sotto forma di dittatura temporanea”, in casi di “necessità estrema”, ovvero di “malattia del corpo

<sup>105</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, IV, 6 (OC, vol. III, pp. 455-6).

<sup>106</sup> C. L. de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XII, 19.

<sup>107</sup> Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin...*, cit., pp. 13 e 275-9; Id., *Madame de Staël, Benjamin Constant et Napoléon*, Paris 1959, pp. 4-24.

politico che non può essere curata con metodi meno violenti”<sup>108</sup>.

La tradizione liberale ha costruito il mito secondo cui essa sola pensa e rispetta il valore dell’individuo. La verità è che anche in Rousseau, e nella tradizione che da lui prende le mosse, è possibile rintracciare un pathos dell’individuo e dell’inviolabile unicità dei suoi diritti. Solo che la difesa dei diritti dell’individuo assume nel filosofo ginevrino chiari accenti plebei; il punto di partenza della sua polemica sono l’acuta consapevolezza della questione sociale e l’immedesimazione simpatetica con le masse popolari; si tratta soprattutto di “proteggere il povero dalla tirannia del ricco”<sup>109</sup>.

È vero, in Rousseau è presente esplicitamente la metafora organicistica per cui la società può essere considerata “come un corpo organizzato (*organisé*), vivente e simile a quello dell’uomo”. Ma, a parte il fatto che è lo stesso filosofo a osservare che si tratta di un “paragone corrente e sotto molti aspetti, poco esatto”, è soprattutto interessante vedere il significato politico concreto della metafora organicistica: il dolore avvertito da una parte, da un membro qualsiasi del corpo, si fa sentire inevitabilmente in tutto il resto dell’organismo<sup>110</sup>. E cioè, la metafora organicistica serve a sottolineare il valore di ogni individuo per tutta la società. E dunque, il “corpo della nazio-

<sup>108</sup> J. S. Mill, *Consideration on Representative Government*, cit., p. 207.

<sup>109</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l’économie politique*, cit., p. 258.

<sup>110</sup> Ivi, p. 241.

ne” è tenuto a “provvedere alla conservazione dell’ultimo dei suoi membri con la stessa sollecitudine riservata a tutti gli altri”; la salvezza anche di un solo cittadino è “causa comune” esattamente come la salvezza dello Stato<sup>111</sup>. La metafora organicistica sta qui a significare non il valore subordinato dell’individuo, quasi che esso possa essere sacrificato, senza grave perdita, all’intero, bensì, al contrario, il valore assoluto che ogni individuo, anche il più misero, deve rivestire per tutti gli altri membri della società e per la società nel suo complesso: “Ben lungi dal dover perire uno per tutti, tutti hanno impegnato i loro beni e le loro vite nella difesa di ciascuno di loro”<sup>112</sup>.

Rousseau non avrebbe potuto certo condividere la tesi di Adam Smith, secondo cui “la pace e l’ordine della società è più importante che non il soccorso ai miserabili”<sup>113</sup>, e ancora meno avrebbe potuto condividere la tesi cara a Mandeville, secondo il quale “per rendere felice una società [...] è necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero”<sup>114</sup>. È privo di senso contrapporre, come organicista e olivista, il filosofo ginevrino ai padri della tradizione liberale, considerati come individualisti a tutti gli effetti.

Considerazioni analoghe possono essere fatte valere anche per Hegel. Abbiamo visto la critica che

<sup>111</sup> Ivi, p. 256.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), (vol. I dell’ed. di Glasgow), p. 369.

<sup>114</sup> B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-Schools* (1723), in Id., *The Fable of the Bees*, cit., vol. I, pp. 287-8; tr. it. *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in appendice a *Ricerca sulla natura della società*, a cura di M. E. Scribano, Roma-Bari 1974, p. 91.

rivolge ai teorici del *laissez faire* di sacrificare le ragioni dell'individuo concreto, il "benessere del singolo", il "benessere particolare" (Rph., § 230) sull'altare di un universale astratto, sia questo universale rappresentato dalla "sicurezza" della proprietà e dell'ordinamento giuridico o dalle leggi di mercato o dalla necessità dello sviluppo economico. In ogni caso, tale universale finisce col sacrificare "gli individui in quanto particolarità" che invece, secondo il filosofo, costituiscono un "fine" in sé e sono titolari di "diritti" (V. Rph., III, 699; *supra*, cap. III, 3). È una critica che investe oggettivamente anche Constant, assieme agli altri esponenti del liberalismo o liberismo. Questi ultimi celebrano gli effetti prodigiosi che sull'economia ha il *laissez faire*. È vero – obietta Hegel – in tal modo si sviluppa il "commercio", ma non per questo è garantita la "sussistenza della famiglia" e la "sicurezza" degli individui. Anzi, "gli individui vanno e vengono, in ogni momento altri sono al culmine della loro fortuna, per poi essere cacciati a loro volta da altri". Sì, "alcuni realizzano grossi guadagni, altri, in misura sei volte maggiore, vanno in rovina". E cioè, è il liberalismo economico a sacrificare gli individui in nome dell'"astratto dei traffici e dei commerci" che però – obietta sempre il filosofo – non può essere considerato un "fine" autonomo e collocato al di là della sussistenza delle famiglie e degli uomini in carne e ossa (V. Rph., IV, 626). Sono i teorici del *laissez faire* a sostenere la tesi che la crisi di interi settori economici "non riguarda in alcun modo lo Stato", dato che "se anche alcuni singoli vanno in rovina, fiorebbe in tal modo l'intero", ed è ancora Hegel a



obiettare che ogni singolo individuo, “ognuno ha il diritto di vivere” (Rph., I, § 118 A).

Sulla scia di Hegel sembra collocarsi il paragone che, nel corso della polemica contro coloro che rifiutano in nome del liberismo ogni regolamentazione legislativa del lavoro in fabbrica, Marx istituisce tra “cieco dominio della legge della domanda e dell’offerta che costituisce l’economia politica” della borghesia e il “misterioso rito della religione di Moloch” che esige l’“infanticidio” ed esprime poi, nei tempi moderni, una “particolare preferenza per i figli dei poveri”<sup>115</sup>.

Ma torniamo a Rousseau e Hegel. A ben guardare, sono stati messi in stato d’accusa dalla tradizione liberale per il fatto di aver istituito un rapporto tra politica ed economia, tra libertà e condizioni materiali di vita, per aver teorizzato con maggiore o minore chiarezza quello che Hegel definisce “diritto positivo” ovvero “diritto materiale”. Anche se è da aggiungere che questa nuova e più ricca configurazione del diritto Rousseau si è sforzato di pensarla rimanendo fermo ad un ideale di società che è al di qua del mondo industriale moderno, mentre Hegel si è sforzato di pensarla a partire dai problemi e dalle contraddizioni proprio di questo mondo, al di qua del quale non è comunque possibile e lecito recedere.

<sup>115</sup> K. Marx, *Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation* (1864), in MEW, vol. XVI, p. 11.



## IX

### LA SCUOLA, LA DIVISIONE DEL LAVORO E LA LIBERTÀ DEI MODERNI

#### 1. LA SCUOLA, LO STATO E LA RIVOLUZIONE FRAN- CESE

Quanti libri sono stati scritti per rispondere alla domanda se Hegel è o no liberale? Il dibattito su tale questione risulta tuttora di una vivacità, anzi di una passionalità tanto più sorprendenti per il fatto che, al di là delle diverse e contrastanti risposte, un presupposto comune sembra unire i partecipanti al dibattito, quello in virtù del quale il liberalismo viene tacitamente, e surrettiziamente, fatto valere come l'ultimo grido della saggezza politica, come se l'unica possibile alternativa al liberalismo fosse l'asservimento all'assolutismo e al dispotismo. A ulteriore conferma dell'estrema povertà di questo schema può essere utile approfondire ulteriormente (*supra*, cap. IV, 2) l'analisi degli interventi di Hegel in materia pedagogica e di politica scolasti-

ca, e al dibattito che nel suo tempo su tali temi si sviluppa.

Certamente si presenta ben più liberale una personalità come quella di Wilhelm von Humboldt, costantemente impegnato a ridurre al minimo il ruolo dello Stato, a sottolineare i “limiti” della sua azione, e che pertanto considera sospetta e preoccupante l’“istruzione pubblica, cioè imposta o diretta dallo Stato”<sup>1</sup>. Sono gli anni in cui al di là del Reno grossi sconvolgimenti si vanno verificando anche in campo educativo e scolastico: appena qualche tempo dopo la Convenzione nazionale avrebbe sancito il principio dell’istruzione elementare obbligatoria e gratuita, e certo è con un occhio rivolto alla Francia, sconvolta dall’“eruzione violenta di vulcani”<sup>2</sup>, che Humboldt sviluppa la sua polemica: dunque l’“istruzione” non rientra nei “limiti” dello Stato, travalica il suo ambito di “attività”. Rispetto al teorico liberale Hegel è di opinione esattamente opposta: la società, in quanto “famiglia universale”, ha non solo il “diritto” ma altresì il “dovere” di intervenire in campo educativo. In questa presa di posizione è facile avvertire l’eco del principio dell’obbligatorietà dell’istruzione affermatosi nel corso della rivoluzione francese e oggetto di furiosa contestazione da parte dei teorici della Restaurazione. Se il testo a stampa della *Filosofia del diritto* appena citata (§ 239) si esprime in termini generici, precise e inequivocabili sono le formulazioni che troviamo nelle *Lezioni*: “La società

<sup>1</sup> W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch...*, cit., p. 143.

<sup>2</sup> Ivi, p. 101.

civile ha il diritto e il dovere di obbligare i genitori a inviare i figli a scuola; facilmente allora la gente è risentita e spesso afferma che i figli le appartengono e nessuno ha da impartire ordini. D'altro canto però i bambini hanno il diritto di essere educati per la società civile e se i genitori trascurano questo diritto, deve intervenire la società civile. È per questo che ci sono leggi per cui, a partire da una certa età, i bambini devono essere inviati a scuola" (V. Rph., IV, 602-3).

Hegel scorge una contraddizione nell'atteggiamento liberale. In tutti gli Stati moderni è riconosciuto alla comunità il diritto di assumere la "tutela" di un nucleo familiare allorché il *pater familias* o i genitori si rivelino gravemente inadempienti nei loro obblighi e incapaci di garantire la sussistenza e la sicurezza propria e dei loro figli (Rph., § 240). Ma allora com'è possibile continuare a considerare i problemi attinenti all'educazione e alla scuola come un dominio riservato esclusivamente alla famiglia? Per realizzare nella pratica il principio dell'universalità dell'istruzione è necessario far ricorso a "istituzioni scolastiche pubbliche". Già a Norimberga Hegel si esprime in questo senso: "Le diverse manchevolezze del sistema scolastico, connesse all'arbitrio dei genitori per ciò che concerne la frequenza alla scuola in generale e la regolarità della stessa, non si migliorano da sé, fintantoché le scuole sono istituzioni private. Proprio la storia della maggioranza delle istituzioni statali comincia con il fatto che ci si è preoccupati di un bisogno generalmente avvertito ricorrendo dapprincipio a persone ed imprese private e a donazioni accidentali, com'è accaduto, e come qua e là ancora

in parte accade, per l'assistenza ai poveri, per l'assistenza medica, perfino, per molti aspetti, per ciò che riguarda il servizio religioso e l'amministrazione della giustizia. Quando però la vita comune degli uomini in generale diviene più multiforme e aumenta la complessità dell'incivilimento, si mostrano allora sempre più evidenti la sconnessione e l'insufficienza di simili istituzioni separate" (W, IV, 371-2).

Siamo in presenza di una visione politica, e di filosofia della storia, certamente assai distante dalla tradizione di pensiero liberale, contro la quale la polemica è anzi esplicita. Humboldt non si era stancato di sottolineare i "limiti" dell'azione dello Stato anche in campo educativo e scolastico ed ecco Hegel rispondere: "Come sacro deve rimanere il limite all'interno del quale non è lecito al potere politico di intromettersi nella vita privata dei cittadini, altrettanto incontestabile è l'obbligo del governo a farsi carico degli oggetti che hanno una più stretta relazione con il fine dello Stato, e a sottoporli ad una regolamentazione conforme ad un piano" (W, IV, 372).

D'altro canto le posizioni di Hegel risultano inconciliabilmente antagoniste rispetto a quelle dei teorici della Restaurazione: se Humboldt sviluppa la sua polemica "liberale" con una presa di distanza sì dall'assolutismo monarchico, ma prendendo soprattutto di mira coloro che al di là del Reno assolutizzano il ruolo delle "istituzioni politiche" (*Einrichtungen der Regierung*) e tutto si attendono dalle rivoluzioni, anzi dalle *Staatsrevolutionen*<sup>3</sup>, come significativamen-

<sup>3</sup> *Ibidem.*

te le chiama, con evidente connotazione negativa, il teorico dei limiti dell'azione dello Stato, l'energica rivendicazione che la *Filosofia del diritto* fa della funzione attiva dello Stato anche nel campo dell'educazione e della politica scolastica cade in un periodo in cui un teorico della Restaurazione denuncia nel piano d'istruzione pubblica appena varato dalla rivoluzione spagnola un'"imposizione arbitraria" e addirittura la pretesa di spogliare i cittadini persino della loro "anima"<sup>4</sup>.

Del resto è evidente il significato politico progressivo del discorso hegeliano sulla scuola e la cultura: "In Germania, anche da chi sia di nobile nascita, sia ricco, proprietario ecc. si esige, perché sia ammesso nelle sfere dirigenti dell'amministrazione e della politica (relativamente ai settori più generali come a quelli più particolari), che si sia dedicato a studi teorici, abbia una formazione universitaria" (B. Schr., 482). Nella celebre prolusione berlinese Hegel saluta il fatto che in Prussia la cultura svolge un ruolo importante persino all'interno della "vita statale" (B. Schr., 4). Forse il filosofo pensa a Federico II che, nel 1770, aveva istituito una commissione incaricata di esaminare i candidati funzionari, mettendo quindi in discussione il tradizionale monopolio nobiliare delle cariche pubbliche<sup>5</sup>. Ma non bisogna d'altro canto dimenticare che anche le *Dichiarazioni dei diritti sca-*

<sup>4</sup> L. v. Haller, *Über die Constitution der Spanischen Cortes*; tr. it. cit., pp. 109-10.

<sup>5</sup> Cfr. H. Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle. La crise de l'Etat prussien a la fin du XVIIIe siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1973 (II ed.), p. 28.

turite dalla rivoluzione francese sancivano l'ammissibilità di tutti i cittadini alle cariche pubbliche sulla base delle loro "capacità". Agli occhi di Hegel la Prussia aveva realizzato almeno in parte tale principio, diametralmente contrapposto al principio aristocratico che pretendeva che "colui al quale nascita e ricchezza danno una carica, riceve insieme l'intelligenza necessaria ad esercitarla" (B. Schr., 482)<sup>6</sup>. L'"arbitrio" aristocratico – dichiarerò alcuni anni più tardi Rosenkranz, esprimendo peraltro un punto di vista comune al maestro e ai suoi discepoli – viene tenuto a freno dall'"esame" necessario per accedere alle cariche statali<sup>7</sup>. E con l'esame siamo ricondotti al mondo della scuola.

## 2. OBBLIGO SCOLASTICO E LIBERTÀ DI COSCIENZA

Abbiamo visto la polemica antifeudale che attraversa il discorso hegeliano sulla scuola. L'ulteriore bersaglio è costituito dal clericalismo e dal cattolicesimo. Quest'ultimo incarna il principio gerarchico della separazione tra sacerdoti, unici depositari della verità, e laici, un principio messo in discussione sì dalla Riforma ma anche dalla diffusione dell'istruzione pubblica. Si tratta di due momenti costitutivi di un unico processo: nell'ambito del protestantesimo non ci sono laici ed ecco che, al posto del dogma e

<sup>6</sup> Significativamente si tratta di un brano che non compare nel testo pubblicato sulla «Preußische Staatszeitung».

<sup>7</sup> K. Rosenkranz, *Königsberger Skizzen*, cit., vol. I, p. XXXII nota.



della gerarchia, intervengono “università e scuole” (B, II, 89), “istituti scolastici a tutti accessibili” (*allgemeine Unterrichtsanstalten*), la “formazione culturale complessiva della comunità” (*Gesamtbildung der Gemeinde*), l’“educazione culturale e intellettuale di tutti” (B, II, 141), la “consapevolezza e cultura universali” (B, II, 89)<sup>8</sup>. Col protestantesimo, il posto del prete è preso dal maestro, dall’“insegnante” (*Lehrer*; W, IV, 68). Come all’aristocratico che pretende di detenere il monopolio delle cariche statali in virtù della sua nobile nascita Hegel contrappone la figura del “funzionario” (*Beamte*) formatosi negli anni della scuola e dell’università e passato attraverso la prova oggettiva dell’esame e del concorso pubblico, così alla figura del sacerdote depositario privilegiato di una verità e di capacità inaccessibili ai “laici” viene contrapposta la figura dell’insegnante che trasmette un sapere di cui tutti possono e devono, in diversa misura, divenire partecipi.

Si comprende allora il fatto che Hegel, anche parlando nella sua qualità di rettore del ginnasio, sente il bisogno di sottolineare la necessità di un miglioramento della scuola elementare, della *Volksschule*, mediante il rafforzamento del suo carattere pubblico

<sup>8</sup> A questo proposito, J. Hoffmeister (*Einleitung* a G. W. F. Hegel, *Nürnberger Schriften*, Leipzig 1938, p. XII) parla di Hegel come di un «filosofo protestante» ma è da tener presente che il protestantesimo qui celebrato è una categoria più politica che religiosa, è il «protestantesimo politico» di cui parlano i contemporanei e poi i discepoli di Hegel, il quale ultimo non a caso, dopo la Rivoluzione di luglio, esclude la Francia dal novero dei paesi cattolici: su ciò rinviamo al nostro *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. II, 2-3.

(W, IV, 316 e 371). La scuola non può essere lasciata all'arbitrio e all'accidentalità dell'iniziativa privata perché rappresenta una "condizione etica", quindi un passaggio decisivo per ogni uomo, "un momento essenziale nello sviluppo dell'intero carattere etico" (W, IV, 348), una sorta di tappa obbligata nel "passaggio dalla famiglia alla società civile" (Enc., § 396 Z; W, X, 82-3). La scuola sembra qui configurarsi come condizione del pieno dispiegarsi dell'eticità; il pathos dell'etico che attraversa in profondità la filosofia hegeliana si riversa in qualche misura anche nel discorso sulla scuola. Hegel, che pure aveva alle spalle un'esperienza di precettore privato, non perde l'occasione di sottolineare la superiorità della scuola pubblica rispetto all'"insegnamento privato", non solo per il fatto che essa meglio può rispondere alle esigenze di quella "regolamentazione conforme ad un piano" considerata necessaria, come abbiamo visto, per un settore di così decisiva importanza sociale come quello dell'istruzione, ma anche per il fatto che è in grado di assicurare una migliore preparazione culturale (W, IV, 400).

Era inevitabile a questo punto che la polemica con la Chiesa cattolica si sviluppasse anche a proposito delle questioni di politica scolastica. Può essere utile ritornare per un attimo a Haller, che abbiamo già visto denunciare con parole di fuoco i programmi tesi ad introdurre l'obbligo scolastico: il teorico della reazione condanna anche come espressione di giacobinismo la pretesa di introdurre nella scuola "una breve esposizione degli obblighi civili" e denuncia come parte integrante di un orripilante piano rivolu-

zionario la condanna che della “distinzione sacerdotale” fanno gli ambienti progressisti<sup>9</sup>. Bene, la denuncia clericale e reazionaria investe oggettivamente punti centrali del discorso hegeliano sulla scuola. Per quanto riguarda il primo punto, non dichiara il rettore del ginnasio a Norimberga che la scuola ha il compito di preparare alla “vita pubblica” (*öffentliches Leben*) e di assicurare la “formazione di tutti come cittadini” (*allgemeine Bürgerbildung*; W, IV, 352 e 316)? La scuola non deve formare solo “persone private buone”, ma anche e soprattutto “buoni cittadini” (Rph., I, § 86 A). E con riferimento al secondo punto, la scuola, l’istruzione generale, si configura come uno strumento essenziale per superare quella distinzione tra sacerdoti e laici, iniziati e profani, che Hegel non si stanca di denunciare.

La presa di posizione di Haller è immediatamente successiva allo scoppio della rivoluzione spagnola, ed è dopo la rivoluzione spagnola che diventa particolarmente dura la polemica di Hegel contro le pretese clericali di usurpare settori, fra cui quello della scuola, che sono di competenza in primo luogo dello Stato. Nelle lezioni di filosofia del diritto a Heidelberg è del tutto assente l'*excursus* sui rapporti tra Stato e Chiesa che viene poi a costituire il contenuto dell’annotazione e delle note al § 270 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bisogna invece partire dal corso di lezioni del semestre invernale 1819-20 (la *Nachschrift* porta come data conclusiva il 25 giugno 1820; il 1° gennaio di quello stesso anno era

<sup>9</sup> L. v. Haller, *Über die Constitution der Spanischen Cortes*; tr. it. cit., pp. 118 e 21-2.

scoppiata la rivolta guidata dal colonnello Riego; il 7 marzo Ferdinando VII era costretto a giurare fedeltà alla costituzione, mentre nel paese prende piede l'agitazione sanfedista contro le pretese blasfeme di un governo colpevole di attentare alle "libertà" e ai privilegi che la Chiesa deteneva anche in campo educativo e scolastico). Hegel dichiara: "Nella misura in cui deve avere insegnanti, proprietà ecc., la religione rientra nell'ambito dello Stato ed è proprio qui che interviene la regolamentazione del governo"; le questioni relative alla scuola e all'insegnamento (*das Lehrgeschäft*) non possono sottrarsi al controllo e alla competenza statali (Rph., III, 220-1).

Ma il controllo statale finisce con l'investire anche il contenuto dell'insegnamento religioso. Su questo punto in termini particolarmente duri si esprime proprio il testo a stampa che, per il periodo in cui cade, più facilmente lascia avvertire l'eco degli avvenimenti spagnoli e la dura condanna da parte di Hegel dell'agitazione sanfedista e controrivoluzionaria, favorita dall'influenza di massa che il clero reazionario continuava ad esercitare grazie alle posizioni di potere occupate in passato o ancora occupate nell'ambito del sistema educativo e scolastico. I *Lineamenti di filosofia del diritto* respingono con durezza "la pretesa che, riguardo all'*insegnamento*, lo Stato non soltanto lasci fare la Chiesa con piena libertà, ma che abbia infinito rispetto per il suo insegnamento, comunque esso si configuri, per il fatto che questa determinazione apparterrebbe ad essa soltanto, in quanto detentrica dell'*insegnamento*". Si tratta indubbiamente di una presa di posizione poco o nulla liberale. Peraltro,

la polemica di Hegel contro il liberalismo è esplicita. Le pretese clericali si fondano su una visione dello Stato che lo degrada a semplice strumento di difesa della “proprietà” e della sfera privata; il liberalismo sembra accodarsi al clericalismo nella considerazione dello Stato come “laico”, nel senso di profano rispetto all’etico e allo spirituale (Rph., § 270). In tal modo viene di fatto avallata la pretesa clericale di detenere il monopolio o l’egemonia nell’ambito del settore scolastico e educativo. E così, lo Stato mondano nel suo complesso viene ad essere considerato “laico” rispetto alla Chiesa e ai suoi sacerdoti e privo di ogni titolo di legittimità per intervenire in un campo spirituale come quello dell’educazione che investe il problema della salvezza dell’anima.

Ma intanto – obietta Hegel – la dottrina della Chiesa e l’insegnamento religioso nelle scuole non hanno un significato meramente intimistico: determinati “principi costituiscono al tempo stesso la base dell’azione” (Rph., III, 222). Appellandosi alla libertà di coscienza e di opinione, la Chiesa non solo pretende di diffondere impunemente “cattivi principi” che in realtà si costituiscono “in esistenza (*Dasein*) generale che corrode la realtà” (*Wirklichkeit*) (che cioè si configurano non come mere opinioni soggettive ma come un’organizzazione corposa e ramificata, anzi come una sorta di contropotere rispetto allo Stato), ma vorrebbe rivolgere contro lo Stato le stesse “istituzioni scolastiche statali” (*Lehrveranstaltungen des Staates*), sottoponendole al suo controllo ideologico (Rph., § 270). Che l’occhio sia rivolto all’agitazione sanfedista in Spagna lo conferma il riferimento,

oltre che ai problemi di politica scolastica, a tutti gli altri temi che costituivano la materia del contendere in quel paese (legislazione matrimoniale, pretesa della Chiesa all'esenzione fiscale e all'esenzione dalla giurisdizione ordinaria per il clero). D'altro canto – aggiunge Hegel rinviando ad un paragrafo precedente, il 234, dei *Lineamenti di filosofia del diritto* – non si può determinare in modo rigido e aprioristico ciò che può e deve essere sottoposto al controllo del potere politico; bisogna tener presente fra l'altro “la situazione caso per caso e il pericolo del momento”. E di nuovo si può avvertire l'eco degli avvenimenti spagnoli, l'eco della controrivoluzione all'insegna della Santa Fede. Significativamente, il rinvio al paragrafo in questione viene a cadere nelle successive *Vorlesungen* (nel frattempo, l'intervento della Santa Alleanza aveva “normalizzato” la situazione in Spagna e il richiamo alla “pericolosità del momento” non aveva più senso, anche se rimaneva più che attuale la lezione che scaturiva dagli avvenimenti).

L'energica rivendicazione di un ruolo attivo dello Stato nella politica scolastica e anche nella determinazione o nel controllo dei contenuti dell'insegnamento non ci rinvia certo alla tradizione liberale. Ma ecco che a un certo punto le parti sembrano rovesciarsi. La celebrazione dello Stato sfocia in Hegel nell'affermazione della necessità della separazione tra Chiesa e Stato. In polemica contro coloro che vedono come “ideale supremo” la loro unità, il filosofo sottolinea la necessità del momento della “differenza”. “Nel dispotismo orientale esiste quell'unità tanto spesso desiderata”, ma allora non solo non c'è

libertà, ma “non c’è Stato” (Rph., § 270 A). Non a caso, dal punto di vista della reazione clericale “lo Stato è considerato una sorta di usurpazione ai danni della Chiesa” (Rph., III, 223); contro la negazione clericale dell’autonomia e dell’autonoma dignità della comunità e delle istituzioni politiche, il corso di filosofia del diritto del 1819-20 fa valere invece che “in tanto lo Stato si è costituito come Stato, in quanto si è separato dalla Chiesa, sicché in esso coesistono confessioni diverse. Il razionale nello Stato si è affermato solo quando si è verificata la separazione dalla Chiesa” (Rph., III, 225). Qui è Hegel a difendere la libertà di coscienza e di pensiero, e quindi ad esprimere il meglio del liberalismo: il suo punto di vista è che bisogna sconfiggere la visione che denigra lo Stato come l’ambito meramente “laico” e profano rispetto all’ambito spirituale e sacerdotale della Chiesa, per affermare concretamente la laicità dello Stato, e ciò anche nell’ambito delle istituzioni scolastiche.

È solo il protestantesimo che ha saputo cogliere la dignità etica della società civile e dello Stato, del mondano in generale. E non a caso, per quanto riguarda più propriamente la scuola, “è per la prima volta nei paesi protestanti che le università si sono sviluppate così come esse sono, indipendenti dalla Chiesa” (Rph., III, 224). È nota d’altro canto l’ammirazione per le università dell’Olanda, il paese che per primo ha dato all’Europa “l’esempio di una generale tolleranza” (W, XX, 159) e dove Hegel in un certo momento pensa persino di andare a cercare un “tranquillo rifugio” per sfuggire – così scrive alla moglie –

ai “preti” e alle loro persecuzioni (B, III, 202). La libertà d’insegnamento è il risultato anche della lotta condotta dallo Stato contro la pressione clericale. In questo quadro vanno anche inserite le prese di posizione contro Concordato e “clericalismo” (*Pfaffengeist*; B, III, 106 e 199-200)<sup>10</sup>.

A questo punto, può essere utile fare un passo indietro. Nel momento in cui l’Olanda viene assorbita dalla Grande Nazione guidata da Napoleone, Hegel si rammarica per il fatto che le libere e gloriose università olandesi, riorganizzate sul modello degli “istituti francesi”, vengano totalmente subordinate agli “scopi dello Stato” (B, I, 329). Come si vede, la celebrazione dello Stato non è fine a sé stessa, ma in funzione della lotta contro la reazione clericale.

### 3. SCUOLA, STATO, CHIESA E FAMIGLIA

Scontrarsi con la reazione clericale significa anche scontrarsi con le pressioni dei genitori, delle famiglie, da essa influenzate: “Per quanto riguarda l’educazione, i genitori credono comunemente d’avere piena libertà, e di poter fare tutto ciò che vogliono. L’opposizione principale al carattere pubblico dell’istruzione proviene dai genitori, e sono questi ultimi in genere a parlare e gridare contro gli insegnanti e gli istituti pubblici: l’arbitrio, la discrezionalità dei genitori si oppone a tali istituti di carattere generale. E

<sup>10</sup> Il riferimento è alla situazione e alle lotte in atto nelle province belghe allora unite all’Olanda: su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XI, 5.



tuttavia la società ha diritto di procedere secondo le sue vedute sperimentate e di obbligare i genitori a fare insegnare ai figli tutto ciò che è stato stabilito come necessario per l'ingresso nella società civile" (V. Rph., III, 701).

La pretesa della Chiesa al monopolio o all'egemonia nell'ambito della scuola e dell'educazione si nasconde dietro la scelta, e la libertà di scelta, della famiglia. È l'ideologia della famiglia a costituire il punto di forza delle pretese clericali. Per confutare l'una e le altre Hegel si serve di termini analoghi. Come la Chiesa rappresenta il momento della "fede" e della "sensazione" rispetto al momento della razionalità e della scienza che è rappresentato dallo Stato, dalla comunità politica (Rph., § 270 A), così "la vita nella famiglia, che precede la vita nella scuola, è un rapporto personale, un rapporto della sensazione, dell'amore, della fede naturale e della fiducia". Solo la scuola comincia a far valere l'oggettività della "cosa", la "capacità" e "utilità" oggettiva, il "senso dell'essere e dell'agire universali" in una "comunità indipendente dalla soggettività" (W, IV, 349). Solo la scuola comincia a educare il bambino a "determinazioni universali" (Enc., § 396 Z; W, X, 82). Mentre nella famiglia il bambino vale "immediatamente", nella scuola egli vale per il suo "merito" (Rph., I, § 86 A).

Delle pressioni provenienti congiuntamente dagli ambienti clericali e dalla famiglia Hegel aveva fatto precisa esperienza a Norimberga. Mentre il filosofo, scrivendo a Niethammer, rivela la sua sofferenza per dover insegnare religione, anzi per essere costretto a dover ingozzare di religiosa edificazione, con l'"im-

buto”, gli studenti<sup>11</sup>, il rettore del ginnasio è costretto a difendersi dai “molti discorsi moralistici” (W, IV, 346) dei genitori che insistono perché la scuola impartisca una più capillare e rigorosa educazione morale. Ed ecco la risposta: “Anche la *cultura formale* è necessaria per l’agire etico; giacché è propria di un tal agire la capacità di comprendere rettamente il caso e le circostanze, di distinguere bene tra loro le stesse determinazioni etiche, e di farne un uso conveniente. Ma è proprio questa la capacità che viene formata attraverso l’insegnamento scientifico, giacché questo esercita il senso dei rapporti, ed è un passaggio continuo nell’elevazione del singolare sotto punti di vista universali e viceversa nell’applicazione dell’universale al singolare” (W, IV, 348).

È una polemica indiretta contro la genericità e l’inconsistenza dei precetti morali e religiosi. Si pensi alle ironiche osservazioni che la *Fenomenologia* svolge a proposito del comandamento dell’amore del prossimo. Esso “mira ad allontanare da un uomo il male e ad arrecargli il bene. A questo proposito è necessario distinguere che cosa in quell’uomo sia il male, che cosa, contro questo male, sia il bene appropriato, e che cosa sia, in generale, la sua felicità: ossia io devo amare quell’uomo con *intelligenza*; un amore inintelligente lo danneggerebbe forse più dell’odio” (W, III, 314). Considerazioni analoghe sono quelle

<sup>11</sup> È un aspetto su cui ha richiamato l’attenzione J. Hoffmeister, *Einleitung*, cit., pp. XXIV-XXV; anche a Berlino, secondo la testimonianza di Rosenkranz, Hegel «stigmatizzava il fatto che in alcuni ginnasi si parlasse troppo di Cristo o addirittura del diavolo»: cfr. *Hegels Leben*, cit., p. 329; tr. it. cit., p. 347.

che Hegel svolge a Norimberga in risposta alle declamazioni morali dei genitori e degli ambienti clericali, declamazioni tanto più appassionate e magniloquenti quanto meno sono in grado di produrre, o illuminare, una concreta azione etica. A parte tutto – osserverà qualche anno più tardi il filosofo – certi genitori presi da sacro zelo morale e religioso finiscono col provocare “nausea nei loro figli per i comandamenti religiosi” (Rph., I, § 86 A). In ogni caso, neppure nella scuola la filosofia deve essere degradata a strumento di “edificazione” (B, II, 101).

È in tale contesto che bisogna collocare la polemica contro le “lamentele vecchie e stantie” che amano fare i più anziani, e secondo cui “la gioventù che vedono crescere è sempre più sfrenata di quanto essi siano stati nella loro giovinezza” (W, IV, 336). Per tali ragioni si ama mettere sotto accusa gli istituti scolastici senza riflettere sul fatto che i giovani “sono figli di questi genitori, figli di questo tempo” (W, IV, 351-2). In realtà, si vorrebbe “tener lontana l’educazione dallo spirito del tempo” (W, XVIII, 271), cioè dallo spirito che promuove e accompagna la marcia della libertà. Ma “ognuno è figlio del proprio tempo, ed è grande nel suo tempo solo colui che segue totalmente lo spirito del proprio tempo” (Rph., I, § 86 A). Alla furia moralistica dei genitori, ma anche e soprattutto degli ambienti clericali, Hegel contrappone la distinzione tra mondo antico e mondo moderno, applicandola alla scuola. Della libertà moderna è parte integrante il riconoscimento di una sfera privata, e questo vale anche per i giovani che frequentano un istituto scolastico: “La disciplina e l’azione morale della

scuola non possono abbracciare l'intero ambito dell'esistenza di uno scolaro" (W, IV, 345). Non siamo più a Sparta, è profondamente mutato lo "spirito dei costumi del nostro tempo" e la sorveglianza sulla moralità e l'eventuale punizione per le trasgressioni non costituiscono più una "questione pubblica" e non spettano quindi alla scuola, ma semmai alla famiglia (W, IV, 334).

Nell'ambito delle sue considerazioni sui rapporti tra Stato e Chiesa, Hegel sottolinea che i precetti religiosi non possono farsi valere come precetti giuridici, ché in tal modo verrebbe minacciato "il diritto all'interiorità": "un governo morale è dispotico" (V. Rph., III, 735). Ma non era un governo morale dispotico quello che la Chiesa cercava d'imporre nella scuola attraverso le incessanti declamazioni morali dei genitori da essa influenzati? Ecco che ancora una volta le parti si rovesciano. Hegel che non si stanca di sottolineare il ruolo dello Stato anche in campo educativo e scolastico, che denuncia esplicitamente le parole d'ordine liberali, la *Liberalität* della reazione clericale<sup>12</sup>, finisce poi coll'esprimere il meglio della tradizione liberale; la celebrazione della scuola pubblica (e indirettamente dell'eticità e dello

<sup>12</sup> L'espressione si trova nella lettera a Niethammer del 9 giugno 1821 (B, II, 270), e già prima, con un significato ancora più evidentemente negativo (*verdächtige Liberalitäten*) in una lettera di Niethammer a Hegel del 9 gennaio 1819 (B, II, 209). È da notare che in quegli anni anche la reazione feudale si serve di parole d'ordine e della terminologia liberale, che dunque non ha alcun significato univoco e sta ad esprimere contenuti e posizioni politiche diverse e contrastanti: rinviamo ancora al nostro *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. II, 9.

Stato) va di pari passo con il riconoscimento della libertà dei moderni anche per i giovani che la frequentano; mentre, sul versante opposto, la condanna dello statalismo si è rovesciata nel misconoscimento della sfera privata degli studenti, sicché la scuola pubblica prima accusata di invadenza viene ora accusata di non controllare a sufficienza gli individui ad essa affidati.

#### 4. I DIRITTI DEI BAMBINI

È chiara ora l'inconsistenza dello schema dalla cui critica abbiamo prese le mosse; semmai è da aggiungere che dal punto di vista di Hegel c'era una pericolosa contiguità o continuità tra le posizioni liberali e quelle dei teorici della Restaurazione, le une e le altre caratterizzate dalla visione per cui educazione ed istruzione attengono esclusivamente alla sfera privata. L'intrusione del potere politico non viola i sacri diritti della famiglia, la sua sacra intimità? Ma anche il bambino – ecco la risposta sorprendentemente moderna di Hegel – è soggetto di diritti; e in nessun caso può essere considerato una “cosa” (*Sache*) di proprietà dei genitori (Rph., § 175). Si tratta di un'affermazione tutt'altro che ovvia. Abbiamo visto Kant teorizzare un “diritto dei genitori sui loro figli come di una parte della loro casa”, un diritto dei genitori a riprendere i figli fuggiaschi “come cose” (*Sachen*), anzi come “animali domestici scappati” (*supra*, cap. IV, 2). Pur senza giungere a formulazioni così aspre, lo stesso Fichte aveva affermato che, per quanto

riguarda l'educazione dei figli, "i genitori sono i loro propri giudici"<sup>13</sup>. Hegel polemizza esplicitamente con Kant a proposito del brano sopra riportato, ma probabilmente ha di mira anche Fichte allorché scrive che i genitori in nessun caso possono essere "giudici" dei loro figli, perché il giudice è una "persona universale" (Rph., I, § 85 A).

Comunque in questa e in altre occasioni Hegel sottolinea la necessità di farla finita col diritto romano, o coi residui del diritto romano, che considerava i figli schiavi dei genitori. Il bambino è soggetto di diritti: "Se egli dev'essere membro della società civile, ha diritti e rivendicazioni nei suoi confronti, così come li aveva nell'ambito della famiglia. La società civile deve proteggere il suo membro, deve difendere i suoi diritti" (V. Rph., III, 700). Di quali diritti qui si tratta? È vero che per quanto riguarda l'educazione non si tratta di "un diritto rigoroso tale che possa essere fatto valere in questa forma" (V. Rph., IV, 457), appellandosi cioè ad un tribunale; come aveva scritto Fichte, "il figlio non ha un diritto coattivo (*Zwangsrecht*) all'educazione"<sup>14</sup>; e tuttavia nella sintesi che il *Repetent* von Henning fa del pensiero del maestro si parla a tale proposito di un "diritto assoluto" (V. Rph., III, 550), che va dunque anche al di là delle leggi sancite positivamente.

Era un diritto messo in discussione dalla pratica dell'inserimento precoce, dopo una frequenza scolastica piuttosto limitata, nell'attività lavorativa della

<sup>13</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 52 (FW, vol. III, p. 363).

<sup>14</sup> Ivi, § 43 (FW, vol. III, p. 358).

famiglia, diffusa nella piccola o media borghesia commerciale e artigianale, come risulta anche dalla contemporanea testimonianza di Schleiermacher che parla a tale proposito di “conflitto tra attività lavorativa e educazione”<sup>15</sup>. A tale fenomeno sembra far riferimento Hegel allorché dichiara che “i figli hanno il diritto di essere nutriti e educati sulla base del comune patrimonio familiare” (Rph., § 174). I figli possono dunque rivendicare un’educazione all’altezza del patrimonio della famiglia di appartenenza. Fichte era dell’opinione che “i figli non hanno alcuna comunione alla proprietà e non hanno alcuna proprietà”<sup>16</sup>. Hegel non solo parla di “comune patrimonio familiare”, ma aggiunge in modo ancora più esplicito: “I figli fanno parte dell’intero della famiglia, pertanto hanno il diritto di esigere [qualcosa] del patrimonio familiare per i loro bisogni e la loro educazione. Nella misura in cui i genitori si dovessero rifiutare di far ciò coi figli, deve intervenire lo Stato per affermare e far valere tale diritto” (Rph., I, § 85 A).

Ma anche ad un’altra pratica, quella del lavoro infantile nelle fabbriche o in altre attività lavorative esterne comunque alla famiglia, fanno riferimento i *Lineamenti di filosofia del diritto* e i relativi corsi di lezione: “Il diritto dei genitori ai servizi dei figli, in quanto servizi, trova il suo fondamento e la sua limitazione nelle questioni comuni relative all’economia

<sup>15</sup> Rinviamo a U. Krautkrämer, *Staat und Erziehung. Begründung öffentlicher Erziehung bei Humboldt, Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher*, München 1979, pp. 293 e 301.

<sup>16</sup> J. G. Fichte. *Grundlage des Naturrechts*, § 57 (FW, vol. III, p. 366).

domestica” (Rph., § 174). Per essere più chiari: “I servizi dei bambini ai genitori si limitano al fatto che i bambini nella famiglia devono essere attivi” (V. Rph., III, 549). E persino i servizi nell’ambito della famiglia devono essere consoni al “rapporto familiare” (Rph., III, 143), non devono configurare un vero e proprio rapporto di lavoro; dunque “non possono essere in contrasto con l’educazione” (Rph., I, § 85 A), devono cioè lasciar tempo per l’istruzione e la frequenza scolastica. Il riferimento al lavoro infantile nelle fabbriche o in altri settori di lavoro è comunque esplicito: “I genitori non devono avere il fine di ricavare solo vantaggi dal lavoro dei figli; pertanto lo Stato ha l’obbligo di proteggere i bambini. In Inghilterra bambini di sei anni vengono adoperati per pulire camini stretti; nelle città industriali dell’Inghilterra bambini in tenera età sono costretti a lavorare e solo la domenica si provvede in qualche modo alla loro istruzione. Lo Stato ha allora il dovere assoluto di far sì che i bambini vengano istruiti” (Rph., I, § 85 A).

Il diritto all’istruzione-educazione non solo è costretto a scontrarsi con l’ideologia feudale ma entra in contraddizione anche con la realtà di fabbrica del capitalismo nascente che comincia a manifestarsi anche in Prussia. Anche qui si sviluppa il dibattito, e l’intervento dello Stato per vietare o controllare il lavoro infantile nelle fabbriche viene respinto con argomenti liberali<sup>17</sup>, anzi, poco dopo la morte di

<sup>17</sup> Cfr. F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (1897-8); tr. it. *Storia della socialdemocrazia tedesca*, pref. di E. Ragionieri, Roma 1961, vol. I, pp. 56-9.



Hegel, contrapponendo “lo spirito pratico dei liberali” alle “teorie degli hegeliani e dei socialisti”, gli uni e gli altri malati evidentemente di statalismo (*supra*, cap. III, 6).

Possiamo ora fare il punto sulla tradizione liberale, ritornando a Wilhelm von Humboldt, secondo il quale è decisamente da respingere la visione secondo cui lo Stato dovrebbe preoccuparsi positivamente del benessere dei cittadini; esso, invece, ha solo il compito negativo di garantire la sicurezza, e quindi l'autonomia della sfera privata: “La felicità alla quale l'uomo è destinato non è se non quella che gli procura la sua forza”, la sua capacità. Proprio perché mette in dubbio questa sorta di armonia prestabilita tra merito e collocazione sociale dell'individuo (*supra*, cap. VI, 3), Hegel è portato a interrogarsi sul ruolo che scuola e educazione hanno non solo per il processo di formazione culturale dell'individuo ma anche a livello sociale complessivo. No, la natura o il merito individuali non possono essere invocati per spiegare la miseria di una classe, miseria che chiama invece in causa l'organizzazione politico-sociale complessiva, compreso il sistema scolastico. L'individuo “non ha un diritto in senso vero e proprio nei confronti della natura. Al contrario, nelle condizioni della società, allorché si dipende da essa, dagli uomini, l'indigenza acquista immediatamente la forma di un'ingiustizia commessa ai danni di questa o quella classe” (V. Rph., IV, 609). L'individuo allora “ha il diritto di rivendicare la sua sussistenza” e a tale diritto corrisponde un “obbligo della società civile” (V. Rph., IV, 604).

Ma come può assolvere questo suo obbligo la società civile senza un'adeguata politica scolastica, senza intervenire nella sfera dell'istruzione? Ed ecco che la questione della scuola finisce col risultare indissolubilmente intrecciata con la questione sociale: "Se ci sono disoccupati, questi hanno diritto di esigere che gli venga procurato lavoro [...]. Gli individui devono dunque innanzi tutto acquisire le capacità (*Geschicklichkeit*) di appagare i loro bisogni mediante la partecipazione al patrimonio generale. Ne consegue l'autorizzazione della società civile a obbligare i genitori a dare ai loro figli un'educazione corrispondente" (Rph., III, 192-3).

Senza istruzione si è condannati alla miseria: "Povero è colui che non possiede alcun capitale o alcuna qualificazione" (*Geschicklichkeit*; Rph., I, § 118 A). Hegel giunge sino al punto di individuare, o di intravedere, nel sistema scolastico, nelle difficoltà di accesso alla scuola o ad un livello adeguato di istruzione, uno strumento di riproduzione delle differenze di classe esistenti: "Il povero non può trasmettere ai suoi figli nessuna qualificazione, nessuna istruzione" (*keine Geschicklichkeit, keine Kenntnisse*; V. Rph., IV, 606). D'altro canto se la *Geschicklichkeit* acquisita è limitata, essa non basta certo a sventare i colpi della crisi e a risparmiare un destino di miseria. Ecco allora l'operaio che "forse ha svolto un lavoro parcellizzato in una fabbrica che poi è fallita, e tale unilateralità gli impedisce poi di intraprendere qualcosa d'altro" (*ibidem*). In seguito al fallimento di un ramo industriale prima fiorente, l'operaio è costretto a cercarsi un nuovo lavoro, ma non è facile, è necessaria un'adeguata "qualifica-

zione” (*Geschicklichkeit*; V. Rph., IV, 625). La mancanza di istruzione o di un adeguato livello di istruzione segna il destino del povero. Non a caso fra i compiti della corporazione vi è anche quello dell’educazione-istruzione (*Erziehung*) dei suoi membri (V. Rph., III, 710), con un’indicazione corrispondente, almeno sul piano oggettivo, agli statuti delle associazioni sindacali che allora andavano nascendo<sup>18</sup>.

## 5. SCUOLA, STABILITÀ E MOBILITÀ SOCIALE

La scuola si configura in Hegel come uno strumento di promozione sociale: la frequenza del ginnasio può consentire a studenti di modesta estrazione di “innalzarsi al di là della propria condizione” o comunque di “sviluppare talenti” che la povertà mette generalmente a tacere (W, IV, 340). Ma, per i poveri e per i ceti meno agiati, la carriera scolastica è condizionata dalla beneficenza di cui a Norimberga il rettore sottolinea l’alto valore morale ma che sappiamo essere per il filosofo sinonimo di accidentalità (*infra*, cap. X, 2): la *Filosofia del diritto* non assimila la beneficenza all’“accensione delle candele presso le immagini dei santi” (§ 242 A)? Il permanere di tale accidentalità inceppa e ostacola gravemente il processo di mobilità sociale che Hegel vorrebbe veder liberamente e pienamente dispiegarsi mediante la diffusione dell’istruzione. Questo pathos della scuola non solo ha un evidente bersaglio antifeudale, ma

<sup>18</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 178-9.

sembra talvolta voler rivendicare la superiorità della cultura e dell'istruzione, faticosamente acquisite dalle classi medio o medio-basse, anche rispetto alla proprietà in quanto tale. È il momento in cui a livello europeo divampano le guerre dell'era napoleonica col seguito inevitabile di sconvolgimenti e distruzioni: "L'importanza di una buona istruzione non si avverte mai con maggior forza come nelle circostanze dei nostri tempi, in cui ogni possesso esterno, per quanto ben acquisito e legittimo, dev'essere così spesso considerato vacillante, e ciò che vi è di più sicuro, dubbio; i tesori interiori che i genitori trasmettono ai propri figli attraverso una buona istruzione e l'uso degli istituti scolastici sono invece indistruttibili e conservano il proprio valore in tutte le circostanze; è il bene migliore e più sicuro che possano procurare e tramandare loro" (W, IV, 366).

Il pathos hegeliano della scuola si scontra con un'accanita resistenza politico-sociale. Abbiamo visto Haller denunciare nella diffusione dell'istruzione un tentativo subdolo e sovversivo di spogliare i cittadini persino della loro "anima". Ma le preoccupazioni di questi ambienti sociali e politici sono anche più concrete. Ancora nel 1836, un memoriale della nobiltà prussiana più reazionaria dipinge a tinte fosche i gravi pericoli derivanti dall'estensione della frequenza scolastica: per lunga tradizione, i bambini apprendevano spontaneamente il loro mestiere, osservando e imitando i propri genitori, accudendo a oche e maiali e imparando ad amare "la natura di Dio, gli animali, gli uccelli, i campi e i lavori dell'agricoltura". Poi interviene la scuola, ed ecco che i bambini "ven-

gono quasi sempre distolti dal loro mestiere, si mettono a speculare su una condizione migliore e più comoda e vanno per lo più in malora". Tanto più che quasi tutti i manuali scolastici hanno un'ispirazione "demagogica", pieni come sono di frasi altisonanti come "libertà e uguaglianza". Si capisce allora che nessun signore voglia prendere per "servo" un bambino che abbia frequentato la scuola<sup>19</sup>.

Preoccupazioni non molto diverse finiscono col far capolino anche nell'ambito della tradizione liberale. Come vedremo nel paragrafo immediatamente successivo, in Wilhelm von Humboldt è chiaramente percepibile il senso di disagio derivante dal fatto che, a causa della diffusione dell'istruzione, "molte mani laboriose" vengono sottratte al lavoro da loro tradizionalmente svolto. In termini ben più drastici si era espresso a suo tempo Mandeville, per il quale "il benessere e la felicità di ogni Stato e di ogni regno richiedono che le conoscenze di un lavoratore povero siano ristrette nei limiti del suo lavoro e non travalichino mai (almeno per quanto riguarda le cose concrete) il confine di ciò che interessa la sua occupazione. Quante più cose del mondo e di ciò che è estraneo al proprio lavoro o impiego conosce un pastore, un aratore o qualsiasi altro contadino, tanto meno sarà adatto a sopportare le fatiche e le durezza del proprio lavoro con gioia e soddisfazione"<sup>20</sup>. La diffu-

<sup>19</sup> F. A. L. v. der Marwitz, *Von der Schrankenlosigkeit* (1836), in C. Jantke e D. Hilger, *Die Eigentumslosen*, München 1963, pp. 141-3.

<sup>20</sup> B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-Schools*, cit., p. 288; tr. it. cit., pp. 91-2.

sione della frequenza scolastica può essere solo di danno alla società. In Inghilterra, sono già troppi ad essere istruiti o sapienti<sup>21</sup>, e ciò mette in pericolo il perpetuarsi dell'esistente divisione del lavoro: "Andare a scuola è un'occupazione di tutto riposo in confronto al lavoro, e quanto più tempo i ragazzi passano in questa vita piacevole, tanto più diverranno inadatti per un duro lavoro quando saranno cresciuti, per mancanza di forza e di attitudine"<sup>22</sup>. L'"equilibrio della società" richiede che i "poveri laboriosi" rimangano "ignoranti di tutto ciò che non riguarda direttamente il loro lavoro". La diffusione dell'istruzione a livello popolare può solo stimolare un atteggiamento pretenzioso ed ambizioso, provocando dunque il rincaro della forza-lavoro: "la gente di più umile condizione conosce troppe cose per esserci utile"<sup>23</sup>. L'istruzione mina il senso della frugalità e della tranquilla accettazione della propria condizione e del proprio destino di duro lavoro: "La conoscenza allarga e moltiplica i nostri desideri e quanto meno cose un uomo desidera, tanto più facilmente si può provvedere alle sue necessità"<sup>24</sup>.

L'ignoranza di massa è la condizione non solo della divisione del lavoro (e della civiltà in quanto tale), ma anche del mantenimento dell'ordine. A giusta ragione, essa "è considerata proverbialmente la madre della devozione ed è certo che non troveremo da nessun'altra parte una più generale innocenza ed

<sup>21</sup> Ivi, p. 322; tr. it. cit., p. 126.

<sup>22</sup> Ivi, p. 288; tr. it. cit., p. 92.

<sup>23</sup> Ivi, p. 302; tr. it. cit., pp. 105-6.

<sup>24</sup> Ivi, p. 288; tr. it. cit., p. 91.

onestà di quanto possiamo incontrare tra i poveri sciocchi campagnoli”<sup>25</sup>. È allora assolutamente “necessario che un gran numero di persone sia ignorante e povero”<sup>26</sup>. Un’obbedienza piena e priva di incrinature presuppone una disuguaglianza anche a livello culturale: “Nessuno si sottomette volentieri ai propri eguali e se un cavallo sapesse tutto quello che sa un uomo, non vorrei certo essere il suo cavaliere”<sup>27</sup>. È infine da tener presente che i “poveri laboriosi” e “ignoranti” contribuiscono alla stabilità sociale anche nel senso che essi sono la condizione della forza militare del paese, dato che “costituiscono una riserva inesauribile di uomini per le flotte e gli eserciti”. Il permanere della gran massa della popolazione nella povertà e ignoranza è il presupposto del reclutamento di operai destinati a svolgere un “lavoro sporco e simile a quello dello schiavo” (*dirty slavish Work*) e di soldati<sup>28</sup> che devono sottoporsi, come sappiamo da Locke, all’“assoluto potere di vita e di morte” dei loro superiori, ad un rapporto, quindi, di così totale subordinazione da richiamare ancora una volta la condizione dello schiavo (*supra*, cap. VII, 1).

Certo, una notevole distanza di tempo separa Mandeville da Hegel. Ma, ancora nell’Ottocento, si alzano, nell’Inghilterra liberale, voci che ritengono “più prudente per il governo e per la religione del paese lasciare che le classi inferiori restino in quello stato di ignoranza in cui la natura le ha poste in ori-

<sup>25</sup> Ivi, p. 269; tr. it. cit., p. 71.

<sup>26</sup> Ivi, p. 288; tr. it. cit., p. 91.

<sup>27</sup> Ivi, p. 290; tr. it. cit., p. 93.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 287 e 302; tr. it. cit., pp. 91 e 106.

gine” o che denunciano persino le scuole domenicali e di carità come “scuole di ribellione giacobina”<sup>29</sup>. Anzi, ancora nel 1857, il vescovo Samuel Wilberforce continua ad ammonire che l’eccessiva istruzione rende “tutti inadatti a seguire l’aratro”, sicché, assieme ad aratori e contadini, finiscono con lo scomparire anche i servi, resi più “ambiziosi” dalle loro nuove conoscenze e ormai non più avvezzi a obbedire<sup>30</sup>.

Ovviamente, nell’ambito della tradizione liberale è possibile ascoltare voci ben diverse da quella di Mandeville. Smith, ad esempio, è convinto della necessità di diffondere sulla base più larga possibile “le parti più essenziali dell’istruzione, leggere, scrivere e far di conto” e ritiene che “con una spesa molto piccola lo Stato può facilitare, incoraggiare e anche imporre a quasi tutta la massa del popolo la necessità di apprendere queste parti più essenziali dell’educazione”. Si tratta di insegnare ai “figli della gente comune” non conoscenze che travalichino il loro mondo e che non possono essere di nessuna utilità per il loro futuro lavoro, bensì gli “elementi fondamentali della geometria e della meccanica” che risultano poi suscettibili di applicazione anche nell’ambito dei mestieri “più comuni”<sup>31</sup>. In questo senso, contrariamente a quello che riteneva Mandeville, può

<sup>29</sup> L. Stone, *Literacy and Education in England, 1640-1900* (1969); tr. it. in M. Barbagli (a cura di), *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Bologna 1981, pp. 195-6.

<sup>30</sup> Ivi, p. 197.

<sup>31</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*, libro V, capitolo I, parte III, articolo II, ed. cit., pp. 785-6; tr. it. cit., pp. 772-3.



ben risultare utile alla società e funzionale alla divisione del lavoro in essa esistente l'istruzione dei ceti inferiori.

Da essa – osserva la *Ricchezza delle nazioni* – “lo Stato trae [...] vantaggi non trascurabili. Quanto più tali ceti sono istruiti, tanto meno sono soggetti alle illusioni del fanatismo e della superstizione, che tra i popoli ignoranti danno spesso luogo ai più terribili disordini”; un popolano con un minimo di istruzione “si sente più rispettabile e più degno di ottenere il rispetto da parte dei suoi superiori legittimi, oltre ad essere più disposto a rispettarli; è meglio disposto a esaminare, e anche più capace di scorgere la sostanza delle proteste interessate dei faziosi e dei sediziosi ed è quindi meno facile a farsi trascinare in un'opposizione inutile e sciocca al governo”<sup>32</sup>. Dunque, la diffusione della scolarità deve servire ad assicurare la stabilità politico-sociale e a rafforzare la capacità di presa delle classe dominanti su quelle inferiori, le quali ultime, senza un minimo di istruzione, risulterebbero sostanzialmente refrattarie all'influenza delle prime. Smith ha probabilmente presente l'esperienza della prima rivoluzione inglese e dell'influenza sulle masse popolari esercitata dalle sette radicali. La scuola viene allora pensata come antidoto all'estremismo politico e sociale.

Essa svolge anche un'altra importante funzione. Privo di qualsiasi istruzione, il lavoratore povero e soprattutto l'operaio di fabbrica vive in uno stato di torpore che risulta nocivo anche dal punto di vista

<sup>32</sup> Ivi, p. 788; tr. it. cit., pp. 775-6.

militare: “Dei grandi e vasti interessi del suo paese egli è del tutto incapace di giudicare e, a meno che non ci si sia particolarmente preoccupati di mutare la sua indole, egli è altrettanto incapace di difendere il suo paese in guerra”<sup>33</sup>. In questo senso, ignoranza e codardia fanno tutt’uno. “Ma un codardo, cioè un uomo incapace di difendere o di vendicare sé stesso, è evidentemente privo di uno dei tratti più essenziali del carattere di un uomo. Egli è altrettanto mutilato e deformato nell’animo quanto lo è nel corpo un altro che sia privo di alcuni dei membri più necessari, o ne abbia perso l’uso. Anzi è palesemente il più disgraziato e il più miserabile dei due”. A questo punto, s’impone l’intervento dello Stato: “Anche se lo spirito guerriero del popolo non fosse di nessuna utilità per la difesa della società, il governo dovrebbe sempre preoccuparsi seriamente per impedire che questo tipo di mutilazione dell’animo, di deformità e di bassezza che la codardia implica necessariamente, non si diffonda nella gran massa del popolo; allo stesso modo in cui dovrebbe preoccuparsi con la massima serietà di impedire che la lebbra, o qualche altra malattia, schifosa o disgustosa, benché non mortale o pericolosa, si diffonda tra la popolazione, anche se da questa preoccupazione non derivasse nessun pubblico bene oltre l’aver impedito un male pubblico così grande”<sup>34</sup>.

Risulta allora con chiarezza che, nonostante le apparenze, non è poi così grande la distanza rispetto a Mandeville: antitetiche appaiono le risposte, ma le

<sup>33</sup> Ivi, p. 782; tr. it. cit., p. 770.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 787-8; tr. it. cit., p. 775.

preoccupazioni politico-sociali che le motivano sono le medesime; se il presupposto della stabilità politico-sociale viene individuato dall'autore della *Favola delle api* nell'ignoranza di massa, esso viene indicato, invece, dall'autore della *Ricchezza delle nazioni* nella diffusione tra i ceti popolari di un minimo di istruzione. Nel frattempo, la rivoluzione industriale ha fatto grossi passi in avanti e la forza-lavoro di cui si ha ora bisogno presenta caratteristiche diverse rispetto ai tempi di Mandeville. Resta comunque fermo che il problema della scuola e dell'istruzione viene pensato in funzione delle esigenze di stabilità economica, politica e persino militare della società, e in questo ambito il liberale Smith attribuisce al potere politico compiti piuttosto estesi. Per accrescere la coesione al proprio interno, rafforzare il proprio potenziale produttivo e militare e rimuovere lo spettacolo di una degradazione ripugnante, lo Stato ha la facoltà di imporre la frequenza scolastica e imporla nell'ambito di una scuola che non è neppure propriamente pubblica (il contributo dello Stato è solo parziale<sup>35</sup>). In ogni caso, l'obbligo o il semi-obbligo scolastico non scaturisce dal riconoscimento dei diritti del bambino e dalle aspirazioni alla promozione sociale da parte dei ceti e degli individui meno favoriti, come invece avviene in Hegel. E ancora una volta (*supra*, capp. IV, 3 e VIII, 9), risulta l'inconsistenza di uno schema interpretativo che pretende di erigere la tradizione liberale a giudice dell'"olismo" attribuito al filosofo tedesco.

<sup>35</sup> Ivi, p. 785; tr. it. cit., p. 773.

## 6. PROFESSIONE E DIVISIONE DEL LAVORO

Ma torniamo a quest'ultimo. A cosa mira lo studio? La risposta è chiara: mentre educa alla vita pubblica, la scuola ha di vista anche uno sbocco professionale; essa è chiamata a formare al tempo stesso il membro della comunità politica e della società civile, il *citoyen* e il *bourgeois*. Del primo aspetto abbiamo già parlato. Conviene ora soffermarsi sul secondo. Formare in vista della società civile significa fornire allo scolaro o studente gli strumenti per poter svolgere poi un'attività professionale. Ciò vale non solo per la scuola elementare, frequentata anche dai ceti più poveri i quali non hanno dinanzi a sé altra prospettiva se non quella di un duro lavoro dopo pochi anni di studio, ma anche per le scuole superiori che fungono da "vivaio di servitori dello Stato". Anche lo studio nel ginnasio è funzionale, s'intende in modo alquanto mediato, all'acquisizione della "futura competenza professionale" (W, IV, 362-3); a tale destino non si sottrae neppure l'università, dove ha luogo anzi "l'ulteriore determinazione della professione particolare" (W, IV, 365). Se la scuola deve preparare per la società civile, ebbene non bisogna dimenticare che qui si vale e si è riconosciuti "in base alle capacità e all'utilità" (W, IV, 349). Ed in base all'"utilità per lo Stato" e per il "servizio statale" viene pure valutato il funzionario statale (W, IV, 380).

Ancora una volta possiamo notare la contrapposizione rispetto alla tradizione liberale così come questa si esprime in un autore come Wilhelm von Humboldt il quale mette in rapporto il progressivo

restringimento della sfera della libertà nell'ambito dello Stato burocratico moderno con la crescita progressiva del numero dei "servitori dello Stato". In tal modo "teste forse eccellenti vengono sottratte al pensare"; e, dunque, la stessa professione di funzionario statale viene considerata incompatibile con l'esercizio del pensare. La vera educazione non deve aver di vista le *bürgerliche Formen*, le forme, le modalità concrete di svolgimento della vita associata, che si tratti della società civile o dello Stato, in cui l'uomo è chiamato ad operare. Il vizio di fondo dell'istruzione-educazione pubblica (*öffentliche Erziehung*) è proprio nel fatto di conferire all'uomo una determinata *bürgerliche Form*, facendogli così smarrire il senso della totalità. Ma tale totalità è al di qua della divisione del lavoro propria del mondo moderno ed è irraggiungibile per la grande massa degli uomini. Non a caso col processo di burocratizzazione dello Stato moderno si "teste eccellenti vengono sottratte al pensare", ma anche – aggiunge significativamente Humboldt – "molte mani laboriose e diversamente utili vengono sottratte al lavoro reale"<sup>36</sup>. Queste mani laboriose e prive di cultura sono il tacito presupposto della cultura superiore priva di ogni preoccupazione professionale.

Torniamo a Hegel. L'ingresso nella società civile può apparire come il momento del distacco dalle aspirazioni alla totalità che caratterizzano la gioventù. Dedicarsi ad una "professione determinata" viene sentito come il confinarsi "in un luogo separato dalla presenza dell'intero". Sì, nel mondo moderno l'indi-

<sup>36</sup> W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch...*, cit., pp. 125-6 e 145-6.

viduo agisce in una “sfera limitata” che non consente “il sentimento e la rappresentazione attiva del tutto”; nel mondo moderno la “professione determinata” ha un significato ben “più esclusivo” che nell’antichità classica, ed ecco che viene persa di vista la “vita dell’intero in un senso più vasto” (W, IV, 365). Persino gli intellettuali, gli “accademici”, che pure più facilmente dovrebbero avere la visione del tutto, costituiscono una sorta di ceto particolare; anche la loro vita è caratterizzata dalla “consuetudine dei rapporti nell’ambito del ceto” (W, XX, 73).

La divisione del lavoro si fa sentire anche all’interno del lavoro intellettuale: nel mondo moderno “si sono costituiti ceti, modi di vita” particolari (W, XX, 72). È un processo storico irreversibile, di cui bisogna saper cogliere l’aspetto progressivo e col quale comunque bisogna saper fare i conti. Abbiamo visto Hegel richiamarsi a Goethe per sottolineare il fatto che la determinatezza è la condizione dell’autentica grandezza, e rivendicare quindi la dignità culturale non solo della professione intellettuale, ma anche del lavoro materiale (*supra*, cap. VI, 4). Anche nell’ambito di una sfera limitata “l’essenziale è rimanere fedeli al proprio scopo” (W, XX, 73).

Per tutto questo Hegel invita i giovani a non disprezzare il lavoro concreto nella società, a non considerare come qualcosa di irrimediabilmente prosaico l’attività professionale determinata. Se Schleiermacher e i romantici contrappongono la bellezza e la tensione ideale e conoscitiva della vita studentesca alla banalità e al “filisteismo” della professione determinata, con l’addio agli studi e alla giovi-

nezza che essa comporta<sup>37</sup>, Hegel non solo redime esplicitamente l'attività professionale dall'accusa di filisteismo, ma aggiunge una considerazione improntata ad un buon senso terra terra, almeno dal punto di vista dei suoi avversari: il giovane non può lasciarsi mantenere all'infinito dalla propria famiglia, anzi è bene che "egli si decida a preoccuparsi autonomamente per la propria sussistenza e che cominci a diventare attivo anche per gli altri. La pura cultura non lo rende ancora un uomo maturo e completo" (Enc., § 396 Z; W, X, 85). Diventa ancora una volta evidente la carica anti-aristocratica del discorso hegeliano sulla scuola e la cultura: la completezza dell'uomo non è nell'estraneità rispetto al lavoro e all'attività professionale; al contrario la cultura deve sapersi incarnare in una professione.

In essa, il giovane è portato a vedere lo smarrimento della tensione ideale, come il perdersi nel particolare, ma in realtà se non vuole condannarsi all'impotenza, se vuol conferire concretezza ai suoi stessi ideali, deve rendersi conto che "se si deve agire, bisogna procedere fino al *particolare*". Ancora una volta la vera grandezza non risiede nell'abbandonarsi a fantasticherie che rifuggono dalla contaminazione del concreto e del quotidiano, bensì nella capacità di misurarsi nel reale e col reale: "Per questa tendenza all'ideale la gioventù ha la parvenza di sentimenti più nobili e di maggior disinteresse rispetto all'adulto preoccupato per i suoi interessi particolari e temporali. Non ci si deve invece lasciar sfuggire che l'adulto

<sup>37</sup> Rinviamo al nostro *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VIII.

non è più prigioniero di impulsi particolari e di vedute soggettive e intento solo al suo sviluppo personale, ma è calato nella ragione della realtà e si dimostra attivo per il mondo”. Bisogna sapersi riconciliare col mondo, evitando la tentazione di una chiusura narcisistica nella presunta eccellenza della propria interiorità; no, la realtà non è spregevole, proprio perché non è “nulla di morto o di assolutamente inerte”, ché essa è invece da paragonare al “processo della vita”. I giovani devono dunque sapersi congedare dallo “spirito visionario”, ma non per cadere nell’immobilismo, ché al contrario l’abbandonare “la speranza di un miglioramento” è solo un modo diverso di essere “uggiosi e bisbetici sullo stato del mondo”, ed è comunque indice non di maturità, bensì di invecchiamento (Enc., § 396 Z; W, X, 83-4). La concretezza della vita professionale fa sentire il suo influsso benefico anche sulla visione politica la quale diventa essa stessa più matura e più realistica, apparentemente meno esigente degli ideali della gioventù, ma, alla prova dei fatti, più capace di agire concretamente sul reale. I giovani devono essere educati al tempo stesso alla concretezza dell’impegno professionale e alla concretezza dell’impegno politico.

## 7. DIVISIONE DEL LAVORO E PROSAICITÀ DEL MODERNO: SCHELLING, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE

Può essere utile a questo punto confrontare l’atteggiamento di Hegel con quello dell’ultimo Schelling, per il quale, la gioventù deve tenersi lonta-



na “dal volgare con decisione, quale che sia la forma in cui esso possa presentarsi”. Se in Hegel la preoccupazione principale è quella della concretezza, in Schelling è quella della purezza: “Gli stessi sogni della gioventù rimangono pure essi come sogni – non sono senza significato, se essi per la vita avvenire rendono impermeabili a ciò che è volgare”. Lontana “dal volgare” (*vom Gemeinen*), la “nobile (*edel*) gioventù” per un verso vive “un’allegria alla luce del sole senza preoccupazioni ed anche senza pensieri”, per un altro verso sa affrontare il “serio” delle questioni metafisiche. Ed è questo l’unico “serio” che ad essa si addice: “Non è amico della gioventù” – aggiunge Schelling in polemica per l’appunto con Hegel e la sua scuola – “chi cerca di riempirla della pena e della cura del mondo o dell’andamento del governo dello Stato, mentre essa deve anzitutto procurarsi la forza per dei sentimenti e per delle convinzioni che la guidino. Così, è soprattutto solo un abuso per fini estranei o un’autentica stoltezza utilizzare la gioventù, come si dice, per manifestazioni in favore della libertà di pensiero e di insegnamento”. Da una parte la spensieratezza goliardica, dall’altra lo sforzo “per raggiungere convinzioni e luci sulle cose supreme”<sup>38</sup>: questa secondo Schelling l’essenza della vita universitaria; non c’è spazio né per l’impegno politico né per le preoccupazioni relative al futuro professionale, queste due forme del “volgare”.

<sup>38</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (postumo), vol. I, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIII, pp. 24-5 e 28; tr. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bologna 1972, vol. I, pp. 118-9 e 122.

Per Hegel il passaggio dalla vita studentesca all'attività professionale è anche la condizione per raggiungere una concreta libertà. Bisogna prendere esempio dai popoli i quali "si rivelano maggiorenni solo quando sono giunti al punto di non lasciarsi più escludere, ad opera di un cosiddetto governo paterno, dalla cura dei loro interessi materiali e spirituali" (Enc., § 396 Z; W, X, 85). Il problema del recupero della visione della totalità certamente esiste ma non si risolve col rifiuto della professione. No, il *bourgeois*, il membro della società civile sottoposto alla divisione del lavoro, non deve smarrire la sua dimensione di *citoyen*. Da questo punto di vista, risulta utile e indispensabile lo studio dell'antichità classica per l'"intimo legame tra vita pubblica e vita privata" che essa presenta ai nostri occhi. E, una volta terminata la scuola e divenuti membri della società civile, all'antichità classica si può riandare col pensiero a partire dalla "parcellizzazione della vita reale", ma per poi ritornare con rinnovata freschezza ed energia alla "determinatezza" della vita, non per consumarsi nell'impotenza della "nostalgia" e di un'evasione da "visionari" (W, IV, 366).

Quest'ultima dichiarazione sembra costituire la critica anticipata di un atteggiamento che poi troverà la sua massima espressione in Schopenhauer e Nietzsche. L'attività professionale a cui Hegel chiama i giovani diventa ora il banausico, a cui possono e devono essere condannati i ceti più umili incapaci di superare la loro congenita limitatezza, ma da cui, secondo un certo modello dell'antichità classica, deve tenersi ben distante l'animo nobile che voglia

veramente partecipare della cultura in senso forte e non smarrire la visione della totalità. Il superamento della divisione del lavoro avviene confinando il lavoro nella classe degli operai o degli schiavi. A questo punto, il bersaglio privilegiato della polemica diventa per l'appunto Hegel, in quanto principale rappresentante di quei filosofi che della filosofia hanno fatto una professione. Essi si sono prima formati faticosamente come “precettori privati”, poi sono divenuti “affaristi della cattedra” sempre all’insegna del motto: “Primum vivere, deinde philosophari”, sempre privi di quell’“indipendenza”, di quel distacco dalle preoccupazioni materiali che è la condizione – dichiara Schopenhauer citando e commentando quel Teognide che poi diverrà particolarmente caro a Nietzsche – di un “autentico filosofare”, anzi di un’“autentica cultura”<sup>39</sup>. La scuola e la cultura come educazione alla vita nella società civile e nello Stato? Il torto, anzi il crimine dell’autore, in particolare, della *Filosofia del diritto*, consiste in primo luogo nell’aver inoculato nei giovani “la più piatta, la più filisteica, la più volgare visione della vita”, spegnendo ogni “slancio per qualcosa di nobile” e assolutizzando “gli interessi materiali, ai quali appartengono anche quelli politici”<sup>40</sup>.

Se in Hegel la celebrazione della figura del *citoyen* finisce col riversare sul *bourgeois* qualcosa dell’eticità e della totalità antica, ora il *citoyen* viene confinato assieme al *bourgeois* nel campo del banausico, rispet-

<sup>39</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., pp. 237, 184 e 238.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 205 e 213.

to al quale la *scholè* necessaria per l'autentica cultura acquista una purezza immacolata, in realtà sconosciuta alla stessa antichità classica. Così in Schopenhauer e così in Nietzsche. E si comprende che anche l'educazione alla vita politica, nell'ambito dello Stato, raccomandata da Hegel, diventi ora espressione di filisteismo, volontà di incasellamento alla maniera delle "api di un alveare"; la filosofia di Hegel può essere allora buona solo per "referendari", per gente desiderosa di guadagnarsi da vivere con un impiego statale<sup>41</sup>.

Nietzsche, a sua volta, nel polemizzare contro coloro che confondono "cultura" con "utilità" e "guadagno", cioè in ultima analisi con la professione, mette in rapporto con l'"influsso di Hegel" non solo "l'estensione della cultura per avere il maggior numero possibile di impiegati intelligenti", ma addirittura col "comunismo" il cui presupposto è la "cultura generale"<sup>42</sup>, quella mezza cultura diffusa tra il popolo e priva di purezze e autenticità, contaminata com'è di preoccupazioni e di interessi materiali e professionali. Abbiamo accennato altrove alla lunga storia che ha alle sue spalle l'accusa di filisteismo rivolta a Hegel<sup>43</sup>; ora filisteo diviene sinonimo di banausico e di plebeo.

Torniamo all'interrogativo su cui si affannano non pochi interpreti: Hegel liberale? Certamente, per quanto riguarda la visione della scuola e della cultu-

<sup>41</sup> Ivi, pp. 190 e 182-3.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1870-1872*, in KSA, vol. VII, p. 243.

<sup>43</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VIII.

ra; ferme restando tutte le altre differenze, a Wilhelm von Humboldt risultano più vicini Schopenhauer e Nietzsche che non il rettore del ginnasio che chiama al miglioramento delle scuole elementari e teorizza l'obbligo scolastico, il filosofo che denuncia il lavoro infantile nelle fabbriche, il professore che insiste sul legame tra cultura e professione, e che di sé stesso, nella corrispondenza, non esita a dire che nello studio e nell'insegnamento della filosofia aveva il suo "impiego", "il pane e l'acqua" (B, I, 419). Rispetto allo schema in questione risulta in ultima analisi meno astratto e denota, pur nel furore polemico, maggiore lucidità, lo schema indirettamente suggerito da Schopenhauer e Nietzsche: Hegel banausico e plebeo? Ma qui non si tratta di sostituire uno schema all'altro (e risistemare la storia della filosofia in base alla contrapposizione tra banausici-plebei e non, piuttosto che sulla base della contrapposizione tra liberali e non) quanto di relativizzare entrambi, per sottolineare la necessità di comprendere il filosofo non sulla base di categorie generali di cui viene persino taciuta la storia complessa e contraddittoria, ma a partire dall'analisi concreta dei problemi e delle lotte del suo tempo. Compresi quelli relativi al campo dell'educazione e della scuola, che hanno visto Hegel assumere posizioni forse non "liberali", ma comunque tra le più avanzate del suo tempo, anzi, di una modernità che, grazie alla massa crescente di materiale messa ora a disposizione dalle *Vorlesungen*, non finisce di sorprendere.



## X

### TENSIONE MORALE E PRIMATO DELLA POLITICA

#### 1. MONDO MODERNO E TRAMONTO DEGLI EROI DELLA MORALE

Secondo Kierkegaard, il sistema hegeliano è privo di etica<sup>1</sup>. L'accusa è nota ed è stata ripresa un'infinità di volte: è anche giustificata? Hegel insiste sul fatto che il mondo moderno è contrassegnato dalla centralità delle istituzioni politiche, dall'oggettività della norma giuridica: non c'è dunque posto per gli eroi. E i santi, gli eroi della morale sembrano dover condividere il medesimo destino. San Crispino, che rubava cuoio in modo da farne scarpe per i bisognosi, oggi finirebbe in una "casa di lavoro" o "penitenziario": quello che nel Medioevo era un eroe della morale viene colpito nel mondo moderno dal rigore della legge e trattato alla stregua di un ladro. Hegel

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* (1846), in Id., *Opere*; tr. it., Firenze 1972, p. 441.

non mostra compassione alcuna per la sorte di san Crispino: sì, è un uomo pio, ma è ugualmente giusto che, “in uno Stato ben ordinato”, venga colpito da sanzione penale (V. Rph., IV, 341 e Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 457); “infatti, il diritto (*das Rechtliche*) in quanto esistenza della libertà è una determinazione essenziale di contro all’intenzione morale” (V. Rph., III, 399).

Il mondo moderno è il mondo della “probità” (*Rechtschaffenheit*), e la “probità” è definita dal rispetto delle leggi. Il passaggio dagli eroi, compresi gli eroi della morale, ai cittadini membri di uno Stato ordinato è anche il passaggio dalla poesia alla prosa, dalla poesia dell’individuo, che attinge dalla profondità della sua personalità e della sua coscienza morale, alla prosa del comportamento fissato per tutti dalla legge: “Ma se ora l’ordinamento basato sulla legge si è più compiutamente sviluppato nella sua forma prosaica ed è diventato predominante, l’avventurosa autonomia di individui cavallereschi è fuori posto” (W, XIII, 257). Non è più il tempo in cui all’assenza di oggettive e ordinate istituzioni politiche suppliva l’eroismo morale di individui privilegiati. La fine del periodo estetico<sup>2</sup> comporta anche il ridimensionamento del ruolo della morale. Nell’*Estetica* leggiamo: “La formazione riflessiva della nostra vita odierna ci crea il bisogno, sia in relazione alla volontà che al giudizio, di fissare punti di vista generali e

<sup>2</sup> Sulla morte dell’arte intesa come fine del periodo estetico, cfr. D. Losurdo, *Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, in «Studi storici», n. 4, 1982, pp. 783-819 [ora in D. Losurdo, *Lipocondria dell’impolitico...*, cit., pp. 161-214].



di regolare in conseguenza il particolare, cosicché forme universali, leggi, doveri, diritti, massime valgono come motivi determinanti e sono ciò che fondamentalmente ci guida” (W, XIII, 24-5). La motivazione qui e altrove dal filosofo addotta per spiegare la perduta centralità dell’arte nel mondo moderno vale anche in riferimento all’intenzione morale.

## 2. INCONCLUDENZA E NARCISISMO NEL COMANDAMENTO MORALE-RELIGIOSO

Hegel sottopone a critica serrata la stessa struttura interna del comandamento morale-religioso. Si prenda il comandamento dell’amore del prossimo. Intanto, se per prossimo intendiamo tutti gli uomini, esso risulta intimamente contraddittorio; l’amore sta ad indicare una particolare intensità del sentimento, e se invece pretende di rivolgersi a tutti, ecco che si trasforma nel “contrario di ciò che è amore”<sup>3</sup>. Ma, anche a voler prescindere dalla sua interna contraddittorietà, il comandamento dell’amore del prossimo risulta affetto da una duplice accidentalità. In primo luogo, il suo adempimento è affidato alla buona volontà dell’individuo. Infatti, “esso è rivolto ai singoli in relazione ai singoli, relazione che viene *intesa come di singolo a singolo*, o come relazione della sensazione” (*Empfindung*). In altre parole, il limite di fondo dei comandamenti morali è che essi “restan

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Die Religionsphilosophie*. Band I: *Die Vorlesung von 1821*, cit., p. 617.

fermi al *dovere* e non hanno *realtà* alcuna”; per l’ap-punto, essi “non sono *leggi*, ma solo *comandamenti*”.

Ma non è solo in questo senso che la realizzazione del comandamento morale risulta affetta da accidentalità. Anche a voler supporre la buona volontà dell’individuo, ecco che si presenta un problema ancora più grave. Perché la realizzazione del comandamento abbia un senso, è necessario che l’individuo sappia cos’è il “bene” (*Wohl*) del prossimo: “ossia io devo amare quell’uomo con *intelligenza*; un amore inintelligente lo danneggerebbe forse più dell’odio”. In tal caso succede che il “far del bene” (*Wohltun*) sollecitato dal comandamento dell’amore del prossimo “subito si dissolve e si rovescia piuttosto in un male” (*Übel*). Il comandamento morale si muove a livello del sapere immediato, e il passaggio dall’accidentalità della sensazione all’universalità del sapere è il passaggio dal comandamento morale alla legge, all’oggettività della norma giuridica: “l’intelligente ed essenziale far del bene è, nella sua più ricca e importante figura, l’intelligente, universale operare dello Stato”, della comunità politica (W, III, 314-5). La conquista non solo della “realtà” ma anche della “universalità” del bene avviene solo a livello dell’etico, della politica. Si potrebbe dire che Hegel rovescia il rapporto tradizionalmente istituito tra moralità e politica, è quest’ultima a rappresentare l’universalità reale e concretamente realizzata. O, meglio, la “moralità” esprime solo l’“universalità più prossima” (*nächste Allgemeinheit*; V. Rph., IV, 338), ancora affetta dalla particolarità del soggetto, dell’“individuo morale” (*moralisches Individuum*) che proclama l’ec-

cellenza delle proprie intenzioni ma che non si è ancora sottoposto ad una regola oggettiva e universale (Rph., III, 188). Non siamo ancora in presenza dell'“universale in sé e per sé”, nella sua configurazione oggettiva, che si realizza solo a livello etico (V. Rph., III, 396). Una volta che in uno Stato ben ordinato sono le leggi a valere, non è lecito violare tale universalità, neppure per “amore verso un altro uomo”, cioè neppure in nome del comandamento che ordina l'amore del prossimo (W, III, 315).

Tale comandamento può talvolta assumere una forma almeno apparentemente più concreta ed esigere che si rinunci alla propria ricchezza per donarla ai poveri. Ma – obietta Hegel – “il dare il patrimonio ai poveri è un precetto condizionato, ché, se così avvenisse, non ci sarebbero più poveri” (Rph., I, § 90 A). E qui vediamo la terza critica fondamentale che viene rivolta al comandamento morale. Non solo esso è affetto da duplice accidentalità e da una complessiva inconcludenza; ma è esso stesso a presupporre questa inconcludenza, perché solo in tal modo può celebrare la propria incondizionatezza ed eternità: “Se deve continuare a sussistere la povertà affinché il dovere di aiutare i poveri possa essere esercitato, allora, con quel lasciar sussistere la povertà, il dovere, immediatamente, non viene adempiuto” (W, II, 466). Un discepolo di Hegel ha commentato, con efficacia, questo brano dello scritto jenense sul diritto naturale: «La massima etica impone: “Aiuta i poveri”. Ma l'aiuto reale consiste nel liberarli dalla povertà; e allora, cessata la povertà, cessano anche i poveri e cessa il dovere di aiutarli. Se però per amore

dell'elemosina si lasciano continuare a sussistere anche i poveri, allora, mediante questo lasciar sussistere la povertà, il dovere [di aiutare realmente i poveri, liberandoli dalla povertà ] non viene [...] assolto»<sup>4</sup>.

La dinamica interna di tale tendenza moralistica e narcisistica che mira a eternare il comandamento morale-religioso viene analizzata con rigore logico ma anche con penetrazione psicologica dalla *Scienza della logica*: alla realtà viene contrapposto un ideale; apparentemente, si esige il dover essere dell'ideale, in realtà viene presupposto il non dover essere dell'ideale, dato che questo non dover essere costituisce il tacito presupposto della permanente validità del comandamento morale e della permanente eccellenza della conclamata intenzione morale del soggetto (W, V, 164). Tale atteggiamento è "non verace" (*unwahr*; W, V, 145), non prende realmente sul serio gli alti ideali e fini che pure non si stanca di proclamare<sup>5</sup>. In altre parole, se non vuole essere narcisistico, il comandamento morale deve tendere a superare sé stesso nell'eticità. Se è realmente preso sul serio, il comandamento che impone l'aiuto ai poveri deve tendere a realizzare un ordinamento etico in cui non ci sia più posto per la povertà e quindi neppure per il comandamento che impone di soccorrere i poveri. Ovvero, per usare le parole del corso di filo-

<sup>4</sup> K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. VIII, 1: *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1911 (II ed.), p. 278; su questo commento ha richiamato l'attenzione N. Merker, nell'antologia da lui curata, G. W. F. Hegel, *Il dominio della politica*, Roma 1980, p. 197, nota 1.

<sup>5</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. X, 3.

sofia del diritto del 1824-25, il “soccorso ai poveri” rientra nella “cerchia della moralità, che però è limitata e diviene sempre più ridotta in una condizione etica. Il fare elemosine ha luogo molto più in una condizione poco sviluppata della società che in una condizione sviluppata” (V. Rph., IV, 527).

### 3. MONDO MODERNO E RESTRIZIONE DELLA SFERA DELLA MORALITÀ

In questo senso, lo sviluppo del mondo moderno comporta una progressiva restrizione della sfera della moralità a vantaggio della sfera dell’eticità. È un processo che è possibile osservare a diversi livelli. Il contratto sancito legalmente prende il posto dell’impegno sulla base della parola d’onore. Ed ecco allora, in alcuni nostalgici, la protesta contro la “formalità” propria dell’obbligo giuridico, che non lascia posto alla spontaneità, e al libero rispetto di un obbligo puramente morale. Hegel risponde: “Si devono esigere entrambi i lati, per cui dev’essere rispettato un contratto meramente verbale, e così pure la formalità, né si deve pretendere che ci si debba sempre accontentare della semplice parola” (V. Rph., III, 660). Dunque: rimane fermo l’obbligo morale del rispetto di un contratto meramente verbale, come per il celebre deposito della kantiana *Critica della ragion pratica*. Solo che, con l’ulteriore sviluppo della società, la “formalità” giuridica tende a prendere il posto della parola d’onore, e le proteste nostalgiche per questo sviluppo che restringe o sembra restringe-

re la sfera della moralità, tali proteste non solo sono errate, ma rivelano, in ultima analisi, un attaccamento morboso alla propria particolarità, narcisisticamente goduta come morale. Tanto più ingiustificate sono tali proteste per il fatto che la morale continua a influenzare lo sviluppo dell'ordinamento giuridico: "in popoli morali", e "nel nostro tempo, in cui la moralità ha messo salde radici", non c'è bisogno di ricorrere a pene draconiane e spropositate (V. Rph., IV, 280). E cioè, una volta che il rispetto della norma è diventato costume diffuso, si può ricorrere a pene miti o equilibrate, dato che non è da temere alcun effetto di contagio del crimine. La morale influenza la norma giuridica, la quale ultima continua però a costituire la regola di comportamento per i cittadini di uno Stato ben ordinato.

E tuttavia, il processo di estensione del mondo etico sembra incontrare ostacoli insormontabili. Pensiamo alla società civile col problema irrisolto, nonostante emigrazione e colonizzazione<sup>6</sup>, della miseria di larghe masse. E allora? "Questo è il campo in cui, pur con tutte le istituzioni pubbliche, la *moralità* trova parecchio da fare" (Rph., § 242). Dove falliscono o si rivelano manchevoli le istituzioni politiche, dove l'eticità non è in grado di realizzarsi concretamente e pienamente, là può subentrare solo la moralità. L'appello alla coscienza morale fa di nuovo capolino nella società moderna, e svolge ancora una funzione di rilievo nel campo (le stridenti disuguaglianze e la miseria proprie della società civile) in cui

<sup>6</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, cit., pp. 111-6.

continua a manifestarsi un “residuo dello stato di natura” (Rph., § 200 A).

Si deve cercare di lenire la miseria con la beneficenza. Come rettore del ginnasio di Norimberga, Hegel ringrazia con calore gli abitanti del luogo per la “beneficenza” e “carità” a favore degli “alunni bisognosi”; non solo vengono ringraziati ed elogiati i “nobili filantropi”, ma viene anche sottolineata l’efficacia della loro azione: “A quanti, nati da genitori sprovvisti di mezzi, è stata offerta così la possibilità di elevarsi al di sopra della propria condizione o di mantenersi in essa, e di sviluppare talenti che la povertà avrebbe fatto spegnere o avrebbe anche potuto spingere su una cattiva strada!” (W, IV, 340-1, *passim*).

Se si tiene presente che, appena tre anni prima, la *Fenomenologia dello spirito* aveva sottoposto a critica quella che abbiamo definito la duplice accidentalità del comandamento dell’amore del prossimo, dobbiamo forse concludere che, riguardo alla beneficenza, il rettore del ginnasio e funzionario pubblico si esprime, è costretto ad esprimersi dalle immediate esigenze pratiche del suo ufficio, in modo meno severo del filosofo della politica e della storia? È da osservare, però, che già la *Fenomenologia* aveva sottolineato che alla beneficenza individuale, “a questo far del bene che è sensazione, non resta che il valore di un operare del tutto singolo, di un soccorso d’emergenza (*Nothilfe*) che è tanto accidentale quanto momentaneo”. E dunque, pur se doveroso, tale soccorso non è certo la soluzione del problema, e colui che lo elargisce non ha alcun motivo per gonfiarsi il petto. A paragone dell’adeguato funzionamento delle istitu-

zioni etico-politiche, in seguito alla loro opportuna trasformazione, “l’operare del singolo come singolo si rivela qualcosa di così irrilevante, che non val quasi la pena di parlarne” (W, III, 315).

Anche a Norimberga per il filosofo della storia rimane chiara e ferma la tendenza di sviluppo del mondo moderno che si sforza di sottrarre all’“arbitrio privato” i servizi essenziali della vita associata. Ciò vale per la scuola (*supra*, cap. IX, 1), ma ciò vale anche per l’“assistenza medica” e il “soccorso ai poveri”. Si tratta anche in questo caso di procedere ad una “regolamentazione secondo un piano” che, pur rispettando come “sacro” il limite invalicabile della sfera privata di libertà, non affidi al caso e agli ipotetici sentimenti morali, in sostanza al potere arbitrario degli individui più fortunati, l’appagamento di bisogni che investono la stessa dignità dell’uomo e, in un’ultima analisi, la sua libertà reale.

La tesi della duplice accidentalità della beneficenza viene ribadita energicamente nella *Filosofia del diritto*. È un’accidentalità che riguarda “questo aiuto, sia in sé stesso che per la sua efficacia”. Per tale ragione, “gli sforzi della società, per quanto riguarda la povertà e i suoi rimedi, mirano a ritrovare e organizzare l’universale, in modo da rendere il più possibile superfluo quell’aiuto” (Rph., § 242). Si tratta cioè di perfezionare le istituzioni politiche in modo che possano affrontare adeguatamente il problema della miseria, riducendo quindi l’ambito in cui interviene l’aiuto accidentale del singolo, riducendo cioè, in ultima analisi, “il campo in cui [...] la *moralità* trova parecchio da fare” (*ibidem*).



È vero, l'estensione del mondo etico si è per ora scontrata con ostacoli insormontabili, ma il fine rimane una società nell'ambito della quale diventi superfluo il comandamento morale, o almeno il comandamento morale che impone l'aiuto ai poveri: il persistere della beneficenza, il fatto che si è ancora costretti a far ricorso ad una misura accidentale, tutto ciò sta ad indicare i drammatici problemi che il mondo moderno non riesce ancora a risolvere. La polemica di Hegel è rivolta ancora una volta contro coloro che vorrebbero dilatare al massimo, e eternare, questa sfera dell'accidentalità, in modo da celebrare la presunta eccellenza della propria interiorità morale: "Alla carità resta ancora abbastanza da fare, ed è una visione sbagliata quella per cui essa stessa pretende di riservare il rimedio per la miseria esclusivamente alla *particolarità* dei suoi buoni sentimenti e all'*accidentalità* della sua disposizione d'animo e delle sue cognizioni, e si sente ferita e mortificata da ordinamenti e prescrizioni *obbligatorie* e universali. La situazione politica, al contrario, è da considerare tanto più perfetta, quanto meno resta da fare all'individuo, con la sua particolare opinione, in confronto a ciò che è organizzato in modo universale" (Rph., § 242 A). In altre parole, lo sviluppo e il perfezionamento delle istituzioni etiche riducono il campo all'interno del quale si è costretti a fare appello alla sensibilità morale dell'individuo.

#### 4. HEGEL E KANT

Può essere utile a questo punto istituire un confronto con Kant. A prima vista, la contrapposizione è netta. *Il conflitto delle facoltà* così descrive il “progresso verso il meglio” che compie il genere umano: “Ci sarà un po’ più di beneficenza [...], più affidabilità nel rispetto della parola data”<sup>7</sup>. Al contrario, per Hegel il progresso storico è scandito dal subentrare della formalità giuridica all’impegno riposante esclusivamente sulla parola data, e, soprattutto, dal rendersi superfluo della beneficenza. Epperò, possiamo leggere nell’autore della *Metafisica dei costumi* un’interessante osservazione a proposito del “fare beneficenza” (*Wohltun*) ad opera del ricco: “A stento si può considerare ciò come l’assolvimento meritorio di un obbligo [...]. Il piacere che egli in tal modo si procura, e che non gli costa sacrificio alcuno, è un modo di cullarsi in sentimenti morali”<sup>8</sup>. Ed è proprio tale ipocrisia della buona coscienza morale ad essere oggetto dell’implacabile polemica di Hegel.

Ma Kant procede oltre: che senso ha la beneficenza del signore feudale nei confronti del suo “servo ereditario” (*Erbuntertan*), nei confronti cioè di un uomo “a cui sottrae la libertà”? La conclusione a cui giunge la *Metafisica dei costumi* sembra avere una portata che va al di là dello stesso istituto della “servitù ereditaria” (*Erbuntertänigkeit*): “La possibilità di

<sup>7</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), in KGS, vol. VII, pp. 91-2.

<sup>8</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* (1797), § 31 (KGS, vol. VI, p. 453).

far beneficenza, che dipende dai beni di fortuna, è in massima parte il risultato di un favoreggiamento di certi uomini ad opera dell'ingiustizia del governo, che introduce una disuguaglianza del benessere, la quale rende necessaria la beneficenza altrui. In tali condizioni, il soccorso, che eventualmente il ricco può prestare al povero, merita veramente il nome di beneficenza, con cui così volentieri ci si gonfia il petto?». Qui la posizione di Kant sembra avvicinarsi ancora di più a quella di Hegel. Sì, la beneficenza continua ad essere “obbligo di ogni uomo”<sup>10</sup>, è un comandamento morale, che però ha senso solo in una situazione politica ingiusta che dev'essere superata. E Kant, allora, si pone una domanda cruciale: “Non sarebbe meglio per il bene del mondo in generale, se la moralità degli uomini si riducesse a obblighi giuridici (*Rechtspflichten*), da assolvere tuttavia con la massima coscienza?”.

In tale interrogativo è contenuta in qualche modo la posizione di Hegel: l'oggettività delle istituzioni etiche rende superfluo o secondario l'appello alla coscienza morale. Lo stesso Kant riconosce che non ne verrebbe a soffrire la “felicità degli uomini”. Epperò – aggiunge la *Metafisica dei costumi* – verrebbe a cadere “un grande ornamento morale del mondo, e cioè la filantropia” (*Menschenliebe*), e senza tale ornamento, non ci potremmo rappresentare “il mondo come una bella totalità morale nella sua compiuta perfezione”<sup>11</sup>. L’“ornamento morale” non impressiona in

<sup>9</sup> Ivi, § 31, *Kasuistische Fragen* (KGS, vol. VI, p. 454).

<sup>10</sup> Ivi, § 30 (KGS, vol. VI, p. 453).

<sup>11</sup> Ivi, § 35, *Kasuistische Fragen* (KGS, vol. VI, p. 458).

alcun modo Hegel per il quale invece tale *Zierde* sta a denotare l'imperfezione del mondo etico.

## 5. HEGEL, SCHLEIERMACHER E LA TRADIZIONE LIBERALE

Ben più netta è la distanza rispetto a Schleiermacher il quale si augura che l'assistenza ai poveri cessi di essere "un affare del governo *mondano* nelle sue diverse ramificazioni" per tornare ad essere "cosa della comunità *ecclesiale*". Ed ecco in che modo viene motivata tale presa di posizione: "È già abbastanza negativo il fatto che la buona volontà dei singoli sia inceppata da una legge esteriore". Si è così verificato che la moralità fondata sulla spontaneità è stata soppiantata da un impersonale obbligo giuridico e che "la vita *politica* (*bürgerlich*) ha potuto da noi *inghiottire* quasi interamente la vita *ecclesiale*"<sup>12</sup>. Nella sua speranza di poter ripercorrere a ritroso la storia del mondo moderno, Schleiermacher esprime questo augurio: "Possa l'*assistenza ai poveri* essere pensata nell'amore cristiano" e possa ritornare "*la cura dei bisognosi*" nelle mani "nelle quali essa originariamente si trovava in seno alla cristianità"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> F. Schleiermacher, *Predigten über den christlichen Hausstand* (1820), in Id., *Werke. Auswahl in vier Bänden*, a cura di O. v. Braun und J. Bauer, Leipzig (II ed.), 1927-8 (ristampa anastatica, Aalen 1967), vol. III, pp. 395-6.

<sup>13</sup> Ivi, p. 397. Abbiamo tradotto «*bürgerlich*» con «politico» perché qui si fa chiaramente riferimento al «*Bürger*» membro della comunità politica.

La predica di celebrazione della “beneficenza cristiana” viene pubblicata a Berlino, assieme alle altre *Prediche sulla cristiana economia domestica*, nel 1820. E non è escluso dunque che i *Lineamenti di filosofia del diritto* abbiano di mira per l'appunto Schleiermacher, allorché polemizzano contro la “visione sbagliata” che vorrebbe far dipendere la sorte dei poveri esclusivamente dai buoni sentimenti della “carità”. Resta comunque il fatto che la visione di Schleiermacher è a quel tempo largamente diffusa, e a livello non solo culturale ma anche politico. Qualche anno più tardi, il liberale Rotteck, dopo aver negato che i poveri abbiano diritto ad un aiuto da parte dello Stato, aggiunge che, peraltro, l'assenza di un obbligo giuridico a carico del potere politico, lungi dal danneggiare i poveri, stimola la generosità e la beneficenza dei ricchi: “Ciò che si compie in base ad un obbligo giuridico di regola vien fatto con minor zelo che se scaturisce da una decisione volontaria, quindi meritoria, e che pertanto trova la propria ricompensa in una nobile autocoscienza”. Il ricorso alla norma giuridica è solo in grado di inaridire la fonte morale da cui scaturisce la beneficenza e il reale aiuto ai poveri<sup>14</sup>.

È proprio la visione cara al suo critico liberale che Hegel sembra voler in anticipo ridicolizzare: “Le prescrizioni vengono spesso viste di cattivo occhio, come per esempio riguardo alle tasse per i poveri, per le quali ognuno vorrebbe che il contributo fosse affidato alla propria carità. Solo che l'individuo si pone

<sup>14</sup> C. v. Rotteck, *Armenwesen*, in C. v. Rotteck e C. Welcker (a cura di), *Staats-Lexikon*, cit., vol. II, pp. 11-2.

così in un rapporto scorretto nei confronti delle leggi. Sono le leggi più eccellenti quelle che prescrivono ciò che gli uomini fanno spontaneamente; proprio questo è il senso autentico, vero, delle leggi, che non prescrivono null'altro se non quello che fa l'intelletto, la ragione dell'uomo; una regolamentazione subentra poi solo per la quantità". E a coloro che si lamentano per il fatto che l'esistenza di obblighi giuridici soffocherebbe la spontaneità dei loro sentimenti morali, Hegel risponde che nulla impedisce loro di compiere con la massima naturalezza ciò che, peraltro, la legge si preoccupa giustamente di prescrivere: "gli uomini non rubano non perché è proibito, è spontaneamente che non lo fanno" (V. Rph., IV, 603). La norma morale continua a sussistere, ma trova ora espressione in una norma giuridica.

Ed è proprio questo il punto su cui si concentra la critica che i reazionari e liberali del tempo rivolgono a Hegel: nel suo sistema – lamenta Stahl – non c'è posto per la "carità" (*Carität*), quella "carità" che ha luogo "solo tra persona e persona"<sup>15</sup>. E, secondo il liberale e grande industriale renano Hansemann, che abbiamo già visto polemizzare contro la pretesa di regolamentare giuridicamente il lavoro nelle fabbriche di donne e bambini, il torto di "hegeliani e socialisti", che tale rivendicazione avanzano (*supra*, cap. III, 6), è di voler sostituire lo Stato all'"amore"<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 41.

<sup>16</sup> I testi di David Hansemann e del suo «organo ufficioso», la «Stadt Aachener Zeitung», sono riportati in J. Droz, *Le libéralisme rhénan 1815-1848*, cit., pp. 242-3 (cfr. anche p. 241).

Ma, a tale proposito, conviene ridare la parola a Hegel: “Di solito, gli uomini preferiscono mantener fermo il loro arbitrio nell’assistenza all’altrui bisogno piuttosto che lasciare che sia lo Stato ad aiutare secondo regole generali”; ma – obietta il filosofo – “l’aiuto soggettivo deve essere ridotto il più possibile, perché nell’aiutare soggettivamente si può essere di danno piuttosto che di aiuto” (Rph., I, § 107 A). Al liberismo contrario all’intervento dello Stato in campo sociale il corso di filosofia del diritto di Heidelberg rivolge la medesima obiezione che la *Fenomenologia* rivolge al comandamento cristiano dell’amore del prossimo. Certo, l’individuo non vuol rinunciare alla sua libera iniziativa, ma – obietta sempre Hegel – “la libera volontà interviene anche là dove il singolo considera come razionale questo provvedere ad opera dello Stato, e in tal caso, seguendo questa prescrizione, l’individuo può svolgere una funzione benefica” (*wohltätig sein; ibidem*). La “beneficenza (*Wohltätigkeit*) celebrata da Schleiermacher diventa qui impegno civico per la soluzione politica della questione sociale. E tale passaggio dal comandamento morale alla norma giuridica è un momento essenziale del processo di secolarizzazione del mondo moderno.

C’è da aggiungere che l’atteggiamento esaminato in Schleiermacher e Rotteck continua a manifestarsi ancora a lungo nell’ambito della tradizione liberale, anche al di fuori della Germania. Nel 1835, Tocqueville dichiara di preferire nettamente, rispetto alla “carità pubblica” o “carità legale”, l’“elemosina individuale”, intesa come “virtù privata” che dal

Cristianesimo è stata innalzata al rango di “virtù divina”<sup>17</sup>. La ragione è semplice: “L’elemosina individuale stabilisce tra il ricco e il povero dei legami preziosi” di natura morale; al contrario, “la carità legale [...] lascia sussistere l’elemosina, ma le strappa la sua moralità”, e per di più provoca lo sdegno del ricco che vede nell’imposizione fiscale sancita dallo Stato a suo carico una forma di saccheggio della sua proprietà, a mala pena legalmente camuffato<sup>18</sup>. A cavallo della rivoluzione del ’48, dinanzi alla minaccia rappresentata dal movimento socialista e dallo spettro delle “guerre servili”<sup>19</sup>, Tocqueville modifica, è costretto a modificare, almeno in parte, la sua posizione, nel senso che ora riconosce l’esserci di “doveri dello Stato verso i poveri”, ma si tratta di doveri che vengono tuttora significativamente sussunti sotto la categoria di “filantropia”<sup>20</sup> ovvero di carità, e sia pure di “carità pubblica” o di “carità cristiana applicata alla politica”<sup>21</sup>. Il povero continua a non essere considerato titolare di un diritto vero e proprio, e non

<sup>17</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, cit., pp. 326-7 e 313-4.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 326-27; cfr. anche *supra*, cap. VIII, 5.

<sup>19</sup> A. de Tocqueville, [Notes], presumibilmente del 1847, riportate in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, *Écrits et discours politiques*, p. 727.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Discorso all’Assemblea Costituente del 12 settembre 1848, in A. de Tocqueville, *Études économiques, politiques et littéraires*, cit., p. 537 e p. 551; tr. it. cit., *Sul diritto al lavoro*, pp. 282 e 293-4). Significativamente, alcuni decenni più tardi, nel presentare il progetto di legge per l’assicurazione sugli incidenti sul lavoro, Bismarck respinge l’accusa di «socialismo di Stato» e di «comunismo» lanciategli dalla destra e dichiara di volersi attenere sol-



può esserlo per il fatto che la sua miseria continua a rinviare ad un ordine naturale e immodificabile delle cose, o a chiamare in causa l'imprevidenza individuale, ma giammai le istituzioni politico-sociali.

A ben guardare, non sono poi così rilevanti i mutamenti intervenuti rispetto al testo di 13 anni prima, allorché si riconosceva l'utilità e persino la necessità della "carità pubblica", ma solo per bambini, vecchi e invalidi fisicamente incapaci di lavorare, o, in via del tutto straordinaria e momentanea, dinanzi a impreviste e imprevedibili "calamità pubbliche che di tanto in tanto cadon giù dalle mani di Dio e vengono ad annunciare la sua collera alle nazioni"<sup>22</sup>. Se il testo del 1835 riconosce che "l'associazione delle persone caritatevoli, regolarizzando i soccorsi, potrebbe accrescere l'efficacia e la portata della beneficenza individuale"<sup>23</sup>, l'intervento del 1848, pur con qualche concessione resa necessaria dalla necessità di fronteggiare la minacciosa rivendicazione operaia del diritto al lavoro, non sembra conferire allo Stato un ruolo diverso e più esteso rispetto al coordinamento della carità individuale sollecitata dalla privata coscienza cristiana. Tanto è vero che in quegli anni Tocqueville continua a condannare qualsiasi intervento legislativo sul lavoro in fabbrica o sul livello dei fitti come espressione di intollerabile dispotismo socialista (*supra*, cap. VII, 6).

tanto al «cristianesimo pratico». Si vedano il discorso di Bismarck del 2 aprile 1881 e gli interventi parlamentari a cui esso risponde in H. Fenske (a cura di), *Im Bismarckschen Reich 1871-1890*, Darmstadt 1978, pp. 273-82).

<sup>22</sup> A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*, cit., p. 340.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Se poi dalla Francia ci spostiamo all'Inghilterra, vediamo Spencer paragonare la cosiddetta "carità di Stato" (cioè le leggi a favore dei poveri) con la "Chiesa di Stato" cara all'assolutismo monarchico. E come il vecchio *dissenter* si batteva perché fosse rispettata la spontaneità dell'autentico sentimento religioso, così il nuovo "dissenter rispetto alle leggi per i poveri ribadisce che la carità sarà sempre tanto più estesa e tanto più benefica, quanto più sarà volontaria". Se il vecchio *dissenter* rifiutava a qualsiasi autorità il diritto di dettar legge alla sua coscienza religiosa, il nuovo "dissenter rispetto alla carità istituzionalizzata obietta che nessuno ha il diritto di intromettersi tra lui e l'esercizio della sua religione" e respinge sdegnato "l'interferenza dello Stato nell'esercizio di uno dei più importanti precetti del vangelo", quello cioè della carità. E dunque, il sostituire una norma giuridica all'"obbligo morale" costituisce per Spencer un atteggiamento illiberale e oppressivo che finisce per di più con l'inacidire i "sentimenti generosi" che soli potrebbero prestare efficace soccorso ai poveri<sup>24</sup>. Qui, la celebrazione della moralità è al tempo stesso espressione di conservatorismo e di narcisismo: il permanere della miseria di massa è necessaria perché il ricco possa godere della sua buona coscienza morale, senza peraltro dover procedere a nessuna rinuncia reale. Di tale ideologia il pathos hegeliano dell'eticità costituisce la critica anticipata: "Quanto più si parla di spirito, tanto più di solito si è privi di spirito. Lo spirito consiste in ciò, che quel che è meramente

<sup>24</sup> H. Spencer, *The Proper Sphere of Government* (1842), ora in Id., *The Man versus the State*, Indianapolis 1981, pp. 197-9.

interno diventa qualcosa di oggettivo” (Rph., III, 188). Quel che qui si afferma dello spirito, vale ovviamente anche per la moralità.

#### 6. HEGEL, BURKE E IL NEO-ARISTOTELISMO CONSERVATORE

Ma la restrizione della sfera morale a vantaggio di quella etica non sta a significare la regressione alla morale convenzionale denunciata da Apel e Habermas nell'odierno neo-aristotelismo<sup>25</sup>. Epperò, tale denuncia non mette in discussione la validità dell'interpretazione di Hegel avanzata da autori come Gadamer e Ritter. È questa interpretazione, invece, che qui si vuole mettere in discussione. In Hegel c'è una polemica serrata contro il rinvio conservatore alla “saggezza degli antenati” e ai “diritti consuetudinari” (*Gewohnheitsrechte*): “Nella consuetudine (*Gewohnheit*) in quanto tale subentra l'accidentale, l'uomo può essere abituato alle cose peggiori, può essere abituato a essere schiavo, servo della gleba” (V. Rph., IV, 534). Joachim Ritter, che reinterpreta Hegel in chiave neo-aristotelica, riconosce per un altro

<sup>25</sup> Si veda in particolare K.-O. Apel, *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantieller Sittlichkeit «aufgehoben» werden?*, in W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1986, pp. 217-64; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in K.-O. Apel et alii (a cura di), *Praktische Philosophie/Ethik*, vol. I, Frankfurt a. M. 1980, pp. 392-401; sul neo-aristotelismo come neo-conservatorismo cfr. anche H. Schnädelbach, *Was ist Neoaristotelismus?*, in W. Kuhlmann (a cura di), *Moralität und Sittlichkeit*, cit., pp. 38-63.

verso che per Aristotele “le leggi fondate sulla consuetudine sono più importanti e trattano materie più importanti delle leggi scritte”<sup>26</sup>. Per Hegel, invece, senza un testo scritto, la legge smarrisce l’“universalità” (Rph., §§ 211 e 215). In tal modo, la libertà è in pericolo o negata. Non a caso, la *Filosofia della storia* celebra la lotta condotta dai plebei nell’antica Roma per ottenere “leggi scritte”: l’assenza di tali leggi consacrava infatti il “privilegio dei patrizi” nell’“amministrazione della giustizia” (ciò rendeva i plebei “tanto più dipendenti” dai patrizi) (Ph. G., 695). E non è un caso che Hegel accusi Hugo e la scuola storica del diritto di voler ridurre, con la loro polemica contro la codificazione delle leggi, “il resto degli uomini” a “servi della gleba sul piano giuridico” (*Rechtsleibeigen*; Rph., § 3 AL; V. Rph., II, 99). O si pensi, infine, alla celebrazione della *Charte*, svalutata o disprezzata invece da Schelling in quanto “lettera scritta” e quindi “caduca e fugace”, e in ogni caso da considerare ben povera cosa in confronto alla “più intima disposizione d’animo” e alla “legge scritta nel cuore”<sup>27</sup>.

Per Hegel, il vizio di fondo dell’eticità greca consiste in ciò: essa “è solo abitudine e usanza, e con ciò

<sup>26</sup> J. Ritter, “Politik” und “Ethik” in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), in Id., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1977, p. 114; Ritter cita da *Pol.* 1287b 5-7.

<sup>27</sup> F. W. J. Schelling, *Schlußwort zur öffentlichen Sitzung der Akademie*, cit., p. 424; per quanto riguarda la celebrazione hegeliana della *Charte*, nonché dell’invenzione della stampa, svalutata dai romantici in nome della tradizione «vivente», cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VII, 19; IX, 4; XI, 3; per quanto riguarda infine l’atteggiamento di Schelling nei confronti della *Charte*, cfr. D. Losurdo,

è ancora una particolarità nell'esistenza" (Ph. G., 611). Non si tratta di un limite di poco conto. Dove domina la consuetudine, non c'è universalità, o, per lo meno, l'"universalità del pensiero è più torbida" (Rph., § 211 A; W, VII, 362). Ed ecco allora l'eticità greca macchiata dalla schiavitù: "Perché non ci sia schiavitù è necessaria anzitutto [...] la nozione che l'uomo come tale è libero. Ma per ciò occorre che l'uomo possa essere pensato come universale, e che si prescindano dalla particolarità secondo cui esso è cittadino di questo o quello Stato. Né Socrate né Platone né Aristotele hanno avuto la coscienza che l'uomo astratto, universale, sia libero" (Ph. G., 611).

Nell'eticità hegeliana c'è il pathos della ragione, dell'universalità: "La ragione dev'essere l'elemento dominante, e lo è in uno Stato sviluppato" (Rph., § 3 AL; V Rph., II, 89). Se già il comandamento morale-religioso viene da Hegel accusato di rinviare in ultima analisi al sapere immediato, ciò vale ancora di più per la consuetudine e il costume: anch'essi possono sussumere il peggiore dei contenuti. L'eticità hegeliana presuppone i risultati del giusnaturalismo, presuppone la consapevolezza dell'esserci di diritti inalienabili che competono all'uomo in quanto tale, non solo al cittadino libero di questa o quella polis o Stato. Certo, tali diritti inalienabili cessano di essere una mera esigenza morale nella misura in cui si realizza-

*Von Louis Philippe zu Louis Bonaparte. Schellings späte politische Entwicklung*, in H.-M. Pawlowski, S. Smid e R. Specht (a cura di), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 227-54 [ora in D. Losurdo, *Lipocondria dell'impolitico...*, cit., pp. 413-41].

no nelle istituzioni etiche di uno Stato; e tuttavia non per questo smarriscono la loro intrinseca universalità.

Sul versante opposto, a richiamarsi alla “politica pratica dell’antichità” e anche esplicitamente ad Aristotele è un autore come Burke<sup>28</sup>, impegnato in un’implacabile polemica rivolta al tempo stesso contro la rivoluzione francese e contro ogni “principio astratto” e ogni “principio generale”. La lezione di Aristotele sembra essersi incarnata nel paese della *Common Law* e in quella “libertà inglese” (*english liberty*)<sup>29</sup>, odiosa a Hegel proprio perché caratterizzata dal culto superstizioso del costume (la “saggezza degli antenati”: B. Schr., 467-8; cfr. anche Rph., § 3 AL; V. Rph., II, 99) e dalla mancanza di universalità. Agli «astratti principi concernenti “i diritti dell’uomo”», Burke contrappone i “diritti degli inglesi intesi come un patrimonio che deriva loro dai propri avi”<sup>30</sup>. Sappiamo invece che per Hegel la costruzione della categoria “astratta” del concetto universale di uomo non solo rappresenta un gigantesco progresso, ma costituisce in ultima analisi il

<sup>28</sup> E. Burke, *Letters on a Regicide Peace* III (1797), in Id., *The Works...*, cit., vol. VIII, p. 400.

<sup>29</sup> E. Burke, *Letters to the Right Honourable Henry Dundas*, cit., p. 281; Id., *Letters on a Regicide Peace*, IV, cit., p. 110. Anche la celebrazione della «cardinal virtue of *Temperance*», cara agli «antichi», come presupposto del «nostro benessere fisico, del nostro valore morale, della nostra felicità sociale o tranquillità politica» (*Letters on a Regicide Peace*, IV, cit., p. 376), ha un forte sapore aristotelico. L’aristotelismo di Burke è stato già notato da J. Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie* (1961), in Id., *Theorie und Praxis*, cit., pp. 48-9.

<sup>30</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 76; tr. it. cit., p. 191.

filo conduttore del processo storico in quanto sviluppo e estensione della libertà. È proprio l'uomo in quanto tale, non esistente allo stato di natura ma storicamente costruito attraverso lotte gigantesche, a rivendicare quei diritti inalienabili che ormai costituiscono la sua "seconda natura" (*supra*, cap. III, 2-4). Se Burke respinge gli "abstract principles" dei diritti dell'uomo in nome di quella "saggezza pratica" (*practical wisdom*)<sup>31</sup> che rappresenta in Inghilterra l'erede della "politica pratica" (*practical politics*) dell'antichità, Hegel denuncia nel cosiddetto "senso pratico, quello, cioè, che mira al guadagno, alla sussistenza, alla ricchezza", l'ostacolo che impedisce alla "nazione britannica" di sopprimere gli "antichi privilegi" e di far valere un "principio generale" (B. Schr., 487-8). Se è in nome anche di Aristotele che Burke condanna i principi generali della rivoluzione francese, cui contrappone l'esempio dell'Inghilterra, Hegel sottopone la "libertà inglese" ad una critica analoga a quella cui sottopone l'eticità greca.

Ma si può fare una considerazione di carattere più generale. In quegli anni, l'aristotelismo è un po' l'ideologia ufficiale del conservatorismo: all'astrattezza dei principi rivoluzionari viene contrapposta la concretezza dell'*eudaimonia*, di una sonnolenta felicità nel solco della tradizione e lontana dagli sconvolgimenti rivoluzionari. Non a caso, uno dei più importanti organi di stampa della reazione del tempo porta il nome di *Eudämonia*<sup>32</sup>. La filosofia classica tedesca

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Eudämonia oder deutsches Volksglück. Ein Journal für Freunde von Weisheit und Recht*, Frankfurt a. M. 1796.

è consapevole del significato politico di tale dibattito. Sulla base della “felicità” (*Glückseligkeit*) – obietta Kant – “non può esser stabilito alcun principio universalmente valido per le leggi”<sup>33</sup>. Proprio perché è suscettibile di sussumere qualsiasi contenuto, la “felicità” può essere cercata anche all’ombra di un “governo dispotico”<sup>34</sup>. Anche per Hegel rinviare alla “felicità” (*Glückseligkeit*), significa rinviare, in ultima analisi, al “soggettivo sentimento e beneplacito” (Enc., § 479). Soprattutto, le *Lezioni sulla storia della filosofia*, dopo aver esplicitamente tradotto l’aristotelica *eudaimonia* con *Glückseligkeit*, così proseguono: “Vediamo [presso i greci] che si presuppone la felicità come il più alto dei fini desiderabili, come la destinazione dell’uomo: e fino alla filosofia kantiana, la morale, come eudemonismo, viene fondata sulla destinazione alla felicità” (W, XVIII, 186). Chiaramente, Hegel condivide la critica di Kant all’eudemonismo. E non a caso, la *Filosofia del diritto* prende le mosse non dal concetto di felicità, bensì di volontà, e attribuisce a Kant il merito di aver definito la volontà nella sua “infinita autonomia” (§ 135 A). È per questo che nella filosofia kantiana “si deposita e si esprime nella forma del pensiero la rivoluzione” che in Francia si svolge in forma concretamente politica (W, XX, 314).

<sup>33</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 298.

<sup>34</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 (KGS, vol. VI, p. 318).



## 7. HEGEL, ARISTOTELE E IL RIFIUTO DELL'EVASIONE INTIMISTICA

Se, secondo l'osservazione di Hannah Arendt, caratteristica centrale del pensiero antico (e aristotelico) è la visione dell'economia come "fenomeno prepolitico" che riguarda solo l'"organizzazione domestica privata", tanto che, "secondo il pensiero antico l'espressione "economia politica" sarebbe stata una contraddizione in termini"<sup>35</sup>, allora la filosofia di Hegel è decisamente agli antipodi del pensiero antico, e non solo per la celebrazione dell'"economia politica" (*Staatsökonomie*; Rph., § 189 A), quanto soprattutto per lo stretto legame che istituisce tra economia e politica. L'affamato che rischia la morte per inedia già per questo viene a trovarsi in una situazione di "totale mancanza di diritti" (Rph., § 127), e quindi di sostanziale schiavitù (Rph., III, 196). E cioè, non è possibile costruire uno spazio di libertà reale, prescindendo dall'economico. Da questo punto di vista, più anticheggiante di Hegel è la tradizione liberale da lui criticata per il fatto di bandire l'economico in una sfera apparentemente priva di significato politico, nell'ambito della quale l'eventuale rimedio alla povertà può venire solo da un rapporto privato di beneficenza e moralità<sup>36</sup>. Se nell'antichi-

<sup>35</sup> H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, pp. 32-3.

<sup>36</sup> Una diversa lettura del tema dell'economia, in Aristotele e Hegel, rispetto a quella qui proposta, in K.-H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», XVII (1963-4), pp. 47-8.

tà classica l'attaccamento privo di riflessione alla consuetudine e ad una comunità storicamente determinata rende impossibile il conseguimento dell'universalità del pensiero e, quindi, della definizione universale di uomo (lo schiavo non vi è sussumibile) (Rph., § 2 AL; V. Rph., II, 85), tale definizione, divenuta possibile a partire dal cristianesimo, rischia, nel mondo moderno, di essere vanificata da una situazione oggettiva che impedisce la concreta sussunzione dell'affamato sotto la categoria di uomo.

Sì, il concetto universale di uomo che comporta l'affermazione del diritto alla libertà per ogni individuo ("non schiavo, non servo della gleba, ma uomo libero"), è il risultato di un faticoso e complesso processo di costruzione storica, è una conquista essenzialmente "moderna" (Rph., § 105 AL; V. Rph., II, 389)<sup>37</sup>. Ma tale conquista non deve rimanere confinata nella soggettività morale, bensì tradursi in istituzioni etiche e politiche: nello Stato, "l'uomo viene riconosciuto e trattato come ente razionale, come

<sup>37</sup> Tale costruzione non si riduce alla liberazione del lavoro che nell'antichità classica era confinato in una «classe di schiavi» (*Sklavenstand*; Rph., § 356); lo sconvolgimento della *familia* antica riguarda non solo i *servi*, bensì tutti i *familiares*: nell'antichità pre-cristiana neppure la donna e i figli erano pienamente sussumibili sotto la categoria universale di uomo (cfr. Rph., § 2 AL, in V. Rph., II, 85, e V. Rph., IV, 466). Sul processo di costruzione storica del concetto universale di uomo cfr. D. Losurdo, *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien*, in D. Losurdo-H. J. Sandkühler (a cura di), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, pp. 170-96 e D. Losurdo, *Marx, la tradition libérale et le concept universel d'homme*, in «Actuel Marx», n. 5, 1989, pp. 17-33 [ora in D. Losurdo, *Marx e il bilancio storico del Novecento*, cit., pp. 21-57].

*libero*, come persona”, e ciò in base a norme “universalmente valide” (*allgemein*) e “universalmente valide” (*allgemeingültig*; Enc., § 432 Z). Si direbbe che tale processo non sia ancora del tutto concluso. In ogni caso, è questo pathos dell’universalità (“l’universalità è costitutiva del carattere della ragione”, V. Rph., I, 238) a distaccare Hegel dall’aristotelismo e a rinviare alla rivoluzione francese<sup>38</sup>; è un pathos già presente in Kant ma, almeno negli scritti precedenti lo scoppio della rivoluzione, a livello soprattutto della comunità morale; in Hegel, tale universalità si configura esplicitamente come comunità politica.

In conclusione, se di neo-aristotelismo si intende parlare a proposito di Hegel, esso consiste essenzialmente nell’affermazione del primato della politica, nel rifiuto dell’evazione consolatoria dal mondano e dal politico in una sfera meramente intimistica, consiste nell’ambizione di costruire una polis terrena come luogo dell’appagamento e del riconoscimento reciproco tra gli uomini. Ma tutto ciò rinvia non ad una vicenda accademica, bensì alla visione filosofica e politica che prepara e accompagna lo scoppio della rivoluzione francese. L’accusa che, a Stoccarda, Schelling rivolge ai rivoluzionari francesi è proprio quella di aver voluto realizzare sulla terra quella “vera *politeia*” che invece può aver luogo “solo in cielo”<sup>39</sup>. E l’accusa che Stahl, il quale si considera

<sup>38</sup> Anche per Tocqueville la categoria di universalità rinvia, in ultima analisi, alla rivoluzione francese e alla sua preparazione ideologica (*infra*, cap. XII, 8).

<sup>39</sup> F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, cit., p. 462. Più tardi, per confutare le rivendicazioni democratiche, Schelling

discepolo di Schelling, rivolge a Hegel è quella di aver indicato nello Stato, e cioè in una terrena comunità politica, “la soluzione delle contraddizioni” che affaticano l’esistenza umana, di aver “collocato non più nell’aldilà bensì nell’al di qua l’agognata redenzione universale, riconducendola nel presente” (in V. Rph., I, 575-6). In tale quadro, ben si comprende la celebrazione già vista in Stahl della “carità”, motivata dall’interiore sentimento religioso e morale, in contrapposizione all’oggettività dell’eticità hegeliana.

D’altro canto, sul versante opposto, il giovane Marx, discepolo di Hegel, si richiama alla lezione di Aristotele, per denunciare l’esistenza meramente “impolitica” a cui la Prussia e la Germania del tempo costringono i loro sudditi<sup>40</sup>. In questo senso, il richiamo al filosofo greco non è null’altro che la rivendicazione della comunità dei *citoyens*.

## 8. RIVOLUZIONE FRANCESE E CELEBRAZIONE DELL’ETICO

Il neo-aristotelismo conservatore ritiene di potersi richiamare a Hegel, ma in realtà si riallaccia a Burke, l’implacabile nemico della rivoluzione francese, alla

non esita a richiamarsi all’Aristotele teorico della schiavitù («all’uno *compete* l’essere schiavo, all’altro signore» *Polit.* I, 2<sup>a</sup>: cfr. *Philosophie der Mythologie*, cit., p. 530 nota 2); e qui, allora, all’«aristotelismo» di Schelling si potrebbe contrapporre l’«anti-aristotelismo» di Hegel, per il quale dove c’è schiavitù non c’è propriamente Stato: «la schiavitù [...] rientra *in una condizione che precede il diritto*» (Rph., § 57 AL, in V. Rph., II, 241).

<sup>40</sup> Lettera a A. Ruge del maggio 1843, in MEW, vol. I, p. 339.

quale invece in primo luogo rinvia il pathos hegeliano dell'eticità e della comunità politica. La celebrazione della politica, in contrapposizione ad una moralità meramente individuale, costituisce un momento essenziale della preparazione ideologica della rivoluzione francese. È un tema che possiamo rinvenire in Rousseau, il quale si avvede che “tutto dipende radicalmente dalla politica”, sicché i “vizi appartengono non tanto all'uomo quanto all'uomo mal governato”<sup>41</sup>.

In termini analoghi si esprime Helvétius, il quale, dopo aver considerato “i differenti vizi delle nazioni come le conseguenze necessarie delle diverse forme di governo”, sottolinea che il mutamento decisivo è quello riguardante la “legislazione”, ragion per cui, in ultima analisi, “la morale non è che una scienza frivola se non la si confonde con la politica e la legislazione”<sup>42</sup>. Ovvero, per dirla con Rousseau: “Coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non capiranno mai nulla di entrambe”<sup>43</sup>. A sua volta, d'Holbach è dell'opinione che la morale in tanto può dispiegare la sua efficacia in quanto si unisca alla politica e per esprimere tale necessaria “unione tra la Morale e la Politica” il filosofo illuminista conia, a partire dal greco, il termine di “ethocratie”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> J.-J. Rousseau, *Confessions* (1782, postumo; OC, vol. I, p. 404) e *Narcisse ou l'Amant de lui-même, Préface*, cit., p. 969.

<sup>42</sup> C. A. Helvétius, *De l'esprit* (1758), in Id., *Oeuvres complètes*, Paris 1795 (ristampa anastatica, Hildesheim 1969), vol. II, pp. 237, 244 e 249-50.

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *Emile* (1762), in OC, vol. IV, p. 524.

<sup>44</sup> P. H. Th. d'Holbach, *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam 1776 (ristampa anastatica, Hildesheim 1973), p. 55 e *Avertissement*.

che fa un po' vagamente pensare all'hegeliana *Sittlichkeit*. Il clima culturale che precede lo scoppio della rivoluzione francese trova la sua espressione forse più chiara nell'Abbé de Saint-Pierre, il quale nella sua autobiografia, parlando di sé stesso in terza persona, scrive: "Egli si rese conto che la maggior parte della felicità e dell'infelicità proveniva dalle buone e dalle cattive leggi [...]. Questa riflessione, che si presentava spesso al suo spirito, lo persuase che la morale non era la scienza più importante per la felicità degli uomini, ma che era la politica o la scienza del governo, e che una legge saggia era in grado di rendere felici un numero di uomini incomparabilmente più grande che cento buoni trattati di morale. Così, col proposito di diventare più utile alla società, egli abbandonò lo studio della morale per quello della politica"<sup>45</sup>. Alla vigilia della rivoluzione, è l'oggettiva configurazione delle istituzioni politiche a collocarsi al centro dell'attenzione.

Si può allora comprendere il reale significato dell'insistenza di Hegel sul fatto che, per quanto riguarda la miseria che infuria in Irlanda, non si tratta di ricorrere soltanto al "mezzo morale delle rimostranze, delle esortazioni, dell'associarsi di singoli individui", ma in primo luogo al "mutamento delle istituzioni", di "leggi e rapporti" (B. Schr., 466 e 479). Gli appelli morali hanno poco senso o sono scarsamente rilevanti, dato che non si ha a che fare con la "colpa di questo o quell'individuo"; l'accento dev'essere posto sul "mutamento della situazione generale"

<sup>45</sup> Riportato in B. Bacsko, *Lumières de l'utopie*, Paris 1978, p. 182; tr. it. *L'utopia*, Torino 1979, p. 190.

(*Änderung des allgemeinen Zustands*; Rph., § 57 AL; V. Rph., II, 243), e cioè sulla trasformazione politica.

Nello stesso Kant è possibile avvertire uno spostamento d'accento in seguito alla rivoluzione francese e alle speranze da essa suscitate. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, “non è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una *volontà buona*”, la quale va considerata e apprezzata indipendentemente dalla sua “capacità di raggiungere i fini che si propone”<sup>46</sup>. Dopo il 1789 si possono, invece, leggere dichiarazioni che sembrano teorizzare la centralità della politica, anche rispetto alla morale: non è da quest'ultima che “ci si può attendere la buona costituzione dello Stato”, ma, al contrario, “è soprattutto da una buona costituzione dello Stato che c'è da aspettarsi la buona educazione morale di un popolo”<sup>47</sup>. Affidandosi solo alla morale, “non si combina un bel nulla” (*ist nichts auszurichten*)<sup>48</sup>.

Certo, Kant non è mai stato il filosofo di una morale edificante e politicamente innocua. La “volontà buona” non è da confondere con un velleitarismo inerte, dato che, per essere veramente tale, essa deve far “ricorso a tutti i mezzi che sono in nostro potere”<sup>49</sup>. Già per essere costruita sulla categoria di universalità, la morale kantiana rivela precise

<sup>46</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785), in KGS, vol. IV, pp. 393-4.

<sup>47</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 366.

<sup>48</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XXIII, p. 135.

<sup>49</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, cit., p. 394.

implicazioni politiche, suscettibili di mettere in discussione l'ordinamento politico esistente (*infra*, cap. XIII, 1). Non a caso, già diversi anni prima della rivoluzione francese il filosofo si era così espresso: "Si parla sempre molto di virtù. Ma si deve preliminarmente sopprimere l'ingiustizia, perché si possa essere virtuosi [...]. Ogni virtù è impossibile senza questa decisione"<sup>50</sup>. E tuttavia è indubbio che, nel difendere la rivoluzione francese, Kant è costretto a polemizzare contro il classico argomento dell'ideologia della conservazione mirante a svalutare l'importanza dell'oggettiva trasformazione delle istituzioni politiche rispetto al mutamento morale *in interiore homine*. È proprio questa ideologia a contrapporre la "buona volontà" del monarca alla precisa determinazione politica dei suoi "obblighi giuridici" rivendicata dal movimento rivoluzionario e costituzionale<sup>51</sup>. È tale ideologia conservatrice a negare la possibilità di una "costituzione *repubblicana*", per il fatto che il suo funzionamento presupporrebbe un popolo di grandi qualità morali e persino di "angeli". È significativa la risposta di Kant: l'"uomo moralmente buono", l'"interiorità morale" (*das Innere der Moralität*) non è il presupposto necessario di una buona "costituzione di uno Stato"; anzi, tale problema "è risolvibile, per quanto l'espressione possa sembrare dura, anche da un popolo di diavoli, purché siano dotati di intelligenza"<sup>52</sup>. Se l'ideologia conservatrice, per negare la

<sup>50</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XX, p. 151.

<sup>51</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XXIII, p. 135.

<sup>52</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 366; sulla polemica sviluppata da Kant contro quest'argomento dell'ideologia con-



necessità e l'utilità del mutamento politico-istituzionale, è portata a spostare l'attenzione dalla sfera politica a quella dell'interiorità morale (del monarca o dei sudditi), Kant, per difendere la rivoluzione francese e giustificare la necessità della "costituzione repubblicana", non può non porre l'accento sulla politica, e giunge così sino alla soglia della teorizzazione del primato della politica.

Quando più tardi Rosenkranz afferma che "non viviamo più con Kant nel secolo del *roi-philosophe*, ma con Hegel in quello della politica"<sup>53</sup>, certamente ha ragione per quanto riguarda Hegel il quale non a caso ricorda l'affermazione fatta da Napoleone – nel corso del suo colloquio con Goethe – secondo cui "al posto dell'antico fato è subentrata la politica" (W, XII, 339). Ma Rosenkranz ha forse il torto di tener presente solo il Kant precedente lo scoppio della rivoluzione francese. Per quanto riguarda gli scritti successivi, possiamo invece notare una certa consonanza rispetto a Hegel. *Per la pace perpetua* sottolinea l'irrelevanza politica delle qualità morali del singolo monarca: l'ottimo Marco Aurelio ha come successore l'indegno Commodo; ciò che non sarebbe avvenuto, se ci fosse stata una valida "costituzione" (*Staatsverfassung*) che dunque, sul piano politico, è più rilevante delle qualità morali del singolo monarca<sup>54</sup>. Il medesimo esempio ritorna in Hegel: sì, Marco

servatrice, cfr. D. Losurdo, *Autocensura e compromesso...*, cit., cap. III, 6.

<sup>53</sup> K. Rosenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig 1840, p. 495.

<sup>54</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 353 nota.

Aurelio “seppe comportarsi anche nella vita privata da uomo nobile e onesto. Sennonché quest’imperatore filosofo non ha potuto mutare le condizioni dell’impero romano; e niente impedì al suo successore, di tutt’altra tempra, di fare tutto quel male che potevano fare il suo arbitrio e la sua malvagità. Ben superiore è il principio interno dello spirito, della volontà razionale, che riesce anche a realizzarsi, sì che prenda ad esistere una vita pubblica governata dalla ragione, una condizione fondata sul diritto e l’organizzazione [...]. Allora si ha un sistema di rapporti etici; gli obblighi (*Pflichten*) che emergono sono parte di un sistema; ogni determinazione è al suo posto, l’una subordinata all’altra, e quella superiore domina. Accade allora che la coscienza morale (*Gewissen*) [...] è vincolata, che i rapporti oggettivi, che chiamiamo obblighi, non solo rimangono fermi sul piano giuridico, ma valgono anche nella coscienza morale come salde determinazioni” (W, XIX, 294-5).

## 9. MORALITÀ E ETICITÀ E LIBERTÀ MODERNA

Ma non è che la morale sia stata detronizzata: la soggettività morale è parte integrante del “diritto alla libertà soggettiva”, la quale a sua volta è parte integrante e irrinunciabile dell’eticità moderna. In tal senso “moralità” e “coscienza morale” costituiscono il “principio della società civile”, sono “momenti della costituzione politica” (Rph., § 124 A). Non siamo dunque in presenza di una svalutazione della moralità. Anzi, l’opinione che di essa ha Hegel è così

elevata che la *Filosofia del diritto* assimila alla schiavitù l'“alienazione della razionalità intelligente, della moralità, eticità, religione” (Rph., § 66 A).

Ma, proprio per questo, risulta chiaro il mutamento di statuto che in Hegel conosce la morale. Essa non è più un insieme di valori eterni, ma ha una storia che si identifica con la storia stessa della libertà moderna. Non a caso, il principio della “infinita soggettività e libertà dell'autocoscienza” si affaccia per la prima volta con Socrate (W, XVIII, 442), il quale, dunque, non è da considerare un “maestro di morale” (*moralischer Lehrer*) – come se la morale fosse qualcosa di eterno –, bensì come l'“inventore della morale” (W, XII, 329). Non solo i suoi contenuti, ma la figura stessa della coscienza morale in quanto tale è un risultato storico: “I greci non hanno avuto alcuna coscienza morale” (*Gewissen*), nel senso che presso di loro c'era immediata identificazione con le leggi e i costumi concretamente esistenti, sicché non avevano luogo quella “riflessione” e quella “separazione dell'interiorità” che sono costitutivi della coscienza morale (V. G., 263). Assieme alla “morale” e alla “coscienza morale”, è un risultato storico anche “l'uomo morale” (*der moralische Mensch*; W, XII, 329), cioè l'uomo capace di trascendere l'oggettività nell'auto-riflessione e interiorità della propria coscienza.

L'invenzione della “morale”, della “coscienza morale”, dell'“uomo morale” è l'invenzione al tempo stesso della libertà. E questo, in un duplice senso: intanto, nel senso forte e moderno del termine, la libertà implica il superamento dell'identificazione

immediata con l'oggettività politica da parte della soggettività, la quale ultima si ritaglia ora uno spazio autonomo di riflessione morale che introduce un elemento di tensione e di problematicità nel rapporto con l'oggettività. In tal senso, i greci che non conoscevano il *Gewissen* non conoscevano neppure propriamente la libertà (V. G., 263); la libertà come auto-riflessione era propriamente estranea persino agli uomini liberi. Ma c'è da fare un'ulteriore considerazione. Perché possa svilupparsi una morale nel senso più rigoroso del termine, come discorso che si rivolge, almeno potenzialmente, a tutti gli uomini, è necessario che ad ogni essere umano venga riconosciuta la dignità di soggetto morale, capace di auto-riflessione e titolare di un diritto alla libertà. Assimilati come sono, nell'antichità classica, a strumenti di lavoro, gli schiavi non sono sussumibili sotto la categoria di uomo; e ciò rende impossibile la costruzione dell'universalità morale. Da tale punto di vista, Socrate, più che l'"inventore" *tout-court* della morale, costituisce solo una tappa, e sia pure di grande importanza, del suo processo di costruzione, un processo faticoso e complesso, così come faticosa e complessa è la costruzione storica del concetto universale di uomo.

Resta il fatto che la scoperta della soggettività morale, della dignità umana e della libertà dell'uomo non è più revocabile. A partire da tale risultato storico, si può dire che nell'India delle caste fissate naturalisticamente, e dove nessuna dignità viene riconosciuta agli individui delle caste inferiori e alla donna in quanto tale, costretta a seguire sul rogo il marito

defunto, in India è assente “l’elemento morale (*das Moralische*) che risiede nel rispetto della vita umana” (W, XII, 188); ma, proprio per questo, in India sono pure assenti “eticità e dignità umana” (W, XII, 185). L’eticità moderna comporta ormai il riconoscimento, sancito giuridicamente, della soggettività morale come diritto essenziale del cittadino. Ma proprio perché tale riconoscimento riguarda ogni uomo come soggetto morale e ha per oggetto un diritto da godere non solo nell’intimità della coscienza bensì anche in un concreto spazio pubblico, ecco la necessità di regole generali: nel corso della sua concreta azione quotidiana, l’individuo e cittadino non può pretendere di assolutizzare la propria accidentale intenzione morale, ma è tenuto a comportarsi in base a leggi oggettive, che hanno in qualche modo incorporato l’elemento morale.

Naturalmente, si possono verificare situazioni di acuto conflitto: sono “epoche, in cui ciò che vale come diritto e bene (*das Gute*) nella realtà e nel costume non può appagare la volontà rivolta al meglio (*den besseren Willen*), epoche in cui il mondo esistente della libertà è diventato infedele rispetto a tale volontà, e questa è costretta a cercar di guadagnare solo nell’interiorità ideale l’armonia smarrita nella realtà” (Rph., § 138 A). E cioè, come ai tempi di Socrate, si può verificare la “rottura con la realtà” ad opera della soggettività morale, la quale dunque, finisce con l’agire, direttamente o oggettivamente, in senso “rivoluzionario” (W, XII, 329). È così che, priva dell’adesione cosciente della soggettività morale, l’eticità esistente si riduce a “vuota apparenza”

(come avviene per lo Stato romano alla vigilia di quella che Hegel definisce la “rivoluzione” cristiana<sup>55</sup>), ovvero si rovescia nel suo contrario: all’“autocoscienza” degli illuministi francesi, la realtà politica del tempo, l’*ancien régime* appare come “un’essenza estranea”; siamo alla vigilia della rivoluzione che si sviluppa anche sull’onda della “ribellione contro la mancanza di eticità” (*Unsittlichkeit*; W, XX, 291 e 296).

L’atteggiamento di rottura o distacco rispetto alla realtà politica, motivato dal non riconoscersi più della soggettività morale nell’eticità esistente, è legittimo solo a condizione di costituire uno stadio transitorio, a condizione cioè che sia di stimolo alla realizzazione di un più ricco ordinamento etico e politico, mentre invece “il dover essere che si rende perenne” (*perennierendes Sollen*) a cui indulge “il punto di vista meramente morale” (Rph., § 135 A) da Hegel è accusato non solo di inconcludenza politica, ma anche, come sappiamo, di insincerità morale. In questi momenti di crisi, ecco allora che può ritornare d’attualità la figura tragica dell’eroe. Il quale però è tale non solo nella misura in cui esprime, a suo rischio e pericolo, un bisogno oggettivo del tempo e degli uomini del suo tempo, ma anche nella misura in cui riesce a realizzare concretamente tale bisogno, edificando così un’eticità nuova e più ricca, che rende a sua volta superflua la figura dell’eroe. In questo senso, Hegel avrebbe potuto esclamare con Brecht: “Beati i popoli che non hanno bisogno di eroi”, anche se la loro azione, in drammatiche situa-

<sup>55</sup> G. W. F. Hegel, *Religionsphilosophie*. Band I: *Die Vorlesung von 1821*, cit., p. 641.

zioni di crisi, può risultare storicamente necessaria e benefica. E il primo avrebbe potuto tranquillamente sottoscrivere l'aspirazione del secondo a realizzare un ordinamento oggettivo che renda superflue le "virtù faticose"<sup>56</sup>, anche se, ancora una volta, l'esercizio di tali virtù può risultare necessario e persino doveroso in momenti drammatici di crisi e di svolta. E tuttavia l'atteggiamento di rottura o distacco rispetto alla realtà politica esistente continua ad essere legittimo solo a condizione di costituire uno stadio transitorio, a condizione cioè che sia di stimolo alla realizzazione di un più ricco ordinamento etico e politico.

#### 10. MODELLO ETICO HEGELIANO E REALTÀ CONTEMPORANEA

Si comprende allora che la centralità in Hegel delle istituzioni etiche non sta in alcun modo a significare l'intrascendibilità della norma giuridica. Abbiamo già visto la teorizzazione che il filosofo fa del *Notrecht*, e, certo, è facile intravedere la molla morale anche nella contestazione che il bisogno estremo fa dell'ordinamento giuridico esistente, nella denuncia che Hegel fa dell'"estrema illegalità" o ingiustizia (*höchstes Unrecht*) perpetrata ai danni dell'affamato (V. Rph., III, 403). E il pathos morale è altrettanto evidente nella condanna della pretesa dell'"intelletto astratto", giudicata "rivoltante per

<sup>56</sup> B. Brecht, *Flüchtlingsgespräche* (1939, postumo 1962) in Id., *Prosa*, vol. II, Frankfurt a. M., 1965, p. 277.

ogni uomo”, di sacrificare l'affamato sull'altare del rispetto del diritto di proprietà e del diritto formale in quanto tale (V. Rph., IV, 341-2). E, tuttavia, non si può rimaner fermi a tale livello, al livello della protesta meramente morale e delle discussioni casuistiche dei casi in cui potrebbe essere lecita o tollerata una violazione del diritto di proprietà. Sappiamo che “l'importante appartiene alla vita etica, universale” e che “i grandi interessi dell'uomo, i suoi veri rapporti rientrano nella sfera dell'eticità. Quelli morali sono soltanto ritagli” (*Abschnitzel*; Rph., § 126 AL; V. Rph., II, 459).

Ancora una volta, Hegel continua ad essere su posizioni contrapposte rispetto a quella tradizione di pensiero che va da Stahl, e passando attraverso Schleiermacher, giunge fino a liberali come Rotteck, Hansemann, Spencer, quella tradizione di pensiero che condanna come coazione mortificante e spersonalizzante ogni soluzione oggettiva, etica (nel senso hegeliano del termine), del problema della miseria, e ad essa contrappone una “soluzione” che rinvia alla libera spontaneità della coscienza morale dell'individuo. Se nei paesi industriali avanzati, la questione sociale ha smarrito in larga parte la sua precedente drammaticità (ma non mancano i sintomi di una sua riacutizzazione), ciò è avvenuto per il fatto che è stata messa in discussione e superata la visione propria della tradizione liberale, i cui critici dunque, a cominciare in primo luogo da Hegel, hanno avuto storicamente ragione. È costretto in qualche modo a riconoscerlo lo stesso Popper, che non si stanca di denunciare lo “statalismo” di tale presunto nemico



della “società aperta”, ma che poi descrive in questi termini il progresso realizzatosi negli ultimi decenni in Occidente: a Vienna vi era una “terribile povertà [...], vi era un enorme numero di disoccupati, e non vi era alcuna forma di sussidio per disoccupazione o malattia – *solo organizzazioni private* per aiutare i senzatetto e i bambini orfani [...]. *Ma lo Stato non vi partecipava direttamente*”. È dunque l'intervento statale che ha portato “l'emisfero occidentale” così vicino “al Paradiso”<sup>57</sup>. Il quadro tracciato da Popper è certamente un po' troppo idilliaco e per di più, attribuendo esclusivamente all'iniziativa dello Stato il merito della realizzazione delle attuali condizioni semi-paradisiche, e sorvolando sulle spinte provenienti dalla società civile e sulle aspre lotte sociali che hanno imposto l'intervento del potere politico in campo economico, rischia di aprire la strada ad uno “statalismo” ben più esagitato di quello che viene rimproverato a Hegel.

Resta fermo comunque che la miseria disperata, col rischio dell'inedia, di cui parla la *Filosofia del diritto* è presente oggi soprattutto al di fuori delle società industriali avanzate: resta da vedere se il modello etico può risultare utile e applicabile nei confronti del Terzo Mondo, mediante l'intervento in primo luogo sull'oggettività dell'ordinamento economico internazionale, dei *terms of trade*, ecc. Si tratta, naturalmente, di una problematica del tutto nuova rispetto al testo di Hegel e al suo tempo, e che tuttavia è ben conciliabile col motivo di fondo della sua filosofia.

<sup>57</sup> K. R. Popper, *Coscienza dell'occidente*, in «Criterio», 1, 1986, pp. 77-9.

C'è però un'affermazione che dà da pensare: "Il benessere (*Wohl*) di tutti è una vuota parola [...]. In che modo posso promuovere il benessere dei cinesi, degli abitanti della Kamciatka? È più razionale la Sacra Scrittura quando afferma: ama il prossimo tuo come te stesso, cioè gli uomini con cui tu sei ed entri in relazione. Tutti è una vuota ampollosità che deve gonfiare la rappresentazione" (V. Rph., IV, 338). Dovremmo allora dire che la filosofia hegeliana non è in grado di "universalizzare l'amore del prossimo nel senso dell'amore di chi è più remoto" e risulta pertanto priva del requisito che Apel esige da una morale che voglia essere all'altezza dei compiti del nostro tempo<sup>58</sup>? Si tratterebbe di una conclusione precipitosa. In primo luogo, non bisogna dimenticare che il mondo si presenta oggi molto più unificato e interdependente che non oltre un secolo e mezzo fa. Ma è soprattutto importante non perdere di vista il bersaglio concreto della polemica di Hegel. Tale bersaglio non è certo costituito dal concetto universale di uomo, la cui costruzione, invece, secondo la sua filosofia, scandisce il progresso storico<sup>59</sup>. Non a caso il filosofo individua la "grandezza della classe commerciale" (*Handelsstand*) nel suo carattere "cosmopolitico" (V. Rph., IV, 520). Sì, "mediante il commercio scaturisce la rappresentazione dell'universalità dell'uomo, svanisce la particolarità delle

<sup>58</sup> K.-O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*, in K.-O. Apel et alii, *Praktische Philosophie/Ethik*, cit., vol. I, p. 272.

<sup>59</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien*, cit.

nazioni, dei loro costumi e della loro cultura. Rimane il pensiero universale che tutti gli stranieri sono uomini” (Rph., III, 200). Il reale bersaglio della polemica è costituito ancora una volta dal “benessere” (del prossimo o di chi è più remoto) rivendicato da un’intenzione morale che si rinchiude in un’interiorità autosufficiente e narcisisticamente autocompiaciuta. In realtà Hegel ha di mira – e lo dichiara esplicitamente – il discorso “edificante” che neppure si pone il problema di conferire concretezza etica e politica alle esigenze morali che esso pretende di esprimere. La polemica si rivolge contro la riduzione della moralità all’“intenzione privata” e “politicamente impotente” contro cui anche Apel polemizza<sup>60</sup>. È anche da un punto di vista morale che Hegel critica il discorso “edificante”, affetto da interna ipocrisia, a causa della “particolarità” che lo caratterizza, nonostante i nobili sentimenti che mette in mostra.

E di nuovo, la ricerca di una concreta universalità rinvia alla politica. Il teorico del primato della politica e dell’eticità avverte tuttavia con forza il problema, anzi il tormento morale derivante dall’intreccio di opulenza e miseria che caratterizza il mondo industriale moderno (*supra*, cap. VII, 10). Nonostante i colossali sconvolgimenti nel frattempo verificatisi, ci sembra resti ancora valido il punto di vista di Hegel secondo cui la serietà e sincerità di questo tormento morale si misurano dallo sforzo di realizzare una nuova situazione etica nell’ambito della quale l’appello alla buona volontà e alla coscienza morale del-

<sup>60</sup> K.-O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit...*, cit., pp. 277 e 283.

l'individuo (o anche ad un'intera classe di individui ricchi o governanti di paesi ricchi) diventi superfluo o giochi un ruolo secondario.

## XI

### LEGITTIMITÀ DEL MODERNO E RAZIONALITÀ DEL REALE

#### 1. LA *QUERELLE DES ANCIENS, DES MODERNES...* E DEI GERMANI

Con lo sguardo rivolto alla Grecia classica, Schelling rimpiange “il tramonto dell’umanità più nobile che mai sia fiorita”, ovvero della “fioritura più bella dell’umanità” (*supra*, cap. VIII, 1). È fortemente radicata nella cultura tedesca del tempo la nostalgia dell’*Antike* e il disagio dinanzi agli sviluppi del moderno. In tale quadro è da collocare la polemica di Kant contro la “sciocca follia” consistente nell’attribuire agli antichi, “per amore dell’antichità in quanto tale, una superiorità, per quanto riguarda i talenti e la buona volontà, rispetto ai moderni – come se il mondo fosse in ininterrotta decadenza dalla sua originaria perfezione, – e quindi nel disprezzare, nel confronto con l’antichità, tutto ciò che è nuovo”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, § 33 (KGS, vol. VI, pp. 455-6).

E più tardi, il filosofo denuncia nella *Logica* quello che definisce il “pregiudizio dell’antichità”, il quale disprezza il presente e vorrebbe “ricacciare indietro l’intelletto negli anni della sua infanzia”<sup>2</sup>.

In questo periodo di tempo si sviluppa in Germania una sorta di rinnovata *querelle des anciens et des modernes*: lo stesso Kant cita esplicitamente Fontenelle. Anche Hegel prende chiaramente posizione a favore del moderno. Già a Berna, parla ripetutamente dei “progressi della ragione” (W, I, 56) e attribuisce alla “filosofia” (cioè ai *philosophes*) e alla “luce più mite del nostro tempo” (la diffusione dei lumi) il merito di aver “migliorato la nostra morale” e aver superato o messo in discussione “intolleranza” e superstizione (W, I, 45-6). L’elaborazione di una teoria della storia come progresso implica la giustificazione del mondo moderno. A Berlino possiamo leggere: “È da valutare come qualcosa di non poco conto ciò che lo spirito ha conquistato ai nostri tempi. Bisogna certo onorare l’antichità, e la sua necessità, come anello di una sacra catena; ma si tratta pur sempre di un anello. Il presente è la cosa più alta” (W, XX, 456). E in una lettera a Cousin: “I moderni al di sotto degli antichi? Per una molteplicità di rapporti senza dubbio; ma per quanto riguarda la profondità e l’estensione dei principi, noi siamo in generale su una linea più elevata” (B, III, 223). Grazie alla sua capacità di penetrare nella profondità dell’“interiorità” e della coscienza soggettiva, lo “spirito moderno” è da considerare superiore allo “spirito antico” (Enc., § 396

<sup>2</sup> I. Kant, *Logik* (1800), in KGS, vol. IX, pp. 79-80.

Z; W, X, 82). Hegel non si stanca di insistere sulla “grandezza del nostro tempo” (W, XX, 329) e dello “spirito dei tempi moderni” (W, XX, 518), sull’ineludibilità e irreversibilità del “punto di vista del nostro tempo” (V. Rph., IV, 923-4).

In terra tedesca in particolare, la condanna del mondo moderno non proviene solo dai nostalgici dell’antichità classica, ma anche da quelli del Medioevo germanico. Quest’ultimo, a partire soprattutto dalla resistenza contro l’espansionismo francese e dalle guerre anti-napoleoniche, diventa l’oggetto di un’esaltata trasfigurazione che non si stanca di dipingere nei colori più tenui e seducenti la perdita semplicità dei costumi e il disdegno dei Germani per gli agi materiali, la loro concezione patriarcale e religiosa della vita, il senso dell’onore, la ricchezza dei rapporti personali tra individuo e individuo, la cavalleria, le Crociate, tutto il mondo che era stato sciaguratamente spazzato dall’avvento di una modernità piatta, arida, meccanica, egoistica e volgarmente utilitaristica e banausica, in ultima analisi eversiva dei valori più profondi<sup>3</sup>. Vale in fondo per larghissimi settori della cultura del tempo quello che Heine osserva a proposito di August Wilhelm Schlegel, ai cui occhi “tutto ciò che è moderna esistenza” appare “prosaico” e anzi come “una smorfia prosaica”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. IX.

<sup>4</sup> H. Heine, *Die romantische Schule* (1835), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, pp. 413-4.

## 2. RIFIUTO DEL MODERNO, CULTO DEGLI EROI E POLEMICA ANTI-HEGELIANA

L'affermazione hegeliana della realtà del razionale e della razionalità del reale è invece la definitiva legittimazione filosofica del presente. Non a caso, la Prefazione alla *Filosofia del diritto* polemizza aspramente contro coloro che disprezzano e denigrano “il presente come qualcosa di vano” (W, VII, 25). Ciò non sfugge ai contemporanei, e in effetti abbiamo visto Stahl mettere in stato d'accusa il filosofo e la sua scuola per il fatto che, partendo dal presupposto della presenza della ragione nella storia universale, considerano pacifica e scontata la superiorità del moderno rispetto al Medioevo (*supra*, cap. II, 1). Ma, indipendentemente anche dal conservatore tedesco, vediamo che, negli autori più diversi e con modalità di volta in volta diverse, la denuncia del moderno si accompagna spesso all'aspra polemica contro la tesi dell'unità di razionale e reale, e, in modo tutto particolare, contro l'affermazione della razionalità del reale.

Sancendo la legittimità del moderno e della *Jetztzeit*, la filosofia hegeliana della storia e dello Stato esprime “il più piatto filisteismo”: questa l'opinione di Schopenhauer<sup>5</sup>, sulla cui scia si colloca il giovane Nietzsche, per il quale accettare la tesi della razionalità del reale significa «incurvare la schiena e piegare la testa davanti alla “potenza della storia”», e in questo senso abbandonarsi alla “nuda ammirazio-

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., pp. 213 e 190.



ne del successo” e all’“idolatria del fatto compiuto”<sup>6</sup>. Agli occhi del giovane filosofo che si appresta a mettere radicalmente in discussione la legittimità del moderno, la tesi della razionalità del reale non può che apparire come l’apoteosi del filisteismo. Perché mai dovrebbe essere considerato irreversibile il processo storico che va dal Cristianesimo alla rivoluzione francese e che ha portato alla rivolta degli schiavi? “Che cosa possono mai significare un paio di millenni (o in altri termini, il tratto di tempo di 34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna)”<sup>7</sup>, perché ci si debba rassegnare al tramonto della splendida cultura della Grecia antica fondata per l’appunto sul franco riconoscimento della schiavitù e del lavoro servile della maggioranza degli uomini?

Riconoscere e legittimare la presunta “potenza della storia” significa inchinarsi “in guisa cinesemente meccanica [...] a ogni potenza, sia poi questa un governo o un’opinione pubblica o una maggioranza numerica”<sup>8</sup>. Emerge così con chiarezza il rapporto tra la furibonda polemica contro l’hegeliana filosofia della storia da una parte e il pathos anti-moderno e anti-democratico dall’altra. È particolarmente significativo l’avverbio usato, *chinesenhaft*; negli anni successivi i cinesi diventeranno agli occhi del filosofo il simbolo dell’operaio umile, servizievole e servile di cui i signori hanno bisogno, tanto che, sempre secondo Nietzsche, se non è possibile importare tale mate-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II (1874), in KSA, cit., vol. I, p. 309.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 303-4.

<sup>8</sup> Ivi, p. 309.

riale umano dalla lontana Asia, allora non resta che trasformare gli operai europei in una “cineseria operaia” (*Arbeiter-Chinesenthum*)<sup>9</sup>. È chiaro: inchinarsi alla “potenza della storia” è proprio della morale dei servi, non dei signori. La tesi della razionalità del reale e del processo storico rappresenta il medesimo culto della maggioranza numerica che si esprime nella democrazia e nella crescente presenza e pressione delle masse. Queste ultime, che fanno già sentire il loro peso numerico sul piano più propriamente politico, finiscono con l’ottenere un prezioso e inaccettabile riconoscimento anche sul piano della filosofia della storia, grazie ad una visione che, proclamando la razionalità del reale, esclude in anticipo qualsiasi pretesa di recedere al di qua dei risultati del mondo moderno. Se Hegel condanna e deride come donchisciottesco l’eventuale tentativo di reintrodurre la schiavitù in Europa (*supra*, cap. II, 1), per Nietzsche, invece, l’istituto della schiavitù è ancora attuale, e nulla può dimostrare contro di esso un periodo più o meno lungo di storia. E come nel primo la tesi della razionalità del reale si salda strettamente con l’affermazione della legittimità del moderno, e della sua superiorità rispetto all’antichità, nel secondo la polemica anti-hegeliana va di pari passo con l’implacabile denuncia della modernità e del presente (*Jetztzeit*)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, cit., af. 40; Id, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in KSA, vol. XIII, p. 30.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), in KSA, cit., vol. I, pp. 690-1.

Agli “apologeti della storia”<sup>11</sup>, Nietzsche contrappone la “metafisica del genio” e respinge comunque con sdegno ogni visione della storia che “democratizza i diritti del genio”<sup>12</sup>. Già alla fine del Settecento, nell’ambito del primo conservatorismo tedesco era emerso il tema del “genio” in contrapposizione al “dispotismo” dei “mediocri” sancito dal prevalere, nel mondo moderno, di regole “generalì” e livellatrici (*infra*, cap. XIII, 1). Nel corso poi della rivoluzione francese, questa era stata messa in stato d’accusa dalla pubblicistica conservatrice e reazionaria in quanto colpevole di nutrire odio nei confronti del “genio” e di mancare di “rispetto per le grandi personalità”<sup>13</sup>. E, ancora dopo la rivoluzione del ’48, polemizzando con Carlyle, Engels ironizza su un’ideologia che pretende di trasfigurare la classe dominante in quanto “partecipe del genio” e di giustificare la condizione della classe oppressa in quanto “esclusa dal genio”<sup>14</sup>. Mettendola in contrapposizione con la “metafisica del genio”, le *Considerazioni inattuali* colgono un’ulteriore implicazione democratica della filosofia della storia di Hegel. Il quale ultimo non intende certo negare, col suo celebre detto, l’ecce-

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II, cit., p. 310.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, cit., vol. I, pp. 700 e 666.

<sup>13</sup> F. v. Gentz, *Über die Moralität in den Staatsrevolutionen*, cit., p. 34.

<sup>14</sup> F. Engels, Recensione a Carlyle sulla «Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue», aprile 1850, in MEW, vol. VII, pp. 264-5.

denza del razionale sul reale<sup>15</sup> e quindi l'attività progettante e trasformatrice del soggetto umano. Solo che ora tale attività non ha più nulla a che fare con la creazione *ex nihilo* di nuovi valori e nuovi ideali, ma si configura come un compito, almeno apparentemente più modesto e più prosaico: essa deve preliminarmente saper cogliere ed esprimere la negatività e le contraddizioni presenti già nell'oggettività. È chiaro che in tale prospettiva non c'è posto per la "metafisica del genio", e le stesse grandi personalità storiche "sembrano attingere esclusivamente da sé medesime", "sembrano" portare avanti un'opera che è solo "loro", ma in realtà, secondo Hegel, si rivelano realmente grandi solo nella misura in cui sanno portare alla luce "la verità del loro tempo e del loro mondo" (W, XII, 46). Si comprende allora perché nell'hegelismo Nietzsche veda e denunci il trionfo della "ragione filistea" (*Philister-Vernunft*)<sup>16</sup>.

Uno dei bersagli polemici della tesi hegeliana dell'unità di razionale e reale è il *Sollen* esaltato, proprio della filosofia di Kant e soprattutto di Fichte, e che in quest'ultimo si incarna nella figura di una sorta di intellettuale-demiurgo, innalzantesi così al di sopra della coscienza comune da essere definito "il sale della terra" (*supra*, cap.VI, 5). Questa figura di intellettuale viene interpretata in chiave "eroica" ad opera di Carlyle: "La massa degli uomini non è capace di rintracciare nel mondo questa divina idea; essi vivono,

<sup>15</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. X, 3.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, I (1873), in KSA, cit., vol. I, p. 172.

dice Fichte, soltanto in mezzo alla superficialità, ai convenzionalismi, alle manifestazioni esteriori del mondo e non si sognano neppure che esista, al di là di esse, qualcosa di divino. Ma lo scrittore è inviato quaggiù precisamente per poter cogliere per conto proprio, e poterla manifestare agli altri, questa divina idea: in ogni nuova generazione essa si manifesterà in un nuovo linguaggio ed egli è qui, appunto, per fare questo. Tale la fraseologia di Fichte, sulla quale non è il caso di discutere. È il suo modo di esprimere ciò che, con altre parole, io mi sforzo ora di esprimere imperfettamente [...]. Fichte chiama lo scrittore un profeta o, secondo la sua espressione preferita, un sacerdote che rivela continuamente il divino agli uomini: gli scrittori costituiscono una specie di perpetuo corpo sacerdotale [...]. Così, nel vero scrittore, c'è sempre, sia o non sia riconosciuto dal mondo, un che di sacro; egli è la luce dell'umanità, il sacerdote dell'umanità che la guida, quasi sacra colonna di fuoco, nel suo oscuro cammino attraverso la desolata regione del tempo"<sup>17</sup>.

Certo, in Carlyle si sono dileguati i contenuti politico-sociali progressivi che il pathos dell'intellettuale ha in Fichte (la contrapposizione alla figura del proprietario e la critica dell'esistente); resta solo il culto del "sacerdote" e dell'"eroe" in contrapposizione alla

<sup>17</sup> Th. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841); tr. it., *Gli eroi e il culto degli eroi*, Milano 1990, pp. 189-90. È da notare che Carlyle rinvia non allo scritto del 1794, da noi citato, bensì a quello del 1806, *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*; epperò, ciò non modifica gli elementi di fondo su cui riposa la nostra argomentazione, dato che il pathos dell'intellettuale caratterizza Fichte in tutto l'arco della sua evoluzione.

massa profana e volgare. E tuttavia è un fatto che tale culto degli eroi ha potuto svilupparsi a partire dal pathos esaltato del *Sollen*, di cui Hegel ha colto e criticato le implicazioni aristocratiche ed elitarie, sottolineando la necessità, anche nella Prefazione alla *Filosofia del diritto*, della comprensione da parte del filosofo delle ragioni della coscienza comune o “ingenua” (W, VII, 25).

### 3. KANT, KLEIST, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE

Si può allora capire perché proprio Hegel diventa il bersaglio principale della polemica contro il mondo moderno, a favore del quale pure abbiamo visto intervenire con nettezza anche Kant. Il quale ultimo, però, viene in qualche modo utilizzato dal giovane Nietzsche nella sua polemica anti-moderna. Alla mediocrità massificata del presente, il teorico dell'inattualità contrappone, oltre alla già vista “metafisica del genio”, anche la “morale”, la quale esige che si nuoti “contro le onde della storia”<sup>18</sup>. Un'affermazione, quest'ultima, che può suonare paradossale sulla bocca di un autore, la cui filosofia si appresta a diventare sinonimo di immoralismo, ma il cui significato è chiaro, rivolta com'è contro una visione politica o di filosofia della storia la quale, dimenticando che di fronte ai rari geni, ben pochi “hanno il diritto di vivere (*Recht zu leben*)”, pretende di legittimare filosoficamente la democratica cancellazione dei

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II, cit., vol. I, pp. 310-1.

“diritti del genio” consumatasi nel mondo moderno. E, invece, secondo il giovane Nietzsche, «“che i molti vivano e che quei pochi [geni] non vivano più, non è nient’altro che una brutale verità, ossia un’irrimediabile stupidaggine, un goffo “è proprio così” (“*es ist einmal so*”), di contro all’imperativo morale “non dovrebbe essere così” (“*es sollte nicht so sein*”). Sì, di contro alla morale!”»<sup>19</sup>. Il linguaggio è sorprendentemente kantiano. La retorica del *Sollen*, del dover essere, viene qui chiamata a fondare una visione aristocratica della storia e della politica, a ridar posto nell’una e nell’altra a quel culto della genialità che da entrambe era stato bandito da Hegel. E appellandosi alla “metafisica del genio” e alla retorica del *Sollen*, qui intimamente fuse, il giovane Nietzsche, già a livello di filosofia della storia, rifiuta alla massa dei mediocri quel diritto alla vita che l’autore della *Filosofia del diritto* finisce con l’affermare anche a livello più propriamente politico.

È appena il caso di notare che la morale di Kant, fondata com’è sul pathos dell’universalità e quindi, in ultima analisi, dell’essenziale uguaglianza tra gli uomini (*infra*, cap. XIII, 1), non ha nulla a che fare con una morale piegata a strumento di legittimazione dei “diritti del genio”. Se ne rende presto conto lo stesso Nietzsche che, nel corso della sua successiva evoluzione, denuncia le implicazioni democratiche e livellatrici proprie di ogni morale universalistica e inserisce pertanto l’autore della *Critica della ragion pratica* tra i disprezzati “operai della filosofia” (*supra*, cap. VI, 5). Resta tuttavia il fatto che, spinto all’estre-

<sup>19</sup> *Ibidem*.

mo, il dualismo tra dover essere e essere stimola la fuga dalla realtà mondana e politica, e impedisce il riconoscersi nel moderno, denunciato da larghi settori della cultura e della pubblicistica del tempo come arido e meccanico e irrimediabilmente sordo alle ragioni dello spirito (e della morale).

Possiamo ora comprendere meglio perché la filosofia di Kant ha il torto, dal punto di vista di Hegel, di stimolare o, comunque, di non essere in grado di ostacolare la fuga dalla realtà mondana e politica e quindi, in ultima analisi, anche dalla modernità. A tale medesimo risultato si giunge se, passando dalla ragion pratica alla ragion pura, esaminiamo la dialettica che si sviluppa a partire questa volta non dal dualismo di essere e dover essere, bensì di apparenza e realtà. Convieni qui prendere le mosse da due lettere di Heinrich von Kleist, il quale così descrive l'effetto su di lui provocato dalla lettura della *Critica della ragion pura*: "Da quando mi si è affacciata questa convinzione che quaggiù non è possibile trovare alcuna verità, non ho più toccato libro. Ho girato indolente per la mia stanza, mi sono seduto davanti alla finestra, sono uscito all'aperto, mentre un'intima inquietudine mi spingeva nei piccoli e grandi caffè, ho frequentato teatri e concerti per distrarmi, ho commesso, per stordirmi, persino una sciocchezza [...]; e tuttavia, l'unico pensiero che la mia anima agitava in quell'esteriore tumulto con ardente angoscia era sempre questo: il tuo animo, il tuo più alto scopo è crollato"<sup>20</sup>. E in una lettera successiva: "Sembra che

<sup>20</sup> Lettera a W. v. Zenge del 22 marzo 1801, in H. v. Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di H. Sembdner, München



io debba essere una delle tante vittime della follia che la filosofia kantiana ha sulla coscienza. Questa società mi ripugna, eppure non so liberarmi dai suoi legami. Il pensiero che su questa terra non sappiamo niente, assolutamente niente della verità [...], questo pensiero ha dato una scossa al sacrario della mia anima. Il mio unico e più alto scopo è crollato, non ne ho più alcuno”<sup>21</sup>.

Anche qui, naturalmente, non si può certo mettere sul conto di Kant la lettura che della sua opera compie l'infelice poeta romantico. E tuttavia è significativo che il giovane Nietzsche si richiama al Kleist “kantiano”, per farne uno dei grandi interpreti del principio dell'inattualità e uno dei protagonisti della lotta contro la modernità. A livello della ragion pura, l'apparenza svolge il medesimo ruolo che l'essere a livello della ragione pratica: l'una e l'altro stanno a denotare la sfera del banausico di cui si appaga la coscienza comune e massificata che ha preso il sopravvento nel mondo moderno. E se Hegel, nell'affermare l'unità di reale e razionale, aveva inteso mettere in guardia contro l'“ipocondria” di chi “non è capace di superare la sua avversione per la realtà”, e, tutto preso dalla “tristezza per la distruzione dei suoi ideali”, diventa “uggioso e bisbetico sulla condizione del mondo” (Enc., § 396; W, X, 84-5), il giovane Nietzsche vede avvolti in “una nube di malinconia”, che è il segno della loro grandezza, le anime

1961 (II ed.), vol. II, p. 634; tr. it. *Le lettere*, a cura di E. Pocar, Firenze 1962, p. 221.

<sup>21</sup> Lettera a U. v. Kleist del 23 marzo 1801, ivi, p. 636; tr. it. cit., p. 224.

nobili che rifiutano di adattarsi ad una realtà mediocre e filistea<sup>22</sup>. Per questo, l'assunzione di Kleist nell'empireo di "coloro che non si sentono cittadini del proprio tempo"<sup>23</sup> procede di pari passo con la polemica contro la tesi cara a Hegel secondo cui ognuno è "figlio del proprio tempo" (W, VII, 26). Nietzsche ribatte: "Anche se ogni grande uomo di preferenza è considerato proprio come l'autentico figlio del proprio tempo [...], la lotta di un tale grande *contro* il suo tempo è soltanto illusoriamente una lotta insensata e distruttiva contro sé stesso. Ma appunto, soltanto illusoriamente; giacché in essa egli combatte ciò che gli impedisce di essere grande"<sup>24</sup>.

Oltre che al "kantismo" del poeta romantico, il giovane filosofo e appassionato teorico dell'inattualità attribuisce a Schopenhauer il merito di aver ingaggiato una lotta esemplare per tener lontana o espellere da sé ogni traccia di "attualità": egli "fin dalla prima giovinezza recalcitrò di fronte a quella falsa, vana, e indegna madre, la sua epoca, e, quasi espellendola da sé, purificò e risanò il suo essere e ritrovò sé stesso nella salute e nella purezza a lui confacenti"<sup>25</sup>. È un merito attribuito in primo luogo all'autore del *Mondo come volontà e come rappresentazione*, che in effetti già prima di Nietzsche riprende e radicalizza la distinzione kantiana tra verità e apparenza, per

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, III (1874), cit. in KSA, vol. I, p. 354.

<sup>23</sup> Ivi, p. 339.

<sup>24</sup> Ivi, p. 362.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

piegarla ad arma di lotta contro il filisteismo di una modernità banalmente paga delle apparenze.

Di questa modernità banausica il rappresentante più eminente, e quindi più spregevole, viene individuato da Schopenhauer, ancora una volta, in Hegel, il quale con la sua filosofia della storia, e con l'importanza attribuita alla storia, "prende l'apparenza per l'essenza in sé". Una tale filosofia non ha più nulla a che fare con l'idealismo ma è solo "piatto realismo"<sup>26</sup>. È proprio dei "filosofi e celebratori della storia" essere "realisti unilaterali, quindi ottimisti e eudaimonisti", e dimenticare che "costituzioni e legislazioni" ovvero "macchine a vapore e telegrafi", tutto ciò che costituisce il vanto della modernità è una vicenda rinchiusa nella sfera dell'apparenza e che non può mai produrre per l'uomo mutamenti e miglioramenti reali<sup>27</sup>. Con la sua filosofia della storia e la sua celebrazione della modernità politica e economica, la scuola di Hegel stimola l'attaccamento al presente e agli "interessi materiali, fra i quali rientrano anche quelli politici" e soffoca ogni "slancio per qualcosa di nobile"<sup>28</sup>. In tal modo vengono ad essere corrotti e avvelenati giovani che spesso, sotto l'influenza di quella filosofia perniciosa e plebea, finiscono con l'assumere "la più piatta, la più filisteica, la più volgare disposizione d'animo, al posto dei pensieri nobili ed elevati che animavano ancora i loro antenati più

<sup>26</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen* (1844), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. II, p. 567.

<sup>27</sup> Ivi, p. 569.

<sup>28</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., p. 213.

prossimi”<sup>29</sup>. In definitiva, siamo in presenza di una visione del mondo e della vita che si muove, nella migliore delle ipotesi, al livello della più banale coscienza comune dell’uomo della strada e della quotidianità (*Alltagskopf*)<sup>30</sup>, in irrimediabile antitesi col genio, da Schopenhauer già prima di Nietzsche contrapposto al filisteismo e alla massificazione del mondo moderno.

Col suo detto famigerato, Hegel prende di mira coloro che considerano il mondo etico-politico come “*gottverlassen*” (W, VII, 16), cioè abbandonato da Dio, e quindi incapace di incarnare autentici valori spirituali. Ma, se invece che da Dio, esso viene considerato abbandonato dal *Sollen*, dalla verità pratica o teoretica e con questa in irrimediabile antitesi, il risultato non è molto diverso: risulta difficile riconoscersi e sentirsi a proprio agio nella modernità, e vano risulta anche l’impegno a risolvere i problemi da essa lasciati aperti.

#### 4. IL MODERNO E IL DISAGIO DELLA TRADIZIONE LIBERALE

Ma nel motto di Hegel non può riconoscersi neppure la tradizione liberale, nella misura almeno in cui questa guarda con disagio, preoccupazione e, talvolta, persino angoscia, agli sviluppi del mondo moderno. Evidente è in Burke l’idoleggiamento nostalgico del buon tempo antico, dell’età dell’“antica cavalle-

<sup>29</sup> Ivi, p. 205.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 215 e 194.

ria” la quale, in seguito alla rivoluzione francese, è stata “spodestata da quella dei sofisti, degli economisti (*economists*) e dei contabili (*calculators*)”, sicché “con essa estinta giace per sempre la gloria d’Europa”<sup>31</sup>. Gli sconvolgimenti in Francia rendono così acuta e struggente nel whig inglese la *deprecatio temporum*, che egli non esita a definire e denunciare il tempo in cui vive come “l’età meno illuminata di tutte, la meno qualificata a legiferare che forse ci sia mai stata a partire dalla formazione della società civile”<sup>32</sup>.

La mediocrità minacciosamente avanzante del mondo moderno è un tema ricorrente della tradizione liberale. Lo ritroviamo in Wilhelm von Humboldt per il quale, con l’estensione della sfera statale, “teste eccellenti vengono sottratte al pensare” per essere destinate invece ad una meccanica *routine*, mentre la crescente burocratizzazione fa sentire le sue conseguenze negative sull’“energia dell’azione” e sul “carattere morale” dei cittadini<sup>33</sup>. Oltre mezzo secolo più tardi, John Stuart Mill esprime l’opinione per cui “la tendenza generale del mondo è al predominio della mediocrità. Nell’antichità, nel Medioevo, e, in misura decrescente, durante la lunga transizione dal feudalesimo alla società odierna, l’individuo costituiva un potere a sé; e se aveva grandi talenti o una posizione sociale elevata era un potere considerevole. Oggi gli

<sup>31</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 149-50; tr. it. cit., p. 244.

<sup>32</sup> Lettera a uno sconosciuto del gennaio 1790, in *The Correspondence of Edmund Burke*, a cura di A. Cobban e R. A. Smith, vol. VI, Cambridge-Chicago 1967, p. 80.

<sup>33</sup> W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch...*, cit., pp. 74 e 85.

individui si perdono nella folla. In politica, dire che governa l'opinione pubblica è quasi una banalità. Il solo potere che meriti di essere chiamato tale è quello delle masse, e dei governi finché si rendono espressione delle tendenze e degli istinti delle masse"<sup>34</sup>. È evidente che, partendo da tali presupposti, mai avrebbe potuto riconoscersi nella tesi della razionalità del reale un autore come Mill il quale, invece, mentre da una parte si richiama all'autorità di Wilhelm von Humboldt per denunciare "il processo di assimilazione continua" che caratterizza il mondo moderno (il quale così, distruggendo "la libertà e la varietà delle situazioni", rende impossibile lo sviluppo di individualità forti e originali)<sup>35</sup>, dall'altra attribuisce alla filosofia hegeliana "un'influenza corruttrice sull'intelletto"<sup>36</sup>.

Alla dilagante ondata livellatrice, Mill contrappone una visione della storia non priva di analogie con quella di Carlyle, di cui è recensore assai benevolo o entusiasta e il cui "epico poema" sulla o meglio contro la rivoluzione francese si vanta di aver subito celebrato, prima che si facessero sentire i "critici comuni", come "una di quelle produzioni di genio al di sopra di qualsiasi regola e aventi vigore di legge di per sé stesse"<sup>37</sup>. E, ferme sempre restando tutte le altre differenze, la visione del liberale inglese non è

<sup>34</sup> J. S. Mill, *On Liberty*, cit., p. 123; tr. it. cit., p. 96.

<sup>35</sup> Ivi, p. 130; tr. it. cit., p. 104.

<sup>36</sup> Riportato in F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Science* (1952), Indianapolis 1979, pp. 375-6; tr. it., *Labuso della ragione*, Firenze 1967, p. 240.

<sup>37</sup> Cfr. J. S. Mill, *Carlyle's French Revolution* (1837), ora in Id., *Collected Works*, a cura di J. M. Robson, Toronto 1965 sgg., vol. XX, pp. 133-66 (in particolare p. 133; Id., *Autobiography*, ivi, vol.

priva di analogie neppure con la “metafisica del genio” cara a Nietzsche, anche se quest’ultimo è pieno di disprezzo, oltre che per il letterato inglese (il cui culto degli eroi gli sembra inquinato da moralismo, cioè da una tendenza che rinvia al “*profanum vulgus*” che pure intende combattere<sup>38</sup>), anche e soprattutto per l’utilitarismo e gli utilitaristi, in cui avverte la puzza banausica dell’odiata modernità<sup>39</sup> e in cui denuncia comunque il persistente attaccamento al «morbido e vile concetto di “uomo”», cioè ad una categoria in irrimediabile contraddizione con una visione aristocratica della vita<sup>40</sup>.

E tuttavia contro la massificazione del mondo moderno intende impegnarsi anche Mill il quale, infatti, così prosegue: “Tutto ciò che è saggio e nobile viene iniziato, e deve esserlo, da individui: generalmente da uno solo. L’onore e il merito dell’uomo medio stanno nel fatto che è capace di seguire questa iniziativa”. È vero che il liberale inglese si difende in anticipo dall’accusa di voler anche lui procedere al “culto degli eroi”, ma solo per fornirne una versione meno minacciosa e più edulcorata, una versione che, escludendo il diritto alla violenza, si limita a rivendicare per “l’uomo forte e di genio [...] la libertà di indicare la via” alla massa<sup>41</sup>.

I, p. 225; tr. it. *Autobiografia*, a cura di F. Restaino, Roma-Bari 1976, p. 169).

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte* (1881), IV, 298 e Id., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in KSA, vol. XII, p. 358.

<sup>39</sup> Si veda ad esempio F. Nietzsche, *Morgenröte*, II, 132.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in KSA, vol. XII, p. 558.

<sup>41</sup> J. S. Mill, *On Liberty*, cit., p. 124; tr. it. cit., p. 97.

Sono noti i rapporti di Mill con Tocqueville, al quale ultimo il primo attribuisce fra l'altro il merito di aver messo in evidenza il rovinoso processo di livellamento in atto nel suo paese: "i francesi di oggi si rassomigliano molto di più di quelli anche solo della generazione precedente"; ma – aggiunge Mill – "un inglese potrebbe dire lo stesso, e a molto maggior ragione"<sup>42</sup>.

In effetti, il disagio dinanzi agli sviluppi del mondo moderno caratterizza Tocqueville in tutto l'arco della sua evoluzione: è in atto un processo che è al tempo stesso di appiattimento e di involgarimento generale; la mediocrità e l'attaccamento esclusivo ai piaceri materiali diventano la caratteristica dominante del tempo. Con l'avvento della democrazia, si restringe lo spazio per lo "splendore", la "gloria", e persino la "forza" di una nazione<sup>43</sup>. L'esempio dell'America lo dimostra: "Le passioni, i bisogni, l'educazione, le circostanze, tutto sembra infatti concorrere a spingere l'abitante degli Stati Uniti verso la terra. Soltanto la religione gli fa ogni tanto alzare uno sguardo passeggero e distratto verso il cielo"<sup>44</sup>. Domande angosciose emergono dalla visione di un paese, pur per un altro verso additato a modello alternativo alla democrazia radicale e giacobina: "Perché quando la civilizzazione si estende, gli uomini eminenti diminuiscono? Perché quando le cono-

<sup>42</sup> Ivi, p. 130; tr. it. cit., p. 104.

<sup>43</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., p. 7; tr. it. cit., p. 22.

<sup>44</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, cit., p. 43; tr. it. cit., p. 525.



scenze diventano l'appannaggio di tutti, i grandi talenti intellettuali diventano più rari? Perché quando non ci sono più classi inferiori, non ci sono neppure classi superiori? Perché quando l'intelligenza del governo arriva alle masse, vengono a mancare i grandi geni alla direzione della società? L'America ci pone con forza questi problemi. Ma chi potrà risolverli?"<sup>45</sup>.

Come Mill e come Nietzsche, anche Tocqueville cerca scampo dalla mediocrità del presente nel culto o nel rimpianto del genio. Il quale, però, in un mondo sempre più massificato, sembra in via di estinzione: "Viviamo in un tempo e in una società democratica in cui gli individui, anche i più grandi, sono ben poca cosa"<sup>46</sup>. È un destino che investe ormai tutti i paesi: "L'Inghilterra è divenuta sterile come noi in grandi uomini"<sup>47</sup>. L'appagamento della "fame [...] di grandezza", impossibile "nel secolo in cui viviamo", Tocqueville lo cerca rifugiandosi nell'antichità classica – un'ulteriore analogia con Nietzsche – e nella lettura di Plutarco<sup>48</sup>. Rimane comunque il disagio per la "società livellata" (*société nivelée*)<sup>49</sup> e per la mediocrità realmente esistente,

<sup>45</sup> A. de Tocqueville, nota di diario del viaggio in America del 6 novembre 1831, in *Voyage en Sicile et aux Etats-Unis*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. V, 1, p. 188.

<sup>46</sup> Lettera a G. de Beaumont del 29 gennaio 1851, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 2, p. 369.

<sup>47</sup> Lettera a G. de Beaumont del 21 febbraio 1855, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. VIII, 3, p. 273.

<sup>48</sup> Lettera a F. de Corcelle del 19 marzo 1838, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, p. 97.

<sup>49</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., p. 37; tr. it. cit., p. 307.

rispetto alla quale anche la guerra può costituire un antidoto, come emerge da una lettera scritta in occasione della crisi internazionale del 1840, e nella quale il liberale francese così si confessa ad un caro amico: “Lei sa quale gusto io provo per i grandi avvenimenti e come sia stufo della nostra mediocre minestra democratica e borghese”<sup>50</sup>. È appena il caso di osservare che anche per Nietzsche “se si rinuncia alla guerra, si rinuncia alla vita in grande” e si rimane inestricabilmente prigionieri della mediocrità e banalità del moderno<sup>51</sup>.

Ma torniamo a Tocqueville, per il quale, dileguatesi le grandi passioni ideali che almeno avevano caratterizzato la Grande rivoluzione, diventa evidente, a partire dal 1830, il “rimpicciolimento universale”. Il ritratto che il liberale francese traccia di Luigi Filippo è il ritratto di un’intera epoca: “Non amava né la letteratura né le arti, ma amava con passione l’industria. La sua conversazione [...] procurava il diletto che si può trovare nei piaceri dell’intelligenza, una volta allontanati i sentimenti delicati e elevati. La sua intelligenza era notevole, ma limitata e ostacolata da un animo che non nutriva sentimenti alti e pro-

<sup>50</sup> Lettera a G. de Beaumont del 9 agosto 1840, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit.; vol. VIII, 1, p. 421. È in questo senso che Tocqueville celebra la guerra dell’oppio come «un grande avvenimento [...]». È bene dunque non essere troppo maldicenti nei confronti del nostro secolo e di noi stessi; gli uomini sono piccoli, ma gli avvenimenti sono grandi»: lettera a Reeve del 12 aprile 1840, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. IV, 1, p. 58.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, cit., *Moral als Widernatur*, af. 3.

fondi. Illuminato, fine, flessibile e tenace; rivolto soltanto verso l'utile"<sup>52</sup>. Come si vede, anche a Tocqueville, come a Nietzsche, l'utilitarismo appare in contraddizione con la critica della modernità cui pure lo stesso Mill intende procedere. Comunque, il liberale francese lamenta il fatto che ormai tutta l'"attività umana" ha come unica "passione dominante" quella "industriale"<sup>53</sup>. E la nostalgia si rivolge allora al periodo precedente la rivoluzione di luglio allorché non ci si preoccupava soltanto di "godimenti materiali", quando non c'erano "solo interessi, ma credenze"<sup>54</sup>. La periodizzazione del processo di involgarimento del mondo moderno fa subito pensare a Burckhardt, per il quale il mondo comincia a diventare "più volgare" a partire dal 1830<sup>55</sup>. E il grande grecista e cultore dell'antichità classica è anche il "venerato amico" di Nietzsche<sup>56</sup>, il quale ultimo dichiara a sua volta di essere stato alla "scuola" di Tocqueville<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., pp. 31-2; tr. it. cit., pp. 300-2.

<sup>53</sup> A. de Tocqueville, *Lettres sur la situation intérieure de la France* (1843), in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 2, p. 101.

<sup>54</sup> A. de Tocqueville, *Commémoration des journées de juillet* (1844), in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, 2, p. 134.

<sup>55</sup> Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*; tr. it. cit., p. 110.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, cit., *Was den Deutschen abgeht*, af. 5.

<sup>57</sup> Oltre che di Taine: *supra*, cap. VIII, 3.

5. FILISTEISMO, STATALISMO E MASSIFICAZIONE MODERNA

Nel liberale francese, il disagio per il presente è ben poca cosa rispetto all'angoscia e al disgusto ispirati da un temuto futuro, dal pericolo mortale del socialismo: "il primo tratto caratterizzante tutti i sistemi che portano il nome di socialismo è un appello energetico, continuo, smodato, alle passioni materiali dell'uomo"<sup>58</sup>. Si tratta di una tendenza che sembra voler inaridire e estirpare una volta per sempre i "sentimenti disinteressati" ovvero i "grandi sentimenti", come l'"amor di patria", l'"onore di patria", la "virtù", la "generosità", la "gloria"<sup>59</sup>. Per tutto ciò non dovrebbe esserci più posto nel futuro ordinamento politico-sociale cui aspirano i socialisti, in questa loro "società di api e di castori", costituita "più da animali sapienti che da uomini liberi e civili"<sup>60</sup>.

Di "api" e di "alveare" aveva già parlato Schopenhauer<sup>61</sup>, mentre Nietzsche preferisce parlare di "brulichio di formiche" (*Ameisen-Kribbelkram*), ma sempre per indicare la paventata e odiata "poltiglia plebea" (*Pöbel-Mischmasch*)<sup>62</sup>. E come Tocqueville lamenta il "rimpicciolimento universale", analoga-

<sup>58</sup> A. de Tocqueville, Discorso all'Assemblea Costituente del 12 settembre 1848, in Id., *Études économiques, politiques et littéraires*, cit., p. 539; tr. it. cit., p. 283.

<sup>59</sup> Ivi, p. 542; tr. it. cit., pp. 285-6.

<sup>60</sup> Ivi, p. 544; tr. it. cit., p. 287.

<sup>61</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., p. 190.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1883-5), *Vom höheren Menschen*, 3.

mente, ferme restando tutte le altre differenze, l'autore di *Così parlò Zarathustra* denuncia il fatto che “la terra è diventata piccola” e “si avvicina il tempo in cui l'uomo non genererà più stelle”<sup>63</sup>.

Una vita mediocre e appagata all'interno di una massificata comunità politica definisce il meschino orizzonte ideale delle “api”, dei “castori” e delle “formiche” della modernità. Per dirla con Nietzsche, “troppi uomini nascono, lo Stato fu inventato per i superflui”, ovvero per i “troppi”<sup>64</sup>, per coloro cui già l'autore delle *Considerazioni inattuali* aveva negato il “diritto a vivere”. E, dagli anni giovanili a quelli della maturità rimane costante la polemica contro la filosofia di Hegel, indirettamente citato in *Così parlò Zarathustra* che non a caso mette in bocca al “nuovo idolo” (lo Stato) queste parole: «Sulla terra non c'è nulla di più grande di me, io sono il dito ordinatore di Dio»<sup>65</sup>. In senso analogo, già prima di Nietzsche, Schopenhauer mette in connessione ideale dell’“alveare”, filisteo attaccamento al reale e alla sua presunta razionalità, “apoteosi hegeliana dello Stato”, concezione edonistica della vita (“*Gaudeamus igitur!*”) e “comunismo”<sup>66</sup>. È chiaro il ragionamento che fonda tale accostamento: indicando nel reale e nello Stato il luogo della razionalità, la filosofia hegeliana rende impossibile ogni evasione intimistica e ogni fuga dal mondano e dal politico e apre quindi le

<sup>63</sup> Ivi, *Zarathustras Vorrede*, 5.

<sup>64</sup> Ivi, *Vom neuen Götzen*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., pp. 180, 182 e 190.

porte ad una concezione, dal punto di vista di Schopenhauer, grossolanamente edonistica, che risulta incapace di far da argine alle rivendicazioni sociali di una massa di diseredati. Ma abbiamo visto che anche Tocqueville istituisce un preciso rapporto tra socialismo e appello alle “passioni materiali dell’uomo”, ed è significativamente su questa stessa base che anche lui condanna la filosofia di Hegel, accusato di aver “dato origine a tutte le scuole anticristiane e antispiritualiste che hanno cercato di pervertire la Germania e infine alle scuole socialiste che tanto hanno favorito la confusione del 1848”, o definita, ancora più sbrigativamente, “sensualista e socialista”<sup>67</sup>. Quella concezione del mondo che Schopenhauer condanna come “realismo” o “materialismo” e Tocqueville come “sensualismo”, viene denunciata da Nietzsche come ideale dei “piaceri meschini” ovvero della «“felicità dei più”», e sempre in connessione con la “poltiglia plebea” e quel “brulichio delle formiche”, ovvero delle “api” o dei “castori” che costituisce l’incubo comune di autori pur tra loro così diversi.

Tali differenze non riguardano soltanto il campo delle opzioni politiche. Ad esempio, se Schopenhauer, come abbiamo visto, assimila agli “interessi materiali” anche quelli politici, Tocqueville lamenta, invece, il fatto che la scomparsa delle grandi idee abbia lasciato il posto ad una vita politica che ormai ruota soltanto attorno a meschini interessi sociali e di classe; e infatti il Luigi Filippo assunto a simbolo del “rimpicciolimen-

<sup>67</sup> Lettera a F. de Corcelle del 22 luglio 1854, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 2, pp. 107-8.

to universale” risulta “incredulo in materia di religione, come gli uomini del XVIII secolo, e scettico in politica come quelli del XIX”<sup>68</sup>. E tuttavia rimane fermo il tratto comune del disagio avvertito per gli sviluppi della modernità e che si esprime in una polemica contro la filosofia hegeliana e la tesi della razionalità del reale, sia pur talvolta conosciute solo di seconda o terza mano.

D’altro canto è da notare che, in Germania, già i primi critici liberali accusano Hegel di aver favorito con la sua filosofia una visione materialistica e edonistica della vita. Al detto famigerato contenuto nella Prefazione alla *Filosofia del diritto*, ecco cosa obietta lo *Staatslexikon*: “Prendiamo ad esempio lo stesso nostro tempo presente, il cui spirito, com’è noto, accanto ad alcune tendenze innegabilmente buone, soffre principalmente di unilaterale predilezione per i cosiddetti *interessi materiali*; deve allora la filosofia accontentarsi, oggi, di comprendere come *razionale* questo lato cattivo prevalente nello spirito del tempo, o non deve piuttosto combatterlo nella misura del possibile?”<sup>69</sup>.

L’unità di razionale e reale non solo appare giustificare il moderno, ma giustificarlo anche nei terribili germi di futuro che esso sembra contenere; essa implica o rischia di implicare anche la legittimazione di quello che, sulla scorta di Schelling, viene denunciato come il “goffo scandalo del saint-simonismo”, cioè di un movimento da condannare invece come

<sup>68</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, cit., pp. 31-2; tr. it. cit., pp. 300-2.

<sup>69</sup> K. H. Scheidler, *Hegel’sche Philosophie und Schule*, cit., pp. 636-7.

grevemente materialistico e socialmente eversivo<sup>70</sup>. Ecco perché la tesi hegeliana, pur conosciuta di seconda o terza mano, viene messa in rapporto, da esponenti autorevoli del liberalismo europeo, con la minaccia del socialismo. È ciò che abbiamo osservato in Tocqueville, ma che vale anche per l'italiano Cavour, il quale fra l'altro aveva avuto modo di incontrare il liberale francese, in Inghilterra, nella casa di Nassau Senior<sup>71</sup>. Ebbene, scrivendo verso la fine del 1845, lo statista e liberale piemontese osserva che è principalmente dalla "dotta Germania" che proviene il socialismo. È vero, non vengono fatti nomi; e tuttavia, la messa in stato d'accusa in primo luogo del "sistema metafisico dell'identità assoluta", caratterizzato dal "fatalismo", dalla confusione "tra il fatto e il diritto", e quindi dalla tendenza a "giustificare tutto ciò che accade", non può non far pensare a Hegel. E, in effetti, Cavour così prosegue: se "tutto ciò che accade è ciò che doveva accadere; e se la vera saggezza spiega tutto e domina tutto" e procede a "tutto assolvere e tutto giustificare", non c'è spazio per condannare sul piano morale neppure il comunismo, che anzi ritiene di avere dalla sua parte il fato, la necessità storica. Ecco "perché vediamo oggi uscire tanti comunisti dalle università tedesche, dove si professa questa pericolosa filosofia"<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Ivi, p. 619; per quanto riguarda Schelling, cfr. *Vorrede zu einer politischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. X, p. 223.

<sup>71</sup> Cfr. S. Drescher, *Tocqueville and England*, cit., p. 59.

<sup>72</sup> C. de Cavour, *Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement* (1845), in G. Manacorda (a cura di), *Il socialismo nella storia d'Italia*, Bari 1970, vol. I, pp. 12-3.



Abbiamo visto Tocqueville condannare come “sensualista e socialista” la filosofia di Hegel, il quale però viene al tempo stesso accusato dal liberale francese, nella medesima lettera, di essere stato “il protetto dei governi, dato che la sua dottrina stabiliva nelle sue conseguenze politiche che tutti i fatti erano rispettabili e legittimi e meritavano obbedienza già per essersi prodotti”. L'editore del volume in cui è riportata la lettera in questione definisce “assai curioso” l'atteggiamento critico di Tocqueville che sembra voler criticare il filosofo tedesco al tempo stesso da destra e da sinistra<sup>73</sup>. L'osservazione è giusta, ma allora bisognerebbe farla valere in senso generale. Siamo in realtà dinanzi ad una costante del tutto trascurata dagli interpreti: l'accusa a Hegel di accomodamento coll'esistente, sempre e comunque consacrato, è formulata spesso avendo di mira, con modalità diverse, anche e soprattutto il pericolo socialista. Così in Cavour il quale precisa che proprio nella santificazione del fatto compiuto operata dalla filosofia tedesca è implicitamente contenuta anche la giustificazione del socialismo. Ma così già nel liberale *Staatslexikon* per il quale l'affermazione dell'unità di razionale e reale comporta anche la legittimazione delle ideologie materialistiche del presente le quali rinviano a loro volta al socialismo.

È una tendenza che poi si manifesta con assoluta evidenza in autori come Schopenhauer e Nietzsche. Abbiamo visto il primo accusare Hegel di avere

<sup>73</sup> A. de Tocqueville, lettera a F. de Corcelle del 22 luglio 1854, in Id., *Oeuvres complètes*, vol. XV, 2, pp. 107-8: per l'osservazione dell'editore, P. Gibert, si veda la nota 6 di p. 108.

espresso una concezione della vita edonistica e pericolosamente contigua a quella del comunismo. Ma ciò non impedisce a Schopenhauer di esprimersi con disprezzo sull'“ossequiosità” dell'autore della *Filosofia del diritto*<sup>74</sup>, e sulla sua natura di “creatura ministeriale” pronta ad asservire la filosofia a “fini di Stato”<sup>75</sup>; e non gli impedisce neppure di dichiararsi d'accordo con la denuncia della “miserabilità morale”, e cioè dell'inguaribile servilismo, di Hegel fatta da Haym<sup>76</sup>. E Nietzsche a sua volta, se per un verso condanna la teorizzazione della razionalità del reale come strumento di santificazione del successo e del fatto compiuto, dall'altro mette in qualche modo in rapporto il “comunismo” con l'“influsso di Hegel” (*supra*, cap. IX, 7). A legare queste affermazioni apparentemente così contraddittorie c'è una precisa logica che risulta con particolare chiarezza proprio dalle pagine del più radicale e più geniale teorico dell'inattualità. Affermare la razionalità del reale significa inchinarsi sì al fatto compiuto, ma al fatto compiuto della “potenza della storia”<sup>77</sup>, legittimando così il moderno e legittimandolo come processo in qualche modo ancora aperto e gravido di ulteriori minacce. E Hegel rinvia al comunismo con la sua “cultura conforme al tempo” (*zeitgemäße Bildung*) e alla moderni-

<sup>74</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., p. 215.

<sup>75</sup> A. Schopenhauer, *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., vol. III, p. 610.

<sup>76</sup> Lettera a D. Asher del 13 aprile 1858, in *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, a cura di A. Hübscher, München 1933, vol. II, p. 643.

<sup>77</sup> F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II, cit., p. 309.

tà, e tutta all'insegna dell'"utilità", del "guadagno", cioè di una visione del mondo fortemente sospetta anche al liberale *Staatslexikon* e al liberale Tocqueville, ma denunciata con particolare forza come banausica e plebea da Nietzsche. Il quale ultimo sviluppa ulteriormente la sua analisi, istituendo un rapporto tra estensione dell'apparato statale, crescente burocratizzazione e massificazione del mondo moderno e successo di una filosofia come quella hegeliana impegnata a promuovere "l'estensione della cultura per avere il maggior numero possibile di impiegati intelligenti" e a diffondere la "cultura generale" e di massa, presupposto del "comunismo"<sup>78</sup>.

Tutto ciò getta nuova luce sulla critica di "servilismo" a Hegel rivolta a partire da posizioni di netto rifiuto o di disagio più o meno accentuato nei confronti della modernità. Secondo Schopenhauer, la filosofia hegeliana della storia e dello Stato esprime "il più piatto filisteismo" e persino l'"apoteosi del filisteismo", certo per il fatto che sancisce la legittimità del moderno e della *Jetztzeit*<sup>79</sup>, ma anche perché individua, in modo del tutto moderno, "la destinazione dell'uomo nello Stato", nella comunità mondana e politica (all'interno della quale gli individui vengono ad essere compressi come le api di un alveare) e procede a quella "apoteosi dello Stato", il quale ultimo è il presupposto del "comunismo"<sup>80</sup> in quanto è

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1870-1872*, in KSA, vol. VII, p. 243.

<sup>79</sup> A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, cit., pp. 213, 190 e 183.

<sup>80</sup> Ivi, pp. 190 e 182-3.

l'espressione concentrata della moderna massificazione. Ovvero, per usare le parole di Nietzsche, lo Stato è "in contraddizione col genio"<sup>81</sup>, sicché solo là dove esso "cessa" s'intravedono "l'arcobaleno e i ponti del superuomo"<sup>82</sup>.

La critica a Hegel di filisteismo e servilismo è l'altra faccia della medaglia dell'angoscia o del disagio dinanzi al moderno, l'altra faccia dello spettro dello Stato-alveare o formicaio che, con intensità e modalità diverse, agita i sogni di larghi settori della cultura del tempo.

#### 6. LA RAZIONALITÀ DEL REALE E IL DIFFICILE EQUILIBRIO TRA LEGITTIMAZIONE E CRITICA DELLA MODERNITÀ

Col suo celebre detto, Hegel non intende né negare l'eccedenza del razionale sul reale, che invece afferma in modo esplicito, né occultare i conflitti e le contraddizioni della modernità, di cui il filosofo rivela al contrario un'acuta consapevolezza, largamente estranea alla stessa tradizione liberale. Ma, nonostante le sue contraddizioni e conflitti, la realtà mondiale e politica non è irrimediabilmente opaca all'ideale, che essa è invece suscettibile di incorporare e la cui validità e eccellenza si misura proprio dalla capacità di informare di sé il reale. A questo punto, emerge un'altra ragione, oltre al disagio per gli sviluppi del moderno, che spiega la difficoltà o impossibilità a

<sup>81</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, af. 235.

<sup>82</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, (cit.) *Vom neuen Götzen*.

riconoscersi nel detto hegeliano da parte della tradizione liberale. Abbiamo ripetutamente visto la sua resistenza a comprendere la miseria di massa come una questione sociale che non rinvia ad una calamità naturale o ad una responsabilità meramente individuale, ma chiama in causa determinate istituzioni e rapporti sociali. Per Hegel, si tratta di una questione la cui soluzione può essere demandata alla beneficenza e moralità privata solo in via provvisoria e per situazioni di emergenza: nella misura in cui il povero è costretto a fare appello al *Sollen* dell'ipotetico benefattore, la situazione politica è da considerare imperfetta, e il reale non è ancora pienamente razionale. Demandando alla beneficenza sollecitata dalla coscienza morale l'aiuto alla povertà, gli autori della tradizione liberale sono al contrario dell'idea per cui non c'è trasformazione politico-sociale che possa riassorbire in istituzioni concrete il *Sollen*, il quale dunque non può che essere pensato in un rapporto di permanente conflitto con la realtà. L'affermazione dell'unità di razionale e reale sta invece in Hegel a significare che quel dover essere, se autentico, è suscettibile di prender corpo in istituzioni politiche concrete, divenendo con ciò in larga parte superfluo (*supra*, cap. X, 2-3 e 9).

Si comprende allora che la tesi dell'unità del reale e razionale, odiata dai reazionari e invisa anche ai liberali, trovi accoglienza favorevole o entusiastica in campo rivoluzionario. L'efficacia politica che scaturisce dal celebre detto è stata spiegata con particolare chiarezza da un esponente della Giovane Germania, Alexander Jung, che così si esprime: "L'aldilà finora

irraggiungibile per lo spirito [...] diventa aldiquà, totale presenzialità”. Lo sguardo può ora rivolgersi fiducioso alla realtà mondana e politica la quale, non essendo più irrimediabilmente opaca alla ragione e all’ideale, non viene più rifuggita ed evasa a vantaggio dell’interiorità religiosa o di una moralità meramente intimistica e consolatoria: “alla distanza, nulla indebolisce di più che la semplice scontentezza con la terra, col tempo”<sup>83</sup>. Ma questa non è la posizione solo di Jung, ma anche quella dei giovani hegeliani e di Marx e Engels<sup>84</sup>. Ben lungi dall’essere la giustificazione della Restaurazione, l’affermazione dell’unità di razionale e reale stimola potentemente il movimento di opposizione nel *Vormärz* tedesco, ed è parte integrante della preparazione ideologica del ’48. E non solo in Germania, giacché anche in Italia Bertrando Spaventa partecipa attivamente al movimento rivoluzionario, sorretto anche dalla tesi per cui “la filosofia, forma riflessa della coscienza naturale, deve accordarsi con l’esperienza. Ciò che è reale è razionale e viceversa”<sup>85</sup>.

È interessante notare che, persino dopo il fallimento della rivoluzione, la tesi hegeliana in questione, lungi dal favorire la rassegnazione, stimola la resistenza alla reazione trionfante. Dal carcere in cui si trova rinchiuso, Lassalle scrive alla madre: “O la

<sup>83</sup> A. Jung, *Vorlesungen über die moderne Literatur*, Danzig 1842, pp. 26 e 50.

<sup>84</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. VIII, 3.

<sup>85</sup> B. Spaventa, *Pensieri sull’insegnamento della filosofia* (1850), in G. Oldrini (a cura di), *Il primo hegelismo italiano*, Firenze 1969, p. 333.

Germania torna realmente, di nuovo e per sempre nella notte delle vecchie condizioni, e allora ogni scienza è una menzogna, ogni filosofia un semplice gioco dello spirito, Hegel un matto fuggito dal manicomio, e non c'è più alcun pensiero nella causalità della storia, oppure la rivoluzione celebrerà presto un nuovo e decisivo trionfo. Il secondo caso si presenta infinitamente più probabile<sup>86</sup>. Dato il senso forte e strategico attribuito da Hegel e dai suoi discepoli al termine realtà, la sua identificazione col razionale comporta la degradazione a esistenza empirica immediata, a realtà in senso meramente tattico, dei successi della reazione (*supra*, cap. II, 1).

Qualcosa di analogo si può osservare, per quanto riguarda l'Italia, in Silvio Spaventa, il quale, rinchiuso in carcere in seguito alla controrivoluzione e repressione borbonica, osserva: "Una provvidenza, che ponga per iscopo del mondo una perfezione che non deve essere mai, pone per scopo del mondo un niente, una cosa che non deve esser mai: essa quindi, non è una provvidenza. Perché essa sia, la ragione del mondo non deve solo *dover essere* ma *essere* attualmente: altrimenti la provvidenza non è"<sup>87</sup>. La negazione del dualismo tra *Sollen* e realtà non solo impedisce la rassegnazione, ma spoglia di qualsiasi legittimità l'evasione intimistica.

<sup>86</sup> Lettera alla madre del gennaio 1849 riportata in G. v. Uexküll, *Ferdinand Lassalle*, cit., p. 70.

<sup>87</sup> Così in un frammento di studi (1855-7) riportato in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Bari 1923 (II ed.), pp. 194-5.

È in tal senso che, proprio dopo il fallimento della rivoluzione del '48, Marx richiama ripetutamente e con particolare forza alla lezione hegeliana, utilizzando congiuntamente sia la Prefazione alla *Filosofia del diritto*, anche se non citata in modo esplicito, sia la *Fenomenologia*, riletta puntigliosamente nelle diverse figure che, con varietà di motivi e sempre nuova e accresciuta ricchezza di argomenti, criticano il *Sollen* che si specchia nella propria interiore purezza e eccellenza, narcisisticamente goduta in contrapposizione alla volgarità e all'opacità della realtà e del corso del mondo. Come esaltante "algebra della rivoluzione", per usare la celebre espressione di Herzen<sup>88</sup>, la filosofia hegeliana aveva contribuito alla preparazione ideologica degli sconvolgimenti del '48; ma anche dopo il trionfo della reazione, la tesi dell'unità di razionale e reale blocca la comoda via di fuga in direzione dell'"ipocondria" o della "malinconia" e stimola invece una fattiva riflessione autocritica nei rivoluzionari e democratici i quali sono chiamati a leggere nella sconfitta da loro subita non la riprova dell'irrimediabile miseria del reale, bensì dell'insufficienza teorica e pratica dei loro progetti e ideali che dunque vanno ripensati in profondità, in modo da poter provare la loro eccellenza nella concreta opera di trasformazione della realtà.

È così almeno che Marx legge la lezione del filosofo che in questo momento gli appare anche maestro di vita: e pertanto, di Ruge, ormai sfiduciato e

<sup>88</sup> A. Herzen, *La jeune Moscou* tratto da *Mémoires et pensées* (1855-62), in Id., *Textes philosophiques choisis*, Moscou 1950, p. 579.



non privo di atteggiamenti piagnucolosi, il rivoluzionario ancora pugnace scrive che “non riuscì a comprendere la filosofia hegeliana”, tanto meno la *Fenomenologia*, che “rimase sempre per lui un libro dai sette sigilli”, e “tuttavia realizzò sulla propria pelle” una fondamentale categoria, rappresentando “con sorprendente fedeltà “la coscienza onesta”, assumendo l’atteggiamento di chi, dinanzi alle difficoltà della situazione oggettiva e alla mancata realizzazione di certi ideali, si preoccupa innanzi tutto di ribadire la propria “interiore sincerità” e di cingere l’“aureola dell’onestà intenzione”, il tutto “come ha profetizzato Hegel nell’anno 1806”<sup>89</sup>.

È in senso analogo che Marx legge e reinterpreta un’altra figura della *Fenomenologia*, quella della “coscienza nobile” che si trasforma necessariamente nel suo opposto: infatti, “secondo la sua natura la coscienza nobile deve in ogni caso provare gioia in sé stessa” e menar vanto di sé; ma allora “vediamo questa coscienza occuparsi non di ciò che vi è di più sublime, ma di ciò che vi è di più basso, cioè di sé medesima”<sup>90</sup>. Finisce sempre col fare una pessima figura non solo sul piano politico, dimostrando la propria impotenza, ma anche sul piano più propriamente morale, rivelandosi morbidamente narcisistica e intrinsecamente ipocrita, la coscienza privata che

<sup>89</sup> K. Marx, *Die großen Männer des Exils* (1852), in MEW, vol. VIII, pp. 275-6.

<sup>90</sup> K. Marx, *Der Ritter vom edelmütigen Bewußtsein* (1854), in MEW, vol. IX, pp. 493 e 496-7; si veda anche *Die großen Männer des Exils*, cit., p. 245.

pretende di contrapporre l'eccellenza del suo intimo *Sollen* all'opacità del reale.

Ancora alcuni decenni più tardi – Marx nel frattempo è morto – Engels continua a richiamarsi nella sua azione politica alla critica hegeliana dell'“anima bella”, incapace di trasformare il reale, dinanzi alla cui durezza si ritrae inorridita, e pronta in compenso a compiangere sé medesima in quanto “incompresa” e misconosciuta dal mondo<sup>91</sup>.

Naturalmente, la tesi hegeliana dell'unità di razionale e reale si è mantenuta nell'ambito della tradizione di pensiero che da Marx ha preso le mosse solo nella misura in cui è rimasto in piedi il difficile equilibrio tra legittimazione del moderno e bilancio critico della modernità che è caratteristico di Marx e che quest'ultimo ha ereditato chiaramente da Hegel. Quando tale equilibrio, per una serie di complesse ragioni storiche, si rompe, anche la tesi dell'unità di razionale e reale cade in crisi. È ciò che avviene con particolare chiarezza nella scuola di Francoforte. Nel 1932, alla vigilia della conquista nazista del potere, Horkheimer, partendo dal presupposto che “lo spirito non può riconoscersi né nella natura né nella storia”, vede nella seconda parte del distico hegeliano (quella che afferma la razionalità del reale) solo una “trasfigurazione metafisica” dell'esistente<sup>92</sup>. E certo, era difficile continuare a tener ferma quella tesi in un

<sup>91</sup> F. Engels, *Antwort an Herrn Paul Ernst* (1890), in MEW, vol. XXII, pp. 83-4.

<sup>92</sup> M. Horkheimer, *Hegel und das Problem der Metaphysik*, pubblicato in appendice a (Id.), *Anfänge des bürgerlichen Geschichtsbegriffs*, Frankfurt a. M. 1971, pp. 95 e 84-5.

momento in cui il mondo veniva a trovarsi, secondo Horkheimer, sotto “il dominio totalitario del male”<sup>93</sup>. E Adorno, a sua volta, con lo sguardo questa volta rivolto anche al socialismo reale, critica la “menzogna della giustificazione hegeliana dell’esistente contro la quale si ribellò a suo tempo la sinistra hegeliana”<sup>94</sup>: è un’affermazione, quest’ultima, in ogni caso errata sul piano storico, ma che comunque si spiega con l’ormai avvenuta rottura dell’equilibrio tra legittimazione e critica del moderno, equilibrio sul quale si reggevano la tesi di Hegel e il programma di Marx.

<sup>93</sup> M. Horkheimer, Appendice a *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 6, 1937, p. 631; tr. it. in *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino 1974, vol. II, p. 195.

<sup>94</sup> Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1963, p. 102.



PARTE QUARTA

L'OCCIDENTE, IL LIBERALISMO  
E L'INTERPRETAZIONE DI HEGEL



## XII

### LA SECONDA GUERRA DEI TRENT'ANNI E LA "CROCIATA FILOSOFICA" CONTRO LA GERMANIA

#### 1. TEDESCHI, "GOTT", "UNNI" E "VANDALI"

Sul finire della prima guerra mondiale, sotto l'impressione delle bombe che alcuni aerei tedeschi avevano fatto cadere su Londra, il liberale inglese L. T. Hobhouse, nel dedicare un suo libro di confutazione della *Teoria metafisica dello Stato* al figlio tenente dell'aviazione, denuncia nella "falsa e malvagia dottrina" di Hegel la causa ultima, o il punto di partenza, dell'avvenimento inaudito che si era appena verificato. Poi così prosegue: "Combattere efficacemente questa dottrina significa prendere parte alla lotta nel modo consentito dalle cattive condizioni fisiche dell'età avanzata [...]. Con essa iniziò la più insidiosa e sottile delle influenze intellettuali che abbiano minato l'umanitarismo razionale del diciottesimo e diciannovesimo secolo, e nella teoria hegeliana dello Stato-Dio è contenuto implicitamente ciò di cui sono stato

appena testimone. Gli eletti Goti tu puoi incontrarli nell'aria, e possa assisterti l'intera potenza di una giusta causa. Io devo accontentarmi di metodi più pedestri [...]. In ogni caso, puoi portare con te la certezza che siamo assieme come nel passato e che, sia pure in modo diverso, siamo entrambi combattenti di un'unica grande causa"<sup>1</sup>.

Oltre un quarto di secolo più tardi, mentre ormai volge al termine la seconda guerra mondiale, Hayek traccia questo bilancio della catastrofe che si era abbattuta sull'Europa e sul mondo intero: "Per oltre duecento anni, le idee inglesi si sono diffuse in direzione dell'Est. Il regno della libertà, già realizzatosi in Inghilterra, sembrava destinato a diffondersi in tutto il mondo. Ma attorno al 1870 il predominio di queste idee aveva forse raggiunto la sua massima estensione. A partire da quel momento cominciò la ritirata, e un tipo diverso di idee, non realmente nuovo bensì piuttosto vecchio, cominciò ad avanzare a partire dall'Est. L'Inghilterra perse la sua leadership intellettuale in campo politico e sociale e divenne importatrice di idee. Nei successivi sessant'anni, la Germania costituì il centro a partire dal quale si espandevano ad Est e ad Ovest le idee destinate a governare il mondo nel ventesimo secolo"<sup>2</sup>. Nella storia delle interpretazioni di Hegel, un'impressio-

<sup>1</sup> L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State. A Criticism* (1918), London 1921 (II ed.), pp. 6-7. Abbiamo reso con «eletti goti» il termine *Gothas* che ironicamente rinvia al tempo stesso alla popolazione barbarica e alla pretesa della Germania di costituire una sorta di aristocrazia tra le nazioni.

<sup>2</sup> F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (1944), London 1986, p. 16.



nante linea di continuità emerge sino ai giorni nostri a partire dalla pugnace dedica di Hobhouse al figlio tenente della Royal Air Force, impegnato a combattere sul piano militare quei barbari che il padre si sforzava di liquidare sul piano filosofico, e cioè i Goti, ovvero, per usare questa volta il linguaggio di Boutroux, "i discendenti degli Unni e dei Vandali"<sup>3</sup>.

È un conflitto che da una parte e dall'altra viene vissuto in termini sostanzialmente religiosi. E se in Germania, Sombart parla di "guerra di fedi" contrapposte<sup>4</sup>, Boutroux parla di "una sorta di crociata filosofica, in cui sono alle prese due opposte concezioni del bene e del male e del destino umano"<sup>5</sup>, e Hobhouse di uno scontro che si sviluppa in ultima analisi "in nome di una religione" più o meno laicizzata: "L'Europa subisce il suo martirio, milioni di persone muoiono al servizio di falsi dèi, altri milioni nel resistere ad essi"<sup>6</sup>. In tali condizioni, il dibattito ideologico (o teologico) non è altro che la prosecuzione e l'ulteriore acutizzazione del conflitto militare; si comprende così che il liberale inglese chiami i suoi compatrioti e le forze dell'Intesa nel suo complesso a non perdere di vista "il peccato originale che ha sta-

<sup>3</sup> E. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Lettre à M. le directeur de la «Revue des Deux-Mondes»*, 15 ottobre 1914, in Id., *Etudes d'histoire de la philosophie allemande*, Paris 1926, p. 118.

<sup>4</sup> W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Leipzig 1915, p. 3.

<sup>5</sup> E. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre à la «Revue des Deux-Mondes»*, 15 maggio 1916, in Id., *Etudes d'histoire de la philosophie allemande*, cit., p. 231.

<sup>6</sup> L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State...*, cit., pp. 134-5.

bilito il suo culto nella Germania” e di cui è parte integrante e essenziale la filosofia di Hegel<sup>7</sup>.

## 2. LA GRANDE EPURAZIONE DELL'OCCIDENTE

Dire scontro di religioni è dire anche scontro di civiltà contrapposte ovvero tra civiltà e barbarie. Secondo Hayek, già a partire da Bismarck, la Germania è venuta a collocarsi su posizioni di antagonismo rispetto alla “civiltà occidentale”<sup>8</sup>. Ed è sempre in nome della *Western civilisation*, sinonimo di “società aperta”<sup>9</sup>, che anche Popper condanna Hegel, ed è interessante notare come questo pathos dell'Occidente continui ancora oggi a condizionare, in senso negativo, negli autori più diversi, il giudizio sulla tradizione culturale della Germania, sulla filosofia classica tedesca e, in modo del tutto particolare, su Hegel. Il limite di fondo di quest'ultimo viene individuato da Habermas nella sua “estraneazione dallo spirito occidentale”<sup>10</sup>. Un'autorevole studiosa di Kant si spinge sino al punto di scrivere che non solo il pensiero politico del filosofo di Königsberg, nonché di Hegel, bensì la “teoria borghese in Germania” nel suo complesso risulta “in stridente contraddizione

<sup>7</sup> Ivi, p. 134.

<sup>8</sup> F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, cit., p. 17.

<sup>9</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. I, p. 175; tr. it. cit., vol. I, p. 247.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Zu Hegels politische Schriften* (1966), in Id., *Theorie und Praxis*, cit., p. 170; tr. it. cit., p. 228.

con la concezione occidentale”<sup>11</sup>. La guerra di religione continua. Popper fa discendere dalla “dottrina centrale del cristianesimo” quella sintesi di “individualismo” e “altruismo” in cui individua e celebra “la base della nostra civiltà occidentale”<sup>12</sup>; ma già Boutroux aveva espresso l’opinione secondo cui la Germania non si era ancora completamente “convertita alla dottrina del Dio d’amore e di bontà”<sup>13</sup>.

È singolare però che di rado ci si sia preoccupati di precisare con rigore cosa s’intende per Occidente. Eppure ne varrebbe la pena, dato che si tratta di una categoria tutt’altro che univoca. Non è qui ovviamente la sede per ricostruire la storia dei suoi molteplici significati. Basterà accennare al fatto che alla metà del secolo scorso dell’Occidente faceva parte a pieno titolo, secondo Edgar Quinet, anche la Russia, uno dei “re Magi”, assieme all’Inghilterra e alla Francia, chiamati a portare la luce della civiltà e del cristianesimo all’Oriente da colonizzare<sup>14</sup>. Qualche anno più tardi, un autore americano, che conviene qui citare anche perché in buoni rapporti con Tocqueville e ai giorni nostri caro, nonostante la sua

<sup>11</sup> H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 1974, in Z. Batscha (a cura di), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, p. 293.

<sup>12</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. I, p. 102; tr. it. cit., vol. I, p. 150.

<sup>13</sup> E. Boutroux, *L’Allemagne et la guerre. Deuxième lettre à la «Revue des Deux-Mondes»*, 15 maggio 1916, in Id., *Etudes d’histoire de la philosophie allemande*, cit., p. 234.

<sup>14</sup> E. Quinet, *Le christianisme et la révolution française* (1845), Paris 1984, p. 148.

origine tedesca, a Hayek, dopo aver celebrato anche lui l'espansiva vitalità della "storia occidentale" (*Western history*), precisa che con ciò è da intendere la storia dell'"intera [...] frazione dell'umanità" ovvero della "razza" al di qua del Caucaso<sup>15</sup>. La categoria di Occidente è in Lieber un po' meno larga che in Quinet, ma decisamente più larga che negli autori precedentemente citati i quali, in fondo, se ne servono solo per designare gli avversari occidentali della Germania, nel corso dei due conflitti mondiali, e dell'Urss, nel corso della successiva guerra fredda.

Ma tale drastica e non ben motivata restrizione non riesce a conferire alla categoria in questione la necessaria chiarezza e univocità. Per rendersi conto di come essa venga usata in senso grevemente ideologico, basta riflettere sul fatto che Popper parla indifferentemente di "Occidente" o di "emisfero occidentale" come l'insieme di quelle "ampie zone del nostro pianeta" che ormai vivono "in una specie di giardino dell'Eden" e in una condizione il più possibile vicina "al Paradiso" (*supra*, cap. X, 10). In senso analogo, la Arendt scrive che "la vita umana è afflitta dalla povertà da tempi immemorabili e l'umanità continua a soffrire sotto questa maledizione in tutti i paesi fuori dell'emisfero occidentale"<sup>16</sup>. A questo

<sup>15</sup> F. Lieber, *Civil Liberty and Self-Government*, Philadelphia 1859 (II ed.), p. 22 nota; per quanto riguarda i rapporti di Lieber con Tocqueville, si veda la corrispondenza contenuta nel vol. VII delle *Oeuvres complètes* di Tocqueville; cfr. anche A. Jardin, *A. de Tocqueville 1805-1859*, cit., in particolare p. 373; per quanto riguarda F. A. Hayek, cfr. *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960; tr. it. *La società libera*, Firenze 1969, pp. 76 e 479.

<sup>16</sup> H. Arendt, *On Revolution*, tr. it. cit., p. 120.

punto, la confusione è totale. Viene qui fatta valere una categoria, la cui genesi rinvia al presidente americano Monroe il quale, nel formulare la celebre dottrina che da lui ha preso il nome, contesta alle potenze europee il diritto di intervenire in America, ovvero in “questo continente” e in “questo emisfero”<sup>17</sup>. E dunque, dall’emisfero occidentale viene ad essere esclusa l’Europa, ma di esso fanno parte i paesi latino-americani che pure vivono in drammatiche condizioni di povertà. Da questo punto di vista, risulta del tutto assurda l’affermazione di Popper e della Arendt, i quali forse, sbadatamente, usano l’espressione di “emisfero occidentale” come sinonimo di una ben diversamente configurata alleanza politico-militare, per indicare cioè la Nato. Ma, allora, da tale emisfero o dall’Occidente dovremmo escludere la Repubblica democratica tedesca, ben viva ai tempi in cui i due autori formulavano la loro affermazione, ed includervi la Turchia, generosamente introdotta, per ragioni strategiche più che economico-sociali, in quel club esclusivo che Popper definisce “una specie di giardino dell’Eden”. In conclusione, l’Occidente viene di volta in volta definito in termini razziali, geografici, geopolitici, militari, culturali, ma senza mai precisarne l’estensione: chiara e immutabile rimane solo la funzione di interdetto ideologico di una categoria chiamata a condannare e ad escludere dalla

<sup>17</sup> Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950, p. 256. Una scelta dei più significativi paragrafi della dottrina di Monroe si può leggere in R. Romeo-G. Talamo (a cura di), *Documenti storici*, Torino 1974, vol. III, pp. 23-5.

comunione con la Civiltà coloro che di volta in volta, e sempre in modo arbitrario, vengono considerati estranei o ostili all'Occidente.

È ciò che emerge con particolare chiarezza da Hayek, il quale avverte il bisogno di procedere ad un ulteriore giro di vite, bandendo dall'Occidente autentico non solo la Germania, ma anche quella che lui condanna come la "tradizione francese". Rimane dunque la tradizione anglosassone che però neppure lei riesce a cavarsela a buon mercato, dato che dal suo seno vengono a loro volta esclusi gli "entusiasti della rivoluzione francese" in terra inglese o americana come Godwin, Priestley, Price, Paine e lo stesso Jefferson, per lo meno quello successivo al suo fatale e contaminante "soggiorno in Francia"<sup>18</sup>.

Popper, a sua volta, dalla "civiltà occidentale" e dall'occidentale "società aperta" esclude, in quanto "totalitari", non solo Hegel e Marx, ma anche Platone e Aristotele. Al rigore epuratorio non sfugge neppure, per fare il nome di un autore "minore", il povero Karl Mannheim, approdato anche lui a Londra per sfuggire al nazismo, in nessun modo sospettabile di simpatie nei confronti dell'Unione Sovietica, e che, tuttavia, a causa del suo rifiuto del liberismo e della sua insistenza sul tema della pianificazione, da Hayek viene inserito, assieme in primo luogo a Hegel e Marx, tra le rovinose importazioni provenienti da Est<sup>19</sup>, e da Popper è condannato in quanto sostenito-

<sup>18</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*; tr. it. cit., pp. 76-7.

<sup>19</sup> F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, cit., p. 16.

re di una teoria “collettivistica e olistica” e di una teoria della «“libertà” [...] figlia di quella di Hegel»<sup>20</sup>.

Si potrebbe allora pensare che ci sia accordo almeno tra questi due grandi epuratori dell'Occidente, tra loro legati da molteplici fili. Non è così. Mentre Hayek non si stanca di celebrare Burke che definisce “grande e lungimirante”<sup>21</sup> e che considera come uno dei padri della civiltà occidentale, l'atteggiamento al riguardo assunto da Popper è molto più riservato o francamente critico dato che egli sottolinea la presenza in Hegel e nel romanticismo tedesco del grande antagonista della rivoluzione francese<sup>22</sup>, accostato, per la sua perniciosa influenza, ad un autore “totalitario” di rilievo come sarebbe Aristotele<sup>23</sup>. Il contrasto investe la valutazione della rivoluzione francese in quanto tale, alla quale Hayek riserva, sulla scia di Burke, un atteggiamento di estrema diffidenza o di aperta ostilità, in quanto giudicata colpevole della distruzione delle società intermedie tra l'individuo e lo Stato<sup>24</sup>, e che viene guardata invece con favore da Popper che si esprime con calore sulle “idee del 1789”<sup>25</sup>. E non è tutto. Mentre Popper fa discendere, come sappiamo, dalla “dottrina centrale del cristianesimo” quella sintesi di “individuali-

<sup>20</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 336, nota 15; tr. it. cit., vol. II, p. 442, nota 15.

<sup>21</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., p. 32.

<sup>22</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, pp. 60 e 226; tr. it. cit., vol. II, pp. 81 e 297.

<sup>23</sup> Ivi, p. 309, nota 41; tr. it. cit., p. 407, nota 41.

<sup>24</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., p. 363.

<sup>25</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 30; tr. it. cit., vol. II, p. 45.

smo” e “altruismo” in cui individua e celebra “la base della nostra civiltà occidentale”, Hayek guarda invece con mal celato sospetto anche al cristianesimo, come emerge dal disappunto che esprime per il fatto che “gran parte del clero di tutte le chiese cristiane” ha oggi mutuato dal socialismo l’aspirazione alla “giustizia sociale”, sicché questa parola d’ordine, rovinosa, è divenuta “la caratteristica peculiare dell’uomo buono, e il segno riconosciuto del possesso di una coscienza morale”. Purtroppo, “non ci sono dubbi che le credenze religiose e morali possano distruggere una civiltà”; “a volte figure di santi, il cui altruismo è fuori discussione, possono diventare gravi minacce a quei valori che la gente stessa considera incrollabili”<sup>26</sup>. Sembra quasi di ascoltare Nietzsche, anche se forse il patriarca del neoliberismo è privo del coraggio intellettuale del grande filosofo per proclamare apertamente il suo orrore per il cristianesimo. Insomma, persino Hayek e Popper configurano l’Occidente in modo alquanto diverso: per entrambi è sinonimo di “individualismo”, ma per il primo quello sviluppatosi a partire dalla rivoluzione francese è solo un “falso individualismo”<sup>27</sup>, estraneo dunque ed anzi in inconciliabile opposizione con l’Occidente autentico, dal quale si direbbe che Hayek voglia escludere, assieme alla rivoluzione francese, anche il cristianesimo a cui Popper attribuisce invece il meri-

<sup>26</sup> F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, tr. it. cit., pp. 266-8.

<sup>27</sup> Ivi, p. 362.



to di aver ispirato, in ultima analisi, le “idee del 1789”<sup>28</sup>.

Da tutto ciò emerge con chiarezza che la categoria di Occidente non solo è quanto mai vaga ed equivoca, ma si presta anche ad un rilancio continuo e interminabile. Abbiamo visto le parole di fuoco che contro i Goti adopera Hobhouse il quale però è sostenitore di un liberalismo che a Hayek puzza terribilmente di socialismo<sup>29</sup>, cioè di una dottrina che, in tutte le sue varianti, rinvia alle rovinose importazioni provenienti da Est. Al pathos dell'Occidente abbiamo visto indulgere anche Habermas il quale però, sempre agli occhi del patriarca del neoliberismo, è colpevole di arroganza normativistica e costruttivistica nei confronti dell'ordinamento sociale esistente, ed è pertanto un intellettuale tipico del “pensiero francese e tedesco”<sup>30</sup>, risulta cioè anche lui estraneo all'Occidente più autentico che per Hayek è quello anglosassone.

Ma proprio a causa di questo facile gioco al rilancio che essa sembra implicare, la categoria in questione funziona come una micidiale macchina da guerra, che espelle implacabilmente dal seno dell'Occidente autentico gli elementi di volta in volta ritenuti indesiderabili, e che consente di mettere in stato d'accusa l'intera tradizione culturale e filosofica della Germania. I rappresentanti di quest'ultima vengono assolti

<sup>28</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 30; tr. it. cit., vol. II, p. 45.

<sup>29</sup> F. A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism* (1989), London 1990, p. 110.

<sup>30</sup> Ivi, p. 64.

o condannati a seconda che vengano ritenuti suscettibili o no di essere assunti nell'empireo dell'Occidente autentico. La sentenza può di essere di volta in volta diversa, ma il capo d'accusa è immutabile: si tratta in ogni caso di accertare se e in quale misura un determinato autore si è reso responsabile di quel reato che Habermas definisce "estraneazione dallo spirito occidentale". Nel corso della prima guerra mondiale, nell'intraprendere la sua "crociata filosofica" anti-tedesca, Boutroux non risparmia neppure Kant, assimilato a pieno titolo agli altri esponenti della barbarie che irrompe da Est<sup>31</sup>. A decenni di distanza, la già citata interprete del filosofo di Königsberg condanna l'autore da lei studiato in quanto "in stridente contraddizione con la concezione occidentale". Quando, invece, Dahrendorf afferma che Kant ha "scoperto e sviluppato la tradizione britannica per la Germania, e anzi, meglio, per la Prussia"<sup>32</sup>, è chiaro che la riabilitazione è completa, dato che il filosofo ora risulta a tutti gli effetti cittadino dell'Occidente, e per di più dell'Occidente il più autentico, che è quello anglosassone. Già nel 1919 Schumpeter ritiene di poter salvare il filosofo di Königsberg solo grazie alle "influenze inglesi" che crede di poter rilevare nel teorico della pace perpetua<sup>33</sup>. Viene così arbitrariamente annesso alla tradi-

<sup>31</sup> E. Boutroux, *L'Allemagne et la guerre. Deuxième lettre...*, cit., pp. 234-6.

<sup>32</sup> R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus*; tr. it. cit., p. 216.

<sup>33</sup> J. Schumpeter, *Zur Soziologie der Imperialismen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», vol. 46, 1918/1919, pp. 287-8, nota.

zione anglosassone e diviene vittima di una sorta di *Anschluß* postumo un filosofo il quale, soprattutto nel periodo di tempo in cui scrive *Per la pace perpetua*, procede ad un'infuocata polemica contro il paese che dirige la coalizione anti-francese e controrivoluzionaria, ad una polemica che non esita a definire Pitt, il capo del governo inglese, come "un nemico del genere umano"<sup>34</sup>. Senza essere consultato, Kant diviene cittadino onorario di quella che Dahrendorf definisce "l'isola beata, anche se non del tutto perfetta"<sup>35</sup>, cioè della Gran Bretagna che per il filosofo costituiva però "la nazione più depravata", quella che – come dimostrava il suo odio implacabile contro la nuova Francia repubblicana – considerava "gli altri paesi e gli altri uomini" alla stregua di semplici "appendici" o "strumenti" della sua volontà di dominio<sup>36</sup>.

### 3. LA TRASFIGURAZIONE DELL'OCCIDENTE LIBERALE

In ogni guerra di religione, s'intrecciano strettamente i due elementi della demonizzazione e dell'auto-apologetica o agiografia. La condanna senza appello dell'Oriente e della tradizione culturale tede-

<sup>34</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XIX, p. 605.

<sup>35</sup> R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, London 1990; tr. it. 1989. *Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Roma-Bari 1990, p. 102.

<sup>36</sup> Si veda la testimonianza riportata in J. F. Abegg, *Reisetagebuch von 1798*, a cura di W. e J. Abegg, in collaborazione con Z. Batscha, Frankfurt a. M. 1976, p. 186.

sca va di pari passo con la trasfigurazione della tradizione liberale, soprattutto quella anglosassone. Pur senza disconoscere il grande merito storico da quest'ultima acquisito nella sua lotta contro l'assolutismo monarchico, abbiamo accennato, nei capitoli precedenti, ai suoi limiti di fondo, i quali non consistono solo nella netta separazione tra politica ed economia e nella configurazione meramente formale della libertà, ma si manifestano già a livello del suo tema preferito e del suo cavallo di battaglia, a livello cioè della libertà negativa che essa non si stanca di celebrare come la liberà *tout-court* e che però non riesce a concepire in termini realmente universali.

È così che si può comprendere la tranquilla teorizzazione della schiavitù nelle colonie a cui procede Locke il quale parla come di un fatto ovvio e pacifico dei “piantatori delle Indie occidentali” che posseggono schiavi e cavalli in base ai diritti acquisiti con regolare contratto di compravendita<sup>37</sup> (il contrattualismo può servire a giustificare anche l'istituto della schiavitù). Il grande teorico della limitazione del potere statale vorrebbe per un altro verso veder sancito nella costituzione di una colonia inglese in America il principio per cui “ogni uomo libero della Carolina deve avere assoluto potere e autorità sui suoi schiavi negri qualunque sia la loro opinione e religione”<sup>38</sup>. E così, in uno dei testi classici del liberalismo troviamo l'affermazione che ci sono uomini

<sup>37</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, I, § 130.

<sup>38</sup> J. Locke, *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), art. CX, in Id., *Works*, cit., vol. X, p. 196.

“per legge di natura soggetti al dominio assoluto e all'incondizionato potere dei loro padroni”<sup>39</sup>.

O forse, non si tratta propriamente di uomini, ch  nella *Storia della navigazione* – un testo a lungo attribuito a Locke e, pi  probabilmente, opera di un autore da lui non distante – a proposito del commercio con le colonie africane, possiamo persino leggere: “Le merci che provengono da questi paesi sono oro, avorio e schiavi”. Assieme ad altre *commodities*, gli schiavi neri sono parte integrante e essenziale dell'economia politica dell'Inghilterra liberale del tempo, oggetti come sono di un “notevole commercio” che risulta “di grande aiuto per tutte le piantagioni americane”<sup>40</sup>, e al quale Locke   anche personalmente interessato dato che in esso ha investito una parte del suo denaro<sup>41</sup>. Non si dimentichi che uno dei pi  rilevanti atti di politica internazionale dell'Inghilterra liberale scaturita dalla *Glorious Revolution* consiste nello strappare alla Spagna, mediante la Pace di Utrecht, l'Asiento, cio  il monopolio della tratta dei negri.

La difficolt  della tradizione liberale a sussumere ogni essere umano sotto la categoria di uomo, la difficolt  a concepire l'uomo nella sua universalit , questo nominalismo antropologico non si manifesta solo in relazione ai neri importati dall'Africa. Se Locke sussume lo schiavo sotto la categoria di “merce”,

<sup>39</sup> J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, I, § 85.

<sup>40</sup> *The Whole History of Navigation from the Original to this Time* (1704), in J. Locke, *Works*, cit., vol. X, p. 414.

<sup>41</sup> Cfr. M. Cranston, *John Locke. A Biography*, cit., p. 115.

abbiamo visto un secolo più tardi Edmund Burke sussumere il bracciante o il lavoratore salariato sotto la categoria di *instrumentum vocale* (*supra*, cap. VI, 4). Tra gli avversari del grande antagonista della rivoluzione francese rientra senza dubbio anche Sieyès il quale però, sul tema in questione, non sembra pensarla diversamente dal pubblicista e statista inglese, dato che parla anche lui della “maggior parte degli uomini come macchine da lavoro” ovvero come “strumenti umani della produzione” o “strumenti bipedi”<sup>42</sup>.

E di nuovo la tradizione liberale rivela i suoi limiti di fondo anche per quanto riguarda la libertà negativa la quale, oltre che agli schiavi, viene negata anche ai poveri o “vagabondi” rinchiusi in massa nelle “case di lavoro”, un’istituzione totale nei confronti della quale Locke non ha obiezione alcuna, e di cui anzi vorrebbe veder ulteriormente inasprita la disciplina: “Chiunque falsifichi un lasciapassare [uscendo senza permesso] sia punito con il taglio delle orecchie la prima volta, la seconda sia deportato nelle piantagioni come per un crimine”, e quindi ridotto in pratica alla condizione di schiavo. Ma c’è una soluzione ancora più semplice, almeno per coloro che hanno la sfortuna di essere sorpresi a chiedere l’elemosina fuori dalla loro parrocchia e vicino ad un porto di mare: che siano imbarcati coattivamente nella marina militare; “se poi scenderanno a terra senza permesso, oppure si allontaneranno o si trat-

<sup>42</sup> E.-J. Sieyès, *Dire sur la question du veto royal*, cit., p. 236; Id., *Notes et fragments inédits*, cit., p. 75 (fr. *Esclaves*) e p. 81 (fr. *Grèce. Citoyen-homme*).

terranno a terra più a lungo del consentito, saranno puniti come disertori”, e cioè con la pena capitale<sup>43</sup>.

L'istituzione delle case di lavoro ha il suo centro in Inghilterra. E proprio con riferimento al paese classico del liberalismo, il giovane Engels ci rivela una serie di particolari impressionanti: “I *paupers* portano l'uniforme della casa e sono soggetti all'arbitrio del direttore senza la minima protezione”; affinché «i genitori “moralmente degradati” non possano influire sui loro figli, le famiglie vengono separate; l'uomo viene inviato in un'ala, la donna in un'altra, i figli in una terza». L'unità familiare viene rotta, ma, per il resto, sono tutti ammassati talvolta fino al numero di dodici o sedici per una sola stanza e su di tutti viene esercitato ogni tipo di violenza che non risparmia neppure i vecchi e i bambini e che comporta attenzioni particolari per le donne. In pratica gli internati delle case di lavoro vengono dichiarati e trattati come “oggetti di disgusto e di orrore posti al di fuori della legge e della comunità umana”<sup>44</sup>. Se il quadro tracciato da Engels dovesse apparire troppo emotivo, basterà tener presente il giudizio più asciutto di uno studioso liberale contemporaneo (Marshall), per il quale è comunque chiaro che, una volta entrati nelle case di lavoro, i poveri “cessavano di essere cittadini in qualsiasi significato genuino della parola”, dato che

<sup>43</sup> Il testo del 1697, scritto da Locke nella sua qualità di membro della *Commission on Trade*, è riportato in H. R. F. Bourne, *The Life of John Locke*, London 1876 (ristampa Aalen 1969), vol. II, pp. 377-90.

<sup>44</sup> F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, cit., pp. 496-8.

perdevano il “diritto civile della libertà personale” (*supra*, cap. VII, 6).

Anche quando riescono ad evitare la sorte dell'internamento nelle case di lavoro, le classi inferiori vedono gravemente ridotta e mutilata la loro libertà negativa. Hayek ha un bel celebrare Mandeville come colui per il quale “l'esercizio arbitrario del potere da parte del governo verrebbe ridotto al minimo”<sup>45</sup>; in realtà l'autorevole esponente del primo liberalismo inglese, assertore di una morale spregiudicatamente laica, esige però che la frequenza domenicale della Chiesa e l'indottrinamento religioso diventi un “obbligo per i poveri e gli illetterati”, cui in ogni caso, la domenica, “si dovrebbe impedire [...] l'accesso ad ogni tipo di divertimento fuori della Chiesa”<sup>46</sup>.

In Sieyès possiamo persino leggere la proposta di sottoporre i poveri ad una schiavitù temporanea e controllata dalla legge: “L'ultima classe, composta di uomini che hanno solo le braccia, può aver bisogno della *schiavitù* legale per sfuggire alla *schiavitù del bisogno*. I patiti dell'Occidente il più autentico, quello anglosassone, potrebbero subito obiettare che di esso non fa parte Sieyès, il quale anzi, secondo Talmon, avrebbe fornito qualche argomento anche lui alla “democrazia totalitaria”<sup>47</sup>. Sta di fatto però

<sup>45</sup> F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*; tr. it. cit., p. 280; è l'affermazione di Nathan Rosenberg che Hayek sottoscrive e fa propria.

<sup>46</sup> B. de Mandeville, *An Essay on Charity and Charity-Schools*, cit., pp. 307-8; tr. it. cit., p. 112.

<sup>47</sup> J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, cit., pp. 99 sgg.



che, nel perorare la causa dell'introduzione dell'“*esclavage de la loi*”, Sieyès rinvia esplicitamente ad un modello anglosassone: “Voglio vendere il mio tempo e i miei servigi di ogni specie (non dico la mia vita) per un *anno*, due *anni*, etc., come si pratica nell'America inglese”<sup>48</sup>. Il riferimento è ai cosiddetti “*indentureds servants*”, in pratica dei “semi-schiavi”, almeno per la durata del loro “contratto” (spesso peraltro con vari pretesti arbitrariamente prolungato dai loro padroni), e che infatti venivano venduti e acquistati in un regolare mercato, annunciato anche dalla stampa locale, e a cui veniva data la caccia in caso di fuga o di allontanamento indebito dal luogo di lavoro<sup>49</sup>. È così – sottolinea Sieyès – che gli “americani” sono brillantemente riusciti ad “importare gli operai di ogni genere di cui hanno bisogno”, ricorrendo ad un “mezzo” che continuava invece a suscitare diffidenze in Francia<sup>50</sup>.

Quando allora leggiamo che il liberalismo sin dagli inizi è stato sinonimo di libertà per tutti, quando leggiamo in Talmon che il liberalismo ha sempre aborrito la “coercizione” e la “violenza”<sup>51</sup>, ci rendiamo subito conto che ormai è stato abbandonato il terreno della storiografia per librarsi nel cielo e nelle

<sup>48</sup> E.-J. Sieyès, *Notes et fragments inédits*, cit., p. 76 (fr. *Esclavage*).

<sup>49</sup> Cfr. M. W. Jernegan, *Laboring and Dependent Classes in Colonial America. 1607-1783* (1931), Westport, Connecticut 1980, pp. 45-56.

<sup>50</sup> E.-J. Sieyès, *Notes et fragments inédits*, cit. p. 77 (fr. *Salaires: moyen de niveler leur prix dans les différents lieux*).

<sup>51</sup> J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, cit., pp. 12 e 15.

nuvole dell'agiografia. Così quando leggiamo in Bobbio che “le dichiarazioni dei diritti dell'uomo” sono “incluse nella costituzione degli stati liberali” e che a Locke bisogna far risalire “l'idea che l'uomo in quanto tale ha dei diritti per natura”<sup>52</sup>; oppure quando leggiamo in Dahrendorf che già a partire dalla *Glorious Revolution* si afferma l'idea della “cittadinanza” (sia pure a livello minimo, come “uguaglianza dinanzi alla legge”) per tutti gli uomini<sup>53</sup>, ci rendiamo conto chiaramente che ci si muove in uno spazio storico immaginario, dal quale sono stati espunti fatti macroscopici come la schiavitù, le case di lavoro, i reali rapporti di lavoro, e persino l'ideologia così a lungo dominante nell'Inghilterra liberale, un'ideologia che, nei confronti non solo degli schiavi neri, ma anche del “nuovo proletariato industriale” comportava un atteggiamento così duro “da non trovare riscontro ai nostri tempi se non nel comportamento dei più abietti colonizzatori bianchi verso i lavoratori di colore”<sup>54</sup>.

Dopo aver proceduto a tale sbrigativa identificazione fra tradizione liberale e diritti dell'uomo in quanto tale, Dahrendorf dichiara di condividere “le idee di fondo del grande whig” che è Burke<sup>55</sup>, come se tra le idee di fondo di quest'ultimo non ci fosse in primo luogo il rifiuto categorico del discorso sui diritti

<sup>52</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino 1990, pp. 45 e 21.

<sup>53</sup> R. Dahrendorf, *Fragmente eines neuen Liberalismus*; tr. it. cit., p. 121.

<sup>54</sup> R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*; tr. it. cit., p. 513.

<sup>55</sup> R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*; tr. it. cit., p. 26.

ti dell'uomo condannato in quanto teoria eversiva che apre la strada alle rivendicazioni politiche e sociali di "parrucchieri" e "candelai", "per non dire di innumerevoli altre attività più servili di queste", alle rivendicazioni della "moltitudine maialesca", o comunque di gente, la cui "occupazione sordida e mercenaria" (*sordid mercenary occupation*) comporta di per sé "una meschina prospettiva delle cose umane"<sup>56</sup>. Tanto più assurda è l'usuale identificazione tra diritti dell'uomo e tradizione liberale inglese se si pensa che persino un liberal-radical come Bentham respinge la rivendicazione dell'*égalité* e la teorizzazione rivoluzionaria francese dei diritti dell'uomo in quanto tale con argomenti molto simili a quelli di Burke, e cioè a partire anche in questo caso dalla preoccupazione che un tale discorso possa stimolare l'arroganza o la disobbedienza anarchica degli "apprendisti" e delle classi inferiori in genere: "Tutti gli uomini nascono uguali nei diritti. L'erede della più indigente famiglia ha dunque diritti eguali all'erede della famiglia più facoltosa? Quando mai ciò è vero?". E come giustificare allora la necessaria "soggezione dell'apprendista al padrone"<sup>57</sup>?

Infine, l'identificazione fra tradizione liberale e diritti dell'uomo risulta falsa anche per quanto riguarda l'America, e non solo per la presenza dell'istituto della schiavitù (e nella sua forma più dura, la *chattel slavery*) fino alla Guerra di secessione e di

<sup>56</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 154 e 105-6; tr. it. cit., pp. 248 e 210-1.

<sup>57</sup> J. Bentham, *Anarchical Fallacies...*, cit., pp. 498-9; tr. it. cit., pp. 119-20.

rapporti di lavoro semiservili e di una sorta di “*debt slavery*” ben oltre il 1865, ma anche per la polemica più o meno esplicita che si può leggere in un autore come Hamilton il quale si oppone vittoriosamente all’inserimento nella costituzione degli Stati Uniti di una Dichiarazione dei diritti dell’uomo, giudicata adatta solo ad un “trattato di morale”: non a caso, una notevole influenza sulla tradizione politica americana esercitano implacabili accusatori della rivoluzione francese (e della teorizzazione di diritti dell’uomo in quanto tale) quali Burke e Gentz, quest’ultimo subito tradotto, nel 1800, da John Quincy Adams, futuro sesto presidente degli Stati Uniti<sup>58</sup>.

#### 4. OCCIDENTE IMMAGINARIO, GERMANIA IMMAGINARIA

La costruzione di un Occidente immaginario implica la parallela costruzione, per antitesi, di una Germania immaginaria, le cui caratteristiche permanenti ed eterne risultano dal semplice rovesciamento

<sup>58</sup> Sulla persistenza di forme di lavoro coatto nel sud degli USA, cfr. W. Kloosterboer, *Involuntary Labour since the Abolition of Slavery*, Leiden 1960, cap. V; sulla polemica di Hamilton si veda «The Federalist», n. 84 e cfr. Ch. E. Merriam, *A History of American Political Theories* (1903), New York 1969, pp. 96-142; sull’influenza di Burke su Hamilton e la tradizione politica americana in generale, cfr. W. Gerhard, *Das politische System Alexander Hamiltons*, Hamburg 1929 e H. J. Laski, *The American Democracy* (1948), Fairfield, USA 1977, p. 10; su Gentz e J. Q. Adams, cfr. D. Losurdo, *La révolution française a-t-elle échoué?*, in «La Pensée», n. 267, gennaio-febbraio 1989, p. 85 sgg.

dei valori di cui il primo si erge a interprete e depositario. Ed ecco che l'intera tradizione culturale e politica tedesca viene ad essere sovrastata come da una maledizione originaria che la porta costantemente a negare il valore autonomo dell'individuo, inghiottito da uno statalismo vorace. Dato inoltre che l'Occidente si atteggia a custode dei valori morali e del principio della superiorità del diritto rispetto alla forza, ecco che la Germania viene dipinta come in preda, nel corso di tutta la sua evoluzione, al culto della forza e della violenza, alla santificazione del fatto compiuto, sul cui altare viene sacrificata la norma etica nella sua autonomia e dignità. Come dimostrerebbe, in modo particolarmente clamoroso, l'affermazione hegeliana dell'unità di razionale e reale.

La storia dell'Europa viene così spezzata nella storia di due contrapposte tradizioni culturali senza rapporti, o con rapporti piuttosto evanescenti, tra di loro; all'immagine stereotipa dell'Occidente liberale fa da contraltare l'immagine altrettanto stereotipa dei suoi nemici. Di quest'ultimo aspetto ci siamo occupati altrove<sup>59</sup>. Qui basterà accennare allo stupore espresso nel corso della prima guerra mondiale da Meinecke: "I Francesi si gloriano del loro individualismo e delle loro garanzie a difesa della loro libertà personale dallo Stato e vedono in noi gli strumenti servili della volontà statale". "Sembra di sognare" – aggiunge il grande studioso che non riesce a capacitarsi del radicale mutamento intervenuto nell'immagine della Germania e della Francia rispetto ai tempi

<sup>59</sup> D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XIV.

di Fichte, per il quale, è sempre Meinecke ad osservarlo – “l’arte statale latina o straniera, come lui la chiama, aspira con ferrea consequenzialità allo Stato-macchina, tratta tutte le componenti della macchina come materiale omogeneo e rivela un impulso per una costituzione sempre più monarchica. L’arte statale tedesca educa invece l’uomo e futuro cittadino ad un’autonoma personalità etica. In Occidente uniformità e asservimento; da noi libertà, autonomia, originarietà”<sup>60</sup>.

Almeno per quanto riguarda il rapporto tra i due paesi posti al di qua e al di là del Reno, un capovolgimento si è verificato, nel momento in cui scrive Meinecke, rispetto all’epoca delle guerre anti-napoleoniche, nel corso delle quali l’autore dei *Discorsi alla nazione tedesca* aveva cercato di stimolare la resistenza contro l’occupazione francese e di rafforzare la coscienza dell’identità nazionale e culturale della Germania, contrapponendo l’“arte statale autenticamente tedesca” (*echte deutsche Staatskunst*) alle “macchine sociali” considerate straniere (e cioè rinvianti alla Francia napoleonica e imperiale), nell’ambito delle quali l’individuo si riduce in ultima analisi a una delle tante, uniformi e intercambiabili “rotelle” (*Räder*) di un “meccanismo” impersonale, il cui movimento viene determinato e regolato dal di fuori e dall’alto<sup>61</sup>. E dun-

<sup>60</sup> F. Meinecke, *Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung*, in «Berichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften», 1916, VI, pp. 125 e 116.

<sup>61</sup> J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808), in FW, vol. VII, pp. 363-4.

que, è pienamente giustificato lo stupore dello storico tedesco, spettatore lucido di un fatto singolare e sorprendente: si direbbe che, nel corso del primo conflitto mondiale, la Francia ritorca contro la Prussia (e la Germania) quella medesima ideologia che aveva preteso di metterla sul banco degli accusati al tempo dei *Befreiungskriege*.

E, tuttavia, gli stereotipi sviluppatasi in Germania nel corso delle guerre anti-napoleoniche continuano ad essere vitali in quel paese ancora nel corso dei due conflitti mondiali. Così per Simmel, l'“individualismo” è una caratteristica “del tutto inseparabile dall'essenza tedesca”<sup>62</sup>, mentre invece è in Francia che è di casa – dichiara Scheler – la “congenita abitudine e fede superstiziosa nello Stato assoluto e onnipotente”<sup>63</sup>. Quasi tre decenni più tardi, un ideologo del Terzo Reich, o comunque vicino al nazismo, polemizza aspramente coi “fanatici occidentali dello Stato” (*westliche Staatsfanatiker*)<sup>64</sup>.

Ad analoghi risultati giungiamo se analizziamo l'altro fondamentale stereotipo, quello che, prendendo di mira in modo particolare l'affermazione hegeliana dell'unità di razionale e reale, contrappone rispetto occidentale delle ragioni della morale e culto

<sup>62</sup> G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München und Leipzig 1917, p. 39.

<sup>63</sup> M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschenbasses* (1916), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. IV: *Politisch-pädagogische Schriften*, a cura di M. S. Frings, Bern und München 1982, p. 357.

<sup>64</sup> C. Petersen, *Der Seber deutscher Volkheit Friedrich Hölderlin* (1934), cit. da H. O. Burger, *Die Entwicklung des Hölderlinbildes seit 1933*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geisteswissenschaft», XVIII, 1940, Referateheft, p. 122.

teutonico della forza. In realtà, l'uso barbarico della forza non impedisce a Rosenberg di sciogliere un inno al "dover essere", all'"imperativo morale categorico", al "lato morale dell'uomo"<sup>65</sup>. Anche in tal caso, un culto esaltato del *Sollen* può ben essere funzionale alla delegittimazione del moderno (*supra*, cap. XI, 3); e ben si comprende il fatto che il nazismo (e il fascismo) guardi come un pugno nell'occhio la tesi hegeliana della razionalità del reale e una filosofia della storia che sancisce l'irreversibilità del processo storico, nei suoi risultati strategici, come progresso della libertà e sua progressiva estensione a tutti. Richiamandosi non a caso a Nietzsche, Baeumler polemizza esplicitamente contro l'anche per lui famigerata Prefazione alla *Filosofia del diritto*: la tesi di Hegel, secondo cui si sarebbe figli del proprio tempo e la stessa filosofia non sarebbe altro che la comprensione concettuale del proprio tempo, tale tesi – osserva criticamente – fu accolta con entusiasmo dalla "borghesia colta tedesca" che in essa trovò la consacrazione del suo ideale filisteo di vita<sup>66</sup>. In questo medesimo senso, Böhm tuona contro "un secolo divenuto completamente storicistico", e sempre avendo di mira Hegel, cui viene positivamente contrapposto Rudolf Haym, la cui monografia-requisitoria ha l'onore di essere annoverata "tra i libri su Hegel oggi propriamente attuali"<sup>67</sup>. E la filosofia

<sup>65</sup> A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), München 1937, pp. 336-7.

<sup>66</sup> A. Baeumler, *Nietzsche* (1930), in Id., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937, p. 244.

<sup>67</sup> F. Böhm, *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938, p. 27.



hegeliana della storia è il bersaglio implicito anche di Rosenberg, allorché questi esibisce tutta la sua repulsione per lo “storicismo materialistico”<sup>68</sup>. Ancora una volta, la tesi hegeliana della razionalità del reale non può non essere sinonimo di filisteismo e materialismo per un movimento che, rispondendo ad un imperativo categorico proveniente dalla profondità dell’anima germanica, pretende di impegnarsi in una lotta “eroica” per la cancellazione di secoli di “degenerazione” moderna. È in base a questa logica che, ancora nel secondo dopoguerra, un ideologo come Julius Evola ha potuto scrivere che al «dogma storicistico “Weltgeschichte ist Weltgericht” [...] volentieri si rifanno gli uomini privi di spina dorsale»<sup>69</sup>.

A Hegel, presunto santificatore del fatto compiuto, prima Bergson e poi Popper hanno ritenuto di poter contrapporre positivamente Schopenhauer<sup>70</sup>. Se avessero potuto leggere le conversazioni a tavola di Hitler, avrebbero potuto notare con disappunto che con questa loro contrapposizione era pienamente d’accordo anche il Führer del Terzo Reich, per il quale Schopenhauer ha avuto il grande merito di aver provveduto a “polverizzare il pragmatismo di Hegel”. Il “pragmatismo” di cui qui si parla non è altro che lo “storicismo” o lo “storicismo materialistico” denunciato da Rosenberg e dagli altri ideologi precedentemente visti: i tre termini sono dei sinonimi che mirano a denunciare come filisteo e antieroa

<sup>68</sup> A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, cit., p. 237.

<sup>69</sup> J. Evola, *Il fascismo*, Roma 1964, p. 14.

<sup>70</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XIV, 16 e 22.

l'hegeliana filosofia della storia, contro cui si era già impegnato l'autore per questo tanto ammirato da Hitler, il quale ultimo non solo si vantava di aver portato dietro con sé, nel corso della prima guerra mondiale, "le opere complete di Schopenhauer"<sup>71</sup>, ma amava anche citare, nelle sue conversazioni a tavola, "interi passaggi" del filosofo caro anche a Bergson e Popper<sup>72</sup>.

Ma, a questo punto, conviene procedere ad una considerazione di carattere più generale. Credere di potersi contrapporre alla reazione tedesca e al nazismo in base ad un pathos esaltato dell'Occidente è un ulteriore clamoroso infortunio. In realtà, nel nazismo e nel Terzo Reich la polemica contro l'Ovest nemico della Germania si salda con una celebrazione senza limiti dell'Occidente, di cui proprio la Germania si erge a baluardo e interprete autentico. Allorché procede alla sua appassionata celebrazione dell'"uomo occidentale" a partire dall'antica Grecia<sup>73</sup>, Hayek ignora di riprendere un'espressione e un motivo largamente presenti nella cultura del Terzo Reich<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Così nella conversazione a tavola del 18 maggio 1944: si vedano i *Bormann-Vermerke* (sono le trascrizioni curate da Martin Bormann delle conversazioni a tavola del Führer); tr. it., A. Hitler, *Idee sul destino del mondo*, Edizioni d'Ar, Padova 1980, p. 626.

<sup>72</sup> H. Picker (a cura di), *Hitlers Tischgespräche* (conversazione a tavola del 7 marzo 1942), Frankfurt a. M.-Berlino 1989, p. 122.

<sup>73</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*; tr. it. cit., pp. 21 e 38.

<sup>74</sup> Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino 1991, cap. 3, § 9.

## 5. HEGEL DINANZI AL TRIBUNALE DELL'OCCIDENTE

È dinanzi a un Occidente liberale trasfigurato dalla fantasia o dall'ideologia che viene chiamata a discolparsi la tradizione culturale di una Germania essa stessa immaginaria. Si tratta di un processo quanto mai kafkiano, dato che sia il giudice che gli imputati, ben lungi dal corrispondere ad una concreta realtà storica, fanno pensare a fantasmi risultanti dalla trasfigurazione in positivo o in negativo operata dall'ideologia. E comunque, un autore è assolto o condannato nella misura in cui riesce a dimostrare la sua ideale appartenenza all'Occidente. In questo senso, abbiamo visto Schumpeter e Dahrendorf mandare pienamente assolto Kant in quanto cittadino "britannico". Ma c'è invece chi sorprende anticipazioni del "concetto hegeliano della sovranità dello Stato" nel filosofo di Königsberg, il quale viene allora condannato in quanto in antitesi con "la teoria liberale o egualitario-democratica" propria dell'Occidente<sup>75</sup>. Quest'ultimo è dunque oggetto di una trasfigurazione così accecante che al suo interno viene cancellata ogni lotta e persino ogni differenza tra democrazia e liberalismo, il quale viene addirittura considerato sinonimo di egualitarismo!

Ben più difficile di quella di Kant si presenta la posizione di Hegel. Il suo pathos dello Stato si presta a fare di lui un rappresentante "tipico" dell'immaginaria Germania eternamente stalistica. Ma egli occupa anche per altre ragioni un posto assolutamente

<sup>75</sup> H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, cit., p. 293.

te privilegiato nell'ambito del listino delle rovinose importazioni di provenienza tedesca, puntigliosamente elencate da Hayek<sup>76</sup>. Hegel risulta estraneo all'Occidente e rinvia all'Oriente dispotico e illiberale, se non barbarico, per due ragioni. Intanto è uno dei Goti denunciati da Hobhouse; e poi ha esercitato, tramite Marx, una straordinaria influenza ad Est, intrecciando la sua fortuna con quella del leninismo e del bolscevismo. Con questa sua denuncia, Hayek riprende un motivo largamente sviluppatosi nella cultura europea dopo la Rivoluzione d'ottobre, da autori così diversi come Bernstein e Weber, o, in Italia, Mondolfo, messa sul conto della dialettica e della filosofia hegeliana, per lo più sbrigativamente assimilate al culto del successo e della forza<sup>77</sup>.

Rimane comunque fermo il fatto che i capi d'accusa a carico di Hegel discendono immediatamente dalla trasfigurazione dell'Occidente. Se la tradizione liberale anglosassone è sinonimo di libertà per tutti, se

<sup>76</sup> F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, cit., p. 16.

<sup>77</sup> Per quanto riguarda E. Bernstein, si veda la nota da lui apposta dopo la rivoluzione d'ottobre a *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899); tr. it., *Socialismo e socialdemocrazia*, Bari 1968, pp. 70-1, nota. Per quanto riguarda Weber, cfr. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge-Oxford 1985; tr. it., *La teoria politica di Max Weber*, Bologna 1985, p. 280. Per quanto riguarda R. Mondolfo, infine, si veda *Forza e violenza nella storia* (1921), ora in Id., *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino 1968, pp. 210-1 e 215. Analogo è l'atteggiamento assunto, dopo la fine della seconda guerra mondiale, da H. Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis*, Berkeley and Los Angeles (1948); tr. it., *La teoria politica del bolscevismo*, Milano 1981, pp. 42-53.

l'Inghilterra è la terra promessa non solo della libertà, ma anche del rifiuto di ogni forma di coercizione e violenza, è chiaro che risulta per lo meno sospetto l'atteggiamento critico assunto in proposito dal filosofo tedesco, la cui "anglofobia" viene subito letta e condannata, ad esempio da Bobbio, come sinonimo di conservatorismo illiberale e autoritario (*supra*, cap. V, 7), "tipicamente" tedesco. Alle considerazioni già svolte circa il reale quadro storico europeo in cui si colloca il giudizio severo che Hegel esprime sull'Inghilterra, è da aggiungere che in questo stesso paese il movimento riformatore procede ad un'aspra polemica contro la *Common Law* e il culto della legge consuetudinaria. Bentham si esprime in termini assai più sprezzanti di quelli usati da Hegel per denunciare l'"onnicomprendensiva impostura" della tradizione e della cultura giuridica inglese che spiana la strada ad ogni sorta di "falsità ed inganno"<sup>78</sup>, e che, consegnando l'interpretazione della norma nelle mani di pochi eletti, danneggia in particolare il "cittadino ignorante" e povero<sup>79</sup>. Ancora John Stuart Mill attribuisce a merito di Bentham il fatto di aver inferto una "ferita mortale" al "mostro" (costituito ancora una volta dalla tradizione e dalla cultura giuridica inglese), dimostrando "che il culto della legge inglese era una degradante idolatria, e che invece di rappresentare la perfezione della ragione, costituiva un'onta per l'intelletto umano"<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> J. Bentham, *Nomography or the Art of Inditing Laws* (1843, postumo), in Id., *The Works*, cit., vol. III, p. 240.

<sup>79</sup> J. Bentham, *Essay on the Promulgation of Laws* (1843, ed. inglese postuma), in Id., *The Works*, cit., vol. I, p. 157.

<sup>80</sup> J. S. Mill, *Obituary of Bentham* (1832), in Id., *Collected Works*, vol. X, p. 496.

A causa anche del suo netto rifiuto della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del concetto di uomo in quanto tale, Bentham è certo un autore assai diverso rispetto a Hegel, ma esprime un'"anglofobia" che è non certo meno virulenta di quella del filosofo tedesco. Ma tutto ciò viene tranquillamente ignorato dall'immaginario e fantomatico tribunale dell'Occidente che invece assume immediatamente l'"anglofobia" come sinonimo di quello statalismo divoratore dell'individuo, in cui l'ideologia dell'Intesa e dei nemici occidentali della Germania individua l'essenza eterna della cultura e dell'anima tedesche. Ebbene, quale prova più eloquente può essere rintracciata, per questo ulteriore capo d'accusa, della polemica anticontrattualistica di Hegel? Ed ecco che tale argomento viene ripetuto incessantemente da una vasta e variegata pubblicistica fino ai giorni nostri. E ancora una volta diventa evidente il sacrificio dello scrupolo e del metodo storico sull'altare dell'ideologia. Basti pensare che in Inghilterra il riformismo di Bentham ha dovuto a suo tempo procedere ad un'aspra polemica proprio contro la teoria contrattualistica, denunciata come un'ideologia funzionale alla conservazione dello *status quo* e all'occultamento della violenza delle classi dominanti. Era l'ideologia cara all'aristocrazia whig scaturita dalla *Glorious Revolution* e interessata a legittimare e consacrare i rapporti politico-sociali esistenti presentandoli come il risultato di un "contratto" (*contract*) e di un atto di "consenso" (*agreement*) espresso dal popolo<sup>81</sup>. Nel-

<sup>81</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government. Historical Preface to the Second Edition* (1828), in Id. *The Works*, cit., vol. I, p. 242.

l'ideologia del “contratto originario” (*original compact*), che parte da Locke e trova la sua consacrazione ufficiale in Blackstone, le classi privilegiate – osserva il filosofo inglese contemporaneo di Hegel – sono unite come in un coro che, rivolto alla configurazione esistente della società, non si stanca di cantare: “Esto perpetua!”<sup>82</sup>; ed è contro tale ideologia del contratto, contro questa “chimera”, che costituisce in realtà un misto di violenza e di frode, che Bentham si vanta di aver “dichiarato guerra”<sup>83</sup>.

Anche per gli altri capi d'accusa, è facile dimostrare che discendono immediatamente dalla trasfigurazione dell'Occidente liberale, ovvero della tradizione politica dei paesi situati ad Ovest della Germania. Com'è noto, Hegel si pronuncia a favore di un sistema elettorale di secondo grado, e anche ciò viene addotto a riprova del suo incurabile passatismo. Si dimentica che per questo medesimo sistema (considerato come “il solo mezzo di mettere l'uso della libertà politica alla portata di tutte le classi del popolo”) si pronuncia Tocqueville in un'opera che pure viene considerata un classico della democrazia. E si pronuncia in tal senso, rovesciando tutto il suo aristocratico disprezzo per la massa di “oscuri personaggi” (“avvocati di provincia, commercianti, o anche uomini appartenenti alle classi inferiori”) che le elezioni dirette immettono nella Camera americana dei rap-

<sup>82</sup> J. Bentham, *Jeremy Bentham to his Fellow-citizens of France on Houses of Peers and Senates* (1830), in Id., *The Works*, vol. IV, cit., p. 447.

<sup>83</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government. Historical Preface to the Second Edition*, in Id., *The Works*, cit., pp. 242-3.

presentanti, conferendo un “aspetto volgare” a questa assemblea nel suo complesso<sup>84</sup>. Ed è da aggiungere che in privato il liberale francese si esprime, nei confronti delle elezioni dirette, con un’ostilità ancora più aspra di quella che risulta dalle prese di posizione pubbliche. Ciò, a giudicare almeno da una lettera della fine del 1835, in cui Tocqueville, dopo aver indicato nelle “elezioni a più gradi” (si può dunque andare anche oltre il secondo grado) l’unico “rimedio agli eccessi della democrazia”, aggiunge che, dato il clima ideologico dominante, è necessario presentare “con molta prudenza” una tale tesi, da lui stesso espressa in pubblico con cautela, smussando un po’ gli angoli<sup>85</sup>. Soprattutto si dimentica che, ben oltre la morte di Hegel, in Inghilterra “la rappresentanza non era affatto considerata come un mezzo per esprimere il diritto individuale o per promuovere interessi individuali. Erano le comunità, e non gli individui ad essere rappresentati”<sup>86</sup>. Non è neppure escluso che nel teorizzare il sistema elettorale di secondo grado, il filosofo tedesco abbia guardato anche all’Inghilterra, a cui comunque esplicitamente guarda, allorché teorizza una Camera ereditaria dei pari o il maggiorascato (V. Rph., III, 810). Semmai, è da aggiungere che l’estensione di tale istituto in quel paese risulta inaccettabile agli occhi di Hegel, il quale infat-

<sup>84</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, cit., pp. 207-8; tr. it. cit., II, pp. 240-1.

<sup>85</sup> Lettera a F. de Corcelle (probabilmente successiva al) 15 ottobre 1835, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XV, 1, p. 57.

<sup>86</sup> R. W. Pollard, *The Evolution of Parliament*, London 1920, cit. in T. H. Marshall, *Sociology at the Crossroad*; tr. it. cit., p. 37.



ti condanna duramente i “maggiorascati, per cui ai figli più giovani vengono comperati posti militari e ecclesiastici” (Ph. G., 935). Per quanto poi riguarda la teorizzazione dell’elezione di secondo grado, è da notare che essa non riveste in Hegel il significato in qualche modo classista che ha in Tocqueville, non mira cioè ad epurare gli organismi rappresentativi dagli elementi considerati “volgari” dal liberale francese, bensì, al contrario, a contestare, nell’unico modo che il filosofo tedesco ritiene percorribile, il monopolio politico dei proprietari (*supra*, cap. VI, 6).

Ormai è chiaro. La rimozione dei dati storici reali dall’immagine dell’Inghilterra e dell’Occidente liberale del tempo è la condizione preliminare perché l’una e l’altro possano fungere da tribunale.

## 6. ILTING E IL RECUPERO LIBERALE DI HEGEL

Dato il peso che per tanto tempo ha esercitato e continua tuttora ad esercitare la condanna di Hegel pronunciata in nome dell’Occidente liberale, ben si comprende che i tentativi di recupero del filosofo spesso si siano sviluppati senza mettere in discussione il quadro concettuale della sentenza di condanna. È il caso di Ilting che interpreta la polemica anticontrattualistica o l’affermazione dell’unità di razionale o reale secondo gli stereotipi che già conosciamo. I quali continuano a farsi pensatamente avvertire anche nell’interpretazione che vien data della condanna che Hegel, con lo sguardo rivolto alla Polonia, dominata dai baroni feudali interessati al mantenimento della

servitù della gleba, pronuncia nei confronti della monarchia elettiva. Ilting non ha dubbi: si tratta di una presa di posizione a favore del “principio monarchico” e, in ultima analisi, dell’ideologia della Restaurazione<sup>87</sup>. Eppure, avrebbe potuto leggere in Smith che la “servitù” continua a sussistere “in Boemia, Ungheria e in quei paesi in cui il sovrano è elettivo e di conseguenza non può mai avere grande autorità”<sup>88</sup>. Anche in tal caso, l’autore di *Hegel diverso* non prende realmente le distanze dalla *vulgata* interpretativa, la quale, lungi dall’indagare in concreto il reale significato storico di un istituto politico guardato con diffidenza anche da un classico della tradizione liberale, si accontenta di constatare la discrepanza tra la rivendicazione di un forte potere centrale da una parte e la storia peculiare dell’Inghilterra e l’immagine stereotipa dell’Occidente dall’altra. E così, la condanna della monarchia elettiva da Hegel pronunciata con lo sguardo rivolto alla storia della Polonia e a quello strapotere dei baroni feudali che la Restaurazione cercava invano di puntellare, tutto ciò si rovescia nel suo contrario, nella prova irrefutabile dell’appoggio alla politica di Metternich o per lo meno dell’accomodamento con essa.

D’altro canto, quasi ad apertura del suo saggio di reinterpretazione del filosofo tedesco in questione, Ilting sente il bisogno di procedere ad alcune fondamentali concessioni agli stereotipi che già conosciamo: “La divinizzazione dello Stato fatta da Hegel è a

<sup>87</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., pp. 119-20; già ai tempi di Hegel, in termini negativi si era espresso Paulus (Mat., I, 63).

<sup>88</sup> A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, (1762-3 e 1766) (vol. V dell’ed. di Glasgow), p. 455 (corso di lezioni del 1766).

giusta ragione criticata [...]. Nella sua interpretazione classicheggiante dello Stato moderno, Hegel dovette anzitutto presupporre che i popoli o le nazioni siano quasi degli individui storico-universali, cui nella sua esistenza storica il singolo uomo appartiene incondizionatamente. Le possibilità di sfruttare l'ideale repubblicano di Stato di Hegel per una meschina ideologia nazionalistica sono incalcolabili<sup>89</sup>. Soprattutto l'ultima affermazione risente chiaramente del clima ideologico della Seconda guerra dei trent'anni, in base al quale lo "statalismo" hegeliano è gravemente corresponsabile dello sviluppo dell'imperialismo tedesco e del trionfo della reazione in Germania.

A tale accusa è possibile rispondere in modi diversi. Sul piano più propriamente ermeneutico, si può osservare che al di là dello spirito oggettivo c'è lo spirito assoluto, e che anche all'interno della sfera dello spirito oggettivo la configurazione giuridica e politico-sociale degli Stati storicamente esistenti è sempre suscettibile di essere messa in discussione dallo spirito del mondo, cui va riconosciuto un diritto nettamente superiore al "diritto dello Stato", il quale ultimo è ben lungi dall'essere "la cosa suprema" (V. Rph., IV, 157). E si può aggiungere, sempre sul piano ermeneutico, che in Hegel netto e inequivocabile è il riconoscimento di diritti che competono all'uomo in quanto tale e che per il loro carattere di inviolabilità limitano drasticamente l'estensione del potere politico.

Oppure si può rispondere all'accusa in questione sul piano storico. Il pathos hegeliano dello Stato e

<sup>89</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., p. 22.

della comunità politica si sviluppa nel corso della polemica contro l'ideologia della Restaurazione che giustifica l'assolutismo monarchico e liquida ogni ipotesi di trasformazione in senso costituzionale dello Stato ricorrendo allo strumento della denigrazione delle istituzioni politiche, considerate irrilevanti rispetto al problema dell'interiorità morale e religiosa e al rapporto personale, non inceppato dall'elemento meccanico della regolamentazione politica e giuridica, tra monarca e sudditi<sup>90</sup>. Ed è poi da aggiungere che il nazismo non è affatto caratterizzato da un'ideologia statalistica, anzi l'abbiamo visto talvolta tuonare contro i "fanatici occidentali dello Stato".

Ma, nella pagina che stiamo esaminando, non è né in un modo né nell'altro che argomenta Ilting il quale invece adduce ad attenuante di Hegel il fatto di aver preso nettamente le distanze dall'autore del *Contratto sociale*: "Contrariamente alla democrazia radicale di Rousseau lo Stato di Hegel non deve, dunque, essere [considerato] totalitario"<sup>91</sup>. Risulta chiaro che per il grande ginevrino viene sottoscritto il giudizio di Talmon (e della storiografia liberale) che lo annovera tra i padri della "democrazia totalitaria". E assieme a tale giudizio, Ilting finisce col riprendere l'apologetica della tradizione liberale. Come emerge con particolare chiarezza da un brano che prendendo le mosse dalla categoria di "individualismo possessivo" elaborata da Macpherson, così prosegue: "Egli ha mostrato che questa concezione costituisce l'essenza della

<sup>90</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], in particolare, cap. II, 8.

<sup>91</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, cit., p. 24.

teoria liberale della società civile che troviamo formulata in modo sostanzialmente concorde, anche se con diverso rigore e con diversa precisione concettuale, sia in Hobbes e Locke che in Kant e Hegel. Ma sarebbe sicuramente pericoloso se da ciò si volesse dedurre che il moderno diritto razionale non rappresenti null'altro che l'ideologia della classe possidente. Né una tale interpretazione renderebbe giustizia alle esigenze di questa teoria del diritto, né si riesce a comprendere perché la dottrina in base alla quale tutti gli uomini debbono essere riconosciuti come detentori di uguali diritti di libertà non debba essere nient'altro se non l'ideologia di una determinata classe sociale sorta in determinate condizioni storiche"<sup>92</sup>.

Certamente Ilting ha ragione nel ritenere che la teoria liberale della necessaria limitazione del potere statale trascende la sua genesi storico-sociale, ma nell'attribuire a Locke la teorizzazione del diritto alla libertà per "tutti gli uomini" chiaramente aderisce alla consueta trasfigurazione della tradizione liberale. È un'adesione che risulta da ulteriori particolari. Ilting è dell'opinione che il testo a stampa della *Filosofia del diritto* "non contiene più una valutazione positiva della Rivoluzione francese"<sup>93</sup>, ed è anche su questa base che egli crede di poter dimostrare il sia pur momentaneo accomodamento del filosofo tedesco alla Restaurazione. Ora, sarebbe facile obiettare che in quel testo è pur sempre contenuto il solenne riconoscimento dell'esserci di diritti "inalienabili" e "imprescrittibili" (Rph., § 66) di cui è titolare l'indivi-

<sup>92</sup> Ivi, p. 8.

<sup>93</sup> Ivi, p. 45.

duo in quanto “persona universale” e “l’uomo [...] in quanto uomo” (Rph., § 209); sarebbe cioè facile obiettare che nel testo a stampa della *Filosofia del diritto* si continua a parlare con grande calore di quella dichiarazione dei diritti dell’uomo contro cui si accanisce invece la pubblicistica impegnata a mettere in stato d’accusa la rivoluzione francese. Ma il punto principale è un altro. Se anche Hegel avesse condannato la rivoluzione francese, da ciò si può dedurre il suo antiliberalismo, solo a condizione di trasfigurare la pubblicistica liberale del tempo, tacitamente attribuendole un’univoca adesione alle idee del 1789 che invece è ben lontana dalla realtà storica. Basti pensare all’aspra condanna a cui procede non solo Burke ma anche Bentham di quella dichiarazione dei diritti dell’uomo che invece è oggetto di celebrazione anche nel testo a stampa della *Filosofia del diritto*.

Torniamo ora al brano in cui Ilting accosta Hegel a Locke sotto il segno dell’“individualismo possessivo”. In realtà, nel libro di Macpherson non si fa mai parola dell’autore della *Filosofia del diritto*, è Ilting a operare tale accostamento. Ma può essere sussunto sotto la categoria di “individualismo possessivo” un filosofo il quale non si stanca di ripetere che, per “elevato” e “sacro” che sia il “diritto di proprietà”, esso rimane qualcosa di “molto subordinato”, e “può essere violato e deve esserlo” (V. Rph., IV, 157)? Non è anche per aver sottolineato il ruolo dello Stato nell’imposizione fiscale e, in qualche modo nella redistribuzione del reddito, che Hegel viene messo in stato d’accusa in quanto statalista dalla tradizione liberale? È stato lui per primo – sottolinea Hayek – a

teorizzare quella libertà “positiva” che è la bestia nera di tutti i neo-liberisti che in essa denunciano la base teorica della “democrazia sociale” da loro tranquillamente identificata con la “democrazia totalitaria” (*infra*, cap. XIII, 8). La coerenza di Hayek è fuori discussione. Ilting invece per un verso sussume Hegel sotto la categoria di “individualismo possessivo”, accanto a Locke, per un altro verso, sia pur cercando di ridimensionarne la portata, riprende l'accusa di statalismo o di statolatria che una certa tradizione liberale rivolge al filosofo proprio in considerazione del fatto di non aver tenuto fermo il principio dell'assoluta intangibilità e inviolabilità della proprietà privata caro all'autore dei *Due trattati sul governo*.

Sussumendo Hegel sotto la categoria di “individualismo possessivo”, Ilting finisce col rimangiarsi il riconoscimento al filosofo di aver voluto superare “le debolezze del liberalismo” e la “manifesta insufficienza della concezione liberale dello Stato”<sup>94</sup>. Chiaramente agisce una sorta di tabù: l'interprete tedesco esita, anzi non riesce ad enunciare la tesi della superiorità di Hegel, rispetto a Locke, come teorico della libertà dei moderni, per il fatto che sin dall'inizio ha accettato o subito l'impostazione (divenuta luogo comune nel corso della Seconda guerra dei trent'anni), secondo cui è l'autore della *Filosofia del diritto* che è chiamato a discolparsi dinanzi ad un tribunale dell'Occidente liberale trasfigurato dalla fantasia e dall'ideologia. Accostandolo il più possibile a Locke, Ilting cerca di assicurare anche a Hegel quel certificato di cittadinanza britannica che Schumpeter e Dahrendorf hanno rilasciato per Kant e

<sup>94</sup> Ivi, pp. 22-3.

che costituisce l'unica garanzia di un benevolo trattamento da parte dei giudici.

Dopo aver mutuato da Talmon e Hayek la contrapposizione tra Rousseau padre del totalitarismo e Locke autentico interprete della causa della libertà e della lotta contro lo statalismo, Ilting si trova in difficoltà a difendere Hegel, il quale certo, riflettendo in profondità su una ricca esperienza storica, ha maturato un convincimento della legittimità e dell'irreversibilità del moderno e un riconoscimento del diritto della particolarità che invano si cercherebbero nel filosofo ginevrino (*supra*, cap. VIII, 1). E tuttavia, come Ilting stesso riconosce, Hegel "sin dalla primissima giovinezza sta vicino in modo del tutto particolare" a Rousseau, rispetto al quale la *Filosofia del diritto* procede sì ad una netta presa di distanza, ma ad una presa di distanza cui non risulterebbero estranee, secondo l'interprete tedesco, "considerazioni di opportunità politica"<sup>95</sup>. E dunque, una volta accettata o subita la sbrigativa liquidazione di Rousseau operata da Talmon e Hayek, è difficile liberare completamente dal sospetto di contiguità col totalitarismo Hegel, del quale poi Ilting sottolinea la distanza rispetto al totalitario filosofo ginevrino, paradossalmente facendo riferimento soprattutto al testo a stampa dei *Lineamenti* pur ritenuto di scarsa e dubbia autenticità. In effetti, i corsi di lezione di filosofia del diritto si esprimono nei confronti di Rousseau con un calore che invano si cercherebbe nella tradizione liberale, il cui atteggiamento invece non è poi molto diverso dall'attacco furibondo che la tradizio-

<sup>95</sup> Ivi, p. 23.



ne di pensiero conservatrice e reazionaria scatena contro il plebeo autore del *Contratto sociale* e del *Discorso sulla disuguaglianza* (*supra*, cap. VIII, 3).

Il fatto è che Ilting fa ricorso a categorie mutuate senza preventiva analisi critica dalla tradizione liberale o addirittura dalla pubblicistica neoliberalista: chiamati a rispondere dell'accusa di statalismo o statolatria, Rousseau viene condannato senza appello e Hegel se la cava con una semi-assoluzione, mentre resta fermo che in ogni caso immune da quell'accusa risulta la tradizione liberale inglese. Ma nel Macpherson, cui pure si richiama per quanto riguarda l'analisi dell'"individualismo possessivo", Ilting avrebbe potuto leggere la dimostrazione del carattere ambiguo delle categorie di statalismo e statolatria e la natura *sui generis* dell'individualismo e antistatalismo di un autore come Locke, per il quale non c'era alcun dubbio che disoccupati e vagabondi dovessero essere "totalmente sottoposti allo Stato" (*supra*, cap. IV, 2) (e in ciò il liberale inglese si rivela ben più statalista non solo di Hegel ma anche di Rousseau). Una conclusione s'impone: Macpherson è in grado di demistificare quell'immagine trasfigurata della tradizione liberale, a cui invece soggiace Ilting, e sulla cui base sono costruiti tutti i diversi capi d'accusa a carico dell'autore della *Filosofia del diritto*.

## 7. LUKÁCS E IL PESO DEGLI STEREOTIPI NAZIONALI

Per il periodo in cui ha operato e ha sviluppato la sua riflessione su Hegel, neppure da Lukács ci si può

attendere il pieno superamento degli stereotipi impostisi nel corso dei due conflitti mondiali. Indubbiamente grandi sono i suoi meriti, a cominciare dalla liquidazione della tesi della presunta linea di continuità (da Lutero a Hitler, o, per lo meno, da Hegel a Hitler) che peserebbe come una maledizione sulla storia della Germania. Il filosofo e interprete ungherese ha dimostrato in modo brillante che la filosofia classica tedesca si è sviluppata a partire dal confronto con la rivoluzione industriale in Inghilterra e la rivoluzione politica in Francia. Netto è in lui il rifiuto della linea interpretativa di Stalin e Zdanov, secondo cui in Hegel bisognerebbe vedere l'espressione teorica della lotta condotta dalla reazione prussiana e tedesca contro la rivoluzione francese<sup>96</sup> – che è poi la tesi, sia detto per inciso, cara anche a Popper<sup>97</sup>.

Ma Lukács va oltre e rifiuta anche la visione meccanicistica ed economicistica che dall'arretratezza

<sup>96</sup> Cfr. G. Lukács, *Gelebtes Denken*, a cura di I. Eörsi (1980); tr. it., *Pensiero vissuto*, Roma 1983, p. 132; su tale tema, in polemica con Stalin e Mao Zedong, il quale, pur inserendo Hegel tra i «materiali negativi» delle «dottrine borghesi», alla tesi staliniana dell'idealismo tedesco come «reazione dell'aristocrazia tedesca nei confronti della rivoluzione francese» contrappone la tesi leniniana (e già prima engelsiana) della filosofia classica tedesca come una delle «tre parti integranti del marxismo»: cfr. Mao Zedong, *Discorso alla conferenza dei segretari dei comitati di partito delle province, municipalità e regioni autonome* (1957), in Id., *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957*, Torino 1979, p. 488. Per quanto riguarda Lenin, cfr. *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913), in V. I. Lenin, *Opere scelte*, Roma 1968, pp. 475-80; infine per quanto riguarda Engels, cfr. *Ludwig Feuerbach...*, cit., p. 307.

<sup>97</sup> K. R. Popper, *The Open Society*, cit., vol. II, p. 30; tr. it. cit., vol. II, p. 45.

economica e politica della Germania del tempo di Kant e Hegel pretende di far immediatamente discendere un ritardo anche sul piano ideologico. È questo l'atteggiamento di Kautsky, secondo il quale "la rivoluzione teoretica dell'Inghilterra e della Francia fu il risultato del bisogno continuamente crescente nella borghesia di una rivoluzione economica e politica [...]. La rivoluzione teoretica della Germania fu il prodotto di idee importate" e che nel corso dell'importazione subiscono un processo di impoverimento e rarefazione idealistica<sup>98</sup>. Lukács insiste invece su quella che definisce "ineguaglianza dello sviluppo nel campo delle ideologie", in base alla quale la Germania del Sette e Ottocento, nettamente arretrata sul piano politico-sociale rispetto ai paesi capitalistici avanzati, esprime tuttavia una filosofia all'avanguardia e gravida di futuro<sup>99</sup>: "Proprio il fatto che [in Germania] non fossero immediatamente palesi nella vita pratica i fondamenti e le conseguenze di alcuni problemi teorici e poetici diede allo spirito, alle concezioni e alle rappresentazioni un grande margine di libertà che parve anzi relativamente illimitato; una libertà che restò ignota ai contemporanei delle società occidentali più sviluppate"<sup>100</sup>. In fondo, si tratta di un risultato che trova conferma

<sup>98</sup> K. Kautsky, *Arthur Schopenhauer*, in «Die neue Zeit», 1888, VI, p. 76.

<sup>99</sup> G. Lukács, *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* (1948); tr. it. in Id., *Il marxismo e la critica letteraria*, Torino 1964 (II ed.), pp. 33-4.

<sup>100</sup> G. Lukács, *Goethe und seine Zeit* (1947, ma i saggi qui raccolti risalgono agli anni '30), Neuwied 1964-5; tr. it., *Goethe e il suo tempo*, Torino 1983, p. XIV.

anche nelle ricerche di Elias, il quale, pur partendo da presupposti diversi e facendo uso di una metodologia diversa, osserva che l'“intelligenza borghese della Germania, apolitica ma spiritualmente più radicale” di quella di Francia e Inghilterra, “forgia almeno in ispirito, nel sogno diurno dei suoi libri, concetti assolutamente diversi dai modelli dello strato superiore”<sup>101</sup>.

La relativa arretratezza della Germania ha reso più difficile e più lungo il processo di assorbimento dei ceti ideologici da parte della borghesia, e ciò spiega la loro maggiore spregiudicatezza e carica critica. Il radicalismo degli intellettuali di formazione hegeliana è stato ben messo in evidenza da Marx, nel quadro che lui traccia del *Vormärz* tedesco: “La borghesia, ancora troppo debole per intraprendere misure concrete, si vide costretta a trascinare sé stessa dietro l'esercito teoretico guidato dai discepoli di Hegel contro la religione, le idee e la politica del vecchio mondo. In nessun periodo precedente la critica filosofica fu così audace, così possente e così popolare come nei primi otto anni del dominio di Federico Guglielmo IV. [...] La filosofia doveva il suo potere, durante questo periodo, esclusivamente alla debolezza pratica della borghesia; dato che i *bourgeois* non erano in grado di dare l'assalto nella realtà alle istituzioni invecchiate, dovettero lasciare la direzione agli

<sup>101</sup> N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (1936) Frankfurt a. M. 1969 (II ed.); tr. it., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna 1982, pp. 128-9.

audaci idealisti che davano l'assalto sul terreno del pensiero"<sup>102</sup>.

Eppure anche in Lukács finisce col farsi avvertire il peso degli stereotipi precedentemente visti, come emerge dalla piccola ma sintomatica modifica a cui il filosofo e interprete ungherese sottopone la distinzione tra "metodo" e "sistema" cara a Engels. Il quale ultimo osserva che in Hegel, a "un metodo di pensiero rivoluzionario da cima a fondo" (*durch und durch*) corrisponde un "sistema" con un intrinseco "lato conservatore" o che comunque conduce ad "una conclusione politica molto modesta"<sup>103</sup>; Lukács parla invece, a tale proposito, di "sistema reazionario" (*reaktionäres System*)<sup>104</sup>. Assistiamo così ad un appesantimento grave, e del tutto immotivato, del giudizio critico su Hegel. Pur insistendo sulla sua netta sfasatura rispetto al metodo, Engels non considera univocamente conservatore neppure il "sistema", cioè l'insieme delle opzioni e delle prese di posizioni politiche assunte dal filosofo, tanto è vero che sottolinea "gli scoppi di sdegno rivoluzionario abbastanza frequenti nelle sue opere". D'altro canto, la "conclusione politica molto modesta" a cui conduce il "sistema" viene da Engels individuata nella "monarchia rappresentativa" da Federico Guglielmo III promessa "ai suoi sudditi", ma mai realizzata, viene individuata cioè in una rivendicazione certo non all'altezza delle conclusioni che i rivoluzionari

<sup>102</sup> K. Marx, *Die Lage in Preußen* (1859), in MEW, vol. XII, p. 684.

<sup>103</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, cit., pp. 269 e 271.

<sup>104</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*; tr. it. cit., p. 584.

più radicali ricavavano dal “metodo”, ma pur sempre progressiva, e fino al punto da essere considerata, sempre da Engels, adatta “alle condizioni piccolo-borghesi della Germania di allora”<sup>105</sup>. In Lukács, invece, il “sistema” non solo smarrisce le sue componenti progressive o moderatamente progressive, ma diviene univocamente “reazionario”. Sembrerebbe allora che, almeno per quanto riguarda le concrete e immediate proposte politiche da essa formulate, la filosofia di Hegel sia espressione della reazione alla rivoluzione francese, secondo la tesi di Stalin, Zdanov e, sull'altra parte della barricata, di Popper. In tal modo, il filosofo e interprete ungherese finisce col contraddire quella che è l'impostazione di fondo della sua lettura della filosofia classica tedesca.

Come spiegare questa caduta? Forse ci può essere d'aiuto una lettera ad Anna Seghers, in cui Lukács afferma che “le tradizioni democratiche della Germania sono meno grandi e meno gloriose di quelle della Francia o dell'Inghilterra”<sup>106</sup>. Certo, bisogna collocare tale dichiarazione nel periodo storico in cui essa cade: siamo in piena barbarie del Terzo Reich e alla vigilia dello scatenamento della seconda guerra mondiale ad opera della Germania di Hitler. E tuttavia una domanda s'impone ugualmente: perché mai dovrebbe essere considerata più ricca di fermenti rivoluzionari, rispetto a quella tedesca, la tradizione politica e culturale inglese? Al tempo della rivoluzione francese, Condorcet rivolge un appassionato

<sup>105</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, cit., p. 269.

<sup>106</sup> Lettera a A. Seghers del 2 marzo 1939; tr. it. in G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, cit., p. 411.

appello ai tedeschi perché, nella fedeltà al loro glorioso passato rivoluzionario (la Riforma sfociata nella rivoluzione antifeudale della Guerra dei contadini), facciano causa comune con la nuova Francia nella lotta contro i nemici della rivoluzione, guidati ormai dall'Inghilterra<sup>107</sup>. La quale ultima appare in quegli anni, agli occhi dell'opinione pubblica progressiva, come il paese-simbolo della conservazione o della reazione: prima ancora di prendere la testa delle coalizioni antifrancesi, ha costituito il bersaglio della rivoluzione americana, rivelandosi dunque come il nemico principale degli sconvolgimenti che stavano cambiando la faccia del mondo e che largo entusiasmo suscitavano nella cultura tedesca.

Più tardi, nel 1827 – la Germania è ancora sotto la cappa della Restaurazione – Heine continua a non aver dubbi su quale sia il paese-simbolo del culto superstizioso dell'ordine costituito: “Nessun rivolgimento sociale ha avuto luogo in Gran Bretagna”, la quale non può vantare nella sua storia né una “Riforma religiosa” condotta sino in fondo, com'è il caso, evidentemente, della Germania, né una “Riforma politica”, cioè una rivoluzione politica vera e propria, com'è evidentemente il caso della Francia<sup>108</sup>. I successivi avvenimenti sembrano confermare pienamente, agli occhi dell'opinione pubblica progressiva o rivoluzionaria, il giudizio di Heine: assieme alla Russia zarista, l'Inghilterra è l'unico

<sup>107</sup> A. Condorcet, *Aux germains* (1792), in Id., *Oeuvres*, cit., vol. XII, pp. 162-3.

<sup>108</sup> H. Heine, *Englische Fragmente* (1828), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. II, p. 596.

paese europeo a non essere neppure lambito dalla grande ondata rivoluzionaria del 1848, ed è per questo che viene additata da Engels come “quell’incrollabile roccia controrivoluzionaria nel mare” degli sconvolgimenti che ribollono tutt’attorno<sup>109</sup>.

A parte il diverso e contrapposto giudizio di valore, anche i conservatori tedeschi non la pensano diversamente sull’Inghilterra, alla quale infatti costantemente si richiamano come al paese dell’ordine e del progresso ordinato, immune da quegli sconvolgimenti che devastano la Francia e il continente europeo, compresa la Germania, il cui torto e la cui sfortuna vengono individuati da Haym, come subito vedremo, nella mancanza di un Burke capace di immunizzarla dai germi rivoluzionari provenienti soprattutto da Oltreoceano.

Oggi, per quanto riguarda la Germania, alla Guerra dei contadini e alla rivoluzione del ’48, si potrebbe almeno aggiungere la rivoluzione del 1918 che rovescia la dinastia degli Hohenzollern e che fa della Germania uno dei paesi più ricettivi nei confronti della Rivoluzione d’ottobre, esattamente come si era verificato per la rivoluzione francese. Il giudizio da Lukács espresso nella lettera ad Anna Seghers risente in modo chiaro e netto del periodo storico in cui è stata scritta e spiega comunque le difficoltà incontrate anche dal filosofo e interprete ungherese nell’opera di rottura con gli stereotipi culturali e nazionali sviluppatasi nel corso della Seconda guerra dei trent’anni.

<sup>109</sup> F. Engels, *Die Polendeckelung in Frankfurt* (7 settembre 1848), in MEW, vol. V, p. 359.



## XIII

### LIBERALISMO, CONSERVATORISMO, RIVOLUZIONE FRANCESE E FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

#### 1. *ALLGEMEINHEIT E ÉGALITÉ*

La definitiva liquidazione degli stereotipi imperversanti a partire dal 1914 è la condizione preliminare non solo per poter tracciare un bilancio più equilibrato della tradizione liberale, soprattutto anglosassone, da una parte, e della filosofia classica tedesca (e di Hegel in modo particolare) dall'altra, ma anche per procedere finalmente ad una comprensione su scala unitaria della storia culturale dell'Europa. Non c'è paese che abbia accolto con entusiasmo pari a quello della Germania lo scoppio della rivoluzione francese. A spiegare questo fatto non basta la contiguità geografica. Se Kant sin dall'inizio si riconosce in alcune fondamentali parole d'ordine provenienti dalla Francia, è perché già nella sua filosofia sono presenti motivi di contestazione dell'*ancien régime* e oggettivamente rivoluzionari.

Si prenda ad esempio la *Fondazione della metafisica dei costumi*: un comportamento può essere considerato morale solo allorché è fornito della “forma” dell’“universalità” (*Allgemeinheit*) e si svolge “in base a massime che possano nello stesso tempo valere come leggi universali” (*allgemein*)<sup>1</sup>. *Allgemeinheit*: ecco una categoria centrale in Kant, e si tratta di una categoria tutt’altro che innocente sul piano politico. La “rigorosa universalità” (*strenge Allgemeinheit*) – ed è con questa categoria che, secondo il filosofo, abbiamo a che fare sia a livello della scienza che della morale – è tale che essa esclude in anticipo “ogni eccezione”<sup>2</sup>. Come non avvertire il pathos antif feudale di questa regola che non tollera eccezioni e privilegi? Sin dal 1772, uno dei teorici più intelligenti della conservazione, Justus Möser, aveva polemizzato, già nel titolo di una sua opera, contro “la tendenza a regole e leggi universali” (*allgemeinen*), messi in stato d’accusa per il fatto di procedere “dispoticamente” contro “tutti i privilegi e le libertà” particolari<sup>3</sup>. Ha osservato giustamente Karl Mannheim che tale rifiuto della categoria di universalità è proprio del “pensiero cetuale” (*ständisch*)<sup>4</sup>. E dunque, il dibattito pro o contro l’*ancien régime*, pro o contro la rivoluzione francese, ruota attorno ad una categoria centrale del pensiero di Kant, nonché di Hegel.

<sup>1</sup> I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 436-7.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Einleitung* (1781 e 1787), in KGS, vol. III, pp. 28-9.

<sup>3</sup> J. Möser, *Patriotische Phantasien: Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich* (1772), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. II, p. 22-3.

<sup>4</sup> K. Mannheim, *Das konservative Denken*, cit., pp. 477-8.

Per quest'ultimo, la marcia della rivoluzione è per l'appunto la marcia dell'universalità. Dopo essersi già affermato nella rivoluzione americana, "il principio dell'universalità dei principi si rafforzò nel popolo francese e provocò la rivoluzione" (Ph. G., 919-20). È significativo che Tocqueville si esprima in modo simile: "le grandi idee generali [...] annunciano l'avvicinarsi di una sovversione totale dell'ordine esistente"<sup>5</sup>. Il giudizio di valore è forse diverso o presenta delle sfumature diverse, ma in ogni caso è chiaro che Hegel e Tocqueville sono d'accordo sul fatto che l'universalità è la rivoluzione. Il primo, in particolare, istituisce una precisa corrispondenza tra *égalité* e universalità, allorché parla di "principio dell'universalità e uguaglianza" (*Allgemeinheit und Gleichheit*; W, II, 491).

In fondo, la definizione che Marx dà dell'*égalité* nella *Sacra famiglia* ("è l'espressione francese per l'unità essenziale dell'uomo, per la coscienza del genere e il comportamento del genere")<sup>6</sup>, tale definizione potrebbe valere anche per la categoria di universalità. Alla celebrazione dell'"uomo universale (*maximus homo*)"<sup>7</sup> procede Kant, per il quale, allorché anche un solo uomo è costretto alla servitù, è l'umanità in quanto tale a subire un'intollerabile violazione nella persona di un suo membro: è per questo che "ogni patto di sottomissione servile è irritato e nullo"; anche se è stato accettato liberamente dal

<sup>5</sup> A. de Tocqueville, appunto dal viaggio in Inghilterra del 1833, in *Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie*, cit., p. 39.

<sup>6</sup> K. Marx-F. Engels, *Die heilige Familie* (1845), in MEW, vol. II, p. 41.

<sup>7</sup> I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, in KGS, vol. XV, p. 610.

servo, questi in realtà non ha diritto di entrare in un rapporto che violi “la propria determinazione umana nei confronti del genere” (*Geschlecht*)<sup>8</sup>. E questo tema dell’umanità come genere rivela, già prima della rivoluzione francese, implicazioni politiche precise come la condanna della servitù della gleba, un istituto nell’ambito del quale il servo “est res non persona”, ciò che comunque “degrada l’umanità” in quanto tale<sup>9</sup>.

Abbiamo visto la diffidenza e l’aperta ostilità dei circoli conservatori tedeschi nei confronti della categoria di universalità della quale lucidamente sospettano le implicazioni egualitarie. Per Möser, essa è sinonimo di “uniformità” (*Einförmigkeit*), e pertanto ad essa contrappone la categoria di “differenza” (*Verschiedenheit*) ovvero di “molteplicità” (*Mannigfaltigkeit*). La libertà è solo nel rispetto della “diversità dei diritti” e della molteplicità e ricchezza proprie della natura; la regola generale è sinonimo invece di “dispotismo” soffocatore del “genio” a vantaggio dei “mediocri”<sup>10</sup>. Già prima del 1789, con lo sguardo rivolto all’illuminismo, il conservatore tedesco istituisce una sorta di contrapposizione tra libertà e uguaglianza.

Dopo la rivoluzione francese, avendo alle spalle, come vedremo, la lezione di Burke, Adam Müller formula questa contrapposizione in termini più espliciti: “Se la libertà non è null’altro che l’aspirazione

<sup>8</sup> Ivi, vol. XIX, p. 547.

<sup>9</sup> Ivi, vol. XIX, p. 545.

<sup>10</sup> J. Möser, *Patriotische Phantasien: Der jetzige Hang...*, cit., p. 21.

generale delle nature più diverse alla crescita e alla vita, non si può pensare contraddizione più grande di quella che, pretendendo di introdurre la libertà, sopprime al tempo stesso l'intera peculiarità (*Eigentümlichkeit*), e cioè diversità, di tali nature". Dato che la libertà "si esprime per l'appunto nell'affermazione" della "particolarità" (*Eigenheit*), risulta immediatamente dispotica ogni regola generale che, in nome dell'uguaglianza, calpesta l'originaria e insuperabile diversità degli uomini<sup>11</sup>. Osserverà più tardi l'*Ideologia tedesca* che "proprio i reazionari, e soprattutto la scuola storica del diritto e i romantici, pongono [...] la vera libertà nella particolarità (*Eigenheit*) per esempio dei contadini tirolesi, e in generale nello sviluppo peculiare (*eigentümlich*) degli individui e poi delle località, delle provincie e degli ordini (*Stände*), sicché il tedesco, sebbene non sia libero, è però compensato da tutti i guai grazie alla sua incontestabile particolarità" (*Eigenheit*), fino al punto da sentirsi pienamente appagato della sua "miserabile peculiarità e peculiare miseria" (*lumpige Eigenheit und eigne Lumperei*)<sup>12</sup>. Già Marx, dunque, sottolinea il legame tra culto della particolarità o peculiarità e quello che più tardi Mannheim definisce, come abbiamo visto, "pensiero cetuale"; e, non a caso, la filosofia di Kant, impegnata a conferire rilievo morale e politico alla categoria di universalità, viene da Marx contrapposta

<sup>11</sup> A. Müller, *Elemente der Staatskunst* (1808-9), in P. Kluckhohn (a cura di), *Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat* (*Deutsche Literatur. Reihe Romantik*, vol. X), Leipzig 1935, pp. 232-3.

<sup>12</sup> K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 296.

alla scuola storica e definita come “la *teoria tedesca della rivoluzione francese*”<sup>13</sup>.

## 2. LE ORIGINI INGLESI DEL CONSERVATORISMO TEDESCO

Sul versante opposto a quello della filosofia classica tedesca, assistiamo a un paradosso. Nello sviluppo del conservatorismo tedesco, ha giocato un ruolo decisivo proprio l'autore particolarmente caro a Hayek. Alludiamo a Burke: il suo saggio-requisitoria contro la rivoluzione francese viene subito tradotto da Gentz – il futuro consigliere di Metternich – e conosce un'immensa fortuna. Celebrato da Novalis come un libro che si distacca da tutti gli altri del medesimo genere per il fatto di costituire “un libro rivoluzionario contro la rivoluzione”<sup>14</sup>, esso influisce profondamente sulle figure-chiavi del pensiero conservatore o reazionario, su Rehberg, su Brandes, col quale il pubblicista e statista inglese è anche, assieme a suo figlio Richard, in rapporti di personale amicizia<sup>15</sup>, ecc. È a partire per l'appunto dal “grande inglese Burke” che il Friedrich Schlegel degli anni della

<sup>13</sup> K. Marx, *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*, cit., p. 80.

<sup>14</sup> Novalis, *Blüthenstaub* (1798), in Id., *Werke, Tagebücher und Briefe*, a cura di H. J. Mähl, München-Wien 1978, vol. II, p. 279.

<sup>15</sup> Cfr. L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975, in particolare pp. 365-6 e K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*; tr. ted. cit., pp. 635-7; per uno sguardo complessivo sulla presenza di Burke in Germania si veda F. Braune, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg 1917.

Restaurazione fa scaturire la “nuova scuola della politica” sviluppatasi in Germania in polemica con la rivoluzione francese<sup>16</sup>. Già in precedenza, con entusiasmo sconfinato si era espresso, nei confronti dello statista e pubblicista inglese, Adam Müller, secondo il quale “l’epoca più importante nella storia della formazione della scienza tedesca dello Stato fu l’introduzione su terreno tedesco di Edmund Burke, lo statista più grande, più profondo, più poderoso, più umano, più bellicoso di tutti i tempi e popoli”. Si tratta di “uno spirito di sentimenti tedeschi”. Anzi, aggiunge Müller: “Lo dico con orgoglio, appartiene più a noi che ai Britannici”<sup>17</sup>.

Se Burke contrappone alla “french liberty” la “english liberty”<sup>18</sup>, il conservatorismo tedesco contrappone alla “libertà francese” al tempo stesso la “libertà inglese” e la “libertà tedesca”, la quale ultima è pensata, a partire da questo momento, sul modello per l’appunto dell’“english liberty”<sup>19</sup>. Della tradizione politica inglese viene celebrato in primo luogo il culto della categoria della peculiarità: “In Gran Bretagna – osserva Müller – “diviene particolarmente chiaro come ogni legge, ogni cetto, ogni istituto nazionale, ogni interesse, ogni mestiere ha la sua peculiare liber-

<sup>16</sup> F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters* in «Concordia» (1823), ristampa anastatica a cura di E. Behler, Darmstadt 1967, p. 354.

<sup>17</sup> A. Müller, *Deutsche Wissenschaft und Literatur* (1806), in Id., *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, a cura di W. Schroeder e W. Siebert, Neuwied und Berlin 1967, vol. I, pp. 101-2.

<sup>18</sup> E. Burke, *Letters on a Regicidal Peace*, IV, cit., p. 110; Id., *An Appeal from the New to the Old Whigs*, cit., p. 118.

<sup>19</sup> Cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. V, 4.

tà, e come ognuna di queste persone morali, così come il singolo individuo umano, ha l'aspirazione a far valere le sue caratteristiche particolari"<sup>20</sup>. Kant aveva fatto valere con forza la categoria di "universalità senza eccezioni"; ora, invece, Adam Müller celebra l'Inghilterra come il paese dove maggiormente è sviluppato il rispetto della "particolarità" (*Eigenheit*), della "peculiarità" (*Eigentümlichkeit*), anche quella derivante dalla facoltà di derogare dalle norme<sup>21</sup>. A partire da ciò, e sempre sulla scia di Burke, Müller critica la rivoluzione francese che, nella sua dichiarazione dei diritti, ha attribuito la libertà ad un essere «spogliato [...] di tutta la sua particolarità, dunque a qualcosa di astratto, al concetto di "uomo"».

Ma da Burke e dalla "libertà inglese" da lui trasfigurata, il conservatorismo tedesco desume anche il culto dello sviluppo storico graduale, organico, non intralciato da arbitrari interventi esterni. All'autore inglese da lui ammirato, Friedrich Schlegel attribuisce il merito di aver rivalutato ciò che "è storico e divinamente positivo", smascherando invece le "vuote teorie" e gli "errori rivoluzionari" che riducono lo Stato ad una livellatrice e oppressiva "macchina legislativa" e dappertutto introducono rapporti meramente "meccanici", col conseguente calpestamento di tutto ciò che è "personale", "vivente", "organico"<sup>22</sup>. Più tardi, Schelling condannerà la

<sup>20</sup> A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, cit., pp. 231-2.

<sup>21</sup> A. Müller, *Versuch einer neuen Theorie des Geldes, mit besonderer Rücksicht auf Grossbritannien* (1816), citiamo dall'edizione a cura di L. Lieser, Jena 1922, p. 110.

<sup>22</sup> F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters*, cit., pp. 354, 180 e 64.



*Charte*, scaturita dalla rivoluzione di luglio, contrapponendo alla fredda e morta oggettività della norma giuridica e costituzionale la vivente “personalità” del monarca e del rapporto tra monarca e sudditi<sup>23</sup>. E, anche in questo caso, non sembra estranea la lettura di Burke<sup>24</sup>, che comunque gioca un ruolo di rilievo in Stahl<sup>25</sup>, discepolo di Schelling e figura-chiave del conservatorismo tedesco.

Infine è da tener presente che nel 1847, lo stesso Federico Guglielmo IV rifiuterà la concessione di una costituzione e di un parlamento nazionale con questo argomento: chiedere una rappresentanza non per ceti, ma per partiti o correnti ideologiche e politiche è del tutto “antitedesco” (*undeutsch*), così com’è estraneo alle esigenze e alle tradizioni della Prussia e della Germania ricercare la felicità in regole artificiali, e cioè in “costituzioni fatte e concesse” (*gemachte und gegebene Konstitutionen*). Al modello francese il re romantico contrappone esplicitamente il modello inglese, invitando a non perdere mai di vista e a guardare con grande rispetto “l’esempio di quel paese felice la cui costituzione (*Verfassung*) è il

<sup>23</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte. Schellings späte politische Entwicklung*, cit., pp. 227-254 [ora in D. Losurdo, *Lipocondria dell’impolitico...*, cit., pp. 413-41].

<sup>24</sup> Burke viene citato in una recensione attribuita a Schelling: cfr. *Schellingiana rariora*, a cura di L. Pareyson, Torino 1977, p. 263; a Jena, un ascoltatore inglese del filosofo tedesco sembra paragonarlo per l’appunto a Burke, sia pure in riferimento all’estetica e alla teoria dell’arte: cfr. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., p. 100.

<sup>25</sup> Cfr. F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, pp. 554-5 e *passim*.

risultato non di un pezzo di carta, ma dei secoli e di una saggezza ereditaria senza uguali”<sup>26</sup>.

La condanna della fredda impersonalità del meccanismo costituzionale va di pari passo con la denuncia della modernità. Già in Burke è possibile leggere la nostalgia per l'età degli antichi cavalieri disgraziatamente spodestati dai ben più prosaici “sofisti”, “economisti” e “contabili” (*supra*, cap. XI, 4). Qualche anno dopo, Friedrich Schlegel denuncia la prosaicità del presente, la cui politica e la cui vita è “meccanica e fondata su tabelle e statistiche”<sup>27</sup>. Il mondo politico scaturito dalla rivoluzione francese, il mondo moderno nel suo complesso comincia ad essere avvertito come meccanico, per usare un termine caro per l'appunto a Burke, nemico acerrimo di quella “filosofia meccanica” (*mechanik*) che era alle origini della catastrofe che si era verificata in Francia e minacciava l'intera Europa<sup>28</sup>.

Senza tener presente la grande influenza del pubblicista e statista inglese, non si può comprendere adeguatamente la storia della *Kulturkritik* in Germania. Ciò vale persino per una categoria-chiave di tale tradizione com'è quella di *Gemeinschaft*. Il termi-

<sup>26</sup> Si veda la *Thronrede* dell'11 aprile 1840, riportata in R. Buchner e W. Baumgart (a cura di), *Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Darmstadt 1976 sgg., vol. IV: *Vormärz und Revolution 1840-1849*, a cura di H. Fenske, pp. 201 e 199.

<sup>27</sup> F. Schlegel, *Zur österreichischen Geschichte* (1807), in Id., *Schriften und Fragmente*, a cura di E. Behler, Stuttgart 1956, p. 321.

<sup>28</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 152; tr. it. cit., p. 246.

ne non è altro che la traduzione che Gentz fa della *partnership* teorizzata e celebrata da Burke. Quest'ultimo, nel pronunciare la sua requisitoria contro la rivoluzione francese, insiste sul fatto che la società è sì un "contratto", ma un contratto di tipo assolutamente particolare, che non può essere alterato e violato con innovazioni e interventi legislativi troppo radicali e suscettibili di mettere in discussione la *partnership*, questa comunità che "non vincola solo i vivi, ma i vivi, i morti e coloro non ancora nati", e che "riguarda ben altre esigenze di quelle pertinenti agli interessi animali di una natura effimera e corruttibile". È una *partnership* che "lega dalle origini e in eterno la società, che unisce le nature più basse alle più alte, che connette il mondo visibile con l'invisibile, secondo un patto immutabile sanzionato dall'impegno inviolabile che lega tutte le nature fisiche e morali, ciascuna nel suo posto stabilito"<sup>29</sup>.

Non c'è dubbio: si tratta proprio della *Gemeinschaft* cara poi ai teorici della *Kulturkritik* anti-moderna. E, in effetti, la definizione che troviamo in Müller – amico e corrispondente di Gentz, traduttore di Burke – ricalca da vicino quella già vista nell'autore inglese. Polemizzando anche lui contro l'interpretazione volgare, cara ai rivoluzionari francesi, dell'"idea di contratto", il romantico tedesco riba-

<sup>29</sup> Ivi, p. 184; tr. it. cit., pp. 268-9 (per la tr. tedesca di Gentz, si veda E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, cit., p. 160). Più tardi, nel 1852, nel parafrasare questo brano di Burke nell'ambito della sua storia critica della reazione, ricorrerà anche lui al termine *Gemeinschaft*, cfr. M. Stirner, *Geschichte der Reaktion*, Berlin 1852 (ristampa anastatica, Aalen 1967), vol. I, p. 216.

disce a sua volta che il “popolo” non è “l'affastellamento (*Bündel*) di esseri effimeri con una testa, due mani e due piedi”, che si trovano ad essere materialmente accostati in un momento fugace della storia, bensì una “bella e immortale comunità”, anzi “la sublime comunità (*erhabene Gemeinschaft*) di una lunga serie di generazioni trascorse, ora viventi e future, unite per la vita e la morte da un grande e intimo legame”<sup>30</sup>. D'altro canto, Müller riconosce esplicitamente il suo debito verso Burke, cui attribuisce il grande merito di aver scoperto quella che definisce un’“India spirituale”, consistente nell’idea per cui il “contratto sociale” non riguarda solo i viventi bensì anche “le generazioni trascorse e quelle che verranno”, nell’idea per cui la società è da considerare un’“alleanza” che abbraccia non solo i “contemporanei” (*Zeitgenossen*), ma anche i *Raumgenossen*, coloro che sono legati tra di loro dalla comunanza dello spazio, coloro che si affacciano alla vita, nel corso del tempo, sul medesimo suolo patrio<sup>31</sup>.

Questo pathos della *Gemeinschaft* si diffonde poi in profondità nella cultura tedesca. Ma non bisogna perdere di vista il fatto che la sua prima teorizzazione e celebrazione avviene in Inghilterra: si tratta di una forma di associazione fondata su “un legame di sangue” (*relation in blood*) che unisce e fonde in un’unità indissolubile “il nostro Stato, i nostri focolari, i nostri sepolcri e i nostri altari”<sup>32</sup>. E tale comuni-

<sup>30</sup> A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, cit., pp. 228-9.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 221-2.

<sup>32</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 79-80; tr. it. cit., p. 193.

tà, circonfusa di un'aura sacrale – incalza Burke – non ha nulla a che fare con la società ridotta a corpo vile degli esperimenti e della smania innovatrice dei rivoluzionari francesi. Non a caso, assieme al vincolo della tradizione, il whig inglese celebra la “saggezza dei nostri antenati”<sup>33</sup> che fa considerare le istituzioni politico-sociali, la comunità in cui si vive, come qualcosa di “consacrato” (*consecrated*) a cui si deve “riverenza”, e come un corpo organico, nel quale continuano a vivere i padri e gli antenati. Bisogna guardarsi allora con “orrore” da quei rivoluzionari o riformatori precipitosi, “troppo solleciti nel tagliare a pezzi il corpo del loro vecchio genitore per porlo nella pentola del mago nella speranza che erbe velenose e strani incantesimi possano ridargli salute e vigore”. È qui la prima coerente e ben articolata celebrazione dell'organicismo e condanna dell'individualismo: bisogna evitare che, in seguito a mutamenti precipitosi e all'infiltrarsi di dottrine rovinose, la comunità possa “frantumarsi nella polvere e nel pietrisco dell'individualità (*individuality*), facile preda di tutti i venti”<sup>34</sup>. E anche Müller polemizza a sua volta contro la folle pretesa dei filosofi di trasformare lo Stato in un oggetto dei “loro esperimenti”<sup>35</sup>.

Di particolare interesse, per il tema che stiamo esaminando, si presenta la parabola di Joseph Görres. Negli anni del suo giovanile giacobinismo, si fa beffe

<sup>33</sup> E. Burke, *Speech on moving his Resolutions for Conciliation with America*, cit., p. 81.

<sup>34</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 183-4; tr. it. cit., p. 268.

<sup>35</sup> A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, cit., p. 213.

di Burke e del suo disprezzo per la “Swinish Multitude”, e anzi mette in rapporto tale disprezzo con la pratica dell’Inghilterra di acquistare dalle corti tedesche carne da cannone, proveniente dalla “multitudine suina”, e utilizzata nella lotta prima contro la rivoluzione americana e poi contro quella francese<sup>36</sup>; successivamente, nel corso della guerra anti-napoleonica, l’ex-giacobino si richiama esplicitamente a Burke<sup>37</sup>, e soprattutto negli anni della Restaurazione si converte ai temi cari all’autore della prima grande requisitoria contro la rivoluzione francese, assimilati anche tramite la lettura di Adam Müller. E così vediamo anche Görres mettere in guardia contro le innovazioni precipitose e i novatori i quali dimenticano che “l’uomo – siano rese grazie a questa sua benigna natura – è legato con profonde radici al passato della sua esistenza”. Soprattutto l’ex-giacobino tuona ora anche lui contro i “concetti universali” (*allgemeine Begriffe*) che hanno presieduto ai rovinosi sconvolgimenti rivoluzionari<sup>38</sup> e che già erano stati la bestia nera di Burke.

Quest’ultimo esercita infine una chiara influenza sulla scuola storica del diritto, grazie alla sua celebrazione – osserva polemicamente Heine – della “libertà storico-inglese” contrapposta alla “libertà francese, universalmente umana”, e grazie altresì al suo culto

<sup>36</sup> J. Görres, *Was zu verkaufen* (1798), in J. Baxa (a cura di), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Jena 1924, p. 267.

<sup>37</sup> J. Görres, *Politische und merkantilistische Bemerkungen*, in «Rheinischer Merkur», n. 97, 4 agosto 1814.

<sup>38</sup> J. Görres, *Der teutsche Reichstag* (1814), in J. Baxa (a cura di), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, cit., pp. 418-22.

superstizioso per “l’anatomia della storia”<sup>39</sup>. Allorché Novalis descrive nel 1799 lo scontro in atto a livello europeo tra rivoluzione e controrivoluzione, caratterizza la prima fra l’altro per “il gusto per ciò che è nuovo e giovanile”, per il “contatto disinvolto tra tutti i cittadini” e l’“orgoglio dei principi universalmente validi per gli uomini” (*menschliche Allgemeingültigkeit*), e caratterizza la seconda per “la venerazione per il passato, l’attaccamento alla costituzione storica (*geschichtliche Verfassung*), l’amore per i monumenti degli avi e dell’antica gloriosa nazione” (*Staatsfamilie*)<sup>40</sup>. La “costituzione storica” e di una determinata comunità con una ricca storia alle spalle viene contrapposta ai principi generali: è dunque un tema particolarmente caro a Burke a presiedere alla genesi della scuola storica in Germania. Più tardi, Savigny apprezzerà in Walter Scott lo “sguardo amoroso” rivolto alla storia e anche agli “oggetti storici”<sup>41</sup>, e contrapporrà anche lui i concetti “puramente razionali” e con pretesa di “universalità” al “senso storico” e alla “storia”, chiamati, l’uno e l’altra, al compito “sacro” di far da argine all’ondata rovinosa prima dell’illuminismo e poi della rivoluzione francese<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> H. Heine, *Französische Zustände* (1832), in Id., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. III, p. 136.

<sup>40</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), in Id., *Werke, Tagebücher und Briefe*, cit., vol. II, p. 748.

<sup>41</sup> Lettera a Jacob Grimm del 24 dicembre 1821, in A. Stoll (a cura di) *F. C. von Savigny. Ein Bild seines Lebens mit einer Sammlung seiner Briefe*, vol. II, Berlin 1929, p. 279.

<sup>42</sup> F. C. v. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1840 (II ed., ristampa anastatica, Hildesheim 1967), pp. 115-7.

### 3. UN'ANGLOMANIA SELETTIVA

Bisogna naturalmente tener presente che la celebrazione della tradizione culturale e politica inglese a cui procede il conservatorismo tedesco è alquanto selettiva. Per Friedrich Schlegel, “la vera grandezza e forza interiore della Gran Bretagna” risiede in tutto ciò che di feudale in essa continua a sussistere, non certo “in quella celebrata costituzione sui cui limiti profondi e sulla cui interiore caducità l’esperienza storica forse ci aprirà presto gli occhi”<sup>43</sup>. E dell’“isola felice” Adam Müller non ama certo l’economia politica col suo “falso presupposto dell’universale commerciabilità”<sup>44</sup>. Anzi, il romantico conservatore tedesco vede svilupparsi conseguenze rovinose dal principio caro a Smith della “liberazione da tutte le limitazioni del mestiere e della terra”; ma aggiunge che, se “il grande uomo e incomparabile dotto” avesse avuto la possibilità di vivere “la grande scuola del nostro tempo”, di fare l’esperienza drammatica e fruttuosa degli sconvolgimenti rovinosi dell’epoca rivoluzionaria, “avrebbe egli per primo condannato la tendenza rivoluzionaria e livellatrice della sua opera, sarebbe divenuto un divino apostata, come Burke”<sup>45</sup>.

C’è da aggiungere un’ulteriore considerazione. Il motivo ideologico della celebrazione della tradizione storica e dello sviluppo spontaneo e organico, e della condanna senza appello degli “astratti” principi gene-

<sup>43</sup> F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters*, cit., p. 66.

<sup>44</sup> A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, in «Concordia», cit., p. 99.

<sup>45</sup> A. Müller, *Elemente der Staatskunst*, cit., p. 235.



rali e dell'“arbitraria” pretesa di far valere tali principi nella realtà mediante l'intervento politico, tale motivo ideologico porta a risultati notevolmente diversi nei due paesi: se in Inghilterra assicura l'ascesa di una borghesia già notevolmente sviluppata, sia pure attraverso una politica di compromesso con l'aristocrazia feudale, in Germania, ancora lontana dalla rivoluzione industriale, blocca lo stesso sviluppo borghese e rischia di perpetuare le condizioni di arretratezza feudale.

#### 4. ALLE ORIGINI DEL DARWINISMO SOCIALE E DELL'IDEOLOGIA FASCISTA

E tuttavia resta il fatto che persino le forme più torbide del pensiero conservatore e reazionario tedesco sembrano aver avvertito l'influenza del grande antagonista inglese della rivoluzione francese. Burke è presente in Ludwig von Haller, in cui cominciano ad echeggiare, già nel titolo, o nel sottotitolo, della sua opera principale, alcuni motivi che successivamente caratterizzeranno il socialdarwinismo<sup>46</sup>. Si direbbe anzi che le correnti estreme del conservatorismo o della reazione in Germania procedono ad una radicalizzazione dell'autore inglese. Secondo quest'ultimo, l'ideale dell'*égalité*, l'“astratta” rivendicazione dell'uguaglianza giuridica viola “il naturale

<sup>46</sup> Cfr. L. v. Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Winterthur 1820-34, *passim*. Cfr. *supra*, cap. III, 4.

ordine delle cose”, l’“ordine sociale naturale”, anzi si macchia della “più abominevole delle usurpazioni”, quella che si rende colpevole di calpestare le “prerogative della natura” ovvero il “metodo della natura”<sup>47</sup>. Nella traduzione di Gentz, “the method of nature” diviene il “divino metodo della natura” (*göttliche Methodik der Natur*)<sup>48</sup>. E secondo Haller, è legge della natura e rientra nell’“ordine, divino, eterno, immutabile” (*ewige, unabänderliche Ordnung Gottes*) che “il più grande scacci il più piccolo, il più forte scacci il più debole”, e che “il più forte domini, debba dominare e sempre dominerà” (*supra*, cap. III, 4).

Naturalmente, sarebbe errato trascurare la tradizione autoctona tedesca che è alle spalle di questa sorta di darwinismo sociale *ante litteram*. Si pensi in particolare a un autore largamente presente in Haller, si pensi a Möser, il quale propone di vietare la vaccinazione antivaiolo, accusata di mantenere in vita, in violazione della “legge naturale”, gente destinata poi a morire d’inedia, e di provocare un “sovrappollamento” del mondo, particolarmente funesto per quanto riguarda la popolazione femminile e urbana (i contadini è possibile pur sempre “condurli sul campo di battaglia e lasciarli falciare dalla mitraglia”)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., pp. 104 e 79; tr. it. cit., pp. 210 e 193.

<sup>48</sup> E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution* (tr. ted. di F. v. Gentz), cit., p. 70.

<sup>49</sup> J. Möser, *Patriotische Phantasien. Also sollte man die Einimpfung der Blattern ganz verbieten* (1779), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. IV, pp. 63-7.

Ma è da aggiungere che Möser presenta non pochi punti di contatto con Burke<sup>50</sup>: si era richiamato ben prima della rivoluzione francese alla “*Liberty e Property degli inglesi*”<sup>51</sup>, e cioè all’Inghilterra di Burke e a lui cara, e l’influenza dei due autori ha forse agito congiuntamente su Haller. Al quale ultimo, non a caso, si richiamerà, nella celebrazione della “lotta razziale”, una delle figure centrali del “darwinismo sociale”, e cioè Gumpłowicz<sup>52</sup>.

Anche nei suoi aspetti più torbidi, il pensiero conservatore e reazionario tedesco continua ad avvertire l’influenza dell’autore inglese ben al di là del Sette e Ottocento. La cosa ben si comprende: il pubblicista e uomo politico del paese impegnato in una lotta mortale contro la Francia rivoluzionaria, e al tempo stesso angosciato dal timore di possibili sconvolgimenti anche al suo interno, Burke fornisce il primo modello di critica della rivoluzione, mette a punto le armi e l’arsenale teorico che poi verrà utilizzato anche in altri paesi e nel corso della lotta anche contro le successive rivoluzioni. In Germania, in particolare, il primo implacabile critico della rivoluzione francese finisce col godere di una sorta di cittadinanza onoraria. Ciò vale – l’abbiamo già visto – per

<sup>50</sup> Ad un accostamento tra i due autori procede F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), München 1965, pp. 323, 342, 347 e *passim*.

<sup>51</sup> J. Möser, *Patriotische Phantasien: Über die Art und Weise, wie unsre Vorfahren die Prozesse abgekürzt haben* (1770), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., vol. I, p. 384.

<sup>52</sup> Cfr. L. Gumpłowicz, *Der Rassenkampf* (1883), Innsbruck 1928, cit. da G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; tr. it., *La distruzione della ragione*, Torino, 1959, p. 699.

Adam Müller. Ma è da notare che, ancora nel corso della prima guerra mondiale, Sombart considera Burke “anti-inglese”, in quanto perfettamente congeniale alla Germania impegnata in guerra contro le “idee del 1789”<sup>53</sup>. Tanto più agevole risulta questo conferimento di una sorta di cittadinanza onoraria tedesca allo statista e pubblicitista inglese, per il fatto che in qualche modo continua a pesare a suo favore la fratellanza o comunità dei “popoli germanici” cui già si era richiamato Adam Müller<sup>54</sup>. È vero, tale fratellanza o comunità si spezza clamorosamente nel corso della prima guerra mondiale, e tuttavia autori come Sombart e Spengler continuano a sentirsi più che mai vicini all’autore delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, la cui influenza si fa dunque avvertire ben in profondità nel Novecento tedesco, e in particolare proprio nelle correnti culturali e politiche più reazionarie<sup>55</sup>. Del resto, a sottolineare il legame tra i due termini di *partnership* e *Gemeinschaft*, e quindi a mettere in evidenza il debito contratto dalla Germania nei confronti dell’Inghilterra è, ancora nel 1944, un certo Eugen Lerch il quale, dopo aver individuato in Burke il punto di partenza di tale categoria, non esita poi a stabilire una linea di continuità sino alla “comunità del fronte” (*Frontgemeinschaft*) della “prima guerra mondiale” e del “nazionalsociali-

<sup>53</sup> W. Sombart, *Händler und Helden*, cit., p. 18.

<sup>54</sup> A. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, cit., p. 161.

<sup>55</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l’Occidente. Heidegger e l’«ideologia della guerra»*, cit., cap. 3 § 1 e cap. 7 § 6.

smo”<sup>56</sup>. Non c'è dubbio, ancora nel Terzo Reich, continua a godere di una sorta di cittadinanza onoraria tedesca l'autore che aveva avuto il merito di denunciare per primo il carattere politicamente e socialmente eversivo della rivoluzione francese e della teorizzazione dei diritti dell'uomo in quanto tale.

L'influenza, in senso conservatore, del whig inglese va ben al di là del suo paese e della Germania, sulla quale ci siamo in particolare soffermati, perché qui più direttamente ci interessa. In realtà, com'è stato osservato, Burke «fu il maestro immediato di tutti i “reazionari”» e “ispirò gli ideologi reazionari della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo, quali Taine e Barrès”<sup>57</sup>. Ad essere più precisi, abbiamo visto che l'influenza esercitata dall'autore in questione non si arresta affatto agli inizi del Novecento. È comunque particolarmente significativo l'accento al cantore del nazionalismo francese, la cui presenza nell'ambito dell'ideologia e del movimento del fascismo si fa sentire sino a Vichy<sup>58</sup>: ebbene, la negazione

<sup>56</sup> E. Lerch, «*Gesellschaft*» und «*Gemeinschaft*», in «*Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*», 22 (1944), pp. 114 sgg.; su ciò cfr. anche O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968; tr. it., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970, p. 144, nota 21.

<sup>57</sup> J. Le Goff, *Storia e memoria* (1977), Torino 1982, p. 206.

<sup>58</sup> Z. Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1983), II ed. rivista e ampliata, Bruxelles 1987, pp. 357 e 362. Tramite Barrès, Burke fa sentire la sua influenza anche sul nazionalismo italiano. Vediamo così Corradini condannare la «democrazia» in quanto «colpevole di dare soltanto importanza alle generazioni che passano coi loro bisogni», trascurando quelle future e ignorando la «divina legge della continuità della

dei diritti dell'uomo e del concetto universale di uomo e il culto delle radici si sviluppano in Barrès con un esplicito richiamo ancora una volta a Burke<sup>59</sup>. Si è parlato talvolta di “origini francesi del fascismo”<sup>60</sup>, ma è da tener presente che, nel ricostruire le origini del totalitarismo, e con lo sguardo rivolto al fascismo e al nazismo, Hannah Arendt prende le mosse, invece, dall'autore inglese a noi ben noto, dal primo implacabile critico dei diritti dell'uomo. E, in effetti, c'è da chiedersi se e in che misura Burke abbia influito anche sullo sviluppo dell'antigiudaismo e della teoria del complotto: si tratta, certo, di motivi ideologici con una lunga storia alle spalle, soprattutto in Germania, ma essi possono aver ben trovato ulteriore alimento in un testo che era ormai divenuto una sorta di bibbia della controrivoluzione e che puntava il dito accusatore per un verso contro la finanza ebraica, per un altro verso contro “il vero e proprio piano per la distruzione della religione” messo in atto da enciclopedisti e *philosophes*. E dunque, è più corretto parlare, a proposito del fascismo e del nazismo, di un lungo processo di gestazione, a livello europeo e internazionale<sup>61</sup>.

vita attraverso i secoli» e la «vita delle nazioni [...] fatta di infinite morti di individui»: cfr. E. Corradini, *Scritti e discorsi 1901-1914*, a cura di L. Strappini, Torino 1980, pp. 67 e 66-7 note.

<sup>59</sup> Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), Paris 1985, p. 271.

<sup>60</sup> Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914*, Paris 1978.

<sup>61</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il*

## 5. AL DI LÀ DEGLI STEREOTIPI NAZIONALI

A questo punto, non può che apparire insostenibile e persino ridicola la contrapposizione stereotipa fra tradizione “occidentale” da una parte e tradizione culturale e filosofica della Germania dall’altra. Dalla concreta indagine storica risulta invece con chiarezza che non possono essere pensati senza l’influenza decisiva dell’“Occidente” inglese i temi di fondo del conservatorismo tedesco, neppure quelli più torbidi e maggiormente gravidi di un torbido futuro, neppure quelli che, in base agli stereotipi correnti, vengono considerati tipicamente tedeschi. Sul versante opposto è da notare che il patrimonio culturale e politico della Rivoluzione francese (i diritti dell’uomo e tutto ciò che oggi viene considerato tipicamente occidentale) penetra nella cultura tedesca solo nella misura in cui questa ha la capacità di resistere e reagire all’influenza dell’autore delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, e quindi, in tal senso, di contrapporsi a quella tradizione anglosassone che, nella visione di certi interpreti odierni, dovrebbe configurarsi, presa nel suo complesso, come una sorta di tribunale chiamato a mettere in stato di accusa l’intera storia culturale della Germania, compresa la grande stagione della filosofia classica tedesca.

*pensiero politico di Hannah Arendt*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Urbino 1987; Id. *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], cap. XIV, 24 e 28; Id., *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e storia», n. 46, 1990, pp. 907-8.

È a partire da tale prospettiva che Dahrendorf si ostina a liquidare Hegel come antitetico alla tradizione liberale anglosassone e come filosofo prussiano e responsabile dell'“apoteosi dello Stato prussiano”<sup>62</sup>, ma il liberale tedesco approdato in Inghilterra, e un po' acriticamente entusiasta del suo approdo ignora che la sua celebrazione dell'“isola beata, anche se non del tutto perfetta” può vantare, come sappiamo, il precedente non solo del romantico conservatore e organicista Adam Müller (che parla anche lui, a tale proposito di “isola felice” o beata), ma anche il precedente, ancora più illustre e più impegnativo, di Federico Guglielmo IV, fervido ammiratore anche lui di “quel paese felice”, e tuttavia non meno prussiano di Hegel, se non altro per il fatto che era il re di Prussia! Il quale ultimo peraltro agitava l'esempio dell'Inghilterra, in quanto paese privo di quel “pezzo di carta” che, secondo il re romantico, era la “costituzione”, rivendicata in quel momento, in primo luogo, dai discepoli del filosofo così odioso agli occhi di Dahrendorf.

## 6. BURKE E LA STORIA DEL LIBERALISMO EUROPEO

Ma torniamo a Burke, il quale, se svolge un ruolo di primo piano nel processo di formazione e sviluppo del conservatorismo soprattutto tedesco, è largamente presente anche nella storia del liberalismo europeo. Già Marcuse ha notato che il liberalismo si è

<sup>62</sup> R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*; tr. it. cit., p. 32.



formato nel corso della polemica contro la rivoluzione francese<sup>63</sup>. Ciò vale evidentemente per Burke, l'autore particolarmente caro a Hayek<sup>64</sup>, ma vale anche, sia pure in modo diverso, per gli esponenti del liberalismo francese di cui si è già visto l'orrore per le rivendicazioni plebee emerse nel corso degli sconvolgimenti rivoluzionari. Nel ricostruirli, Madame de Staël ha ben presente Burke e l'"indignazione" da lui espressa sin dall'inizio "contro i crimini già commessi in Francia e contro i falsi sistemi di politica che vi erano stati adottati"<sup>65</sup>.

E, per quanto riguarda Constant, è vero che, nel periodo in cui è impegnato a difendere la stabilizzazione moderata della rivoluzione e la politica del Direttorio, rispetto al quale non vede altra alternativa capace di tenere a freno il pericolo giacobino, è vero che nel corso di quelli che sono stati definiti i suoi "anni di apprendistato"<sup>66</sup>, ovvero, da altri, come gli anni del suo impegno da "muscadin"<sup>67</sup>, prende le distanze dal pubblicista e statista inglese ancora e più che mai impegnato nella lotta contro la Francia<sup>68</sup>. Ma

<sup>63</sup> H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1934, p. 165; tr. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino 1969, p. 8.

<sup>64</sup> Vien definito «grande e lungimirante»: F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*; tr. it. cit., p. 32.

<sup>65</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 268 e *passim*.

<sup>66</sup> Così O. Pozzo di Borgo nell'ed. da lui curata di B. Constant, *Écrits et discours politiques*, cit., cap. I.

<sup>67</sup> H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin...*, cit.

<sup>68</sup> Si veda in particolare B. Constant *Des réactions politiques*, cit., p. 73.

è da notare che successivamente diviene un fervido estimatore di un autore tedesco che tanti tratti comuni presenta con Burke. Di Rehberg, da lui personalmente conosciuto<sup>69</sup>, Constant apprezza in particolare la tesi per cui “ogni generazione eredita dai propri avi un tesoro di ricchezze morali, tesoro invisibile e prezioso ch’essa lascia in retaggio dei propri discendenti”, e che pertanto non è lecito dissipare con affrettate innovazioni legislative e, tanto meno, con radicali sconvolgimenti rivoluzionari<sup>70</sup>. Si tratta, a ben guardare, di una tesi mutuata da Burke, lo “scrittore tra i più eccellenti” al quale esplicitamente il conservatore tedesco si richiama<sup>71</sup>. E di tale affinità e contiguità di posizioni sembra essere consapevole lo stesso Constant, allorché ascrive a merito di Rehberg di essere “uno degli stranieri che meglio degli altri ha previsto sin dal primo momento i nostri errori”<sup>72</sup>. A commento del brano già visto del conservatore tedesco relativo al tesoro che si tramanda di generazione in generazione, il liberale francese procede ad una sorta di confessione: “Per il passato, lo riconosco, ho una grande venerazione; e ogni giorno, via via che l’esperienza mi ammaestra e la riflessione mi illumina, codesta venerazione si accresce”. Ebbene, tale

<sup>69</sup> B. Constant, *Journaux intimes*, in Id., *Oeuvres*, cit., pp. 720 e 722; tr. it. in *Diari*, cit., pp. 651 e 654.

<sup>70</sup> B. Constant, *De l’esprit de conquête...*, cit., p. 1015; tr. it. cit., p. 54.

<sup>71</sup> A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution, Erster Theil*, Hannover und Osnabrück 1793, pp. 81-2 e 162.

<sup>72</sup> B. Constant, *De l’esprit de conquête...*, cit., p. 1015; tr. it. cit., p. 54.

commento-confessione ha un sapore che rinvia chiaramente a Burke.

Nei confronti del pubblicista e statista inglese, Constant assume in fondo un atteggiamento non diverso da quello di Madame de Staël la quale, se da un lato procede ad una celebrazione aperta, dall'altro in polemica contro i nostalgici dell'*ancien régime*, osserva: "Quelli del partito aristocratico che, sul continente, citano oggi Burke come il nemico della rivoluzione, ignorano forse ch'egli ad ogni pagina rimprovera ai francesi di non essersi conformati ai principi della costituzione dell'Inghilterra"<sup>73</sup>. Ecco, si tratta di fare in modo che il *whig* inglese non diventi la bandiera della reazione assolutistica o feudale in Francia e in Europa, ma, per il resto, nella lotta contro il giacobinismo e persino contro la democrazia, può ben essere utile per i liberali richiamarsi all'autore delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese*.

D'altro canto, la requisitoria a cui Constant procede contro i giacobini e gli esponenti del radicalismo plebeo accusati di essere "vandali e goti" ovvero "anarchici e atei", e comunque di far parte di una "razza detestabile" di cui non ci si può non augurare l'"estirpazione"<sup>74</sup>, tale requisitoria non può non far pensare a quella analoga sviluppata da Burke, il quale ultimo condanna i dirigenti della nuova Francia come "selvaggi" e "barbari atei e assassini", come individui che, per "la loro ferocia, la loro arroganza, il loro spirito di ribellione e la loro abitudine a sfida-

<sup>73</sup> A. L. G. Necker de Staël, *Considérations...*, cit., p. 268.

<sup>74</sup> Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin...*, cit., pp. 13-4.

re ogni legge umana e divina”, devono essere ormai considerati dei “selvaggi feroci”<sup>75</sup>. Se Burke parla dell’Assemblea nazionale come di una “caverna di antropofagi”<sup>76</sup>, Constant si limita a definire “antropofagi” semplicemente i giacobini<sup>77</sup>.

Infine, a Burke sembra approdare il Tocqueville post-quarantottesco che lo ha ben presente negli studi preparatori e nella stesura dell’*Antico regime e la rivoluzione*. Certo, nel frattempo, a distanza di oltre mezzo secolo, il quadro politico è cambiato radicalmente e non solo in Francia, bensì a livello internazionale, e il liberale francese non può più condividere l’illusione dell’*old whig* inglese di poter ripristinare la situazione precedente la tempesta rivoluzionaria che aveva cambiato il volto della Francia e dell’Europa, o per lo meno di poter isolare un contagio che invece i fatti dimostrano essersi diffuso “in tutto il mondo civile”<sup>78</sup>. Di qui la critica rivolta a Burke di non aver saputo cogliere “il carattere generale, l’universalità e la portata finale della rivoluzione”<sup>79</sup>. Inoltre, a Tocqueville impegnato a sostenere la tesi della linea di continuità dall’assolutismo monarchico sino al giacobinismo e al socialismo, la trasfigu-

<sup>75</sup> E. Burke, *Remarks on the Policy of the Allies with respect to France*, cit., pp. 123-4 e 145.

<sup>76</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 146; tr. it. cit., p. 241. Nel suo testo, il pubblicista inglese riporta e sottoscrive il giudizio espresso da Lally Tollandal.

<sup>77</sup> Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin...*, p. 13.

<sup>78</sup> Lettera a L. de Kergolay del 16 maggio 1858, in A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, cit., vol. XIII, 2, pp. 337-8.

<sup>79</sup> A. de Tocqueville, *L’Ancien Régime et la Révolution...*, cit., pp. 340-1;

razione dell'*ancien régime* non poteva non risultare sospetta anche sul piano politico. Si spiegano così le critiche rivolte al pubblicista e statista inglese di aver tracciato un quadro troppo "lusinghiero" dell'"antica costituzione francese"<sup>80</sup> e di non aver compreso che i germi della malattia dispotica che attraversa come una maledizione la tradizione politica francese erano già ben presenti in "quella monarchia che rimpiangeva"<sup>81</sup>. Ma nella denuncia della "presunzione filosofica" e della mancanza di "saggezza pratica" dei rivoluzionari francesi, Tocqueville è perfettamente d'accordo con Burke<sup>82</sup>. E quando il liberale francese denuncia la "malattia" e il "virus d'una specie nuova e sconosciuta" (*supra*, cap. VII, 6), non possiamo non pensare alla denuncia dell'"intossicazione" di cui parla il pubblicista e statista inglese sempre a proposito degli intellettuali rivoluzionari francesi<sup>83</sup>, peraltro nell'ambito di un testo che Tocqueville conosce e cita<sup>84</sup>.

Se poi passiamo alla Germania, vediamo che la corrente del liberalismo ostile a Hegel celebra come "profondo conoscitore e caldo amico della schietta libertà tedesca" quel Möser che abbiamo già visto presentare non pochi tratti comuni con l'autore delle

<sup>80</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 152; tr. it. cit., p. 129.

<sup>81</sup> Ivi, p. 246; tr. it. cit., p. 243.

<sup>82</sup> Ivi, cit., p. 340.

<sup>83</sup> E. Burke, *Remarks on the Policy of the Allies with respect to France*, cit., p. 135.

<sup>84</sup> A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution...*, cit., p. 342.

*Riflessioni sulla rivoluzione francese*<sup>85</sup>. Il quale ultimo è peraltro direttamente presente, e con forza, nel liberalismo tedesco post-quarantottesco. Basti pensare in primo luogo a Haym il quale così sintetizza la parabola rovinosa della cultura tedesca, a partire dall'entusiasmo in essa suscitato dalla rivoluzione francese: "In Germania non c'è stato un Burke"<sup>86</sup>. E di Rehberg, ammiratore del whig inglese e caro a Constant, prende poi le difese il nazional-liberale Treitschke contro quella che vien definita la "grosso-lana" polemica di Fichte<sup>87</sup>.

Ma si può fare qui una considerazione di carattere generale: è l'insieme del liberalismo europeo post-quarantottesco che, procedendo alla celebrazione e trasfigurazione, in funzione antigiacobina e antiproletaria, della tradizione politica inglese, di fatto ritorna a Burke. Si pensi, ad esempio, a Guizot, il quale, dopo il 1848, contrappone alla catastrofica e fallimentare ondata rivoluzionaria francese la *Glorious Revolution* del 1688, efficace e vittoriosa in quanto, evitando qualsiasi traviamiento o slittamento, qualsiasi "égarement", è stata "condotta a termine da uomini rispettabili", "da uomini d'ordine e di governo, non da rivoluzionari", e "per mezzo non di sollevamenti popolari, bensì di partiti politici organizzati

<sup>85</sup> Così Welcker nella seconda edizione dello *Staatslexikon*, cit. in C. Antoni, *La lotta contro la ragione* (1942), Firenze 1968, p. 128.

<sup>86</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 32.

<sup>87</sup> Cfr. D. Losurdo, *Storia e tradizione. L'ideologia tedesca dalla Rivoluzione francese agli «Annali Prussiani»*, «Studi Urbinati /B2», anno LV, 1981-2, pp. 90-1 [ora in D. Losurdo, *L'ipocondria dell'impolitico...*, cit., pp. 279-313].

[...], di partiti di politica legale, non di cospirazione e insurrezione”, di partiti comunque ben lontani dall’idea di “rovesciare l’ordine stabilito” o di “mutare le basi della società e i destini dell’umanità”<sup>88</sup>. Sono chiaramente gli argomenti di Burke: una rivoluzione, in tanto è legittima, in quanto rispetta l’ordine stabilito ed è condotta da uomini d’ordine, in quanto cioè non è una rivoluzione. A questo punto, il rivolgimento verificatosi nella Francia di Luigi XVI risulta privo di legittimità sin dall’inizio, e comunque ben prima dello svilupparsi del processo di radicalizzazione giacobina: esattamente come sostiene l’autore delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese*.

## 7. LA SCUOLA DI BURKE E LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

Se il liberalismo europeo non pochi punti di contatto presenta con la pubblicistica controrivoluzionaria e non pochi spunti e argomenti desume da essa, la filosofia classica tedesca è caratterizzata da una forte tensione polemica nei confronti di quella pub-

<sup>88</sup> F. Guizot, *Discours sur l’histoire de la révolution d’Angleterre*, premessa a *Histoire de la révolution d’Angleterre*, Bruxelles 1850, pp. 106-9. Sulla persistente vitalità, e inconsistenza, di un topos che contrappone la rivoluzione inglese (o americana) a quella francese, e sempre a disdoro di quest’ultima, e che presenta come del tutto pacifica e indolore la *Glorious Revolution*, disinvoltamente sorvolando sulle lotte prolungate e sanguinose, e sui massacri, in Irlanda e Scozia, cfr. D. Losurdo, *Hannah Arendt e l’analisi delle rivoluzioni*, cit., pp. 139-53; Id., *La révolution a-t-elle échoué?*, cit.

blicistica. Ne è ben consapevole Rudolf Haym che contrappone Burke allo sviluppo dell'idealismo tedesco. A parte ovviamente, il giudizio di valore, tale contrapposizione si rivela storicamente del tutto corretta. In una dura, anche se allusiva polemica contro il pubblicista e statista inglese si impegna Kant. Di quest'ultimo abbiamo visto la rivendicazione orgogliosa del ruolo della teoria nel processo di trasformazione politica (*supra*, cap. VI, 5); ma è interessante notare che tale rivendicazione viene avanzata nel corso di una polemica che ha come bersaglio inequivocabile, anche se taciuto, Edmund Burke. Quest'ultimo, nel respingere con disprezzo la pretesa della "sottigliezza metafisica" di trovare applicazione nel mondo politico, aveva scritto: "Lasciamo che si divertano i nostri filosofi nelle loro scuole: *Illa se iactat in aula Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet*. Ma che non evadano dalla prigione per esplodere nel mondo come un vento di levante, a spazzare la terra con la furia dell'uragano, a rompere le vene delle più profonde sorgenti e finalmente a sommergerci"<sup>89</sup>. Col saggio *Sul detto comune*, Kant intende fornire anche una risposta a coloro che, nel dare addosso all'intellettuale, «vorrebbero rinchiuderlo nella scuola ("*illa se iactet in aula!*")» come un pedante privo di senso pratico e che può costituire solo un elemento di disturbo<sup>90</sup>. Il contrasto sul ruolo degli intellettuali è il contrasto sul ruolo della teoria e dei concetti genera-

<sup>89</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, cit., p. 120; tr. it. cit., p. 222. Il verso di Virgilio (*Aeneis*, I, 140) è da Burke lievemente modificato.

<sup>90</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, cit., p. 277.



li odiosi al whig inglese che in ciò individua giustamente il presupposto teorico della proclamazione dei diritti dell'uomo, e oggetto invece di celebrazione in Kant il quale proprio per questo può sentirsi in piena consonanza con la rivoluzione francese e la proclamazione dei diritti dell'uomo.

Emerge così l'arbitrarietà della pretesa di imporre al filosofo tedesco ammiratore della rivoluzione francese una non richiesta e non desiderata cittadinanza britannica per poterlo assimilare senza residui ad una tradizione con cui egli è invece in vivace polemica. E l'arbitrarietà di tale pretesa emerge con particolare evidenza in Dahrendorf il quale, nell'annettere Kant all'Inghilterra, dichiara esplicitamente di volerlo annettere al paese e al "mondo di Locke, e Burke e Mill"<sup>91</sup>, come se l'autore del saggio *Sul detto comune* non si fosse mai impegnato in una dura polemica con l'autore delle *Riflessioni sulla rivoluzione francese!*

Se allusiva è quella contro Burke, esplicita è la polemica di Kant contro Mallet du Pan<sup>92</sup>, un pubblicista francese emigrato e impegnato sul fronte della polemica contro la rivoluzione, tradotto e fatto conoscere in Germania dal medesimo traduttore e divulgatore di Burke<sup>93</sup>, e da quest'ultimo guardato e citato con favore<sup>94</sup>. Ed esplicita è anche la polemica con-

<sup>91</sup> R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*; tr. it. cit., p. 102.

<sup>92</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 353, nota.

<sup>93</sup> J. Mallet du Pan, *Über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, übers. mit einer Vorrede und Anm. von Friedrich Gentz, Berlin 1794.

<sup>94</sup> E. Burke, *Preface to the Address of M. Brissot to his Constituents*, cit., p. 324.

tro Möser, l'autore caro al liberale Welcker, ma che Kant condanna come "aristocratico e difensore della nobiltà ereditaria", oltre che come esponente di quella corrente controrivoluzionaria che, svalutando il ruolo della teoria, mira in realtà a liquidare i principi generali di libertà e di uguaglianza scaturiti dalla rivoluzione francese<sup>95</sup>. Infine, per quanto riguarda Rehberg, abbiamo visto che l'emulo tedesco di Burke, se gode della simpatia del liberale Constant, costituisce invece il bersaglio dell'appassionato intervento di Fichte in difesa della rivoluzione francese<sup>96</sup>, quell'intervento che abbiamo visto suscitare l'infastidita reazione del nazional-liberale Treitschke.

Emigrando in Svizzera, Mallet du Pan si stabilisce a Berna ed entra così in rapporti con quell'oligarchia bernese che qualche anno dopo diventa il bersaglio del giovane Hegel (W, I, 255-67), il quale, sempre a Berna, si impegna a trascrivere brani dall'autore che può essere considerato il principale antagonista di Burke in terra tedesca, e cioè Georg Forster<sup>97</sup>. Quest'ultimo, nel polemizzare contro il pubblicista inglese, scrive che "la calunniata dichiarazione dei diritti dell'uomo" basta in realtà da sola ad erigere un "venerabile monumento" all'Assemblea che l'ha proclamata<sup>98</sup>;

<sup>95</sup> I. Kant, *Über die Buchmacherei* (1798), in KGS, vol. VIII, p. 433 sgg.; su questa polemica cfr. K. Vorländer, *I. Kant, Der Mann und das Werk* (1924), Hamburg 1977 (II ed.), vol. II, p. 278.

<sup>96</sup> J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, cit., *passim*.

<sup>97</sup> Cfr. J. Hoffmeister (a cura di), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936, pp. 217-9.

<sup>98</sup> G. Forster, *Geschichte der englischen Literatur vom Jahre 1790* (1790), in Id., *Werke in vier Bänden*, Frankfurt a. M., 1967,

e, ben al di là degli anni giovanili, Hegel elabora, come sappiamo, una filosofia della storia, per la quale la marcia del progresso è scandita dalla costruzione del concetto universale di uomo, e che dunque si rivela direttamente antitetica all'aspra denuncia cui Burke procede dell'astrattezza delle categorie di uomo in quanto tale e di diritti dell'uomo in quanto tale scaturite dalla rivoluzione francese.

Abbiamo visto i circoli conservatori richiamarsi in Germania alla "libertà tedesca", facendo anche tesoro, dopo il 1789, della contrapposizione da Burke istituita tra *english liberty* da una parte e menzognera e rovinosa *french liberty* dall'altra. È in tale quadro che va inserito il riconoscimento attribuito dal liberale Welcker a Möser, in quanto "caldo amico della schietta libertà tedesca". Per Forster, invece, nonostante le sue apparenze ingannevoli, la "libertà tedesca" non è altro che "il demonio del servaggio feudale"<sup>99</sup>; e la polemica contro la "leggenda della libertà tedesca" (W, I, 453) è un tema costante in Hegel, in connessione anche con la polemica contro la "superbia della libertà inglese", la quale, nelle sue sopravvivenze feudali, tanti tratti comuni presenta con "la costituzione imperiale tedesca di una volta" (B. Schr., 466). Il tema dell'accostamento tra *english liberty* e *deutsche Freiheit*, caro alla scuola tedesca di

vol. III, p. 326; tr. it. in Id., *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, a cura di N. Merker, Roma 1974, p. 102.

<sup>99</sup> G. Forster, *Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken* (1792) in Id., *Werke in vier Bänden*, cit., vol. III, p. 602; tr. it. in Id., *Rivoluzione borghese ed emancipazione umana*, cit., p. 116.

Burke, viene qui ripreso, ma con un giudizio di valore completamente rovesciato.

C'è infine da tener presente l'aspra polemica in cui Hegel è coinvolto con gli esponenti del romanticismo reazionario ammiratori del pubblicista e statista inglese, e per lo più spinti su posizioni teutomani dalla loro irriducibile ostilità nei confronti della Francia e delle idee scaturite dalla rivoluzione<sup>100</sup>. Friedrich Schlegel che non cessa di esprimere la sua ammirazione per il "grande inglese Burke", denuncia invece in Hegel una forma di "satanismo filosofico"<sup>101</sup>.

La polemica contro Burke e la sua scuola dimostra ancora una volta lo stretto rapporto della filosofia classica tedesca con la rivoluzione francese. Anche Condorcet esprime un giudizio severo sul pubblicista e statista inglese che definisce un "celebre retore", dotato certo di una spropositata magniloquenza, ma che è pur sempre, in ultima analisi, un "entusiasta [...] della tirannide"<sup>102</sup>. E il giudizio del rivoluzionario francese è molto simile a quello che possiamo leggere in un discepolo di Hegel, Heinrich Heine, per il quale Burke "possedeva solo un talento retorico" messo al servizio di una causa contraria a quella della libertà<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Su ciò cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe...*, cit. [versione it. cit.], capp. VII-X, *passim*.

<sup>101</sup> Cit. in G. Lukács, *Der junge Hegel*; tr. it. cit., p. 643.

<sup>102</sup> A. Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790), in Id., *Oeuvres*, cit., vol. X, p. 123.

<sup>103</sup> H. Heine, *Einleitung zu: Kabldorf über den Adel* (1831), in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. II, p. 662.

## 8. HEGEL E L'EREDITÀ DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

Una volta smantellati gli stereotipi nazionali e gettate le basi per una ricostruzione della storia culturale e politica dei paesi europei, nei molteplici intrecci e nelle reciproche influenze che la caratterizzano, una volta abbattuti gli steccati eretti dall'ideologia della guerra nel corso dei due conflitti mondiali, risulta evidente che è privo di senso voler trascinare la filosofia classica tedesca dinanzi al tribunale della tradizione liberale. Che si giunga ad un'assoluzione o ad una condanna parziale o totale, si finisce comunque col perdere di vista un punto essenziale e anzi decisivo: in Kant, in Fichte, in Hegel, la rivoluzione francese trova la sua espressione teorica ben più che negli autori liberali del tempo i quali si sono invece per la maggior parte formati nel corso della polemica e della lotta per l'appunto contro la rivoluzione francese. E, nella misura in cui il patrimonio politico e ideale da essa scaturito costituisce, come noi crediamo, l'atto fondatore per eccellenza della libertà dei moderni, se si vuol comprendere adeguatamente quest'ultima, bisogna far ricorso alla filosofia classica tedesca ben più che alla tradizione liberale ad essa coeva.

Per quanto riguarda Hegel, in particolare, l'eredità della rivoluzione francese, considerata in tutto l'arco del suo sviluppo, risulta evidente in due punti di importanza capitale: 1) l'affermazione del concetto dell'universalità dell'uomo e la lettura del processo storico come progressiva e faticosa costruzione di

tale concetto; 2) il rapporto istituito tra politica e economia, un rapporto per cui l'indigenza materiale spinta all'estremo comporta una "totale mancanza di diritti" da parte dell'affamato. Tra questi due punti c'è peraltro una stretta connessione, nel senso che negare all'affamato i suoi diritti significa anche negargli la sussunzione concreta e reale sotto la categoria universale di uomo. In tal senso, la filosofia hegeliana della storia, mentre legittima pienamente il moderno, non considera concluso, o consente comunque di non considerare concluso il processo di emancipazione che nel suo ambito si è sviluppato.

Si può a questo punto affrontare in modo diverso e più adeguato il problema che Lukács evoca, allorché afferma che Hegel sarebbe rimasto sempre estraneo e ostile alla fase plebea della rivoluzione francese. Si è già detto della necessità di distinguere, anche in tal caso, senza peraltro contrapporre, opzioni politiche immediate e categorie teoriche di fondo (*supra*, cap. VI, 1). Hegel ha riflettuto in profondità sulla rivoluzione francese considerata in tutto l'arco del suo sviluppo e se anche, in ogni caso nella maturità, non si è mai identificato con le posizioni giacobine e plebee, ha colto pienamente la messa in discussione che il processo di radicalizzazione della rivoluzione ha operato del rapporto, istituito dalla tradizione liberale, tra politica e economia. La tesi secondo cui la filosofia classica tedesca è il *pendant* teorico della rivoluzione francese – tesi che, com'è noto, trova la sua prima classica formulazione proprio nel filosofo qui indagato – tale tesi va allora compresa in tutta la sua portata, non perdendo mai di vista che quella

rivoluzione non si esaurisce nei suoi risultati borghesi, ma finisce col mettere in discussione, nel corso del suo tortuoso sviluppo, i suoi limiti di classe, come hanno ben visto, almeno nei loro momenti migliori, Marx ed Engels<sup>104</sup>.

Si tratta in fondo dell'*égarement* denunciato da Guizot (oggi Furet parlerebbe di *dérapiage*). Da tale *égarement* plebeo, Hegel non si è ritratto inorridito come il liberale francese che finisce con lo sposare le tesi di Burke e liquidare la rivoluzione francese in quanto tale. L'atteggiamento del filosofo tedesco è ben diverso: anche quando critica o condanna il processo di radicalizzazione sviluppatosi in Francia, si rifiuta di liquidarlo come una semplice anomalia o parossismo morboso, e soprattutto si rifiuta di considerare in questi termini l'intervento delle masse popolari sulla scena della rivoluzione, come emerge con chiarezza dalla descrizione eloquente, e persino non priva di commozione, dei gravami intollerabili che un'aristocrazia parassitaria e corrotta fa pesare per l'appunto sulle masse popolari (*supra*, capp. V, 3 e VIII, 3). Per la spiegazione degli sconvolgimenti rivoluzionari, Hegel non si accontenta del ricorso alla categoria di malattia ideologica, ovvero di "intossicazione" e di "virus" – la categoria cara già a Burke e Tocqueville – ma mostra, invece, nei confronti del soggetto politico-sociale dell'*égarement*, una com-

<sup>104</sup> Cfr. D. Losurdo, *Der Begriff "bürgerliche Revolution" bei Marx und Engels*, in «Marxistische Studien», n. 14, 1988 (*Die französische Revolution 1789-1989. Revolutionstheorie heute*), pp. 273-84.

preensione e una simpatia del tutto estranee al liberale francese e, ancora prima, al whig inglese.

Ciò risulta evidente anche a livello delle categorie teoriche. Quando Hayek fa risalire la «distinzione tra libertà “positive” e “negative”», e la teorizzazione di una libertà “positiva”<sup>105</sup> al filosofo da lui così odiato, finisce per tributargli, involontariamente, il più alto riconoscimento. Certo, il patriarca del neoliberalismo dice solo una parte della verità. Sorvola sul fatto che Hegel mostra il più alto rispetto per l’invulnerabilità della sfera privata, per quella che oggi vien chiamata “libertà negativa” e che lui già definisce come “diritto negativo”; ma è comunque vero che, accanto a tutto ciò, il filosofo tedesco teorizza anche il “diritto positivo”, i “diritti materiali”, il “diritto alla vita” (*supra*, capp. V, 9, VII, 6 e VIII, 4 ).

Si avverte chiaramente l’eredità dei grandi dibattiti sviluppatasi nel corso della rivoluzione francese, e dei dibattiti sviluppatasi anche nei suoi momenti più drammatici, allorché la rivoluzione è portata a mettere in discussione i suoi limiti di classe, per il fatto che, trascinata com’è dagli sviluppi della situazione oggettiva, per difendersi dall’attacco della controrivoluzione interna e internazionale, è costretta a fare appello alle masse popolari, dal cui sostegno soltanto può attendersi la salvezza. Si comprende allora che, nei confronti dei successivi sviluppi di quella rivoluzione, l’atteggiamento assunto dalla scuola hegeliana, nel suo complesso, è ben diverso da quello della tradizione liberale. Si è già detto del Guizot post-quarantot-

<sup>105</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*; tr. it. cit., p. 472, nota 26.



tesco e si è vista anche la condanna sulla rivoluzione del '48 espressa da Tocqueville che la considera e la denuncia come socialista sin dai suoi inizi, e cioè già a partire da febbraio. Sul solco di tale tradizione va collocato Hayek il quale individua in quella «distinzione tra libertà “positive” e “negative”», da lui fatta risalire in ultima analisi a Hegel, la piattaforma teorica della «democrazia “sociale” o totalitaria», che, dopo la prima fiammata giacobina, avrebbe cominciato ad imporsi stabilmente in Europa, a partire dalla rivoluzione del '48 e dalla seconda metà dell'Ottocento<sup>106</sup>.

Se ora passiamo ad esaminare, sul versante opposto, gli sviluppi della scuola hegeliana, ci rendiamo conto di come essa abbia nel complesso influito profondamente nella preparazione ideologica del '48 in Germania. È stato giustamente osservato che, nel *Vormärz*, «la formazione dei democratici rivoluzionari fu in stretta connessione con l'evoluzione dello hegelismo dei “giovani”»<sup>107</sup>. E nell'Assemblea nazionale di Francoforte che scaturisce dalla rivoluzione, la sinistra è rappresentata dagli “hegeliani” i quali nella descrizione critica che ne fa Laube, esponente della Giovane Germania, sono pervasi dallo spirito di sistema e da un “astratto” e “spietato” (*herzlos*) rigore consequenziario<sup>108</sup>. I discepoli di Hegel vengono descritti un po' come i giacobini della situazione. Del

<sup>106</sup> Ivi, p. 76.

<sup>107</sup> R. Rosenberg, *Literaturverhältnisse im deutschen Vormärz*, Berlin 1976, p. 144.

<sup>108</sup> H. Laube, *Das deutsche Parlament*, Leipzig 1849, vol. I, pp. 24-5.

resto, ancora nel 1858, una novella di una mediocre scrittrice francese ambientata nei giorni della rivoluzione in Germania definisce le vittime della violenta repressione, i fucilati, come gli “hegéliens”<sup>109</sup>.

È altamente significativo il fatto che anche in Italia l’hegelismo svolge un ruolo importante nella preparazione ideologica della rivoluzione del ’48 e ispira in profondità il radicalismo dei fratelli Spaventa che confina talvolta col socialismo. In questo quadro, ben si comprende che anche le resistenze alla svolta neo-liberista e conservatrice del liberalismo europeo post-quarantottesco sembrano in larga parte collocarsi sul terreno della filosofia hegeliana. Ciò vale per l’Italia, dove Silvio Spaventa, in un momento in cui la pubblicistica liberale (compreso Tocqueville) ama contrapporre libertà e uguaglianza, a tutto discapito di quest’ultima, non solo esprime l’opinione che “la libertà, senza il limite giuridico dell’egualità essenziale della natura umana, si trasforma facilmente in servitù”, ma aggiunge anche che giustamente, o comprensibilmente, le “moltitudini” non si accontentano “di essere uguali dinanzi alla legge, ma intendono partecipare ai beni della vita che nei secoli scorsi erano riservati soltanto a pochi”<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> La novella (*L’Hégélien*) è citata da J. D’Hondt, *Hegel et les socialistes*, in Id., *De Hegel à Marx*, Paris 1972, p. 188.

<sup>110</sup> Cfr. D. Losurdo, *La rivoluzione del ’48 e l’immagine di Hegel in Italia e in Germania*, in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Biblioteca Nazionale di Napoli, *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario*, Roma 1989, pp. 27-54 [si veda ora D. Losurdo, *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole, Napoli 1997, cap. III].

Ma gli hegeliani fratelli Spaventa non costituiscono un caso isolato a livello europeo. In Inghilterra, abbiamo Thomas Hill Green a cui Hayek rimprovera di desumere da Hegel la categoria di “libertà positiva”<sup>111</sup>. In effetti, Green teorizza una “libertà in senso positivo”<sup>112</sup> proprio nel corso della polemica contro i liberisti del suo tempo, impegnati a condannare la regolamentazione statale dell’orario di lavoro nelle fabbriche, o del lavoro delle donne e dei bambini, in nome della “libertà di contratto” e di una libertà intesa esclusivamente come non-interferenza del potere politico nella sfera privata. Di tale campagna ideologica, che vede successivamente impegnati Spencer, Acton, Maine, ecc., Green è pienamente consapevole: “Le più pressanti questioni politiche del nostro tempo sono questioni la cui soluzione non dico che implica necessariamente un’interferenza con la libertà di contratto, ma verrà sicuramente contrastata nel sacro nome della libertà individuale”<sup>113</sup>. Riecheggiando il pathos universalistico che abbiamo visto risuonare in Hegel, e nella filosofia classica tedesca in genere, e in polemica coi liberisti o neoliberisti del suo tempo, Green sottolinea che “non è valido alcun contratto nel quale persone umane, con o senza il proprio consenso, vengono trattate come merci”. Ne risulta l’illiceità sotto qualsiasi forma

<sup>111</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*; tr. it. cit., p. 472, nota 26.

<sup>112</sup> Th. H. Green, *Lecture on Liberal legislation and Freedom of Contract* (1881), in Id., *Works*, a cura di R. L. Nettleship, London 1891 (III ed.), ristampa anastatica, London 1973, vol. III, p. 372.

<sup>113</sup> Ivi, p. 367.

della schiavitù, ma ne risulta anche il diritto dello Stato a vietare o prevenire rapporti di lavoro che costituiscano un attentato alla salute e alla dignità del lavoratore e che, in tal senso, si configurano come un attacco anche alla “libertà pubblica”<sup>114</sup>.

In Germania, vediamo Lassalle polemizzare contro la visione che chiama lo Stato esclusivamente a “proteggere la libertà personale del singolo e la sua proprietà”, riducendolo, quindi, a semplice “guardiano notturno”. Tale visione, che identifica lo Stato con la “mera società civile degli interessi egoistici” – è evidente qui la presenza dell’autore della *Filosofia del diritto* – è disgraziatamente “di casa non solo nei veri e propri liberali, ma persino in molti sedicenti democratici”<sup>115</sup>. Ma è interessante notare che in Germania, anche a voler prescindere da Lassalle e da Marx e Engels, la lezione di Hegel stimola sin dai primi anni ’40 tendenze socialiste. È il caso, in particolare, dell’imprenditore Mevissen, per il quale – è stato notato – “l’hegelismo era [...] come un’introduzione al socialismo”, a “un socialismo che pretendeva di applicare soltanto la formula di Hegel: Lo Stato è l’incarnazione del diritto”<sup>116</sup>.

La storia della fortuna di Hegel si intreccia con la storia della fortuna della rivoluzione francese e del dibattito che sulla sua eredità continua a svilupparsi sino ai giorni nostri. Sul modello di quella rivoluzione, Marx ne teorizza un’altra chiamata a mettere radicalmente in discussione gli istituti politici scaturiti

<sup>114</sup> Ivi, pp. 372-3.

<sup>115</sup> F. Lassalle, *Das Arbeiterprogramm*, cit., p. 221.

<sup>116</sup> Cfr. J. Droz, *Le libéralisme rhénan 1815-1848*, cit., pp. 265-9.

dalla prima, in modo da portare a termine il processo di emancipazione sviluppatosi col moderno, e quindi a risolvere i problemi e le contraddizioni della moderna società politica e industriale messi in luce da Hegel. Altri discepoli esprimono invece l'opinione che la questione sociale possa e debba essere risolta perfezionando e sviluppando in senso etico lo Stato scaturito dalla rivoluzione francese. Ma in un caso e nell'altro emerge l'esigenza di procedere al di là dello stadio meramente politico e giuridico dell'emancipazione, emerge l'esigenza di affiancare – per usare il linguaggio di Hegel – il “diritto positivo” a quello “negativo”. Certo, si può ritenere con Hayek che la teorizzazione del diritto o della libertà “positiva” sia una catastrofe e che sia necessario liquidare almeno un secolo di storia (a partire dalla rivoluzione del '48, o ancora prima), per riportare l'Occidente alla sua “autenticità”: resta il fatto che, nel dibattito politico contemporaneo, continuano ad essere fortemente presenti Hegel e le categorie da lui elaborate tracciando il bilancio storico e teorico della rivoluzione francese.

## 9. IL CONFLITTO DELLE LIBERTÀ

Ma c'è un altro punto di particolare interesse. Hegel non si è limitato a distinguere tra “diritto negativo” e “diritto positivo”, tra “libertà formale” e “libertà reale”, ma, pur pronunciandosi a favore della sintesi, ha sottolineato la possibilità o il rischio, sul piano della concreta realtà storica, del prodursi di un

conflitto tra questi diversi aspetti del diritto e della libertà (*supra*, cap. IV, 6). Certo, già Smith osserva che proprio in un “paese libero” (*free country*)<sup>117</sup> e sotto un “libero governo” (*free government*) risulta particolarmente difficile o impossibile agli schiavi ottenere l’emancipazione o anche solo un miglioramento delle condizioni o un mitigamento dell’oppressione. È più facile che ciò avvenga con un “governo dispotico”, non vincolato da organismi rappresentativi in larga parte in mano ai proprietari di schiavi<sup>118</sup>. Il pensiero è rivolto alle colonie inglesi in America, già largamente fondate sull’autogoverno e nelle quali tuttavia proprio il liberale Locke vuol veder consacrato anche sul piano costituzionale il principio dell’“assoluto potere e autorità” che ogni “uomo libero” deve detenere “sui suoi schiavi negri”. Una considerazione analoga a quella fatta valere per l’istituto della schiavitù, Smith fa anche per quanto riguarda la servitù della gleba, questa volta con lo sguardo rivolto a quei paesi dell’Europa orientale dove la debolezza del potere centrale rende impossibile al monarca di imporre alla nobiltà feudale l’emancipazione dei servi (*supra*, cap. XII, 6).

La consapevolezza del possibile conflitto delle libertà, appena affacciatasi nell’autore delle *Lezioni di giurisprudenza*, e andata poi smarrita nel corso della successiva tradizione liberale, riemerge con forza in Hegel, il quale però, a partire da ciò, mette in discussione le tranquille certezze di Smith che, nonostante

<sup>117</sup> A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, cit., p. 186 (corso di lezioni del 1762-63).

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 452.

tutto, continua a chiamare “libero” un governo che sancisce la schiavitù o la servitù della gleba e “dispotico” un governo che invece sopprime, scontrandosi con la resistenza di organismi rappresentativi dominati dai ceti privilegiati, l'uno e l'altro istituto. È anche a causa di questa sua acuta consapevolezza del possibile conflitto delle libertà che Hegel, pur prendendo nettamente le distanze dal giacobinismo, si rifiuta di sottoscrivere la semplicistica demonizzazione che la tradizione liberale ha operato di un movimento o di un partito il quale, se da un lato impone una ferrea dittatura, dall'altro porta a termine la liquidazione dei rapporti feudali di proprietà e di lavoro e finisce col decretare l'emancipazione degli schiavi delle colonie, riconoscendo i risultati della rivoluzione da essi ad Haiti scatenata sotto la guida di un giacobino nero, Toussaint Louverture, e finalmente sussumendo anche gli ex-schiavi sotto il concetto universale di uomo, titolare in quanto tale di diritti inalienabili e imprescrittibili.

In tal senso, si può dire che Hegel ha reso più problematico e incerto il confine tra libertà e oppressione; e allora ben si comprende l'ossessione soprattutto dei neoliberisti a voler confinare questo grande interprete della libertà, positiva e negativa, nella storia del totalitarismo o, nella migliore delle ipotesi, della democrazia totalitaria. Altri, pur lontani dallo zelo con cui i neoliberisti pretendono di procedere all'epurazione dell'Occidente, possono tuttavia avvertire il rimpianto delle tranquille certezze andate smarrite e sentirsi a disagio per il fatto che a partire da Hegel sia diventato più complesso e più proble-

matico il discorso della libertà. È bene però non dimenticare che l'unica alternativa a tale complessità e problematicità è una storia meramente, e banalmente, ideologica dei conflitti politici e sociali che, a partire dalla rivoluzione francese, hanno agitato e continuano ad agitare il mondo contemporaneo.



## INDICE DEI NOMI E DEI TERMINI DEFINITI

- Abegg Jolanda, 611n  
 Abegg Johann Friedrich, 611n  
 Abegg Walter, 611n  
 Abeken Bernard Rudolph, 193n  
 Acton John Emerich Edward Dalberg-, 691  
 Adams John Quincey, 620 e n  
 Adorno Theodor Wiesengrund, 343n, 595 e n  
 Agide IV, re di Sparta, 262, 263n  
 Alembert d' (Jean-Baptiste Le Rond), 417  
 antisemitismo, antigudaismo, 670  
 Ambrogio Ignazio, 97n  
 Antoni Carlo, 678n  
 Apel Karl Otto, 20, 101n, 531 e n, 554 e n, 555 e n  
 Arago P. E. L., 312n  
 Arendt Hannah, 251n, 253n, 334n, 537 e n, 604 e n, 605, 670 e n, 671n, 679n  
 Aristotele, 315, 458, 532 e n, 533-5, 537 e n, 540 e n, 606-7  
 Asburgo, 232  
 Asher David, 586n  
 Augustenburg Christian Charles Frederick Augustus von, 304n  
 Aulard Alphonse, 418n  
 autocensura, 27-40, 72, 120 e «accomodamento», 43-4, 46-7, 84, 92, 94, 105, 113, 121, 125, 130-1, 585, 634, 637 e compromesso pragmatico, 44-5, 47, 123 e compromesso teorico, 40-51 e doppiezza, 36-8, 42-3, 47-8  
 Avineri Shlomo, 130 e n

- Baader Franz Xavier Benedict von, 61, 115, 116n, 191, 240 e n, 241, 297 e n, 306 e n
- Babeuf François-Noël, detto Gracchus, 234n, 383 e n, 384n, 422, 460n
- Baczko Bronislaw, 542n
- Baecque Antoine de, 383n
- Baeumler Alfred, 624 e n
- Bailleul Jacques Charles, 271n
- Barbagli Marzio, 496n
- Barnave Antoine-Pierre-Joseph-Marie, 272n, 288n
- Barny Roger, 383n, 435n, 443n
- Barrès Maurice, 669 e n, 670 e n
- Bartoli Franco, 170n
- Batscha Zwi, 603n
- Bauer Bruno, 35-6, 74n
- Bauer Johannes, 62n, 524n
- Baumgart Winfried, 658n
- Bausola Adriano, 505n
- Baxa Jakob, 142n, 444n, 662n
- Beaumont Gustave de, 387n, 577n, 578n
- Beccaria Cesare, 240n
- Becchi Paolo, 46n, 94n, 106n, 114n, 122n, 123n, 124n, 202n
- Becker Claudia, 18
- Beetham David, 628n
- Behler Ernst, 70n, 655n, 658n
- Bentham Jeremy, 146, 147 e n, 149 e n, 172, 204 e n, 217, 288 e n, 312 e n, 437, 438n, 619 e n, 629 e n, 630 e n, 631 e n, 638
- Bergson Henri, 625-6
- Bernstein Eduard, 628 e n
- Berry Charles-Ferdinand de, 125
- Besterman Théodore, 417n
- Bianco Gino, 279n, 280n
- Bidet Jacques, 389n
- Biester Johann Erich, 28n
- Bismarck-Schönhausen Otto von, 187n, 283n, 289 e n, 323n, 369n, 385n, 441n, 456n, 491n, 518n, 528n, 529n, 602
- Blackstone William, 287n, 631
- Blanc Louis, 224
- Blanqui Louis-Auguste, 384 e n
- Bloch Ernst, 295n
- Bobbio Norberto, 135 e n, 136, 146 e n, 155n, 158 e n, 161-2, 165, 167 e n, 171-2, 175, 176 e n, 177-8, 180, 183-5, 187 e n, 190-1, 194, 201, 211, 214, 217, 222, 226-7, 272, 273n, 278n, 283, 319n, 618 e n, 629
- Bodei Remo, 58n
- Böhm Franz, 624 e n
- Börne Ludwig, 120 e n, 125n, 126, 333n
- Boissy d'Anglas François Antoine, 435
- Bonald Louis-Gabriel-Ambroise de, 117
- Bongie Laurence Louis, 246
- Borboni, 237, 274
- Bormann Martin, 626n
- Boulainvilliers Henri de, 179-80, 271n

- bourgeois/citoyens*, 190, 196, 267, 269, 303, 385n, 412, 416-7, 419, 440n, 446, 448, 451-4, 458, 500, 506-7, 540, 614n, 644
- Bouloiseau Marc, 263n
- Bourne Henry Richard Fox, 615n
- Boutroux Emile, 601 e n, 603 e n, 610 e n
- Bowring John, 147n
- Brandes Ernst, 654
- Brandt Hartwig, 447n
- Braune Frieda, 654n
- Bravo Gian Mario, 385n
- Brecht Bertolt, 550, 551n
- Briegleb Klaus, 30n
- Brunner Otto, 669n
- Brunschwig Henri, 471n
- Bruto Marco Giunio, 264-6
- Buchner Rudolf, 658n
- Bülow Hans von, 189n
- Burckhardt Jacob, 579
- Burger Heinz Otto, 623n
- Burgio Alberto, 239n, 433n, 440n
- Burke Edmund, 59n, 138, 140 e n, 141 e n, 151 e n, 155 e n, 156 e n, 157 e n, 158 e n, 192, 193n, 202, 246n, 247 e n, 253, 268, 269 e n, 274, 281n, 297 e n, 298, 304n, 315, 316n, 324n, 326, 328-9, 334 e n, 443, 446, 531, 534 e n, 535, 540, 572, 573n, 607, 614, 618, 619 e n, 620 e n, 638, 648, 652, 654 e n, 655 e n, 656, 657 e n, 658 e n, 659 e n, 660n, 661 e n, 662-5, 666n, 667-8, 669 e n, 670, 672-5, 676 e n, 677 e n, 678-9, 680 e n, 681 e n, 682-4, 687
- Burke Richard, 654
- burocrazia e razionalità, 38, 223, 225, 501, 573, 587
- Burschenschaften*, 53, 54 e n, 73, 130
- Caillois Roger, 245n, 246n, 255n, 258n, 259n
- Calogero Guido, 19
- Campe Heinrich Julius, 30n
- Camporesi Cristiano, 170n
- Candeloro Giorgio, 179n
- Caramella Santino, 55n
- Carlo I Stuart, re d'Inghilterra, 245, 247, 262
- Carlo V Asburgo, re di Spagna, 110n
- Carlo X, re di Francia, 72, 117
- Carlyle Thomas, 563 e n, 564, 565 e n, 574 e n
- Carové Friedrich Wilhelm, 53, 82
- Caruso Sergio, 170n
- Casana Testore Paola, 280n
- case di lavoro, 186, 388 e n, 389, 511, 614-6, 618
- Catilina Lucio Sergio, 265
- Catone Marco Porcio (Uticense), 265
- Cavour Camillo Benso conte di, 584 e n, 585
- censura e autocensura, 27, 29, 30-1, 35-9, 40-1, 43-4, 46,

- 48, 72, 113, 120, 202n, 203n, 254n, 275n, 450n, 545n
- Cerroni Umberto, 163n, 263n
- Cesa Claudio, 18-9, 30 e n, 35, 36 e n, 37, 51n, 52, 54, 56, 69n, 74n, 75n, 87n, 109n, 128n, 333n
- Cesare Caio Giulio, 259, 264-6
- Ceserani Remo, 70n
- Chamberlain Houston Stewart, 157n
- Chambre introuvable*, 109, 110, 114, 116-8
- Charte*, 107, 110, 117n, 118n, 532 e n, 657
- Chateaubriand François René, 69 e n, 72, 115 e n, 116, 117 e n, 118 e n, 120-1, 222 e n, 227, 228 e n
- Cicerone Marco Tullio, 69, 259n, 265-6
- Cinna Lucio Cornelio, 259 città/campagna, 347, 350
- Clarac Pierre, 115n
- Cleomene III di Sparta, 262
- Cobban Alfred, 573n
- Coburg Friedrich Josias von Sachsen-, 274n
- Codignola Ernesto, 19
- Colletti Lucio, 196n
- Colli Giorgio, 189n, 314n
- colpo di Stato, 120, 188, 189n, 461
- Commodo Marco Aurelio, imperatore romano, 545
- Comune di Parigi, 189
- concetto universale di uomo, 157, 291, 534, 538, 548, 554, 670, 683, 695
- Condorcet Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de, 383 e n, 424 e n, 433n, 435, 443, 444n, 646, 647n, 684 e n
- Condorcet O'Connor Arthur, 383n
- Constant Benjamin, 20, 119n, 147 e n, 148 e n, 149, 162, 163 e n, 164n, 181 e n, 182, 184, 195, 196 e n, 206, 207 e n, 209 e n, 223 e n, 225, 244 e n, 247 e n, 248n, 252 e n, 253, 264 e n, 277, 278n, 281, 282 e n, 284 e n, 285, 315 e n, 320, 324, 325 e n, 326, 328, 331, 332 e n, 333 e n, 334 e n, 335 e n, 337, 342 e n, 384, 413, 414 e n, 417, 420, 425-6, 430, 435 e n, 436 e n, 440, 455 e n, 456 e n, 457 e n, 458, 461 e n, 464, 673 e n, 674 e n, 675 e n, 676 e n, 678, 682
- contraddizioni oggettive, 88, 99, 270, 299, 341, 362, 367, 390, 395, 422-3, 430, 465, 488, 540, 564, 588, 693
- contrattualismo, 138, 142, 165-8, 172, 442, 444, e giusnaturalismo, 142, 144-6, 149, 150, 154-5, 157-8, 533
- e giustificazione della schiavitù, 143, 160-1, 612
- significato conservatore o

- reazionario del, 135-8, 146,  
 157-9, 161-2, 171, 175, 444,  
 447  
 Corcelle Francisque de, 211n,  
 387n, 577n, 582n, 585n,  
 632n  
 Corneille Pierre, 418  
 Corradini Enrico, 669n, 670n  
 Cousin Victor, 72-3, 122, 228,  
 558, 584n  
 Cranston Maurice, 341n, 613n  
 Crispino, santo, 400-1, 403,  
 511-2  
 Croce Benedetto, 591n  
 Cromwell Oliver, 231, 245-6,  
 247 e n  
 Cuoco Vincenzo, 234n, 671n  
  
 Dahlmann Friedrich Christoph,  
 207 e n, 208 e n  
 Dahrendorf Ralf, 224, 225n,  
 422n, 610 e n, 611 e n, 618  
 e n, 627, 639, 672 e n, 681 e  
 n  
 darwinismo sociale, 151-3,  
 155, 665-7  
 De Federicis Lidia, 70n  
 della Volpe Galvano, 77n,  
 296n  
 De Negri Enrico, 18  
 De Ruggiero Claudio, 459n  
 De Sanctis Francesco M.,  
 323n  
 Desmoulins Camille, 418  
 D'Hondt Jacques, 48 e n, 49 e  
 n, 50 e n, 51, 53n, 55 e n, 56  
 e n, 57 e n, 58 e n, 59 e n, 60  
 e n, 61n, 62, 64 e n, 65, 66n,  
 67, 68 e n, 69, 71-2, 129,  
 130n, 690n  
 Diderot Denis, 420n  
*Didone*, 102n  
 Diogene di Sinope, 350, 417  
 dispotismo  
   sua connotazione positiva,  
   239n  
   sua connotazione positiva in  
   Hegel, 237, 239, 240, 241-4  
 Drescher Seymour, 389n,  
 584n  
 Droz Jacques, 169n, 526n,  
 692n  
 Dumont Pierre Etienne Louis,  
 312n  
 Dupuy Gabriel, 279n  
 Duval Michèle, 153n  
  
 eguaglianza  
   astratta, 151, 156, 225, 250,  
   493  
   *contra natura*, 152, 665  
   delle condizioni, 102, 347,  
   433, 287n, 288, 430-1, 433-  
   4, 495, 523  
   e differenza, 249, 287, 652-  
   3, 690  
   e sicurezza della proprietà,  
   253, 288 e n, 289, 420, 428,  
   445  
   e universalità, 103, 179,  
   234, 245, 267, 286 e n, 289,  
   432, 567, 682  
   formale, 218-9, 221, 242,  
   427-8, 439, 446  
   giuridica, 287n, 381-2, 431-  
   2, 436, 446, 618, 651, 665

- Elias Norbert, 644 e n  
*Enea*, 102n  
Enfantin Barthélemy-Prosper, 223n  
Engels Friedrich, 18, 28 e n, 38 e n, 39n, 52, 77, 78 e n, 79 e n, 80-2, 86 e n, 89, 99, 100 e n, 101, 220 e n, 239n, 243 e n, 274 e n, 275, 283 e n, 295 e n, 298, 307n, 309 e n, 442 e n, 563 e n, 590, 594 e n, 615 e n, 642n, 643n, 645 e n, 646 e n, 648 e n, 651n, 653n, 687, 692  
Enrico VII Tudor, re d'Inghilterra, 261  
Eörsi István, 642n  
Epstein Klaus, 58n, 60n, 65n, 654n  
Erdmann Johann Eduard, 75n  
Esposito Roberto, 670n  
Evola Giulio, detto Julius, 625 e n  
  
Fagiani Francesco, 171n  
fascismo, 52, 130n, 624, 669, 670  
Fatta Corrado, 19  
Federico II il Grande, re di Prussia, 27, 240, 471  
Federico Guglielmo III, re di Prussia, 60, 77, 111, 170, 220, 645  
Federico Guglielmo IV, re di Prussia, 34, 40, 129, 644, 657, 672  
Fenske Hans, 529n, 658n  
Ferdinando VII di Borbone, re di Spagna, 476  
  
Ferrarotti Franco, 192n  
Fessler Ignaz Aurelius, 65n  
Feuerbach Ludwig Andreas, 454  
Fichte Immanuel Hermann, 68n  
Fichte Johann Gottlieb, 18, 55 e n, 56, 58 e n, 60 e n, 61 e n, 62 e n, 65 e n, 68 e n, 96n, 327 e n, 328, 331, 340 e n, 341-2, 343 e n, 346 e n, 347, 348 e n, 349, 360, 361 e n, 362, 372 e n, 373 e n, 384 e n, 405, 460n, 485, 486 e n, 487 e n, 564, 565 e n, 622 e n, 678, 682 e n, 685  
Filippo II, 231-2  
Filmer Robert, 246  
Firpo Luigi, 116n, 179n  
Fischer Kuno, 516n  
fisco, imposizione fiscale, 195, 426, 433-4, 436-9, 440n, 441, 528, 638  
Fontenelle Bernard le Bovier de, 558  
Formigari Lia, 147n, 163n  
Forster Georg, 682 e n, 683 e n  
Frauenstädt Julius, 189n  
Fries Jakob Friedrich, 57, 73, 82, 85, 127, 130 e n  
Frings Manfred S., 623n  
Fubini Riccardo, 178n  
Fulda Hans Friedrich, 20  
Furet François, 288n, 687  
  
Gadamer Hans-Georg, 88 e n, 89n, 531

- Gagern Freiherr Hans von, 334n  
 Gagnebin Bernard, 195n  
 Galante Garrone Alessandro, 385n  
 Galiani Ferdinando, 393-4  
 Gans Eduard, 35, 49, 86, 392 e n, 393, 400n  
 Garin Eugenio, 263n  
 Garin Maria, 263n  
 Gauchet Marcel, 163n  
 Gebhardt Carl, 189n  
*Gemeinschaft e partnership*, 658, 659 e n, 660, 668  
 Gentile Giovanni, 52, 54  
 Gentz Friedrich von, 140 e n, 181, 182 e n, 202, 234n, 253 e n, 304 e n, 444 e n, 563n, 620 e n, 654, 659 e n, 666 e n, 681n  
 Gerhard Walter, 620n  
 Gerratana Valentino, 98n, 264n  
 Gersdorff Carl von, 189n  
 Gesù Cristo, 417-9, 482n  
 Gibert Pierre, 585n  
 Giovane Germania, 86, 589, 689  
 Giovanni Senzaterra, re d'Inghilterra, 268  
 Godechot Jacques, 244n, 249n  
 Godwin William, 606  
 Görres Joseph, 241, 242n, 661, 662 e n  
 Goethe Johann Wolfgang, 56 e n, 61 e n, 69 e n, 321, 502, 545  
 Gontard Jakob Friedrich, 343n  
 Gracchi, 234 e n, 257, 379  
 Gramsci Antonio, 98 e n  
 Green Thomas Hill, 285n, 691 e n  
 Gregorio VII, 191  
 Grendi Edoardo, 279n, 280n  
 Grimm Jakob, 663n  
 Grose Thomas Hodge, 285n  
 guerra dei contadini, 233, 647-8  
 «guerra delle classi», «guerre servili», 425, 528  
 guerra d'indipendenza americana, 275  
 guerra di secessione, 166, 406, 619  
 guerre antinapoleoniche (*Befreiungskriege*), 623  
 Guillemin Henri, 435n, 436n, 461n, 673n, 675n, 676n  
 Guizot François, 118, 119 e n, 188n, 322, 323 e n, 324, 678, 679n, 687-8  
 Gumplowicz Ludwig, 157n, 667 e n  
 Habermas Jürgen, 89n, 251n, 531 e n, 534n, 602 e n, 609-10  
 Häntzschel Günter, 30n  
 Halévy Elie, 288n  
 Haller Carl Ludwig von, 151, 152 e n, 153, 203 e n, 236, 241, 274n, 471n, 474, 475 e n, 492, 665 e n, 666-7  
 Hamann Johann Georg, 29  
 Hamberger Julius, 116n  
 Hamilton Alexander, 620 e n

- Hansemann David, 169n, 181-2, 184, 456, 526 e n, 552
- Hardenberg Karl August von, 141, 142n, 220, 296n
- Hass Hans-Egon, 304n
- Havens George Remington, 350n
- Hayek Friedrich August von, 87, 187, 188 e n, 199 e n, 313, 314 e n, 436 e n, 574n, 600 e n, 602 e n, 604 e n, 606 e n, 607 e n, 608 e n, 609 e n, 616 e n, 626 e n, 628 e n, 638-40, 654, 673 e n, 688 e n, 689, 691 e n, 693
- Haym Rudolf, 50, 73, 74 e n, 76 e n, 78 e n, 79, 80-1, 83 e n, 84, 85 e n, 86 e n, 87, 89, 95 e n, 132, 224-5, 248, 249 e n, 300 e n, 301, 302 e n, 303 e n, 305, 308, 454 e n, 455 e n, 456 e n, 586, 624, 648, 678 e n, 680
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich avversario della Restaurazione, 52, 69, 72, 77, 80, 85, 121, 131, 139, 229-30, 233, 237, 241, 300, 468, 470-1, 485, 590, 634, 636
- «conservatore», 175, 177, 183, 190, 201, 217, 226, 229, 251n, 254, 293, 308, 645
- critico del contrattualismo, 135-8, 142, 146, 158-9, 161-2, 167, 442, 447
- critico del diritto consuetudinario, 281
- critico del diritto di resistenza, 202-11, 214, 395
- critico del dispotismo, 107-8, 242-3, 449, 454, 478
- critico della concezione patrimoniale e privatistica dello Stato, 136, 138-9, 158-9, 268
- critico dell'alienazione, 161, 374, 376, 547
- critico della monarchia assoluta, 77, 108, 114, 118, 138-9, 230, 237, 242, 636
- critico della monarchia elettiva, 126-7, 238, 634
- critico della moralità, 514, 517-8, 520, 531, 537, 541, 555
- critico della reificazione, 374, 376
- critico della schiavitù e della servitù della gleba, 103, 143-4, 145 e n, 148, 154, 157, 160, 169, 183, 219, 233-5, 242, 270, 306, 316, 338, 374-5, 376, 390-4, 405-6, 410, 412, 449, 486, 531, 533, 537, 538 e n, 540n, 547-8, 695
- critico della venalità delle cariche pubbliche, 108, 138, 159-60, 218, 260, 336, 471-3
- critico del lavoro minorile, 169, 180-1, 183, 210, 469, 481, 485-6, 488
- critico del luddismo, 395



- critico del monopolio proprietario della rappresentanza politica, 329, 331-2, 335, 633
- critico del movimento teutonico, 110 e n, 113, 125, 128, 131, 684
- «dispotico», 239-40
- «diverso», 48
- e il cattolicesimo, 300, 448, 452-4, 472, 473n, 474
- e il comunismo, 234, 508, 581, 584, 586-7
- e il cristianesimo, 44, 100, 233, 347, 418-9, 449-54, 527, 538 e n, 550, 582
- e il diritto naturale, 136, 144-5, 148, 153, 172, 515
- e il fisco, 426, 433-4, 436-7, 441, 478, 638
- e il giacobinismo, 156, 247-8, 262, 686, 695
- e il lavoro, 169, 173, 180-3, 184n, 186, 194, 216, 225, 234, 316-7, 319n, 321-2, 324-5, 330, 336, 338, 341-2, 364, 383, 389, 406, 408-9, 411, 414, 458, 465, 486-8, 490, 500, 502-3, 506, 509, 511, 538n, 548, 695
- e la proprietà privata, 137-8, 240, 338, 355, 359, 376, 381, 396-7, 399, 405, 427, 442, 639
- e la questione sociale, 186, 195, 223, 309, 311, 346, 349, 363-4, 370, 396, 411, 423, 441, 490
- e la religione come rappresentazione e mito, 41-2, 301, 554
- e la Riforma, 233, 452, 454, 472, 473 e n, 479
- e la società civile, 86, 154, 180, 183, 312-3, 329, 335, 346-7, 363-5, 370, 377, 383, 408-11, 417, 427, 430-2, 448, 469, 474, 479, 481, 486, 489-90, 500-1, 506-7, 518, 546, 637, 692
- e l'economia politica classica, 275
- e l'Inghilterra, 31-4, 111-2, 194, 218-9, 231, 245, 261, 267-8, 273-4, 279-83, 285, 289, 328-9, 332-3, 390, 411, 419, 428, 441, 488, 535, 632
- fautore della rivoluzione francese, 77 e n, 78, 86, 114, 127, 142, 150-1, 155, 157, 159, 205, 208, 229-30, 233, 241, 243, 247, 250, 251 e n, 252, 270, 288, 295, 303, 305, 307, 385, 390, 405, 424-6, 435-6, 449, 456-7, 468, 472, 539, 541, 638, 650, 685-8, 692-3
- fautore dell'assolutismo illuminato, 241
- fautore delle rivoluzioni americana, inglese, olandese e spagnola, 110n, 230-2, 236, 245, 275, 475, 651
- «filosofo della Restaurazione», 35, 46, 50, 57, 73,

- 76, 78, 80-1, 84-5, 87, 92, 95, 105, 116, 121, 123 e n, 130n, 131, 139, 175, 229-30, 237, 241, 248, 300, 456, 468, 470-1, 485, 590, 634, 636-7
- giudizio negativo semplice e infinito, 379-80, 391, 412
- individualista, 186, 191, 199, 210, 243, 290, 448
- «liberale», 57, 80, 83, 135, 175, 184n, 208, 222-23, 238, 254, 467, 508
- massone, 55-8, 60, 62-4, 66, 68
- «materialista», 583, 585, 625
- metodo *contra* sistema, 52, 295 e n, 296n, 302, 313, 645-6
- necessità storica, 102, 104, 237, 378, 584
- «organicista», 158, 171, 196, 463
- «pragmatista», 625
- primato della politica, 107, 539, 545, 555
- ragione e realtà, 91, 504, 533, 546
- realtà *contra* esistenza, 93-4
- realtà *contra* idealità, 96
- realtà *contra* parvenza, 98
- rivoluzioni/riforme, 112, 127, 293-4, 327, 395, 437
- «segreto», 48, 60
- servo/padrone, 316, 392
- «socialista», 214, 234, 385, 582, 584-5, 692
- spirito del mondo, 104-5, 204-6, 208, 234, 329, 378, 395, 635
- «statalista», «statolatra», 85, 171, 178, 196, 224, 485, 489, 552, 630, 635, 638-9, 641
- teorico dei diritti dei minori, 145, 169, 180-1, 183, 210, 469, 481, 485-6, 488, 499
- teorico dei diritti inalienabili e imprescrittibili, 103, 139, 142-4, 147-8, 154-5, 160-1, 169, 209, 338, 533, 637, 695
- teorico dei «diritti materiali» o «positivi», 216, 286, 291, 426-7, 465, 688, 693
- teorico del concetto universale di uomo, 157, 291, 534, 538 e n, 548, 554, 683, 686, 695
- teorico del diritto alla rivoluzione, 231, 377, 395
- teorico del diritto alla vita, 155, 169, 193, 216, 225, 313, 380-3, 390, 409, 424, 426-7, 567, 688
- teorico del diritto al lavoro, 169, 216, 225, 383, 408-9
- teorico del diritto del bisogno estremo (*Notrecht*), 30, 211-2, 214, 362, 371-2, 377, 381-2, 390, 394, 396, 404-6, 409, 423-4, 427, 436, 551
- teorico della monarchia costituzionale o rappresentativa, 54, 77, 83, 106, 109,

- 111-3, 122, 126-7, 645  
 teorico delle corporazioni, 168, 172, 232, 335-6, 491  
 teorico delle rivoluzioni o riforme dall'alto, 112, 114, 124, 220, 222, 237, 240-1, 243-4, 254, 262, 271, 281-2, 437  
 teorico dell'eticità, 84, 142, 402, 434, 437, 448, 451-4, 455 e n, 474, 484, 507, 516-8, 530, 533, 541, 546-7, 549-50, 552, 555  
 teorico dell'irreversibilità del processo storico, 103, 148, 502, 559, 624  
 teorico dell'obbligo scolastico, 180, 183, 499, 509  
 teorico del progresso (della razionalità del processo storico), 103, 148, 153, 156, 238, 260, 269, 291, 316, 327, 347, 365, 392, 450, 522, 534, 554, 558, 624, 683  
 «totalitario», 87, 158, 171, 606, 636, 639-40, 689, 695  
 Heine Heinrich, 30 e n, 38, 46, 70, 71 e n, 75n, 86, 236, 559 e n, 647 e n, 662, 663n, 684 e n  
 Helvétius Claude-Adrien, 459, 541 e n  
 Henning Leopold von, 212, 371, 381, 486  
 Henrich Dieter, 17, 50n, 140n, 202n, 378 e n, 379n, 394, 396  
 Herder Caroline von, 344n  
 Herzen Aleksandr Ivanovič, 592 e n  
 Hess Moses, 36  
 Hilger Dietrich, 493n  
 Himmelfarb Gertrude, 384n, 389n  
 Hitler Adolf, 87, 202, 625, 626 e n, 642, 646  
 Hobbes Thomas, 357 e n, 439 e n, 440n, 637  
 Hobhouse Leonard Trelawney, 599, 600n, 601 e n, 609, 628  
 Hölderlin Friedrich, 55n, 341, 343n  
 Hoffmann Franz, 116n  
 Hoffmann Karl Emil, 344n  
 Hoffmeister Johannes, 17, 31, 126n, 290n, 473n, 482n, 682n  
 Hohenzollern, 648  
 Holbach Paul Heinrich Dietrich d', 541 e n  
 Holyoake George Jacob, 269n  
 Hook Sidney, 130n  
 Hoppe Hansgeorg, 94  
 Horkheimer Max, 594 e n, 595 e n  
 Horstmann Rolf Peter, 20, 50n, 290n  
 Howald Ernst, 86n  
 Hübscher Arthur, 586n  
 Hugo Gustav, 34, 129, 369n, 393, 394 e n, 395n, 404 e n, 405, 406 e n, 407, 410, 420 e n, 532  
 Humboldt Wilhelm von, 181-4, 303, 304 e n, 305, 309,

- 310 e n, 344, 416 e n, 457,  
468 e n, 470, 489, 493, 500,  
501 e n, 509, 573 e n, 574
- Hume David, 65, 160 e n,  
246, 284, 285 e n
- Ignatieff Michael, 284n
- Iltting Karl-Heinz, 17-8, 37, 45  
e n, 46 e n, 48-9, 50, 52, 72,  
82-3, 91, 92n, 96, 99, 100n,  
105, 106n, 111n, 112-3, 116  
e n, 118, 119n, 121 e n, 122,  
124, 129, 130n, 131-2, 135  
e n, 145-6, 222, 233, 272,  
293, 294n, 319n, 537n, 633,  
634 e n, 635n, 636 e n, 637-  
41
- individualismo, 172, 197, 303,  
305, 308-9, 608, 621, 623,  
661  
cristiano-germanico, 84, 603  
possessivo, 439, 636, 638-9,  
641
- Inghilterra  
e imposizione fiscale, 439,  
440n, 441  
e lavoro minorile, 488, 691  
e obbligo scolastico, 499  
esempio di monarchia costi-  
tuzionale, 34  
esempio di monopolio pro-  
prietario del potere politico,  
194, 284, 328-9, 332, 411  
patria del culto della pecu-  
liarità, 655-6  
patria del diritto consuetu-  
dinario, 281n, 629  
patria della libertà formale,  
218-20  
patria del privilegio aristo-  
cratico, 33, 277, 280, 282  
questione sociale, 283, 288-  
9, 428, 441
- intellettuali  
*contra* proprietari, 324, 326,  
328-31,  
proprietà intellettuale, 325,  
337  
rivoluzionari, 64, 324 e n,  
334, 667  
servi, 338
- Iser Lore, 140n
- istruzione scolastica  
privata *contra* pubblica, 468-  
9, 471, 474, 480, 485, 488,  
491-2, 501  
soggetta al controllo clericale,  
472, 475
- Jacobi Friedrich Heinrich, 56-  
7, 63, 301
- Jantke Carl, 493n
- Jardin André, 389n, 604n
- Jaurès Jean, 172n
- Jefferson Thomas, 606
- Jernegan Marcus Wilson, 617n
- Jung Alexander, 589, 590 e n
- Kant Immanuel, 18, 27, 28n,  
46, 64 e n, 65, 96n, 152, 153  
e n, 182 e n, 183, 202, 203n,  
254n, 274-5, 304 e n, 305n,  
307 e n, 326 e n, 327 e n,  
328-9, 330 e n, 331 e n, 335  
e n, 337 e n, 340 e n, 341,  
360 e n, 361-2, 407 e n, 408,

- 450n, 485-6, 522 e n, 523, 536 e n, 539, 543 e n, 544 e n, 545 e n, 557 e n, 558 e n, 564, 566-9, 602, 610, 611 e n, 627, 637, 639, 643, 649, 650 e n, 651 e n, 653, 656, 680 e n, 681 e n, 682 e n, 685
- Karlsbad, deliberati di, 30, 105, 121, 123
- Kaufmann Walter Arnold, 130n, 319n
- Kautsky Karl Johann, 643 e n
- Kaye Frederick Benjamin, 365n
- Kelsen Hans, 628n
- Kergolay Louis de, 386n, 676n
- Kierkegaard Søren Aabye, 74n, 511 e n
- Kleist Heinrich von, 568 e n, 569, 570
- Kleist Ulrike von, 569n
- Kloosterboer Willems, 620n
- Klopstock Friedrich Gottlieb, 70
- Kluckhohn Paul, 653n
- Koselleck Reinhart, 375n
- Kotzebue August von, 56-7, 63, 128
- Krautkrämer Ursula, 487n
- Kroneberg Lutz, 129n
- Kuczynski Jürgen, 170n
- Kuhlmann Wolfgang, 531n
- Lally Tollendal Trophime Gérard de, 676n
- Lamennais Félicité Robert de, 117, 191 e n, 223
- Laponneraye Albert, 385n
- Laski Harold Joseph, 192n, 620n
- Lassalle Ferdinand, 50, 75n, 81, 168n, 224-5, 289 e n, 290 e n, 590, 692 e n
- Lasson Georg, 17, 434n, 454n
- Laube Heinrich, 689 e n
- Laukhard Friedrich Christian, 262n
- lavoro salariato, 184n, 317, 320, 322, 392-3, 407, 457-8, 614
- Lecaldano Eugenio, 285n
- Le Chapelier Isaac René Guy, 172n
- Lecky William Edward Hartpole, 459n, 460n
- Lefebvre Georges, 249n, 384n, 435n
- Le Goff Jacques, 669n
- Leigh Ralph Alexander, 460n
- Leist Friedrich, 189n
- Lenin (Vladimir Ilič Uljanov), 96, 97 e n, 98 e n, 238, 239n, 295 e n, 642n
- Lenz Jakob Michael Reinhold, 340n
- Lerch Eugen, 668, 669n
- Licurgo, 263n
- Lieber Franz, 604 e n
- Lieser Helene, 656n
- liberalismo  
 e assolutizzazione del diritto di proprietà, 186, 213-4, 360, 371  
 e celebrazione della guerra dell'oppio, 578n  
 e cristianesimo, 528, 603

- e critica del concetto universale di uomo, 157, 683
- e critica del «dispotismo giacobino», 461, 676, 689
- e critica del giusnaturalismo, 146, 149, 157 e n, 312
- e critica della mediocrità e della massificazione, 573, 575-8
- e critica dell'imposizione fiscale, 195, 436, 438, 441, 528, 638
- e critica dell'obbligo scolastico, 181, 468, 470, 494
- e critica dell'utilitarismo, 579
- e dispotismo, 160n, 166, 178, 195, 209, 223-5, 243-4, 266, 387, 440, 456, 467, 529, 628, 677, 694-5
- e giustificazione della schiavitù o della servitù della gleba, 129, 156, 184, 316, 393, 404-5, 407, 410, 612-4, 616-9, 694-5
- e giustificazione del lavoro minorile, 169, 184, 526
- e individualismo, 172, 197, 303, 305, 308-9, 439, 603, 608, 636, 638-9, 641, 661
- e lavoro salariato, 184n, 317, 320, 322, 385, 457-8, 614
- e liberismo, 177, 197, 310, 387, 464, 606, 641, 690-1
- e metafisica del genio, 563-4, 566-7, 572, 574-5, 577, 588, 652
- e monopolio proprietario della rappresentanza politica, 163, 165, 328-9, 335
- e negazione del diritto alla vita, 383-4
- e negazione del diritto al lavoro, 313
- e nominalismo antropologico, 156, 157 e n, 613
- e organicismo, 171-2, 196, 197 e n, 463, 656, 661, 664
- e questione sociale, 173, 186-7, 193, 309, 313-4, 363, 367, 388, 527, 552, 589, 693
- e repressione, 130, 186-7, 190, 197, 280 e n
- e socialismo, 169, 172, 180, 200, 224, 283n, 287-8, 385-7, 414, 457, 489, 526, 528-9, 580, 582, 584-5, 608-9, 676, 689
- e suffragio universale, 325, 333-4, 447n, 631-2
- e totalitarismo, 87, 158, 171, 459, 606-7, 616, 636, 639-40, 689
- libertà
  - antica, 455, 458
  - confitto di libertà, 694-5
  - dei baroni, 238, 261, 269, 272, 282
  - /eguaglianza, 103, 179, 218-9, 221, 225, 245, 249-50, 267, 286 e n, 287 e n, 288 e n, 289, 432, 493, 652-3, 682, 690
  - formale/reale (oggettiva sostanziale), 119, 126, 176,

- 180, 183, 217-21, 260, 263-4, 272, 281, 289, 291, 520, 537, 612, 693  
 francese, 655, 662  
 germanico-protestante, 85, 87  
 inglese, 221, 268, 281, 534-5, 655-6, 683  
 moderna, 87, 161-2, 224, 290, 355, 388, 413-4, 431, 457, 483, 485, 547, 639, 685  
 negativa, 612, 614, 616, 688-9, 695  
 polacca, 219, 238, 272  
 politica, 232, 267, 333, 415, 449, 631  
 positiva, 691, 695  
 pubblica, 692  
 storico-inglese, 662  
 tedesca, 655, 677, 683  
 Locke John, 161, 163 e n, 170, 171n, 184 e n, 185, 188, 192, 196, 205, 206 e n, 212 e n, 214, 215 e n, 232, 246 e n, 311 e n, 312, 317, 318 e n, 319 e n, 320 e n, 341 e n, 342 e n, 343 e n, 356 e n, 357, 358 e n, 359, 363, 365 e n, 369 e n, 370-1, 372 e n, 376 e n, 381, 429, 495, 612 e n, 613 e n, 614, 615n, 618, 631, 637-41, 681, 694  
 Löhneysen Freiherr Wolfgang von, 339n  
 Löwith Karl, 73, 74n, 76, 579  
 Losurdo Domenico, 19, 131n, 157n, 203n, 236n, 254n, 289n, 323n, 379n, 385n, 389n, 406n, 441n, 450n, 455n, 456n, 480n, 491n, 508n, 512n, 516n, 518n, 532n, 533n, 538n, 545n, 554n, 559n, 564n, 590n, 620n, 621n, 625n, 626n, 636n, 655n, 657n, 668n, 670n, 678n, 679n, 684n, 687n, 690n  
*Lucrezia*, 254  
 Lübbe Hermann, 74n  
 Luigi Bonaparte, 188, 189n  
 Luigi Filippo I, re di Francia, 188n, 274, 578, 582  
 Luigi XIV il Grande, re di Francia, 244  
 Luigi XVI, re di Francia, 59, 249, 262, 265, 679  
 Lukács György, 157n, 202n, 367n, 424 e n, 426, 436, 641, 642 e n, 643 e n, 645 e n, 646 e n, 648, 667n, 684n, 686  
 Lutero (Martin Luther), 642  
 Mably Gabriel Bonnot de, 252, 413, 418, 420, 456  
 Macpherson Crawford Brough, 185n, 439n, 636, 638, 641  
 Mahl Hans-Joachim, 654n  
*Magna Charta*, 268-9  
 Magri Tito, 269n, 365n, 439n  
 Maine Henry Sumner, 691  
 Maistre Joseph-Marie de, 57, 58n, 59, 156 e n, 223, 236, 246

- Mallet du Pan Jacques, 305, 436n, 681 e n, 682
- Malthus Thomas Robert, 278n, 369 e n, 370, 384 e n, 388
- Manacorda Gastone, 584n
- Mandelkow Karl Robert, 61n
- Mandeville Bernard de, 365 e n, 463 e n, 493 e n, 495-6, 498-9, 616 e n
- Mandt Hella, 603n, 627n
- Mannheim Karl, 222n, 405n, 606, 650 e n, 653
- Mao Zedong, 642n
- Maranini Paolo, 388n
- Marat Jean-Paul, 165n, 383 e n
- Marchesi Tullio, 320n
- Marco Aurelio, imperatore romano, 545-6
- Marcuse Herbert, 672, 673n
- Marini Giuliano, 18
- Marino Luigi, 88n, 654n
- Mario Gaio, 258-9
- Marshall Thomas Humphrey, 388n, 615, 632n
- Martelloni Anna, 140n, 246n, 281n
- Marwitz Friedrich August Ludwig von der, 142n, 296n, 444n, 493n
- Marx Karl, 18, 28n, 36, 37 e n, 38, 47 e n, 48, 73, 76, 77 e n, 78, 80-2, 86 e n, 87, 89, 96 e n, 102, 104, 119 e n, 120, 129 e n, 162, 172 e n, 173, 190, 195-6, 239 e n, 240, 243 e n, 258, 259n, 267 e n, 275, 286, 290 e n, 291, 294 e n, 295, 298, 307 e n, 308 e n, 317, 331, 351 e n, 382, 393 e n, 394, 405n, 465 e n, 540, 590, 592, 593 e n, 594-5, 606, 628, 644, 645n, 651 e n, 653 e n, 654n, 687, 692
- Massimiliano II Giuseppe, re di Baviera, 188n
- Masson André, 160n
- massoneria tedesca, 55 e n, 56 e n, 57-8, 60 e n, 61 e n, 62-4, 65 e n, 67, 68n
- Mathiez Albert, 249n
- Matteucci Nicola, 102n
- Mayer Jacob Peter, 102n, 389n
- Mazauric Claude, 384n
- Mehring Franz, 488n
- Meinecke Friedrich, 621, 622 e n, 667n
- Mendelssohn Moses, 28n
- meritocrazia, 310, 387, 489
- Merker Nicolao, 262n, 296n, 346n, 516n, 683n
- Merriam Charles Edward, 620n
- Messineo Franco, 18
- Metternich Klemens Wenzel Nepomuk Lothar von, 54, 84-5, 109, 123n, 634, 654
- Mevissen Gustav, 692
- Meyr Melchior, 188n
- Michel Karl Markus, 17
- Michelet Carl Ludwig, 50, 75n
- Mill John Stuart, 183 e n, 184, 197n, 200, 201n, 447n, 461, 462n, 573, 574 e n, 575 e n, 576-7, 579, 629 e n, 681



- Milton John, 275  
 «miseria tedesca», 89, 332, 333n  
 Mistretta Enrico, 285n  
 Möser Justus, 193 e n, 445 e n, 446 e n, 650 e n, 652 e n, 666 e n, 667 e n, 677, 682-3  
 Moldenhauer Eva, 17  
 Mondolfo Rodolfo, 628 e n  
 Moni Arturo, 18  
 Monroe James, 605 e n  
 Montaigne Michel Eyquem de, 318, 319n  
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat de, 156, 160 e n, 178 e n, 179-80, 195 e n, 221 e n, 243, 244 e n, 245 e n, 246n, 254, 255 e n, 256 e n, 257 e n, 258 e n, 259 e n, 261 e n, 264 e n, 267, 273, 284, 386 e n, 388, 413, 425, 437 e n, 440 e n, 461 e n  
 Montinari Mazzino, 189n, 314n  
 Montsolier François de Reynaud de, 271n  
 Morelly, 224  
 Mori Massimo, 255n  
 Mornet Daniel, 59n  
 Müller Adam Heinrich, 399 e n, 400 e n, 405, 652, 653n, 655 e n, 656 e n, 659, 660 e n, 661 e n, 662, 664 e n, 668 e n, 672  
 Müller Johannes von, 344n  
 Mussolini Benito, 54  
 Nada Narciso, 280n  
 Namier Lewis Bernstein, 281n  
 Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 83-4, 127, 247n, 248n, 279n, 280n, 332, 456, 461, 480, 545  
 natura  
   /storia, 103-4, 145, 150, 154-5, 297-9, 351, 594  
   e violenza, 144, 147, 152, 154-5, 350, 410-11  
   e «seconda natura», 104, 148, 291, 339, 535  
 nazional-liberali, 50, 78 e n, 81, 83-4, 86, 95, 249, 455n, 678, 682  
 nazismo, 81, 157n, 594, 606, 626, 668-70  
   e critica dell'idea di razionalità del processo storico, 624  
   e critica dello Stato, 623, 636  
 Nettleship Richard Lewis, 691n  
 Nicolai Christian Friedrich, 64 e n, 65n  
 Nicolin Friedhelm, 17  
 Nicolin Günther, 18  
 Niethammer Immanuel, 481, 484n  
 Nietzsche Friedrich, 18, 189 e n, 295n, 313, 314 e n, 315-6, 324, 330 e n, 339, 341, 345, 406, 420 e n, 421 e n, 506-7, 508 e n, 509, 560, 561 e n, 562 e n, 563 e n, 564 e n, 566 e n, 567, 569, 570 e n, 572, 575 e n, 577, 578 e n, 579 e n, 580 e n,

- 581-2, 585, 586 e n, 587 e n,  
588 e n, 608, 624  
Noack Ludwig, 75n  
nominalismo antropologico,  
156, 157 e n, 613  
Novalis (Friedrich von Har-  
denberg), 654 e n, 663 e n  
Nozick Robert, 187 e n, 447  
Occidente, civiltà occidentale,  
199, 251n, 553, 602-10,  
616, 620-3, 626-8, 630-1,  
633-4, 636, 639, 643, 671,  
693, 695  
Oldrini Guido, 590n  
olismo, 157n, 463, 499, 607  
Omodeo Adolfo, 271n  
organicismo, 158, 171-2, 196,  
197 e n, 296, 298, 462-3,  
656, 661, 664, 672  
Ottmann Horst Henning, 44n,  
72n, 106n  
Overbeck Franz, 420n  
Paine Thomas, 269 e n, 606  
Pareyson Luigi, 657n  
Pascal Roy, 340n  
patrizi *contra* plebei, 194, 216,  
233-5, 256-7, 260-1, 264,  
411, 532  
Paulus Heinrich Eberhard  
Gottlob, 126-7, 634  
Pawlowski Hans-Martin, 533n  
Perlini Tito, 343n  
Petersen Carl, 623n  
Picker Henry, 626n  
Pitt William, 274n, 275, 279n,  
611  
Platone, 533, 606  
Plebe Armando, 18  
Plutarco di Cheronea, 577  
Pocar Ervino, 569n  
Pörnbacher Karl, 30n  
Pollard R. W., 632n  
Pompeo Magno Gneo, 266  
Poperen Jean, 263n  
Popper Karl Raimund, 87,  
157n, 273n, 552, 553 e n,  
602 e n, 603 e n, 604-6, 607  
e n, 608, 609n, 625-6, 642 e  
n, 646  
Postigliola Alberto, 245n,  
259n  
Poursin Jean-Marie, 279n  
Pozzo Riccardo, 20  
Pozzo di Borgo Olivier, 164n,  
673n  
Pradt Dominique Dufour de,  
110n, 125  
Price Richard, 606  
Priestley Joseph, 606  
*Prometeo*, 41  
proprietà privata  
come fine della politica,  
159, 163, 165, 168, 190  
e diritto di resistenza, 209-  
10, 214-5, 357  
e reificazione, 213  
monopolio proprietario della  
rappresentanza politica,  
163, 165, 328-9, 331-2, 335,  
633  
violazioni legittime della,  
359, 363, 381, 390, 392, 552  
Proudhon Pierre-Joseph, 200  
e n, 201

- querelle des anciens et des modernes*, 558  
 questione nazionale, 85, 131  
 Quinet Edgar, 603 e n, 604
- Ragionieri Ernesto, 488n  
 Rawls John, 286n  
 Raymond Marcel, 195n  
 Reeve Henry, 578n  
 Rehberg August Wilhelm, 306, 654, 674 e n, 678, 682  
*ressentiment*, 314, 421  
 Restaino Franco, 575n  
 Richelieu Armand Jean du Plessis, 237, 239-40, 243-4, 271n, 403  
 Richet Denis, 288n  
 Riedel Manfred, 18, 207n  
 Riego Rafael, 476  
 Rippmann Inge, 120n  
 Rippmann Peter, 120n  
 Ritter Joachim, 293, 531, 532n  
 rivoluzione del 1848, 74n, 75n, 105, 188, 210, 224, 274, 276, 286, 287n, 299, 322-3, 383, 385, 387, 528, 563, 582, 590, 592, 648, 678, 689-90, 693  
 rivoluzione del 1918, 648  
 rivoluzione di luglio, 107, 120, 235-7, 294, 375, 473n, 579, 657  
 rivoluzione d'ottobre, 54, 628 e n, 648  
 rivoluzione francese e filosofia classica tedesca, 75, 77 e n, 78, 253, 334, 535, 642 e n, 646, 649, 684-6
- rivoluzione napoletana, 234n  
 rivoluzione olandese, 231-2, 245  
 rivoluzione spagnola, 110n, 125, 203, 236, 471, 475-8  
 rivoluzioni inglesi, 231, 245-7, 275, 443, 497, 679n  
 Robespierre Maximilien Marie Isidore de, 247-8, 252, 263 e n, 264 e n, 265 e n, 383 e n, 422, 452, 456  
 Robson John Mercel, 574n  
 Rogalla von Biberstein Johannes, 59n  
 Romeo Rosario, 605n  
 Rosenberg Alfred, 624 e n, 625 e n  
 Rosenberg Nathan, 616n  
 Rosenberg Rainer, 689n  
 Rosenkranz Johann Karl Friedrich, 28 e n, 30n, 40 e n, 41 e n, 42-3, 50, 58n, 75n, 152n, 289n, 341n, 393n, 414 e n, 472 e n, 482n, 545 e n  
 Rotta Salvatore, 179n  
 Rotteck Carl von, 187n, 213 e n, 276 e n, 362, 371 e n, 407 e n, 408, 446, 447n, 455, 525 e n, 527, 552  
 Roulin Alfred, 163n  
 Rousseau Jean-Jacques, 18, 85, 138, 149, 154, 194, 195 e n, 196, 223, 252-3, 262 e n, 263 e n, 264 e n, 265 e n, 267 e n, 273 e n, 304 e n, 307 e n, 347, 348 e n, 349-50, 383, 390n, 413-4, 415 e

- n, 416-21, 422 e n, 423 e n,  
424, 425 e n, 426, 427 e n,  
428 e n, 429-30, 431 e n,  
432, 433 e n, 434-7, 440 e n,  
441-2, 446-8, 449 e n, 451 e  
n, 452 e n, 453, 455-7, 458 e  
n, 459 e n, 460 e n, 461 e n,  
462 e n, 463, 465, 541 e n,  
636, 640-1
- Royer-Collard Pierre Paul, 73,  
118, 119 e n, 227-8
- Rude Ferdinand, 272n
- Ruge Arnold, 33 e n, 37 e n,  
76, 540n, 592
- Saage Richard, 55n
- Sainte-Beuve Charles-Augus-  
tin de, 102n
- Saint-Just Louis Antoine  
Léon, 153 e n, 264, 265 e n,  
415 e n, 422, 460 e n
- Saint-Pierre Charles Castel de,  
542
- Saint-Simon Claude Henri de  
Rouvroy de, 223 e n, 323 e n
- Sandkühler Hans Jörg, 89n,  
538n
- Sanna Giovanni, 19
- Santa Alleanza, 109, 130, 235,  
478
- Savigny Friedrich Karl von, 34,  
129 e n, 296, 297n, 663 e n
- Scheel Wolfgang, 152n
- Scheidler Karl Hermann,  
456n, 583n
- Scheler Max, 623 e n
- Schellberg Wilhelm, 242n
- Schelling Friedrich Wilhelm  
Joseph, 56, 67 e n, 69 e n,  
70 e n, 74n, 85 e n, 107 e n,  
188 e n, 189, 306, 315 e n,  
415 e n, 504, 505 e n, 532 e  
n, 539 e n, 540 e n, 557,  
583, 584n, 656, 657 e n
- Schiavone Aldo, 88n
- Schiller Friedrich, 56, 69 e n,  
100, 304 e n, 337
- Schlegel August Wilhelm, 559
- Schlegel Friedrich, 61 e n, 70 e  
n, 253 e n, 399n, 654, 655n,  
656 e n, 658 e n, 664 e n,  
684
- Schleiermacher Friedrich Ernst  
Daniel, 40-1, 61n, 62 e n,  
487, 502, 524 e n, 525, 527,  
552
- Schloesser Rolf, 129n
- Schmale Wolfgang, 383n
- Schmitt Carl, 605n
- Schnädelbach Herbert, 531n
- Schön Theodor von, 58n, 62n,  
68n, 348n
- Schopenhauer Arthur, 189,  
324, 339 e n, 341, 343, 344  
e n, 506, 507 e n, 508-9, 560  
e n, 570, 571 e n, 572, 580 e  
n, 581 e n, 582, 585, 586 e  
n, 587 e n, 625-6
- Schottky Richard, 373n
- Schröder Horst, 400n
- Schroeder Walter, 655n
- Schubart Karl Ernst, 51
- Schulz Hans, 58n, 61n
- Schumpeter Joseph Alois, 610  
e n, 627, 639
- Scott Walter, 663

- Scribano Maria Emanuela, 463n  
 scuola di Francoforte, 594  
 scuola hegeliana, 76n, 81, 101, 688-9  
 scuola storica del diritto, 38-9, 393, 532, 653, 662  
 seconda guerra dei trent'anni, 635, 639, 648  
 Seghers Anna, 646 e n, 648  
 Sembdner Helmut, 568n  
 Senior William Nassau, 389 e n, 584  
 Servio Tullio, re di Roma, 261  
 Shakespeare William, 405n  
*Shylock*, 405n  
 Sichirollo Livio, 19, 20, 296n  
 Siebert Werner, 655n  
 Sieyès Emmanuel-Joseph, 366 e n, 367 e n, 369, 446 e n, 614 e n, 616, 617 e n  
 Silla Lucio Cornelio, 258-9  
 Simmel Georg, 623 e n  
 sindacati, 158, 171-3, 197, 280n, 491  
 sinistra hegeliana, 40, 51, 74n, 75n, 76n, 595  
 Smid Stefan, 533n  
 Smith Adam, 170 e n, 198 e n, 274, 317 e n, 348, 349 e n, 350, 365 e n, 366, 396, 397n, 463 e n, 496 e n, 497, 499, 634 e n, 664, 694 e n  
 Smith Robert Arthur, 573n  
 Soboul Albert, 153n  
 Socrate, 533, 547-9  
 Sombart Werner, 601 e n, 668 e n  
 Spaventa Bertrando, 590 e n, 690-1  
 Spaventa Silvio, 591 e n, 690-1  
 Specht Rainer, 533n  
 Spencer Herbert, 530 e n, 552, 691  
 Spengler Oswald, 668  
 Spinoza Baruch de, 43n  
 Staël-Holstein Anne-Louise-Germaine Necker de, 244 e n, 246, 247 e n, 249 e n, 250n, 253, 267 e n, 271 e n, 276 e n, 277, 284 e n, 436n, 673 e n, 675 e n  
 Stahl Friedrich Julius, 101 e n, 104, 105n, 129, 222 e n, 223, 226 e n, 526 e n, 539-40, 552, 560, 657 e n  
 Staiger Emil, 69n  
 Stalin (Iosif Vissarionovič Dzugasvili), 642 e n, 646  
 statalismo, 170-1, 178, 181, 184, 189, 192, 196-7, 199, 224, 287, 456n, 485, 489, 552-3, 621, 627, 630, 635-6, 638-41  
 Stato  
 /chiesa, 474-9, 481, 484, 530  
 come comunità dei *citoyens*, 190, 196, 267, 269, 303, 412, 416-7, 419, 440, 446, 452, 458, 540  
 come «guardiano notturno», 168, 692  
 e riconoscimento della libertà, 154  
 e tutela del «benessere particolare», 198, 464

- minimo, 187-90, 193, 439  
teoria dei limiti dell'inter-  
vento statale, 164-6, 168-70,  
172, 180-3, 186, 190, 193-5,  
198-9, 200, 214, 224-5, 227,  
239, 252, 386, 396, 488,  
498, 527, 529, 553, 656,  
659, 665
- Stein Freiherr Karl Heinrich  
Friedrich vom, 334 e n, 658n
- Stein-Hardenberg, riforme di,  
141, 220
- Sternhell Zeev, 669n, 670n
- Stirner Max (Johann Kaspar  
Schmidt), 659n
- Stoll Adolf, 663n
- Stone Lawrence, 496n
- Strappini Lucia, 670n
- Strauss David Friedrich, 302n
- Strauss Leo, 43n
- Stuart, 245, 443
- Taine Hippolyte-Adolphe, 420  
e n, 421 e n, 579n, 669
- Talamo Giuseppe, 605n
- Talmon Jakob Laib, 421, 422n,  
459n, 616 e n, 617 e n, 636,  
640
- Tarquinio il Superbo, re di  
Roma, 255-6, 263
- Tawney Richard Henry, 192n,  
618n
- Teognide, 507
- Texier Jacques, 389n
- Thaden Nikolaus von, 128
- Thiede Klaus, 334n
- Thun-Hohenstein Léon de,  
388n
- Tiedemann Rolf, 343n
- Tilliette Xavier, 188n
- Tocqueville Alexis Charles  
Henri Maurice Clérel de,  
102 e n, 103 e n, 104n, 166  
e n, 167, 178, 179n, 201 e n,  
211 e n, 221, 224 e n, 225 e  
n, 248 e n, 250 e n, 266 e n,  
272, 273n, 276, 277n, 283 e  
n, 285 e n, 286, 287 e n, 288  
e n, 312 e n, 313, 323 e n,  
324 e n, 333, 344 e n, 367 e  
n, 368, 369n, 385 e n, 386 e  
n, 387 e n, 388 e n, 389 e n,  
413 e n, 425 e n, 438 e n,  
439n, 527, 528 e n, 529 e n,  
539n, 576 e n, 577 e n, 578  
e n, 579 e n, 580 e n, 582 e  
n, 583n, 584, 585 e n, 587,  
603, 604n, 631, 632 e n,  
633, 651 e n, 676 e n, 677 e  
n, 687, 689-90
- Topitsch Ernst, 87 e n
- totalitarismo, 87, 158, 171,  
595, 606-7, 636, 640, 670,  
695  
democrazia totalitaria, 459,  
616, 636, 639, 689, 695
- Toussaint François-Domini-  
que, detto Louverture, 695
- Trede Johann Heinrich, 290n
- Treitschke Heinrich von, 78n,  
678, 682
- Trendelenburg Friedrich  
Adolf, 78, 79n, 296n
- Trevelyan George Macaulay,  
278n
- Trost Ludwig, 189n

- Uexküll Gösta von, 289n, 591n  
 universalità e rivoluzione, 157, 231, 248, 303, 534, 539 e n, 638, 650-3, 656, 662-3, 676, 683, 685-6, 695  
 Usteri Léonard, 451n  
 utilitarismo, 559, 575, 579  
     e critica del contrattualismo, 146, 149, 630-1  
     e critica del giusnaturalismo, 146, 149, 312
- Varnhagen von Ense Karl August, 61 e n, 65n, 86, 129n  
 Varrone Marco Terenzio, 316 e n  
 Vattimo Gianni, 88n  
 Vaughan Charles Edwin, 451n, 459n  
 Veca Salvatore, 286n  
 Verra Valerio, 19  
 Verucci Guido, 116n, 117n, 191n  
 Vinciguerra Mario, 357n  
 Virgilio Marone Publio, 102n, 680n  
 Vitichindo (Widukind), 110n  
 Vitry Aubert de, 383n
- Voigts Johanna Wilhelmina Juliana, 193n  
 Volguine (Volgin) Vyacheslav Petrovich, 384n  
 Volney Constantin-François de Chassebœuf de, 69  
 Voltaire François-Marie Arouet de, 160 e n, 178 e n, 179-80, 202 e n, 350, 417-8, 420  
 Vorländer Karl, 682n  
 Vovelle Michel, 383n
- Weber Max, 628 e n  
 Weick Wilderich, 182n  
 Welcker Carl, 187n, 455, 525n, 678n, 682-3  
 Wilberforce Samuel, 496  
 Windischmann Karl Joseph Hieronymus, 57  
 Wolff Kurt Heinrich, 222n
- Young Edward, 70 e n
- Zapperi Roberto, 366n  
 Zdanov Andrej Aleksandrovič, 642, 646  
 Zenge Wilhelmine von, 568n  
 Zieger Wilfried, 445n





Diotima  
*Questioni di filosofia e politica*

Già pubblicati nella stessa collana:

1. Alberto Burgio,  
*Per un lessico critico del contrattualismo moderno*,  
2006, ISBN 978 88 89579 03 9, p. 272
2. Vittorio Hösle,  
*Il concetto di filosofia della religione in Hegel*,  
2006, ISBN 978 88 89579 04 6, p. 128
3. Domenico Losurdo,  
*Marx e il bilancio storico del Novecento*,  
2009, ISBN 978 88 89579 38 1, p. 406
4. Paolo Becchi,  
*La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*,  
2008, ISBN 978 88 89579 58 9, p. 344
5. Salvatore Veca,  
*Quattro lezioni sull'idea di incompletezza*,  
2009, ISBN 978 88 89579 08 4, p. 108
6. Fiorinda Li Vigni,  
*Protagora e l'arte politica*,  
2010, ISBN 978 88 89579 89 3, p. 232
7. Giuseppe Fonseca,  
*La Costituzione. Il pilastro di cristallo*  
2010, ISBN 978 88 6542 003 4, p. 472

Hegel legittima le rivoluzioni che hanno segnato la nascita del mondo moderno e rende omaggio alla rivoluzione francese quale “splendida aurora”; nel momento in cui la schiavitù fiorisce negli Usa e nelle colonie, egli condanna tale istituto come il “delitto assoluto”. Da un lato il filosofo sottolinea la centralità della libertà individuale, dall’altro teorizza i “diritti materiali” e il “diritto alla vita”, paragona ad uno schiavo l’uomo che rischia la morte per inedia ed esige l’intervento dello Stato nell’economia, in modo da porre fine a questa nuova configurazione del “delitto assoluto”.

Alla luce di tutto ciò come appare ridicola la lettura di Hegel quale teorico della Restaurazione! Tradotto in più lingue e apparso anche negli Usa e in Cina, il libro di Losurdo analizza magistralmente il contributo decisivo che il grande filosofo tedesco fornisce alla comprensione della libertà dei moderni e, misurandosi con le interpretazioni di Bobbio, Popper, Hayek, mette in evidenza i limiti di fondo del liberalismo vecchio e nuovo.

Domenico Losurdo è ordinario di Storia della filosofia presso l’Università degli Studi di Urbino. Fra le sue pubblicazioni, che spesso sono state tradotte in più lingue e hanno talvolta suscitato un dibattito internazionale, ricordiamo quelle più recenti: *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2005; *Il linguaggio dell’Impero. Lessico dell’ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari 2007; *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma 2008; *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010. Per i nostri tipi ha pubblicato *Marx e il bilancio storico del Novecento*.

EX LIBRIS



Αριστοτέλης

7280