
Elio Matassi

LIBERTÀ E DIRITTO IN HEGEL
La Auseinandersetzung di J. Ritter
con la *Moralität* kantiana e la *Sittlichkeit* hegeliana

I – Il comparto teorico libertà e diritto si presenta come una vera e propria endiadi, non essendovi discontinuità quanto piuttosto compenetrazione strettissima, almeno nel contesto hegeliano, tra la nozione di “libertà” e quella di “diritto”. La dimostrazione più probante di tale continuità è stata fornita nei corsi di filosofia del diritto di E. Gans¹, uno degli allievi più fedeli e interessanti di Hegel. Se si sceglie per una corretta definizione della filosofia del diritto il punto di partenza di E. Gans, «la costrizione del mondo del diritto e dello stato mediante il concetto della libertà e della volontà: *questa è la filosofia del diritto in senso stretto*»² e, se si tiene fermo che diritto e libertà sono strettamente interconnessi, «Il terreno del diritto è la libertà. Un diritto senza libertà è come un albero senza radici. Libertà e diritto sono la medesima cosa. Il diritto è la realizzazione della libertà»³ si potrà facilmente arrivare all’esplicazione del nesso profondo che governa l’endiadi libertà e diritto.

Nella contemporaneità chi si è spinto più in profondità nella penetrazione di tale nesso è colui che ha raccolto idealmente l’eredità di E. Gans, Joachim Ritter. Eleggo pertanto a punto di riferimento privilegiato per la mia decostruzione l’interpretazione fornita da J. Ritter che chiama direttamente in causa, rispetto a Hegel, anche I. Kant.

II – Nella visione di J. Ritter, come in quelle di E. Gans e K. Rosenkranz, la filosofia hegeliana viene collocata in una posizione mediana, centrale, tra restaurazione e rivoluzione. Se, infatti, da un lato la fuga romantica dalla realtà presume che il divino abbia perduto per sempre ogni potere sulla oggettività, dall’altro la rivoluzione politica dell’epoca ha messo in maniera definitiva in questione il significato stesso della tradizione metafisica e della sua verità. Hegel non asseconda criticamente nessuno dei due atteggiamenti, ma, chiamando in causa la *philosophia perennis* e facendo di essa la “teoria” dell’epoca e della rivoluzione ivi compiutasi, assume il problema dell’emancipazione nella sua compiuta radicalità. In tal modo le due esigenze centrali nell’approccio metodologico di Ritter, la tesi secondo cui Hegel è un metafisico del-

1 Per l’approfondimento di tale “magistero” un utile punto di partenza è costituito da M. Riedel, *Hegel und Gans*, in *Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Braun e M. Riedel, Kolhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1967, pp. 257-273.

2 E. Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, a cura M. Riedel, Meiner, Hamburg 1989, p. 53.

3 E. Gans, *Naturrecht*, in *Philosophische Schriften*, a cura di H. Schröder, Akademie Verlag, Berlin 1971, p. 70.

la politica per eccellenza e quella, invece, che ne circoscrive il significato nell'*imprescindibilità storico-ermeneutica* della Rivoluzione francese vengono a saldarsi in un quadro unitario.

Punto di vista classico (*il rapporto imprescindibile con la metafisica aristotelica*) e punto di vista moderno (*il rapporto imprescindibile con la Rivoluzione politica e la società civile*) nella loro *contestualità dinamica*, nel loro intreccio indissolubile, offrono la soluzione del problema-Hegel.

Aristotele e Hegel sono due interessi nati parallelamente in J. Ritter⁴, anche se la lettura del grande classico della filosofia politica antica viene costantemente “filtrata” dalla interpretazione hegeliana e da questa posta in connessione con i problemi del presente. J. Ritter ha dunque proceduto a ritroso e, dalla presenza mediatrice della lente hegeliana, è stato spinto a rileggere i lineamenti essenziali della filosofia pratica aristotelica. Ritenere, come richiamato da taluni⁵, “ambiguo” il riferimento ad Aristotele appare ermeneuticamente riduttivo; Aristotele, infatti, nella visione complessiva di J. Ritter, rappresenta *una* delle due istanze di fondo con cui Hegel si confronta costruttivamente; l'altra è quella “moderna” (Rivoluzione politica e società civile). La ricomposizione postulata non potrà prescindere da nessuna delle due: il punto di vista moderno offre il quadro ermeneuticamente imprescindibile da cui partire, quello classico il paradigma di una nuova mediazione totalizzante. La messa in giuoco dell'eredità aristotelica consente inoltre a J. Ritter un'operazione metodologica di questa natura: dimostrare la concordanza pressoché perfetta con i dettami aristotelici nel primo sistema jenese e verificare l'elemento di rottura, di novità rispetto al quadro teoricamente omogeneo nel periodo berlinese. La presa d'atto dell'imprescindibilità della *Differenz* tra forme sociali e statuali, la lacerazione della “*noch ungetrennte substantielle Einheit*” tipicamente classicistica, che dà luogo alla “*inneren Unterscheidung*” (la società civile), sono i nuovi presupposti di un intreccio fra metafisica e politica.

Intreccio che riordina il quadro strutturale dell'etica; da un lato viene ripristinato il punto di vista dell'eticità, che la riduzione kantiana a *Moralität* aveva reso impossibile; dall'altro, assumendo la moralità all'interno dell'eticità e, mantenendo al tempo stesso la loro distinzione, viene effettivamente rinnovata anche l'etica istituzionale di derivazione aristotelica. Nell'ottica di J. Ritter Hegel, raccogliendo l'eredità della filosofia pratica nella sua unità di etica e politica, annulla dunque contestualmente la separazione kantiana di virtù e diritto. *Moralität* e *Sittlichkeit* vengono incorporate nel sistema giuridico che viene compreso come fondamento e condizione stessa della eticità; la libertà senza la presupposizione del diritto potrà sussistere solo come possibilità interiore, non come realtà etica. In tal senso il diritto per Hegel è «qualcosa di sacro in genere, unicamente poiché esso è l'esserci del concetto assoluto, della libertà delle autocoscienze»⁶.

4 Si consultino a tal proposito le *Drucknachweise* dei saggi compresi in J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, p. 355 e ss, ed in *Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964, p. 191.

5 Così in H. Ottmann, *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, in *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, de Gruyter, Berlin-New York 1977-, vol. I, pp. 306-323.

6 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner, Hamburg 1963, p. 151; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 162.

III – La valenza ermeneutica del concetto di libertà realizzata, di libertà giuridica viene ulteriormente rafforzata e verificata da J. Ritter a partire dalla teorizzazione hegeliana della proprietà. In maniera diversa da tutti i tentativi del suo tempo di inferire la proprietà da una costruzione della sua genesi originaria ovvero – come nella filosofia scolastica – di farla discendere deduttivamente dalla natura umana, la *Rechtsphilosophie*, in quanto “*Erfassen des Gegenwärtigen*”, muove dal rapporto, posto nel diritto civile, per cui «i liberi sono legati tra loro come persone mediante cose che sono loro proprietà»⁷. La libertà fondata sulla proprietà, posta da Hegel all’inizio del movimento che conduce alla realizzazione compiuta della *Freiheit*, è esterna a tutte le relazioni sostanziali dell’essere-uomo. Per tale ragione il diritto privato esiste come “*abstraktes Recht*”. La sfera estrinseca della libertà, prospettata con la proprietà, in quanto “*Gegenteil des Substantiellen*”, non è che “*etwas Formelles*”. Ma queste affermazioni non vanno prese alla lettera, come se per venire alla libertà essenziale si dovesse attraversare tutto il percorso delineato nelle *Grundlinien*, dalla proprietà allo Stato. In tal modo, nell’ottica peculiare di Ritter, si verrebbe a perdere la tesi centrale e decisiva della filosofia del diritto hegeliana, il fatto che attraverso la proprietà (diritto civile) acquisiscono esistenza anche tutte le dimensioni sostanziali, spirituali e morali della libertà. Nel contesto hegeliano la sfera esteriore della libertà, posta nel diritto privato, è la condizione di possibilità della realizzazione della libertà nella totalità della sua sostanza religiosa, politica e morale. Questa concezione è diametralmente antitetica a tutte quelle prospettive che, come nel caso di Rousseau e dei romantici, denunciano nella società e nella civiltà moderna la caduta da una condizione originariamente sana e poetizzano le origini di una natura immediata e primitiva, come se l’uomo «in un cosiddetto stato di natura ‘vivesse’ in libertà riguardo ai bisogni». Secondo Hegel questa mitologia viene a trascurare il momento della libertà intrinseco al lavoro e dunque non riesce a vedere che l’uomo è realmente libero solo quando la natura viene trasformata in “cosa”, diventando perciò, in quanto oggetto a disposizione dell’individuo, proprietà. La individuazione della libertà acquisisce uno statuto ermeneuticamente scottante solo dopo la valorizzazione della proprietà, quando, senza alcuna limitazione, la *Freiheit* è principio di una società.

Con la sua ipotesi della compiuta realizzazione della libertà e parimenti della natura umana Hegel, nell’interpretazione di J. Ritter, si riallaccia strettamente al nucleo centrale della filosofia pratica aristotelica. Questo legame è testimoniato direttamente dal celebre paragrafo 4 dei *Lineamenti*, dove si sostiene che «il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso» è “una seconda natura” e dall’annotazione al paragrafo 10: «L’intelletto si ferma al mero *esser in sé* e domina così la libertà, secondo quest’*esser in sé*, una *facoltà*, com’essa d’altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*». In tal modo, però, esso potrà vedere la “realtà” della libertà solo come «un’applicazione ad un materiale dato, la quale non appartenga all’essenza della libertà stessa». Legame che appare molto più stretto di quanto non avvenga per la ripresa della filosofia pratica aristotelica nel XVIII secolo con la *Philosophia practica universalis* di Christian Wolff⁸.

7 J. Ritter, *Person und Eigentum*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, cit., p. 272.

8 Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis*, I, § 122, Frankfurt und Leipzig, 1738-39, Reprint, Olms Verlag, Hildesheim, 1971.

Infatti nella teoria deduttiva della scuola, separata dall'esperienza e dalla realtà storica, questa realizzazione viene circoscritta alla "moralità" in quanto determinazione solo interna dell'agire, dottrina mutuata anche da Kant. Hegel, invece, nell'ottica peculiare di J. Ritter, comprende la realtà istituzionale, etica, sociale, statale come "regno della libertà realizzata", restituendo in tal modo validità alla tesi aristotelica secondo cui la natura dell'uomo giungerebbe a realizzazione non "per natura", bensì «sul piano etico-politico, nella *polis* come *polis*»⁹. Ovviamente implicita all'enfaticizzazione di tale ideale continuità è la convinzione che la *Vermittlung* postulata da Hegel fra tradizione ontoteologica della metafisica classica ed avvenimento epocale della Rivoluzione francese sia una mediazione compiutamente riuscita, rappresentando esemplarmente la felice soluzione del nesso teoria-prassi.

Proprio su tale ultimo aspetto si può aprire una *querelle*, almeno da un duplice punto di vista: la presunta composizione di un rapporto pur complesso come quello tra società civile e stato, e la altrettanto presunta composizione del rapporto teoria-prassi. Nel primo caso (il microcosmo *bürgerliche Gesellschaft-Staat*) l'interpretazione di J. Ritter non sembra dominare compiutamente tutte le implicazioni. La mediazione postulata come felicemente compiuta appare, infatti, intrinsecamente viziata se quegli stessi elementi utilizzati in funzione della *Vermittlung* attestano al contempo l'insopprimibilità della *Differenz* fra società civile e stato. In Hegel, infatti, in maniera diversa dalla teoria liberale della costituzione rappresentativa, la mediazione con lo Stato non è problema concernente il *Bürger* in quanto "*Privatperson*". La sua "*Begriffsbestimmung*" consiste essenzialmente nel fatto che la particolarità si riflette nella universalità dello Stato politico, nell'elemento del potere legislativo; la determinazione concettuale delle classi è da ricercare, in ultima analisi, in questo: «[...] in esse viene all'esistenza in relazione allo stato il momento soggettivo della libertà universale, la intelligenza propria e la volontà propria nella sfera che in questa esposizione è stata denominata società civile». L'identità rimane nella sostanza un mero rapporto di riflessione, un'identità di sfere essenzialmente diverse; la società civile in quanto tale non potrà più costituirsi politicamente. Le classi che nella loro contrapposizione allo Stato sono "un estremo" stanno in quanto "organo mediatore", «tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro lato». La "*Funktion der Vermittlung*" non può risolvere l'aporia del politico posta con la *Differenz*. Per Hegel è proprio di un "*logischen Einsicht*", il fatto che «un momento determinato, il quale in quanto stante in un'opposizione ha la collocazione di un estremo cessa di esserlo ed è momento *organico* per il fatto che esso è in pari tempo *termine medio*». Con ciò l'opposizione stessa viene degradata a parvenza (*Schein*). Tale parvenza si esprimerà nel fatto che la società civile entra in rapporto con lo Stato come d'altra parte lo Stato si riferisce ad essa nella funzione legislativa. Questa correlazione reciproca fra estremi, lungi dal rimuovere l'aporia, finisce con il riprodurla.

Le stesse perplessità suscita la convinzione che un'Identità politica possa essere ricostruita sulla base della tradizione della filosofia pratica. Ad un certo punto infatti, come si può evincere dalla lettura della annotazione al paragrafo 308: «La considerazione razionale, la coscienza dell'idea, è concreta, e coincide per tanto con il verace senso pratico, che è

9 J. Ritter, *Person und Eigentum*, cit., in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, cit., p. 265, nota 8.

esso stesso niente altro che il senso razionale, il senso dell'idea [...]». Lo sviluppo speculativo dell'idea di Stato, fondata sui principi classicistici, riduce i suoi "estremi" a momenti di un tutto, in cui la mediazione sembra essere divenuta reale. In questo modo le esistenze fungenti da *Mitte* dello Stato sostanziale e delle corporazioni, associazioni, comunità entrano in contraddizione col concetto cui vengono riferite nel loro elevarsi ad essenze politiche *sui generis*. Zone d'ombra sono dunque presenti proprio in quello che, secondo J. Ritter, sarebbe il centro della filosofia hegeliana.

Per quanto concerne il problema del rapporto teoria-prassi e la sua compiuta composizione nel contesto hegeliano, è necessario precisare che, nonostante i margini di ambiguità prima riscontrati, esso conserva una sua validità se riferito al difficile equilibrio spirito oggettivo-spirito assoluto, stato-storia universale.

È del tutto fuorviante porsi il problema della connessione spirito oggettivo-spirito assoluto, nei termini per esempio di Lukács di Heidelberg, seguendo un itinerario *meramente logicistico* per il quale la transizione dallo spirito oggettivo all'arte, il primo momento dello spirito assoluto appare, *dal punto di vista dialettico*, infondato; collocandosi invece in una prospettiva più sottile, i cui presupposti impliciti si trovano già chiaramente enunciati in J. Ritter e sviluppati da M. Theunissen, un autore appartenente alla stessa area teorica, si riuscirà a cogliere l'autentico spessore della proposta hegeliana. Se spirito oggettivo e spirito assoluto sono essenzialmente *filosofia della storia*, "momenti" differenziati di una comune filosofia della storia, l'intera storia umana troverà il suo principale strumento ermeneutico nella "presentificazione mondana dello spirito assoluto". In questi termini la conciliazione di Dio col mondo, quale superamento della estraneità del mondo, avvenuta *da sempre* nella storia eterna, diverrà manifesta nel mondo con Cristo: «la riconciliazione [...] compiuta in e per sé nell'idea divina [...] è anche apparsa [...]». L'umanizzarsi di Dio in Cristo attiverà la coscienza dell'essere-presso-se-stesso dello spirito soggettivo nello spirito assoluto. La libertà verso cui tende la storia – prima e dopo la nascita di Cristo – è la libertà che è propria degli uomini in quanto tali. Affinché la libertà diventasse un principio autenticamente razionale era necessario «il principio cristiano dell'autocoscienza della libertà». Grazie a tale rivelazione è entrata nella storia mondana la conciliazione da sempre avvenuta nella storia eterna dello spirito assoluto.

Filo conduttore comune di spirito oggettivo ed assoluto è dunque il principio della libertà che si arricchisce e approfondisce progressivamente, come viene sapientemente descritto nella prima parte delle *Vorlesungen* di estetica. Se «la libertà è la determinazione suprema dello spirito»¹⁰ questa determinazione ritroverà una dimensione ancora non del tutto compiuta nello spirito oggettivo: «[...] il principio stesso, la cui realtà è la vita dello stato, ed in cui l'uomo cerca il proprio soddisfacimento, questo principio dunque, per quanto possa variamente dispiegarsi nella sua articolazione interna ed esterna, rimane purtuttavia, a sua volta, *unilaterale* ed astratto in se stesso. È soltanto la libertà razionale della volontà che ci si esplica; è soltanto lo *stato* – e solo questo *singolo* stato – quindi una sfera *particolare* dell'esistenza e la realtà isolata di

10 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e L.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969-1971, vol. XIII, tr. it. *Lezioni di estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1963, p. 132.

questa sfera, ciò in cui la libertà è reale. L'uomo così sente che i diritti ed i doveri in questi campi e nel loro mondano e quindi finito modo di esistere, non sono sufficienti[...]»¹¹. Vi è dunque bisogno di “una garanzia e sanzione più alta”, che sarà fornita dal *Geist* assoluto.

La stessa continuità teoretica può essere riscontrata tra le nozioni di Stato e storia universale; dal punto di vista di J. Ritter, lo Stato ha la funzione di reintegrare quel sapere conservato nella tradizione filosofica che concerne “la sostanza razionale” dell'intera storia universale. Essa infatti, in quanto “*elemento dell'esserci dello spirito universale*” e “*realtà spirituale nella di lei intera estensione di interiorità ed esteriorità*” resta necessariamente fuori dalla considerazione dell'economia politica e della teoria della società, dal momento che quest'ultima, coerentemente con i propri presupposti, *deve escludere ogni elemento storico ed astrarre da esso*. Di contro la filosofia e lo Stato che ne compendia la gravidanza svilupperà in maniera costruttiva la relazione col passato storico e il problema della emancipazione *dalla* storia verrà più correttamente riformulato in “scissione”. Riformulazione attraverso cui la società stessa e la rivoluzione diventano positivamente spiegabili nella connessione della storia universale.

Sul piano più generale “teoria” e “prassi”, momenti centrali della filosofia hegeliana¹², vengono ad assumere sfumature diverse, che in talune circostanze compromettono il quadro di riferimento di partenza. Il concetto di “teoria”, ad esempio, se da un lato connota ancora l'osservazione dell'esistenza nel suo modo-di-essere, dall'altro starà a designare l'*appetitus*, la *perceptio* della soggettività umana del tempo moderno, due dimensioni che portano in direzioni contrapposte. Secondo la prima angolazione infatti “teoria”, rapporto-comportamento teoretico stanno ad indicare una correlazione che lascia immutati, inalterati i membri del *Verhalten*; nel caso invece della seconda, ci si trova dinanzi al tipico concetto moderno di “soggettività”, che finalizza a sé ogni procedimento utilizzato.

La stessa oscillazione può essere verificata a proposito del concetto di “prassi”; lungi dall'aver commesso la stessa confusione tipica del diritto naturale classico fra filosofia teoretica e filosofia pratica, Hegel è il pensatore che rompe ogni legame con questo retaggio attraverso la messa a fuoco del concetto di “*Arbeit*” (lavoro). Da questa specifica angolazione il suo tentativo è stato giustamente definito come «la rivoluzione copernicana nell'ambito della filosofia pratica»¹³. Il concetto di lavoro presume infatti e l'istanza della tradizione filosofica dell'idealismo trascendentale e quella desunta dall'esperienza dell'economia nazionale moderna. In questo modo viene rovesciato il consueto modo di impostare il rapporto fra poiesi e prassi. Con una formula efficace si può affermare che Hegel, a differenza di Aristotele e della successiva tradizione preindustriale della poietica (dottrina della tecnica e tecnologia), interpreta il processo del lavoro a partire dall'inizio e non dalla fine; lavoro è «quel movimento che trae origine dalla negazione dell'appetito e che nel suo procedere si rivolge tanto all'appetito quanto alla negazione dell'oggetto che esso elabora: esso è

11 *Ivi*, pp. 135-36.

12 Così nel bel libro, insuperato da tale punto di vista, di M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellung der neuzeitlichen Subjektivität*, Kolhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, pp. 11-12.

13 Citato da M. Riedel, in *Arbeit und Handeln. Hegel und die kopernikanische Revolution praktischen Philosophie*, in “Hegel-Jahrbuch”, 1972, pp. 124-32.

‘appetito represso’ e come tale formante – negazione della negazione»¹⁴. Attività poietiche in senso lato diventano le forme stesse dello spirito assoluto (arte, religione, filosofia) nella misura in cui riescono a ridurre lo scarto pregiudiziale tra il soggetto ed il mondo nel modellare l’estraneità secondo il punto di vista subiettivo.

Queste diverse accentuazioni dei concetti di “teoria” e “prassi” vengono a rendere più problematica la convinzione ritteriana della perfetta fusione fra tradizione ontoteologica ed avvenimento epocale della modernità (Rivoluzione francese e consacrazione definitiva del primato della soggettività, tema caratteristico della filosofia moderna).

14 M. Riedel, “Objektiver Geist und praktische Philosophie”, in *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart 1969, tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 21.