



Relazione, riconoscimento e dialettica nella società civile di Hegel

Edoardo Raimondi
Università degli Studi di Urbino
edoardoraimondi1@gmail.com

Abstract

The intent of my article is to show how Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* sets the concept of identity as not separable from that of relationship. The key terms connected to these two concepts will be those of recognition and dialectic. All this will be made clear through an analysis of the condition of civil society and of that struggle for self-recognition, which the author has constantly referred to within the fourth chapter of the *Phänomenologie des Geistes*. Only with the dimension of concrete struggle, and that of real and objective contradiction within modern society, can the concept of identity be discovered in its unambiguous and non-abstract form. The dialectic of the world history will remain a decisive factor: the ethical identity embodied by the State (which preserves and promotes the moment of difference) must be reaffirmed outside and beyond of Itself.

1. Introduzione

Intento del mio contributo è mostrare come *i Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel pongano il concetto di *identità* non scindibile da quello di *relazione*. Le nozioni di *riconoscimento* e di *dialettica* giocheranno, in tal senso, una funzione determinante. Considerando *in primis* il testo dei *Lineamenti*, non senza rimandi ad altre opere essenziali, si vedrà come i soggetti operanti nella così detta società civile potranno raggiungere l'autocomprensione della propria identità storica e culturale solo dapprima ponendosi necessariamente in rapporto con l'altro, a partire da quella dimensione che Hegel definirà *sistema dei bisogni*. Fondamentale sarà

comprendere il significato di quella lotta per il riconoscimento di sé, che pur sempre l'autore aveva teorizzato all'interno del IV capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*. Sarà solo a partire dalla dimensione della realtà concreta che il concetto di identità potrà scoprirsi nella sua non ambiguità e nella sua forma non astratta. E sarà proprio nel contesto della società civile che potranno rivelarsi forme identitarie di organizzazione politica, divenute capaci di comprendere il valore della differenza e il significato intrinseco di relazioni che si scopriranno oggettive per quei soggetti storici che costantemente le vivono. Sarà chiaro, inoltre, come il sentimento e la rappresentazione restino momenti essenziali all'interno del sistema della statualità, una volta compresa la superiorità del concetto. A fare da sfondo determinante resta, non a caso, la dialettica della storia del mondo, laddove proprio quella dimensione della lotta per il riconoscimento si ripresenterà nel possibile scontro concreto tra determinate soggettività, ora statuali. Quell'identità etica, *divenuta oggettiva mediata* entro la dimensione della statualità interna, dovrà necessariamente essere riaffermata all'esterno di sé ed oltre se stessa.

2. Dallo spirito etico immediato all'individuo autonomo

Il primo passaggio dei *Lineamenti* su cui occorre soffermarsi è quello che, a partire dal momento de *l'Eticità*, conduce al rivelarsi della società civile. Dall'identità immediata o naturale dei membri di una comunità storica con quei valori costitutivi del proprio essere, valori sentiti immediatamente come veri, si approda all'avvento dell'individuo entro un sistema di connessioni e di differenze particolari: dalla famiglia – lo spirito etico immediato o *naturale* – si perviene alla società civile. La sostanzialità etica qui considerata trapassa nella perdita della propria unità, nella scissione, nel punto di vista del relativo, in un

[...] collegamento di membri come *autonomi individui* in una universalità quindi *formale*, ad opera dei loro *bisogni*, e ad opera della *costituzione giuridica* come mezzo della sicurezza delle persone e della proprietà e ad opera di un *ordinamento esteriore* per i loro interessi particolari e comuni [...].¹

Si tratta di un movimento essenzialmente dialettico: l'individuo, dapprima membro di una famiglia, si farà progressivamente consapevole della condizione drammatica della propria storicità, dell'essere

¹ Hegel (1820, trad. it. 139, §157).

essenzialmente negatività. Esso esperirà concretamente la perdita di quella certezza immediata della propria identità con un mondo ora a lui esterno, avendo dapprima scoperto, in modo seppur immediato, la dimensione del *noi*. Sarà allora solo successivamente che riemergerà il lato dell'eticità, quando l'individuo si educerà alla responsabilità politica attraverso il risorgere della dimensione comunitaria, dove vi sarà infine l'incarnazione di una morale divenuta dapprima *astratta*. Da quella logica del *noi* immediata e naturale si giungerà ad una logica del *noi* mediata e divenuta oggettiva per il soggetto che, grazie alla formazione di sé all'interno di nuove cerchie, diverrà vero cittadino. Occorre chiarire, però, cosa Hegel intende per moralità astratta, tratto peculiare che emergerà a partire dal sistema dei bisogni, per affermarsi nel sistema dell'amministrazione della giustizia: due dei momenti che costituiranno la dialettica interna alla società civile, che approderà alla figura della polizia e della corporazione. Siamo dunque di fronte al togliersi dell'eticità puramente naturale: la famiglia si «disintegra [...] essenzialmente grazie al principio della personalità» in una «pluralità di famiglie». È qui che emerge tanto il «grado della differenza» quanto la «determinazione della particolarità», la quale «si riferisce per vero all'universalità». E poiché a tal punto l'eticità in quanto essenza diviene «necessariamente parvente», si perviene al «mondo dell'apparenza nell'ambito dell'ethos»: alla società civile².

Si entra in tal modo nel regno del particolare, del pensiero astratto, della moralità astratta, tappa che – come le altre – corrisponderà in modo parallelo ad un determinato momento della storia dello spirito, quello che rivelerebbe i tratti peculiari del mondo moderno. La società civile, non a caso, è caratterizzata dall'elemento del particolare soggettivo, posto così di fronte all'altro attraverso un sistema di *relazioni esterne*:

La persona concreta, la quale come persona particolare a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio, è l'*uno dei principi* della società civile, – ma la persona particolare siccome essenzialmente in *relazione* ad altrettante particolarità, così che ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome *mediata* dalla forma dell'*universalità*, l'*altro principio* [...] si può riguardare questo sistema in primo luogo come lo *stato esterno – stato della necessità e dell'intelletto*.³

È in questo momento che prende forma il principio dello sviluppo autonomo della particolarità. Ed ecco il primo problema: il concetto di identità ora si rivela per quel soggetto che trova la propria realtà solo nel

² Cfr. Hegel (1820, trad. it. 154, §181).

³ Hegel (1820, trad. it. 155, §182-3).

porsi identico a se stesso, nel porsi rispetto all'altro *solo in relazione* alla sua proprietà privata. Il rapporto tra più soggetti resta quello di una connessione esterna tra loro, rendendosi così *anelli* di tale connessione. I rapporti che sussistono in tale società, che a buon diritto può esser definita atomistica, sono dettati dalla necessità naturale, da bisogni individuali da soddisfare privatamente. L'Io, che ora si considera tautologicamente uguale a se stesso, porrà allora *immediatamente* (e astrattamente) il valore universale del suo sapere, del suo volere, del suo fare. Esso si rivelerà come universalità puramente *formale*. La determinazione universale del soggetto resterà, così, astratta, *non* effettuale, non mediata intrinsecamente dall'*Altro*: l'Io, ponendosi così uguale a sé, sarà dunque solo formalmente libero⁴.

Tutto ciò si mostrerà, d'altronde, non prima che le individualità entrate in relazione fra loro abbiano attraversato il momento della lotta per il riconoscimento di se stesse. Solo attraversando concretamente la contraddizione nel mondo della differenziazione, questi individui potranno comprendere la loro identità peculiare. Quella che nel suo significato concreto resterà strettamente legata ad un determinato contesto storico e sociale, ai rapporti reali che in quella lotta le soggettività in gioco – che in un primo momento non si comprendono reciprocamente come tali – scopriranno come un che di oggettivo. Nella *Fenomenologia dello spirito* la dinamica che perviene al riconoscimento fra due autocoscienze, ora ciascuna solo per sé *immediatamente* uguale a se stessa, si sviluppa a partire da un piano diametralmente opposto a ciò che sarà risultato: da quello del *desiderio* di assimilazione dell'altro, laddove quest'ultimo è ora considerato

⁴ Qui la realtà è considerata (e si considera) in quanto *Realität*, non già come *Wirklichkeit* (realtà effettuale). Dirà Alexandre Kojève nella sua *appendice I* della *Introduzione alla lettura di Hegel*: «[...] l'Essere stesso è di più e altro dall'Identità, e solo perché l'Essere non è soltanto identità il pensiero può oltrepassare lo stadio dell'Intelletto o del 'discorso' tautologico». E ancora: «Questo pensiero non perviene alla Verità perché non si può sviluppare in *discorso* che riveli l'Essere reale; e non è circolare, non *ritorna* al proprio punto di partenza, perché non riesce a oltrepassarlo». Insomma, per giungere alla verità, per rivelare la totalità dell'essere reale, effettuale «[...] il pensiero deve dunque andare oltre lo stadio dell'Intelletto (*Verstand*) e diventare Ragione (*Vernunft*) o pensiero 'razionale-o-ragionevole' (*vernünftig*)». Cfr. Kojève (1947, trad. it. 586). Siamo di fronte al regno del pensiero astratto operante sul terreno della modernità, di cui si fanno testimonianza nuove e peculiari scienze, come quella dell'economia politica. Essa mostra, infatti, come il pensiero «muovendo dall'infinita moltitudine di fatti singoli [...] rintraccia i principi semplici della cosa» non riuscendo a scorgere i rapporti concreti da cui tali fatti sono pur sempre determinati nella loro totalità. D'Altronde: «[...] è questo il campo ove l'intelletto coi sui fini soggettivi e le sue opinioni morali sfoga il suo malcontento e la sua stizzosità morale». Cfr. Hegel (1820, trad. it. 160, §189). Qui il filosofo tedesco prende ad esempio emblematico le dottrine elaborate da Smith, da Say e da Ricardo.

«oggetto inessenziale, contrassegnato dal carattere del negativo». Ne consegue che l'autocoscienza uguale a se stessa esclude da sé «tutto quel che è altro», dal momento che l'Io è ai suoi occhi «la sua essenza e il suo oggetto assoluto». Essa, in tal mondo, è singolarità. Se non fosse che l'altro è «anch'esso un'autocoscienza»: è così che «un individuo compare di fronte ad un altro individuo» ma solo *immediatamente*, in forma non compresa e dunque alla stregua di oggetti qualsiasi. Si tratta qui di figure che si vogliono autonome, «coscienze immerse nell'essere [II8] della *vita* che non hanno ancora compiuto –, l'una per l'altra il movimento dell'astrazione assoluta»; queste, insomma, non si sono ancora né presentate né riconosciute *reciprocamente* come autocoscienze, come puro esser-per-sé:

Ciascuna è bensì certa di se stessa, ma non dell'altra, e pertanto la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna [...]. In base al concetto del riconoscimento, però, tutto ciò non è possibile se non quando entrambi gli oggetti – ciascuno per l'altro – tramite il proprio fare, e poi di nuovo tramite il fare dell'altro, compiono in se stessi questa pura astrazione dell'essere-per-sé.⁵

Sarà proprio attraverso il riconoscimento reciproco del fare dell'altro che si potrà pervenire, nei *Lineamenti*, ai principi di organizzazione politica della società civile. Una lotta che passa attraverso l'affermazione di se stessi come un *presentarsi* all'altro in qualità di negazione pura del «proprio mondo oggettivo», nel mostrare di non esser legati a «nessuna *esistenza* determinata», in altre parole: di non essere legati «alla singolarità universale dell'esistere in generale, e nemmeno alla vita»⁶. In questo preciso momento «la relazione fra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse *danno prova* di sé, ciascuna a se stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte»⁷. Qualora non si attraversi il momento della contraddizione reale «l'individuo che non ha osato rischiare la vita può bensì essere riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma»⁸. È noto come ciò caratterizzi il preludio allo svolgersi della figura di signoria e servitù, tant'è che il *risultato* di questa lotta sarà dapprima un rapporto di dipendenza dall'altro: a farne le spese, pertanto, sarà quella coscienza che si scoprirà servile.

⁵ Cfr. Hegel (1807, trad. it. 130).

⁶ Hegel (1807, trad. it. 130-1).

⁷ Hegel (1807, trad. it. 131).

⁸ *Ibid.*

Il signore si rapporta *al servo mediatamente, tramite l'essere autonomo*, che è appunto ciò a cui il servo è tenuto legato. Esso è la sua catena (*Kette*), dalla quale non ha potuto fare astrazione durante la lotta, ed è per questo che egli si è dimostrato non-autonomo, e ha mostrato di avere la propria autonomia nella cosalità. Il signore invece è la potenza che domina sopra questo essere, dato che nella lotta ha mostrato che essere ai suoi occhi vale soltanto come un che di negativo.⁹

Resta che

[...] parimenti, il signore si rapporta *alla cosa-oggetto mediatamente, tramite il servo*. Anche il servo, in quanto autocoscienza in generale, si rapporta negativamente alla cosa-oggetto e la leva; ma la cosa-oggetto, nel contempo, è per lui autonoma, e pertanto egli, con il suo negare, non potrà mai esaurirla fino all'annientamento: egli può solo *elaborarla (bearbeitet)*.¹⁰

Trasformarla, cioè, attraverso il proprio lavoro. E qui sta il punto essenziale: è la coscienza servile, colei che ha tremato di fronte alla paura della morte e che fa esperienza del senso della propria angoscia, che si renderà consapevole del proprio puro essere per sé, di essere negatività assoluta, di essere soggetto in quanto vera coscienza autonoma¹¹. È grazie a

⁹ Hegel (1807, trad. it. 132-3).

¹⁰ Cfr. Hegel (1807, trad. it. 133).

¹¹ Significative restano le parole di Eric Weil, quando parla della nostra situazione: «[...] siamo eredi degli schiavi (*esclaves*), di coloro che lavoravano, che non avevano *discorso* e non ne avevano bisogno, ma vivevano e lavoravano grazie a un *linguaggio*, a un mezzo di comunicazione in vista del lavoro, destinato ad assicurare il successo del lavoro». Tuttavia si scopre che: «Abbiamo bisogno della ragione, perché non ci sono più signori che siano ragionevoli per noi». Weil (1950, trad. it. 58-9). È noto, invece, come Alexandre Kojève attribui importanza decisiva al momento della lotta a morte per il riconoscimento di sé nella sua esegesi della *Fenomenologia dello spirito*: lo scontro concreto in questione darebbe conto, infatti, dell'atto *antropogeno* essenziale che farebbe dunque scaturire il processo storico vero e proprio. Tale atto, allora, sarebbe dettato non da un bisogno puramente naturale e animale (dimensione dalla quale, tuttavia, noi umani – esseri biologici – non possiamo prescindere), ma dal *desiderio (Begierde)* di essere desiderati, di essere amati; di essere, insomma, riconosciuti universalmente, da tutti e da ciascuno, come valori positivi, in qualità di individui autonomi e liberi. Il rischio della vita per soddisfare un fine non vitale, in vista cioè di un qualcosa di evidentemente non presente, di non immediato, di essenzialmente *progettuale* è affrontato in principio dal Signore, da chi cioè non proverà né paura né angoscia di fronte alla possibilità della morte; interpretando le parole di Hegel, è il Signore stesso che dà inizio all'antropogenesi storica. Ma solo *all'origine*: «È pertanto il lavoro che 'forma-o-educa' l'uomo a partire dall'animale. Dunque l'uomo 'formato-o-educato', l'uomo compiuto e soddisfatto dal suo compimento, necessariamente non è Signore» – che non elabora la cosa ma *ne gode* soltanto, grazie al lavoro degli assoggettati, dei *subiecti* – «ma Servo; o, almeno, colui che è passato attraverso la Servitù. Ma non c'è

questa relazione contraddittoria che la coscienza servile si scoprirà soggetto determinante della società moderna, in cui essa potrà imporre il riconoscimento universale del valore del proprio lavoro e della propria libertà concreta, quella che potrà affermarsi significativamente nella realtà solo sorgendo, *in primis*, come istanza di *liberazione*; fino a pervenire al riconoscimento di un'interdipendenza intrinseca tra autocoscienze che comprenderanno così la propria dipendenza reciproca, a partire dal regno dell'intelletto, mondo della divisione del lavoro. Proprio nei *Lineamenti* Hegel ricorda:

La mediazione di preparare e di procacciare ai bisogni *particolarizzati mezzi* adeguati, parimenti *particolarizzati*, è il *lavoro*, il quale attraverso i procedimenti più svariati specifica per questi molteplici fini il materiale fornito immediatamente dalla natura. Questo dar forma dà ora al mezzo il valore e la sua adeguatezza al fine, così che l'uomo nel suo consumo si rapporta precipuamente a produzioni *umane* e sono tali fatiche ch'egli consuma.¹²

Lavoro sì come mediazione tra l'uomo e la natura, come capacità umana di conferire una forma alla realtà naturale, ma anche come capacità soggetta all'infinita moltiplicazione negativa dell'intelletto, in relazione a mezzi e aspirazioni rispettivamente da utilizzare e da soddisfare nell'esistente:

Il lavoro che diventa così, nel tempo stesso, più astratto ha come conseguenza, a cagione della sua uniformità, da una parte la facilità del lavoro e l'accrescimento della produzione; dall'altra la limitazione ad *una sola* abilità, e quindi la dipendenza incondizionata dal complesso sociale.¹³

Solo attraversando questo sistema di relazioni e inter-connessioni si potrà approdare al superamento del sistema dei bisogni, pervenire

servo senza Signore. Il Signore è dunque il catalizzatore del processo storico, antropogeno. Attivamente egli non partecipa a questo processo; ma senza di lui, senza la sua presenza, questo processo non sarebbe possibile». Kojève (1947, trad. it. 39-40). D'altronde fu proprio Eric Weil nel suo *Hegel e lo Stato* a riconoscere che: «Aver fatto dei concetti di *riconoscimento* e *soddisfazione* il centro dell'interpretazione del pensiero hegeliano è il grande merito del libro di A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [...]». Weil (1950, trad. it. 145-6). Sulle difficoltà teoriche che, al contrario, avrebbe incontrato l'interpretazione kojèveiana in campo cfr. Bodei (1991, VII-XXIX).

¹² Hegel (1820, trad. it. 162, §196). Su come il concetto di *libertà* possa esser concepito, in principio, solo in quanto istanza di liberazione cfr. Fanon (1961, trad. it. 3-173). È evidente, tuttavia, come in queste pagine si problematizzi la nozione stessa di *riconoscimento*, a partire dalla specificità della realtà coloniale descritta dall'autore.

¹³ Hegel (1830, trad. it. 495, §526).

all'amministrazione della giustizia. Sistema che ritorna al concetto stesso della legge in quanto universale, secondo cui, ora, ogni soggetto non *deve* esser considerato mero oggetto qualsiasi¹⁴. Nella *Fenomenologia*, non a caso, il momento successivo alla dialettica signoria-servitù, sarà quello dello stoicismo, quello del sorgere del pensiero: la libertà *immediata* dell'autocoscienza, a cui seguirà lo scetticismo e la coscienza infelice, per la quale l'*essere-in-sé* restava l'*Aldilà* di se stessa. Dal desiderio di trasformare il mondo attraverso il proprio lavoro, l'autocoscienza si è ritratta ed *estraniata* dal mondo stesso, continuando a vivere nella scissione. Eppure, sarà proprio questa attività che porterà la coscienza a comprendersi come negatività, facendo esperienza di se stessa. In ciò che ora si rivela come certezza e verità della ragione, si proclama il valore universale del soggetto:

Appartiene alla cultura, al *pensare* come coscienza del singolo nella forma dell'universalità, che *io* venga appreso come persona *universale*, ove tutti sono identici. *L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc. Questa coscienza, per la quale il *pensiero* ha valore, è d'importanza infinita – soltanto allora è manchevole, quando essa per esempio come *cosmopolitismo* si fissa nel contrapposti alla concreta vita dello stato.¹⁵

Attraversato il momento della contraddizione reale, la coscienza divenuta autonoma ha per essenza se stessa come infinità, come movimento puro: è una coscienza che si pensa come ogni realtà nella propria libertà, come moralità. E dunque come effettuare nella realtà tale libertà? Si tratta, in ultima analisi, di capire come poter approdare dall'identità astratta dell'io con se stesso, che pensa e si pensa in quanto universale, al riconoscimento *concreto* dell'autonomia soggettiva di tutti e di ciascuno, entro il mondo della differenza. Si tratta di capire come dal sistema di relazioni necessarie e puramente esteriori, scoperto a partire dal sistema dei bisogni, comunità e individualità storiche possano pervenire al ri-sorgere del momento etico, alla moralità vivente, alla comprensione del *senso* della propria identità, in quanto risultato di un processo essenzialmente storico, culturale e quindi intrinsecamente relazionale.

¹⁴ Quel «*concetto della legge stessa*» che, in altri termini, era comparso nel III capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*: Forza e Intelletto. Dell'opera cfr. Hegel (1807, trad. it. 107).

¹⁵ Hegel (1820, trad. it. 169, §209). Ora si comprende il carattere peculiare che anima il momento dell'amministrazione della giustizia, dove ritorna quel concetto di *persona* che *deve* essere riconosciuta universalmente, in se stessa, come valore assoluto.

3. Dall'Io al Noi

È assai significativo che nel IV capitolo della *Fenomenologia*, prima che Hegel si accinga a mostrare la dialettica servo-signore, si anticipi il risultato stesso dell'intero movimento: «Si tratta di un'autocoscienza per una autocoscienza. Solo in questo modo essa è di fatto; poiché solo così, per l'autocoscienza, viene a istituirsi l'unità di se stessa nel suo essere-altro». Uno sdoppiamento che sarà ricondotto alla riconciliazione, laddove l'oggetto del *desiderio* dell'autocoscienza si trasformerà in un autonomo, «sostanza universale incancellabile, l'essenza fluida e uguale a se stessa». La coscienza, attraversando il momento della negatività assoluta, della propria inquietudine insoddisfazione, si comprenderà entro il divenire che è:

Con ciò, è già presente per noi il concetto *dello spirito*. Tutto quello che verrà in seguito, per la coscienza costituirà l'esperienza di ciò che lo [II3] spirito è: questa sostanza assoluta, la quale, nella perfetta libertà ed autonomia della propria antitesi, cioè di diverse autocoscienze che sono per sé, costituisce l'unità di quelle stesse autocoscienze: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*.¹⁶

L'autocoscienza guadagnerà la propria *presenza* entro un mondo, avendo potuto e voluto abbandonare sia la parvenza, la *maschera* dell'aldilà sensibile sia la vacuità fin troppo oscura dell'aldilà soprasensibile. Un momento che potrà essere, tuttavia, solo alla fine del processo: quando la coscienza si sarà compresa in un rapporto essenzialmente biunivoco con quel mondo storico in divenire, a lei dapprima esclusivamente opposto ed estraneo¹⁷. Sarà solo allora che l'Io potrà scoprire la propria identità di natura prettamente storica, temporale, negativa, relazionale, riconoscendosi così con il noi, con quei contesti storico-culturali-linguistici che la coscienza comprenderà, poiché da quei mondi compresa. L'identità astratta dell'Io potrà acquisire, così, valenza, significato, senso all'interno della vita, un passaggio essenziale che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* si rivela – da un punto di vista concreto – con il sorgere dell'organizzazione politica nella società civile: le corporazioni, in cui riaffiora mediamente il momento dell'eticità una volta superata l'universalità formale della legge, posta dal

¹⁶ Cfr. Hegel (1807, trad. it. 127-8).

¹⁷ Cfr. Hegel (1807, trad. it. 128). Dall'*Entfremdung* (alienazione-estranazione dello spirito, propria della coscienza scissa dal mondo reale) si perverrà all'*Entäußerung*, all'alienazione-esteriorizzazione del *Geist* che si comprenderà, si coglierà in sé e per sé, nella propria struttura effettuale. Cfr. Weil (1979, tr. it. 238-9). Sulla questione tutta hegeliana della *Veräußerung* come ulteriore forma di alienazione che si presenta in seno a specifici e moderni sistemi di produzione, cfr. Weil (1950, trad. it. 131-2).

sistema dell'amministrazione della giustizia. Quei gruppi «organizzati e permanenti» provvedono alla conciliazione degli interessi dei propri *membri*, accettando questi ultimi in base alle loro qualità oggettive, alle loro abilità, alla loro rettitudine ed *educandoli* alla «capacità di venir assegnati» alla relativa corporazione. Insomma, questa interviene sotto la sorveglianza della pubblica autorità «come *seconda famiglia*, la quale collocazione resta più indeterminata per la società civile in generale [...]»¹⁸.

Ad ogni modo, sarà qui che i membri di una società apprenderanno ciò a cui essi sono pervenuti storicamente, afferrando la necessità di giungere in concreto al fine ultimo della propria esistenza storica: alla liberazione, di tutti e di ciascuno, dal silenzio, dalla violenza, dal dolore. La corporazione assicura al suo membro di *essere qualcuno*, di essere riconosciuto oggettivamente dal resto della società e dallo Stato. Egli acquista presenza, agendo non più per gli interessi della particolarità, ma cooperando per gli interessi del noi. L'agire non sarà più immediato, dettato da bisogni esclusivamente naturali o puramente astratti ma si farà cosciente, poiché agire scelto consapevolmente e scoperto attraverso la riflessione sulle proprie capacità e sulla propria attività. In buona sostanza, il risorgere della dimensione comunitaria nella società civile permetterà al soggetto di comprendere il senso stesso dei propri discorsi storici e delle istituzioni

¹⁸ Hegel (1820, trad. it. 191, §252). Tuttavia, la dinamica della lotta e della contraddizione reale fra ceti (*Stände*, raro *Klassen*) sembra non potersi definitivamente risolvere. Il riconoscimento reciproco – seguendo la logica stessa della lotta fra due autocoscienze – si risolverebbe solo dal punto di vista ideale in un rapporto orizzontale fra soggettività riconoscentesi. Pare, dunque, che proprio l'organizzazione politica della società, *in primis* attraverso il sistema corporativo, possa portare ad una conciliazione degli interessi conflittuali sorti tra i due poli in gioco. Non a caso Hegel teorizzerà l'unicità della corporazione lavorativa – in un mondo storico che progrediva verso l'industrializzazione – ponendo sullo stesso piano datori di lavoro e lavoratori. Franz Rosenzweig si spinse a dire che «bisogna tenere soprattutto presente» ciò «che differenzia in modo sostanziale la proposta hegeliana da ogni sistema corporativo: datore di lavoro e lavoratori sono inclusi nella stessa 'corporazione'; già il periodo dell'anteguerra i cui utopisti sociali lottavano per il 'parlamentarismo di fabbrica' e i cui politici sociali realisti lottavano per il contratto collettivo di lavoro, avrebbe dovuto riconoscere in Hegel il suo precursore, per non parlare poi del presente. Hegel vede il motivo vero e proprio della miseria sociale [...] nella 'meccanizzazione' del lavoro». Rosenzweig (1920, trad. it. 356). Sarà Hegel, infatti, a toccare uno dei temi che si riveleranno più dirimenti nel corso del Novecento: quello della formazione di grandi masse che decadono nella miseria e nella povertà, entro la società industriale. Su ciò mi permetto di rimandare a Raimondi (2018, 75-84). Sulla posizione storica di Hegel circa lo stato Napoleonico post-rivoluzionario e rispetto alla realtà prussiana cfr. Weil (1950, trad. it. 41-54). Su come la dialettica servo-signore si possa leggere in chiave non solo storica ma anche politico-giuridica cfr. Kojève (1982, trad. it. 225-98). Un'analisi originale del testo è offerta da Barberis (2003).

statali in cui esso vive, laddove si rivelerebbe allora anche la verace significatività delle categorie di *identità* e di *relazione*. Concetti posti in un costante rapporto biunivoco, da cui l'approdo ad una società essenzialmente *dinamica*, in grado di superare quella separazione fissa delle classi peculiare al mondo antico e promuovendo, al contrario, *organicità*. Sangue dell'organismo statale, pertanto, diviene la *volontà*:

[...] la scienza moderna dell'organismo, che già con Leibniz e ancor più con Kant aveva scosso quell'idea troppo grossolana della divisione del lavoro tra organi fissi, e che invece aspirava a produrre un concetto più raffinato di funzionalità organica, non permetteva, come del resto l'idea moderna della 'professione', questa visione basata su caste della natura della suddivisione in classi. In questo modo la filosofia moderna non faceva derivare l'organo dall'organismo, ma l'uno e l'altro dallo stesso concetto fondamentale di organico inteso come rapporto scambievole tra ogni punto e il tutto.¹⁹

Ed è proprio in questo rapporto scambievole che si manifestano i principi del mondo moderno: quelli che avrebbero dato luogo – in Hegel – al riconoscimento della differenza entro la sostanza etica e oggettiva dello Stato, pur sempre uguale a se stessa e così risultata per la coscienza. Conservazione delle differenze interne alla dimensione statale e promozione della pluralità delle identità culturali esistenti in un mondo: in questo quadro la funzione della rappresentazione e del sentimento resta essenziale, come testimoniato *in primis* dal ruolo che Hegel affida ai gruppi dirigenti – stato universale – che dovranno esercitare costantemente la pratica della *Gesinnung* (consenso, letteralmente convincimento, disposizione) entro la società politicamente organizzata:

I legami che questi gruppi di interesse hanno con il livello superiore delle istituzioni statuali non possono risolversi nella negazione del loro interesse particolare o della loro ottica parziale, ma devono al contrario porsi come obiettivo l'integrazione soggettiva di questa particolarità concreta, in quanto tale, nell'universalità dello Stato proprio attraverso le forme di *Gesinnung* sociale, politica e religiosa, che costituiscono le radici materiali del consenso.²⁰

Resta da chiarire un ultimo aspetto, tenendo fermo il fatto che sarà proprio a partire dal sistema corporativo che diverrà possibile pervenire al riconoscimento ulteriore delle istituzioni peculiari alla statualità interna. Il momento della rappresentazione (*Vorstellung*), afferrata la superiorità del

¹⁹ Rosenzweig (1920, trad. it. 319).

²⁰ Cazzaniga (1999, 307). Su come poter intendere le corporazioni hegeliane quali forme embrionali dei partiti politici novecenteschi cfr. Cesa (1979, XIX-XX).

concetto, si conserva entro la dimensione statale, come a conservarsi è il valore del *sentimento* (*Gefühl*) e della *disposizione d'animo* degli individui, elementi essenziali che permetteranno, nella società, una prima forma di legame sensato con l'altro, di comunicabilità, di una basilare condivisione di visioni comuni del mondo. Ed è così che:

La religione, come la *conoscenza* e la *scienza*, ha per suo principio una forma peculiare, diversa da quella dello stato; esse entrano pertanto nello stato, in parte nel rapporto di *mezzi* della cultura e della disposizione d'animo, in parte nella misura in cui esse sono essenzialmente *fini in se stessi* secondo il lato per cui esse hanno esteriore esserci. In entrambi i lati si comportano i principi dello stato *applicandosi* ad esse [...].²¹

Identità nella differenza e comprensione dei rapporti interni che dialetticamente determinano quel divenire che è: questo, in ultima istanza, il momento risultato dal procedere dello Spirito universale di cui si fa testimonianza il rivelarsi della statualità interna, sul terreno del mondo moderno. Risultato che, tuttavia, si ripresenterà nuovamente come problema, dal momento che lo Stato – oggettivamente rivelantesi nelle sue istituzioni – tornerà a farsi soggetto che si pretenderà autonomo, identitario ed escludente, ora di fronte al rischio reale della propria estinzione nella relazione con altri stati, sorti all'interno della dialettica della storia del mondo²².

4. L'Identità e il Divenire

Si è giunti, dunque, alla formazione dell'organismo statale, compimento dello spirito oggettivo. Che ora si *presenta* all'esterno di se stesso in qualità di soggettività particolare, sovrana e politicamente indipendente, entrando in relazione con altre soggettività, con altri stati. Solo così esso assume il suo diritto ad *esserci*, dal momento che «quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone [...] tanto poco lo stato è un individuo reale senza rapporto con altri stati»²³. Ancora un rivelarsi di fronte all'altro *in primis* «come relazione di un *altro* a un *altro* e come se il negativo fosse un che di *esteriore*»²⁴. Ed è qui, ora su un terreno superiore,

²¹ Hegel (1820, trad. it. 207, §270). Forse inutile stare qui a ricordare la funzione determinante, rispetto al problema del *sentimento*, della kantiana *Kritik der Urteilskraft*.

²² Cfr. Hegel (1820, trad. it. 255, §321).

²³ Hegel (1820, trad. it. 261, §331).

²⁴ Hegel (1820, trad. it. 256, §323).

che ritorna il momento di una nuova lotta per il riconoscimento tra individualità, che inizialmente possono non riconoscersi reciprocamente come soggetti:

Il benessere sostanziale dello stato è il suo benessere come di uno stato *particolare* nel suo determinato interesse e situazione e nelle circostanze esterne parimenti peculiari insieme al particolare rapporto connesso ai trattati; il governo è quindi una *sapienza particolare* [...] – così come il fine nel rapporto con altri stati e il principio per la giustizia delle guerre e dei trattati, non è un pensiero universale (filantropico), bensì il benessere realmente offeso o minacciato nella sua *particolarità determinata*.²⁵

Lo scontro fra stati sempre possibile non si genererebbe, allora, da premesse puramente astratte. Ciò che è in gioco è la sopravvivenza stessa di un mondo storico, entro un contesto più ampio – quello della dialettica della storia *del* mondo – in cui ad esser determinanti nelle ragioni della lotta si confermerebbero, *in primis*, i rapporti materiali sussistenti tra queste nuove soggettività. Che a loro volta si configurano, dunque, come *differenze interne* al progredire dello spirito, che pur sempre giungerà all'identità con se stesso, verso l'unità concettuale – *invisibile* – del *genere umano*. Un processo che sul piano della realtà concreta non si sarebbe di certo concluso: riconoscersi reciprocamente come soggettività statali, sovrane e indipendenti al loro interno ed *autonome* al loro esterno, resta principio relegato – nuovamente – al *dovere*, da cui la costante possibilità della guerra. Tuttavia:

il *diritto esterno dello Stato* riposa, per una parte, su codesti trattati positivi; - ma contiene perciò soltanto diritti, ai quali manca la vera realtà [...]. Per un'altra parte, riposa sul cosiddetto *diritto internazionale*, il cui principio universale è il presupposto *riconoscimento* degli Stati, e perciò limita le azioni, che altrimenti sarebbero senza freno, dei popoli gli uni contro gli altri, in modo che la possibilità della pace permane [...].²⁶

²⁵ Hegel (1820, trad. it. 263, §337).

²⁶ Hegel (1830, trad. it. 518-9, §547). La *ragionevolezza*, pertanto, non ancora si sarebbe realizzata compiutamente nel mondo. A partire da questa problematica emerge, come ha notato acutamente Eric Weil, la differenza – e allo stesso tempo la complementarità – tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto: «La comprensione della realtà mediante la *Weltgeschichte* filosofica del divenire politico» ricorda Weil «non è l'ultima, resta essa stessa da comprendere [...]. Senza dubbio lo spirito oggettivo raggiunge tutta la sua verità, la rivelazione del suo essere sostanziale, solo nello Spirito Assoluto; ma pur se assoluto, lo Spirito è inevitabilmente anche, e per se stesso, la comprensione della realtà che lo precede,

Come mostrato dalla dialettica servo-signore, un rapporto che è il risultato dell'interazione tra le soggettività in gioco e si pretenda ancora di natura orizzontale dovrebbe di contro sostanziarsi attraverso l'organizzazione politica di una società sempre più proiettata verso l'universalità. E ciò solo attraverso un sistema di mediazioni politiche che permetterebbe di disvelare, nella differenza, una sostanza identitaria – culturale e materiale comune – in cui ora ogni individualità statale differente possa ragionevolmente riconoscersi. Ma il diritto statale esterno resta, come Hegel lascia intendere, essenzialmente formale, poiché non vi è nessuna garanzia che, nella realtà, possa perpetuarsi quel riconoscimento reciproco ad un più alto grado, quantomeno all'interno del contesto storico presente che Hegel vuole comprendere: il suo. Eppure l'autore sembrerebbe individuare una primaria unità sostanziale fra popoli, che indicherebbe la via verso la quale procedere:

Le nazioni europee formano una famiglia secondo il principio generale della loro legislazione, dei loro costumi, della loro cultura, e in tal modo si modifica conseguentemente la condotta del diritto internazionale, in una condizione ove altrimenti la reciproca inflizione di mali è ciò che domina. Il rapporto fra gli stati è oscillante: non sussiste alcun pretore che lo appiani: più alto pretore è unicamente lo spirito universale essente in sé e per sé, lo spirito del mondo.²⁷

Non starò a ricordare come quei principi che avrebbero sancito il valore infinito dell'individuo, che sarebbero trionfati nel mondo europeo, trovino le loro premesse nell'avvento storico del cristianesimo, laddove soggettività differenti e interne a quel mondo arriverebbero così a riconoscersi in una identità comune, sempre e in ogni caso da mettere alla prova²⁸. Resta da precisare, tuttavia, che quel mondo europeo che Hegel ha in mente resta essenzialmente germanico, nel suo tempo rivelatosi *dominante*, poiché risultato in grado di incarnare il concetto a cui lo spirito del mondo sarebbe pervenuto²⁹. Sta di fatto che la storia come processo di *universabilità*

azione di cogliere che è insieme comprendere [*compréhension-saisie*], in assenza di cui esso sarebbe vuoto, o piuttosto, non sarebbe». Weil (1979, trad. it. 248-9).

²⁷ Hegel (1820, trad. it. 384, §339. Aggiunta, fra le altre, redatta da Eduard Gans).

²⁸ Su come intendere l'unità del genere umano in qualità di *processo* in divenire, essenzialmente storico, cfr. Cazzaniga (1998-1999, 35). Su come poter considerare, in questo quadro, il diritto naturale in Hegel cfr. invece Bobbio (1979, trad. it. 3-33).

²⁹ Popolo che proseguirebbe così su quel solco storico – ad opera principalmente della rivoluzione protestante – che ha rivelato il concetto dell'unità del genere umano, invisibile unità, ma che pur sempre sembrerebbe persistere nella storia: «Questo mondo europeo o, come dice Hegel, germanico dominato dal cristianesimo non può più passare; non può più comparire alcun 'popolo storico universale' a scacciarlo come esso ha fatto con il mondo

dell'esser dato continuerà ad essere questione sempre da risolvere, come lo stesso filosofo di Stoccarda non ha potuto fare a meno di ammettere. Un processo che si vorrà costantemente identico a se stesso, che perverrà all'«unità del pensiero con la realtà, della realtà con il pensiero, l'unità della comprensione che si sa comprensione totale della verità di ciò che è reale e *uno*» e che tornerà, nella storia, a fare i conti costantemente con la questione determinante del divenire³⁰.

romano [...] anche qui i popoli avanzano e si ritirano, e soprattutto la storia non finisce di certo, ma la comunità dei popoli cristiani non muore, anzi si sviluppa come sempre più perfetta, sempre più avanti verso la libertà etica». Ed è così che «Hegel perviene, partendo dal riconoscimento per lui fondamentale dell'eterno valore del cristianesimo, eppure non solo in base a ciò, ad una specie di comunità sovrastatale dei popoli senza forme statali di organizzazione; ad una chiesa, se si vuole, il cui capo invisibile è la legge della storia, lo 'spirito del mondo', poiché il 'quarto regno della terra' si differenzia per Hegel dai tre passati – orientale, greco, romano – «esattamente come quello di Daniele: è il regno che non avrà fine». Concetto definitivamente rivelato, sempre da realizzare, che non potrà scomparire. Ma, ancora, sul piano della realtà concreta e particolare, riemerge quel limite che è il Pensiero a incontrare: «Hegel è pervenuto a questo pensiero conclusivo per la via del severo isolamento degli Stati; la legge invisibile che unisce questa invisibile unità di popoli, la legge della storia, è la stessa che separa eternamente i popoli visibili. La Storia cresce solo dall'opposizione degli Stati indipendenti, e solo la storia è il legame che unisce questi 'individui' indipendenti». E dunque: «Per questo abbiamo esitato con buona ragione a definire 'chiesa' questa comunità di popoli. Essa sarebbe 'invisibile' quasi in senso ironico. E del resto anche Hegel le ha negato questo nome». Rosenzweig (1920, trad. it. 411-2).

³⁰ Cfr. Weil (1982, trad. it. 199). Sulla nozione di *universabilité* cfr. sempre Weil (1961, 143-222) e Canivez (2006, 135-148).

Bibliografia

- Barberis, G., 2003, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori.
- Bobbio, N., 1966, «Hegel e il giusnaturalismo» in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 5-33.
- Bodei, R., 1991, *Il desiderio e la lotta*, saggio introduttivo ad A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. di P. Serini, Torino, Einaudi, pp. VII-XXIX.
- Canivez, P., 2006, «La nozione di giustizia in Eric Weil» in *Eric Weil. Violenza e Libertà. Scritti di Morale e Politica*, Milano, Mimesis, pp. 135-148.
- Cazzaniga, G. M., 1998, «Sovranità come Incarnazione. Individualità degli Stati e unità del genere umano in Hegel» in *Metamorfosi della sovranità: fra stati nazionali e ordinamenti giuridici mondiali*, Roma, Società geografica italiana, 2 ottobre 1998, Pisa, ETS, 1999, pp. 31-9.
- Cazzaniga, G. M., 1999, *La religione dei moderni*, Pisa, ETS.
- Cesa, C., 1979, Saggio introduttivo a *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, pp. V-XLV.
- Fanon, F., 1961, *Les damnés de la terre*, Paris (*I dannati della terra. Prefazione di Jean Paul Sartre*, trad. it. di L. Ellena, Torino, Einaudi, 2007).
- Hegel, G. W. F., 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg e Würzburg (*Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008).
- Hegel, G. W. F., 1820, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlino (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Bari, Laterza, 2010).
- Hegel, G. W. F., 1830, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Bari, Laterza, 2009).

- Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilkraft*, Königsberg (*Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, Bari, Rizzoli, 1995).
- Kojève, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris (*Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, trad. it. di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996).
- Kojève, A., 1982, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris (*Linee di una fenomenologia del diritto*, trad. it. di R. D'Ettoire, Milano, Jaca Book, 1989).
- Raimondi, E., 2018, «Hegel e la Filosofia del Diritto: Stato e Corporazioni, Plebe e *Gesinnung*» in *Scheria. Scritti di antropologia politica. Potere ed esclusione*, vol. 1, Lanciano, Carabba, pp. 69-84.
- Rosenzweig, F., 1920, *Hegel und der Staat*, München und Berlin (*Hegel e lo Stato*, trad. it. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1976).
- Weil, E., 1950, *Hegel et l'Etat*, Paris («Hegel e lo Stato», trad. it. di L. Morra Massolo in *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Milano, Guerini e Associati, 1988, pp. 35-152).
- Weil, E., 1950, *Logique de la philosophie*, Paris (*Logica della filosofia*, trad. it. di L. Sichirillo, Bologna, Il Mulino, 1997).
- Weil, E., 1961, *Philosophie morale*, Paris, Vrin.
- Weil, E., 1979, «La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne» in *Hegel et la philosophie du Droit*, poi in *Philosophie et réalité*, Paris («La 'Filosofia del diritto' e la filosofia hegeliana della storia», trad. it. di G. Ciafrè in *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Napoli, Guerini e Associati, 1988, pp. 231-49).
- Weil, E., 1982, «La dialectique hégélienne» in *Philosophie et réalité*, Paris («La dialettica hegeliana», trad. it. di A. Burgio in *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Napoli, Guerini e Associati, 1988, pp. 195-212).