

L'idea di colonialismo nella *Filosofia del diritto* di Hegel*

Tsenay Serequeberhan

“[L’Africa] non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo; quanto vi è accaduto, vale a dire quanto è accaduto nella sua estremità settentrionale, appartiene al mondo asiatico ed europeo”¹.

Nella *Filosofia del diritto* gli sforzi di Hegel sono finalizzati a mostrare come lo stato moderno in quanto “universo etico” costituisce l’incarnazione della libertà concreta in cui gli interessi particolari egoistici della società civile sono riconciliati e superati². Nella lettura hegeliana, perciò, è di cruciale importanza la dinamica interna della società civile. Al fine di supportare la sua tesi, Hegel deve dimostrare dialetticamente che la dinamica interna della

* Tsenay Serequeberhan, ‘The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right’. *International Philosophical Quarterly* XXIX-3-115, 1989: 301-318. Traduzione italiana a cura di Giulia Bernard.

¹ Hegel 2003, 87.

² Per una discussione della comprensione contemporanea della prospettiva politico-filosofica di Hegel come teoria dello stato moderno si veda Ottman 1984. Si vedano inoltre: Waszek 1983, e Avineri 1972, x-xi e 154.

società civile si conclude ed è fondata nello stato. Lo stato vero e proprio è il regno in cui le contraddizioni della società civile sono superate, e di conseguenza lo stato in quanto “realtà della libertà concreta” emerge allo stesso tempo come la sostanza della società civile di modo che l’“individualità personale” persegue di sua propria iniziativa “l’universale” (PhR, §260, 201)³ e lo vuole.

Impegnandomi in una esegesi rigorosa e sistematica delle sezioni corrispondenti della *Filosofia del diritto*, sosterrò che Hegel non solo non raggiunge il suo obiettivo dichiarato, ma finisce per suggerire surrettiziamente il colonialismo come l’unica soluzione percorribile alle contraddizioni fondamentali che emergono dalla dialettica interna alla società civile e allo stato.

Come fa notare correttamente Seyla Benhabib, la sezione sulla società civile – nella quale è discussa l’espansione coloniale – è una delle sezioni più importanti e trascurate della *Filosofia del diritto*⁴. Questo testo trascurato rappresenta l’auto-comprensione della modernità europea in confronto agli altri popoli e culture. Ciò è dovuto al fatto che Hegel presenta nei termini di lavoro della ragione – il marchio di fabbrica dell’Europa – quello che altri esprimono come crudo etnocentrismo. Il merito e l’importanza della *Filosofia del diritto*, a questo riguardo, riposano sul fatto

³ Hegel 2004 [NdT: G.W.F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Right*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1973, trans. T.M. Knox (*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini, Bari-Roma, Laterza, 2004). Di seguito indicato con PhR, numero del paragrafo, numero di pagina dell’edizione italiana]. In altri termini, la società civile presuppone ed è resa possibile dalla realtà dello stato come incarnazione dell’idea etica. La presentazione di Hegel procede per accumulazione ed è presupponente; al fine di concentrarci sulla sezione sulla società civile e sul colonialismo – che costituisce il nostro primo interesse – è necessario, di conseguenza, guardare alla struttura base del lavoro nel suo complesso e alle sezioni che precedono e seguono il segmento che ci interessa.

⁴ Benhabib 1981, 153-154.

che essa presenta una esposizione sistematica metafisico-etica e una giustificazione per il colonialismo europeo⁵.

Hans Georg Gadamer ha osservato che è “costitutivo della finitezza storica della nostra esistenza l'esser consapevoli che, dopo di noi, altri interpreteranno in modo sempre diverso”⁶. Infatti, prima di noi, “altri” hanno inteso il testo in modo diverso. Ciascuna interpretazione, comprensione, differente è, in certo senso, un'appropriazione del testo dall'interno di uno specifico orizzonte e di un contesto storico. Radicalizzando Gadamer su linee heideggeriane, John D. Caputo fa notare inoltre che

una ermeneutica concreta, funzionante [il genere di lavoro con cui siamo impegnati in questo studio] deve indirizzare le sue interpretazioni non allo

⁵ Per Hegel “ogni grado è propriamente l'idea, ma i precedenti gradi la contengono soltanto in forma più astratta” (PhR, §129 A., 321). Perciò l'espansione coloniale come grado interno dell'idea è una manifestazione della ragione. Come fa notare Herbert Marcuse, “la *Filosofia del Diritto* di Hegel deve in parte considerevole la sua importanza al fatto che i suoi concetti fondamentali assorbono e mantengono coscientemente tali le contraddizioni di questa società [europea] e le seguono sino alla loro amara conclusione” (Marcuse 1966, 203). Come osserva Dante Germino, Hegel è un pensatore proficuo “nonostante il suo etnocentrismo” e “la sua incapacità di vedere oltre un mondo organizzato di stati concorrenti” (Germino 1972, 343 – *trad. it. GB*). Il pensiero di Hegel è infatti circoscritto entro i limiti che Germino indica. Tuttavia, è così ciò che dovrebbe essere dal momento che Hegel concepì il suo lavoro come il correlato speculativo della verità e della realtà effettiva dalla quale sorgeva il suo pensiero. La ristrettezza di visione che Germino attribuisce a Hegel, di conseguenza, non è una deficienza, ma costituisce il merito della posizione di Hegel. Nel leggere Hegel, il nostro obiettivo sarà mostrare quanto bene Hegel riflette la prospettiva che spinse l'Europa a soggiogare l'Africa e il resto del mondo. Per discussioni critiche della cultura europea, complessivamente, consonanti a questa linea si vedano: Said 1979; West 1982; Dussel 1985; e il numero di *Critical Inquiry* apparso sotto il titolo “Race, Writing and Difference” 12 (Autumn 1985).

⁶ Gadamer 2000, 769. Per una discussione delle recenti interpretazioni della prospettiva politico-filosofica di Hegel si veda: Perry 1983. A questo riguardo si veda anche Kaufmann 1970.

scopo principale di restaurare monumenti perduti e documenti, ma a ciò che è possibile in un testo. Il suo obiettivo non può essere ricostruire una attualità passata, restaurarla al suo stato originario, ma, come sostiene Gadamer, rivelare il suo senso possibile per noi oggi, rivelare ciò che essa dice a noi, qui e ora⁷.

Nelle sezioni corrispondenti della *Filosofia del diritto*, il nostro intento sarà di esplorare il “senso possibile” del testo “per noi oggi” nei termini dell’idea di colonialismo che esso articola. Perciò, la questione fondamentale che orienterà e dirigerà l’interpretazione è la seguente: il testo hegeliano – un’opera classica e fondamentale del pensiero sociale e politico europeo – dà credito in qualche modo e sostanza l’espansionismo colonialista come intrinseco alla costituzione essenziale della modernità europea?⁸ Veniamo ora al testo.

Persona e proprietà

L’“*idea del diritto*” (PhR, §1, 19) è il tema della *Filosofia del diritto*⁹. Lo studio di questa “*idea del diritto*” è lo studio dello sviluppo essenziale del diritto più che

⁷ Caputo 1982, 360 – *trad. it. GB*. Caputo radicalizza Gadamer proprio perché Gadamer è molto più cauto di ciò che di lui fa Caputo. A questo proposito si veda il mio paper (Serequeberhan 1987).

⁸ Come fa notare Heidegger, leggere o interpretare un testo significa essere già coinvolti in esso. La cosa da fare quindi non è cercare di evitare questo inevitabile “circolo” di interpretazione, ma piuttosto portare a emersione – per quanto possibile – i pregiudizi operativi al lavoro nella lettura di un testo. Si veda la sezione 32 di *Essere e Tempo*. Si veda inoltre Gadamer 2000, parte seconda; e Bultmann 1958, capitolo IV.

⁹ Tutti i riferimenti ai paragrafi sono tratti dal testo appena menzionato nella traduzione di T.M. Knox [NdT: in italiano la traduzione è di Giuliano Marini]. Knox traduce il termine *Geist* con *Mind*; in continuità con la convenzione contemporanea ho sostituito il termine *spirito* per ogni occorrenza del termine *Mind*. Inoltre, tutti i corsivi nel corso del testo sono gli originali dove non altrimenti indicato.

della sua istanziazione storica accidentale e parzialmente deformata¹⁰. La *Filosofia del diritto* ci presenterà quindi lo sviluppo della realtà politica o lo stato in quanto tale.

Il terreno del diritto è in generale l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito stesso, come una seconda natura (PhR, §4, 27).

Nell'Annotazione al §4, Hegel afferma che la volontà è la via attraversata dallo spirito nel suo avanzare dalla sua condizione data (naturale) come intelligenza al "pensiero vero e proprio". Di nuovo, nell'Annotazione allo stesso paragrafo, egli afferma inoltre che la volontà non è nient'altro che la *capacità* di ciascuna persona di "porre per mezzo di sé entro di sé ogni contenuto" (PhR, §4 A., 28). Lo sviluppo di questa libera volontà (la capacità di porre qualsiasi contenuto sulla base dei propri sforzi) verso la libertà o l'ordine etico come illustrato nei suoi vari livelli è perciò il contenuto e il "punto di origine" della *Filosofia del diritto*¹¹.

Inizialmente, la volontà è indeterminatezza assoluta. Essa si realizza risolvendosi in una singolarità particolare e così facendo si separa in contrapposizione rispetto ad altre singolarità e si concentra su specifiche tendenze a lei disponibili (PhR, § 12, § 13). In quanto singolarità particolare (ossia, come una pluralità di singolarità) e una specifica determinazione, la volontà emerge come personalità nella sfera del diritto astratto. Questa

¹⁰ Findlay 1976, 322. In altri termini Hegel ci presenterà lo sviluppo essenziale e lo svolgimento dell'idea del diritto o (per dirlo in modo più diretto) dell'esistenza sociale e politica europea in quanto tale.

¹¹ Benhabib 1981, 164. Si veda anche Kucheman 1983, 38.

condizione è “la sua propria realtà [...] di fronte alla realtà, [...] come *singularità esclusiva*” (PhR, § 34, 47).

La personalità è essenzialmente il livello in cui il diritto è soltanto formale e astratto, e il suo dictum è “*sii una persona e rispetta gli altri come persone*” (PhR, §36, 48). La personalità si concretizza alloggiando se stessa direttamente in se stessa (il suo corpo) e in cose esterne come possesso (PhR, §40). In quanto è una volontà libera, essa ha il diritto di prendere possesso di “ogni cosa” (PhR, §44, 53). In tal modo essa lascia la sua impronta nel mondo oggettivando se stessa in cose esterne a essa (PhR, §45). La proprietà, di conseguenza, è l'espressione immediata o esternalizzazione della personalità¹². Essa è interna alla costituzione propria della volontà, la quale si relaziona al mondo di oggetti come sovrintendente e dominatrice (PhR, §§44, 46, 47). La proprietà è “l'*esserci* della personalità” (PhR, §51, 57). D'altra parte, ciò deve essere inteso a significare che, secondo Hegel, senza la categoria della proprietà non si può pensare una volontà al livello del diritto astratto¹³. Perciò una volontà senza proprietà è una contraddizione, stanti i termini propri di Hegel, perché sarebbe una non-persona¹⁴.

¹² Questo è il momento nello sviluppo dei *Lineamenti* in cui la prospettiva contrattualistica della filosofia politica moderna è appropriata e superata, anche se, come vedremo, Hegel non viene mai a capo con la questione della proprietà, a differenza di Rousseau, il quale nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* riconosce le conseguenze negative delle relazioni di proprietà nella vita sociale. A questo proposito si veda Colletti 1972, parte terza.

¹³ In altri termini, l'incarnazione della volontà nella proprietà è il modo in cui la personalità è costituita. A questo proposito si veda Avineri 1972, 135-36. A differenza di questo, nella *Fenomenologia dello spirito*, è l'attività formativa del lavoro e la paura della morte che conducono dalla coscienza all'autocoscienza e così alla comunità. A questo proposito si veda Bernstein, 1984.

¹⁴ Come avremo modo di vedere più oltre, è questo sviluppo paradossale che spinge l'Europa allo sviluppo coloniale. Rispetto alle certifi-

Lo sviluppo successivo della volontà avviene attraverso il contratto nel quale sorgono reciprocità e intersoggettività e le volontà contraenti “si riconoscono come persone” (PhR, §71 A., 72). Il contratto conduce anche al torto, dal momento che si dà la possibilità di violare il contratto (PhR, §81). In tali torti, come frode e crimine, una volontà particolare incarnata nella proprietà ha trasgredito i suoi propri fondamenti. È andata contro il principio “*sii una persona e rispetta gli altri come persone*”. Nel riconoscimento di questa trasgressione, è richiesta la punizione, non la vendetta, come rettifica della condizione vera e propria che permette la personalità in quanto tale. Il mantenimento della condizione stessa della personalità nel diritto astratto, quindi, conduce dalla particolarità relazionata a sé alla richiesta soggettiva di giustizia, che non è unilaterale (PhR, §103).

Questo è un esempio eccellente della dialettica di Hegel all'opera. Esso disvela come la dinamica interna del diritto astratto, o lo sviluppo del negativo dentro questa sfera, conduce a una trasformazione qualitativa o transizione (*Aufhebung*) a un livello più alto – il livello della coscienza morale (PhR, §104 A.). Pertanto, la volontà morale sorge negando simultaneamente l'aspetto unilaterale della particolarità e ristabilendo il particolare nell'atto stesso tramite cui esso “vuole l'universale”¹⁵.

Il punto di vista della moralità è perciò ancora un livello astratto unilaterale che necessita di una correlazione oggettiva e di una giustificazione. Per Hegel, a differenza di Kant, questo livello è niente più che un

cazioni di proprietà e diritti politici nella società moderna europea si veda Therborn 1977.

¹⁵ Questo è il livello nel quale Hegel si appropria e supera la concezione kantiana della moralità. A questo riguardo si vedano anche le annotazioni di T.M. Knox, *Philosophy of Right*, note del traduttore, p. 334, PhR §106.

momento necessario nello sviluppo della vita etica. La moralità è il livello del concetto del diritto determinato come “soggettività” (PhR, §106, 95), che ora deve essere superato e conservato (*aufgehoben*) al più altro livello della vita etica¹⁶. La transizione della volontà morale alla vita etica si verifica solo quando il bene astratto della volontà morale e il bene concreto della comunità si uniscono e si fondono assieme come un intero organico differenziato e articolato (PhR, §141).

Al livello della vita etica, quindi, la volontà soggettiva è conservata eppure ha superato la sua unilateralità. Come Hegel fa notare nell'Annotazione al §141, la vita etica “è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé” (PhR, §141 A., 132). In ciò che segue intraprenderemo un'esposizione dettagliata della dinamica interna della vita etica – cioè di ciò che è “intrinsecamente diritto” – in cui ha luogo la discussione di Hegel del colonialismo.

Vita etica e colonialismo

La famiglia è il momento immediato della vita etica e si manifesta nell'amore. Il carattere essenziale della famiglia è il fondersi di due volontà a formare un intero organico. Anche se il matrimonio sorge dal contratto e dalla attrazione fisica, la sua sostanza essenziale è di “[*togliere*] il punto di vista del contratto” (PhR, §163 A., 142). La volontà a questo livello si è liberata dal capriccio e dalla arbitrarietà, il che vuol dire, essa regola coscienziosamente la sua vita. Nell'attenersi all'universale, la volontà etica realizza sé, quindi “l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*” (PhR, §149, 135). Nella

¹⁶ A questo riguardo si veda Ritter 1982; inoltre, Lamb 1980, parte due, ‘The Foundations of Morality’.

vita etica “coincidono quindi *dovere e diritto*” (PhR, §155, 138).

La famiglia acquisisce la sua sostanza e realtà esterna nel capitale (PhR, §169) e nei figli (PhR, §173) che sono la sostanza vera e propria e il frutto dell'intero organico. Il capitale familiare è il patrimonio della famiglia come una *persona* nella società civile (PhR, §170). I figli, i frutti della famiglia e la sua incarnazione vivente, sono anche le vie tramite cui la famiglia viene dissolta. La loro educazione è diretta a “[suscitare] l'universale onde penetri la loro coscienza e la loro volontà” (PhR, §174, 148). L'obiettivo dell'educazione è

la destinazione *negativa*, rispetto al medesimo rapporto, di innalzare i figli dall'immediatezza naturale, nella quale essi originariamente si trovano, all'autonomia e alla libera personalità e con ciò alla capacità di uscire dall'unità naturale della famiglia (PhR, §175, 149).

In altre parole, la famiglia nel suo istituirsi e dissolversi ripete lo sviluppo della volontà.

La dissoluzione della famiglia, che avviene per via etica (PhR, §177) oppure naturale (PhR, §178), porta frutti nei figli, che sono stati educati e cresciuti “alla personalità libera” (PhR, §177, 150). La dissoluzione della famiglia dà origine, perciò, a una personalità che è stata educata su come va il mondo e la cui personalità è incarnata ed esternalizzata nella proprietà.

Il passaggio dalla famiglia alla società civile esibisce le connessioni dialettiche che sono caratteristiche degli stadi precedenti della *Filosofia del diritto*. In altri termini, è rigorosamente rispettato il movimento della volontà attraverso il negativo, e la presentazione di Hegel ha una struttura sequenziale necessaria¹⁷. Questa transizione è compiuta attraverso il superamento della famiglia e

¹⁷ Gadamer 1976, 83. Si veda inoltre Hyppolite 1969, 9.

attraverso la sua riemersione nella società civile come una “pluralità di famiglie” (PhR, §181, 154). Quindi la società civile è l’“idea in questa sua scissione” (PhR, §184, 155).

La società civile è caratterizzata come quel regno in cui l’interesse particolare o “la persona concreta” (PhR, §182, 155) è il principio primo, e l’universale il principio secondo o quello subordinato. Essa è il regno in cui le persone o le famiglie come unità singole si riuniscono per necessità e costituiscono un intreccio interconnesso di interdipendenza. L’universale è stabilito solo implicitamente come ciò che sta sotto e rende possibile la società civile¹⁸.

Dopo aver illustrato la struttura della vita sociale ed economica nella società moderna europea, Hegel procede a illustrare tre momenti della società civile: (A) sistema dei bisogni, (B) amministrazione della giustizia, e (C) polizia e corporazione (PhR, §188). L’intento di questa illustrazione è mostrare come il funzionamento della società civile necessita e conduce allo stato come incarnazione dell’“idea etica”. Come vedremo, è proprio a questo punto che la presentazione di Hegel diventa problematica. Da una parte, il movimento dialettico-negativo della volontà che era centrale nelle sezioni precedenti della *Filosofia del diritto* è accennato solo marginalmente. Dall’altra, Hegel riconosce esplicitamente che la dinamica della società civile crea la polarità tra povertà e benessere. Come sottolinea Thomas E. Wartenberg,

il framework teoretico di Hegel è quello che vede individui prendere parte alla società civile solo nella misura in cui essi possono impiegare la ricchezza sociale per realizzare la loro propria libertà... [di conseguenza] la povertà è un problema per la società civile perché è una conseguenza necessaria del funzionamento della

¹⁸ Avineri 1972, 146-47.

società civile il fatto che certi individui siano ridotti in povertà. Infatti, la società civile non solo crea povertà, ma rende anche impossibile per il povero avvalersi dei mezzi tradizionali per alleviarla¹⁹.

Come indica Wartenberg, la questione della povertà e della ricchezza è cruciale per la prospettiva di Hegel proprio perché il suo progetto è di mostrare come il particolare e l'universale, il cittadino e lo stato, si sostanziano l'un l'altro.

Lo stato, la comunità politica in senso proprio, è per Hegel non una imposizione esterna sui suoi cittadini. È piuttosto il regno della libertà, il respiro di vita che li costituisce come cittadini liberi. Va rilevato che lo scopo, o l'intento, di Hegel in filosofia politica era di mostrare come la concezione greca della vita politica fosse operativa dentro i confini delle condizioni moderne. Per i Greci – che vivevano in una società fondata sulla schiavitù – sussisteva una distinzione chiara tra il politico e l'economico. La vita politica, in cui era coinvolto solo il cittadino greco maschio, era il regno della libertà, posto e reso possibile dal lavoro degli schiavi e delle donne nella sfera economica. D'altra parte, il mondo moderno, in cui “cittadini possono essere lavoratori e i lavoratori possono essere cittadini”, e in cui l'uguaglianza formale e la libertà di tutti sono affermate, presentava alla filosofia politica moderna una situazione del tutto differente²⁰. La filosofia politica moderna – Hobbes, Locke, Rousseau – vedeva lo stato come fondamentalmente necessitato dal bisogno economico di preservare la vita e la proprietà. Hegel, invece, provava a stabilire dentro le condizioni moderne “l'antica distinzione tra vita etica e [...] società

¹⁹ Wartenberg 1981, 174-75 – trad. it. GB.

²⁰ Blanchette 1970, 257.

civile”, ossia la distinzione tra il regno della necessità e quello della libertà²¹.

Posto questo concetto di comunità politica come regno della libertà, la povertà diviene un problema pressante proprio perché rende del tutto impossibile la concezione summenzionata della vita politica nel mondo moderno. Il dilemma di Hegel, come sottolinea Wartenberg, è il fatto che la povertà è “una necessaria conseguenza” della società civile (il mondo moderno) che non trova una soluzione entro i confini posti dalle condizioni moderne. In altre parole, sia Hegel sia la filosofia politica moderna hanno riconosciuto la “necessità economica” che sta dietro “la formazione della società politica” nel mondo moderno²². Così facendo, la filosofia politica moderna ha ridotto il “politico all’economico”. Hegel, per contro, tenta senza successo di superare questa riduzione. In ciò che segue vedremo come la difficoltà summenzionata sorge dalla dialettica della società civile e dalla concezione generale di Hegel della società civile e dello stato. È il carattere insolubile di questa difficoltà che conduce Hegel ad appoggiare l’espansione colonialista europea.

A. Sistema dei bisogni

Ciò che caratterizza il particolare (la persona individuale) è il “bisogno soggettivo” e questo raggiunge la sua soddisfazione per il tramite “di cose esterne, le quali ora sono parimenti la *proprietà* e il prodotto di altri bisogni e *volontà*” (PhR, §189, 159). Il bisogno è soddisfatto da cose esterne a esso ed è mediato grazie “all’attività e al lavoro, come ciò che media i due lati” (*ibid.*). Lo scopo qui, come sottolinea Hegel, è l’“appagamento della *particolarità* soggettiva”, ma “nella relazione con i bisogni e il libero

²¹ Blanchette 1970, 264 – trad. it. GB.

²² Blanchette 1970, 264 – trad. it. GB.

arbitrio di altri si fa valere l'*universalità*" (*ibid.*). I bisogni tipici di una società civile sono bisogni che sono creati socialmente (PhR, §190). La costante moltiplicazione dei bisogni sociali per il tramite della specializzazione e del "*raffinamento*" (PhR, §191, 161) è un processo senza fine e senza limiti che è conseguito proprio nel processo di soddisfazione dei bisogni e nel trascendere i bisogni dati della natura, ed è dunque un movimento liberatorio (PhR, §194). Questo stesso processo, tuttavia, crea simultaneamente

un aumento parimenti infinito della dipendenza e necessità, la quale ha a che fare con una materia opponente resistenza infinita, cioè con mezzi esteriori aventi il carattere particolare di esser proprietà della volontà libera, quindi con ciò che è assolutamente duro e restio (PhR, §195, 162).

Per cominciare, la società civile è popolata da individui proprietari che, come abbiamo visto precedentemente, vengono fuori dalla famiglia come una "pluralità di famiglie" o singolarità. I bisogni della società civile sono, inoltre, bisogni sociali la cui costante moltiplicazione e il "*raffinamento*" hanno un carattere liberatorio. Tuttavia, questo stesso sviluppo nega il principio della personalità (PhR, §36). Esso crea "dipendenza e mancanza".

I bisogni sociali che sono generati incessantemente sono mediati o soddisfatti da "lavoro e fatica" che sono "il termine medio tra il soggettivo e l'oggettivo". La trasformazione del materiale dato della natura o l'attività del lavoro nel suo sviluppo e diversificazione è un processo che educa. Allo stesso tempo, però, il dominio dell'uomo sulla natura è cresciuto costantemente fino al punto in cui

il lavoro [diventa] sempre più *meccanico* e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina* (PhR, §198, 308).

Hegel raffigura accuratamente, anche oltre il suo tempo, lo sviluppo della scienza e della tecnologia²³. Ciononostante, la sua descrizione non risolve il problema della povertà. Infatti, al pari del “raffinamento” dei bisogni sociali, lo sviluppo del lavoro e la sostituzione delle macchine al lavoro umano accentuano e aggravano il problema.

Precedentemente nell'esposizione abbiamo notato che la volontà, come personalità o come una persona singola nel diritto astratto e nella famiglia nel momento in cui questa si dissolve in una “pluralità di famiglie” nella società civile, si manifesta esternamente alloggiando sé nella proprietà. Hegel si occupa del possesso formale di cose, compreso quello del proprio corpo, e non si occupa dell'equità in ciò che è posseduto. Nella società civile, perciò, tutti sono formalmente o astrattamente uguali e liberi. In questa condizione, la sostituzione delle macchine agli uomini rompe questa uguaglianza formale e crea ineguaglianza concreta. A coloro che hanno diritto solo nella misura in cui hanno il loro corpo per lavorare non sarà lasciato nulla per mediare il loro bisogno soggettivo con una volta che le macchine avranno rimpiazzato il lavoro umano²⁴. L'abilità di una persona di partecipare al benessere generale della società civile è condizionata da competenza e capitale (PhR, §200), eppure lo sviluppo stesso dei bisogni sociali e del lavoro la priva di entrambi.

Conformemente alla maniera specifica in cui sono soddisfatti i bisogni particolari della società civile, Hegel, seguendo Platone nella *Repubblica*, divide gli abitanti

²³ Sembra che lo sviluppo e l'utilizzo parziale dei robot nell'ultimo quarto del 20esimo secolo abbiano confermato le osservazioni profetiche di Hegel. A questo riguardo si veda Bylinsky 1979.

²⁴ Bylinsky 1979, p. 96.

della società civile in tre classi: a) la classe di agricoltori, b) la classe dell'industria, e c) la classe universale (PhR, §§201, 202). L'interdipendenza di queste classi è l'intreccio della società civile attraverso cui "l'*egoismo soggettivo* si rovescia nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*" (PhR, §199, 163).

Nell'elencare le tre classi che compongono la società civile, Hegel ci dà semplicemente un rendiconto descrittivo che non mostra l'interdipendenza organica che costituisce questa sfera. Secondo Hegel, la classe di agricoltori è dipendente da ed è legata alla terra, mentre la classe dell'industria è riflessiva, intelligente, e ha solo sé da ringraziare per ciò che ha (PhR, §§203-204). Tuttavia, come sorge questo stato di cose e come si perpetua, sono questioni non trattate adeguatamente da Hegel. La terza classe è la classe universale dei funzionari civili, la cui unica preoccupazione sono "*gli interessi universali* della situazione sociale", e quindi le sue occupazioni sono sovvenzionate dallo stato (PhR, §205, 167).

La classe universale si suppone sia analoga alla volontà morale nella società civile. Ma occorre notare che Hegel si limita a innestare nella classe universale l'occupazione con l'universale. Non ci mostra dialetticamente, come fa con la volontà morale, come l'occupazione con l'universale è sorta nel corso del movimento stesso. Inoltre, nella misura in cui la classe universale è reclutata dalla classe dell'industria, essa è partigiana e perde quindi la sua pretesa di universalità.

B. L'amministrazione della giustizia

Dato quanto esposto finora, per Hegel "[il] *diritto* [...] qui non è più soltanto *in sé*, bensì [è] nella sua realtà vigente, come *protezione della proprietà* ad opera

dell'*amministrazione della giustizia*" (PhR, §208, 169). Eppure, proprio a causa del problema della povertà, la giustizia come "protezione della proprietà" non ha un carattere universale, dal momento che il funzionamento stesso di questa sfera ha prodotto la situazione negativa in cui la proprietà non può essere assunta come il denominatore comune della "particolarità soggettiva". A dire il vero, a questo livello Hegel afferma che

il *relativo* del rapporto reciproco dei bisogni e del lavoro per essi ha in primo luogo la sua *riflessione entro di sé*, in genere nella personalità infinita, *nel diritto* (astratto). Ma è questa sfera del relativo, come *cultura*, essa stessa, che dà diritto l'*esserci*, di esser come cosa *universalmente riconosciuta, saputa e voluta*, e, mediato da questo esser saputo e voluto, di avere validità e oggettiva realtà (PhR, §209, 169).

A dispetto di ciò che Hegel sostiene, tuttavia, lo sviluppo della società civile produce anche povertà. Per questo, la giustizia diventa la protezione della proprietà dal momento in cui la volontà impoverita è *de facto* esclusa, come nota Rousseau nel *Discorso sull'Origine della Disuguaglianza*. La "protezione della proprietà" nell'*amministrazione della giustizia*, dunque, non può acquisire "l'esistenza determinata di essere [...] *universalmente riconosciuta*" (*ibid.*)²⁵.

Nella maggior parte delle porzioni restanti della sezione B., Hegel discute i vari aspetti della giustizia, del diritto come legge, della legge esistente in maniera determinata, e della Corte di giustizia. Va notato che la sua discussione non tocca il problema delle volontà private dei diritti; piuttosto, il suo intento primario ed esclusivo è spiegare come opera la legge a vari livelli per i portatori di diritti. Dunque, quando Hegel scrive che

²⁵ A questo riguardo si veda Waszek 1983, 69.

nell'amministrazione della giustizia la società civile, nella quale l'idea entro la particolarità s'è perduta e s'è disgregata nella separazione dell'interno e dell'esterno, si riporta al *concetto* di essa, all'unità dell'universale essente in sé con la particolarità soggettiva (PhR, §229, 182),

egli non ci mostra come è raggiunta questa "unità"; si limita a presupporla. Lo fa, appunto, con assoluta noncuranza per la "particolarità soggettiva" dei settori impoveriti della società civile.

C. L'autorità pubblica e le corporazioni

L'ultima sezione della società civile è la più interessante e la più importante nella presentazione di Hegel. In essa egli afferma che la polizia o la pubblica autorità sono i garanti della "rassicurante autorità universale" (PhR, §231, 183). Egli riconosce esplicitamente, tuttavia, che il funzionamento della società civile crea un segmento sempre crescente della società civile che non ha una sicurezza da "garantire"; esso è caduto al di fuori della sfera dell'autorità pubblica. A partire dal §240 fino ad arrivare al §249, Hegel spiega in dettaglio come un intero segmento della società sia ridotto al pauperismo e abbia bisogno di emigrare (ossia, di colonizzare territori esteri) al fine di assicurarsi "i necessari mezzi di sussistenza" (PhR, §246, 189). A dire il vero, nel §236, Hegel afferma che i differenti interessi dei produttori e dei consumatori devono essere regolati da "un controllo che sta sopra entrambi". Questa salvaguardia, tuttavia, si occupa dello scambio equo all'interno di una stabilita "società civile" e quindi presuppone i beni e le competenze da scambiare. Essa non si indirizza al segmento della società civile che è caduto sotto il livello generale della società.

La società civile crea un *segmento di se stessa* che è incapace di mantenere al livello della società civile (PhR,

§ 241). Nel §242, Hegel rileva che associazioni di soccorso private e pubbliche possono alleviare in parte la situazione di indigenza di quanti si sono impoveriti come conseguenza delle condizioni avverse dilaganti nella società civile. Ciò, tuttavia, non è la croce del problema. Come Hegel fa notare esplicitamente, quando “la società civile si trova in un’attività non impedita, essa è impegnata all’interno di se stessa in *progrediente popolazione e industria*. [...] si accresce dall’un lato l’*accumulazione delle ricchezze*” (PhR, §243, 187). Ciò è un lato della questione, che è correlato alla “*singolarizzazione e limitatezza* del lavoro particolare e con esso [alla] *dipendenza e ristrettezza* della classe legata a questo lavoro” (*ibid.*), la quale è quindi privata delle “ulteriori libertà e particolarmente [de]i vantaggi spirituali della società civile” (*ibid.*). Ricchezza e miseria vengono quindi prodotte, l’una essendo la condizione per l’altra e “una grande massa [decade] al di sotto della misura d’un certo modo di sussistenza” (PhR, §244, 188). Accanto, e a motivo di queste analisi spietate, “d’altro lato” sono create le condizioni che “[consentono] una maggiore facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate” (*ibid.*).

Il problema del segmento della società che è caduto sotto il livello generale della società non può dunque essere risolto con i principi della società civile stessa, perché, da una parte, sovvenzionare la sua esistenza “sarebbe contro il principio della società civile” (*ibid.*), e, d’altra parte, fornire a esso un lavoro perpetuerebbe la sovrapproduzione, dal momento che “nella sovrabbondanza [del volume delle produzioni] [...] consiste precisamente il male” (PhR, §245, 188).

Come osserva Shlomo Avineri, il problema della società civile è un problema che si origina dal fatto che Hegel “basa la sua definizione di personalità sulla

proprietà”²⁶. Sia Wartenberg che Avineri suggeriscono che la fonte di questa difficoltà nella posizione di Hegel è l'idea feticizzata della proprietà e la sua relazione alla volontà. Come osserva Benhabib, questa è infatti un'idea specificamente europea e Hegel ne è gravato proprio perché la sua prospettiva, in maniera adeguata e a suo merito, rappresenta la realtà dell'era moderna²⁷.

Come ha mostrato Norbert Waszek, le idee di Hegel sulla società civile erano pesantemente plasmate e influenzate dall'economia politica dell'Illuminismo scozzese²⁸. La prospettiva hegeliana era stata articolata in vista degli sviluppi economici moderni; quindi, la sua posizione tanto riflette quanto soffre delle contraddizioni insolubili di questa “età moderna”. A dire il vero, Hegel riconosce il carattere insolubile di questa contraddizione entro i limiti della società civile. Egli riconosce inoltre la serietà di questo problema e il bisogno di risolverlo. Come osserva nell'Aggiunta al §244:

La povertà in sé non rende plebe: questa viene determinata soltanto dalla disposizione d'animo che alla povertà si congiunge, dall'indignazione interiore contro i ricchi, contro la società, il governo e così via. [...] Nella plebe sorge quindi il male, per cui essa non ha l'onore di trovare la sua sussistenza mercé il suo lavoro, e tuttavia rivendica come suo diritto di poter trovare la sua sussistenza (PhR, §244 Aggiunta redatta da Eduard Gans, 355-356).

²⁶ Avineri 1972, 137 – trad. it. GB.

²⁷ Benhabib 1981, 155. In ultima analisi, Hegel come Hobbes e Rousseau è coinvolto nel tentativo di rendere conto dei diritti proprietari in un contesto sociale in cui le vecchie idee di status e privilegio sono collassate. Hobbes ha fatto questo stabilendo il sovrano come la fonte ultima del diritto basato sul potere. Hegel, d'altra parte, vuole affermare che le relazioni di potere, che in apparenza sembrano governare la società civile, sono stabilmente fondate nel carattere razionale dello stato moderno. A questo riguardo si veda il §260 dei *Lineamenti*.

²⁸ Waszek 1983.

Ciò che rimane problematico in tutto questo è che la “plebe” è giustificata a rivendicare sussistenza come proprio diritto, perché è la dinamica interna alla società civile ad averla ridotta a quello che è. Hegel è consapevole del fatto che

se all'uomo in pericolo di vita non dovesse essere concesso di fare quel che occorre per conservarsi, egli verrebbe qualificato come privo di diritto e, giacché in quel caso gli verrebbe disconosciuta la vita, sarebbe negata l'intera sua libertà (PhR, §127 A., 320).

Ciò che occorre notare in ciò che è stato detto finora è che Hegel è posto di fronte a una contraddizione che non può essere superata senza riconcettualizzare la relazione della volontà (la persona singola) alla proprietà. Ma fare questo vorrebbe dire violare o andare oltre la realtà della società civile.

Come fa notare Avineri, la “questione fondamentale di come deve essere abolita la povertà è uno dei problemi più disturbanti che agitano la società moderna. Eppure, nessuna soluzione è offerta dallo stesso Hegel”²⁹. A dire il vero, Hegel offre l'unica soluzione che è compatibile con i termini fondamentali della sua prospettiva e con la realtà europea sulla quale e a partire dalla quale egli rifletteva. Hegel riconosceva e supportava integralmente il fatto che

da questa sua dialettica la società civile viene spinta *oltre sé*, anzitutto questa determinata società, per cercare consumatori e con ciò *i necessari mezzi di sussistenza* fuori di essa in altri popoli, *che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell'industria* ecc (PhR, §246, 189, corsivo mio).

Il colonialismo e l'espansione coloniale sono visti quindi da Hegel come la soluzione alle contraddizioni della società civile. Essi costituiscono una soluzione, poi,

²⁹ Avineri 1972, 153 – trad. it. GB.

che non viola i principi interni di questa sfera. Stanti le contraddizioni strutturali inerenti alla società civile, il colonialismo diventa una opzione molto allettante, di fatto necessaria. Dunque, i territori non-europei che non condividono la specifica idea europea di povertà e di società e quindi non hanno lo strano problema di “sovrapproduzione” sono bollati come “generalmente indietro nell’industria” e quindi diventano la preda legittima della espansione coloniale.

La migrazione e la “colonizzazione sistematica” dirette dallo stato (PhR, §§246-249), tuttavia, non realizzano lo “scopo primario” dell’autorità pubblica che è di “realizza[re] e manten[ere] anzitutto l’universale che è contenuto nella particolarità della società civile” (PhR, §249, 190). Piuttosto, esse semplicemente spostano e duplicano su un nuovo terreno le contraddizioni della società civile. Le colonie sono nient’altro che il riflesso speculare di una Europa distorta.

Paradossalmente, comunque, Hegel considera questo intero sviluppo come la diffusione di cultura e di civilizzazione (PhR, §247). Egli afferma che comunicazione e commercio motivati dal guadagno e la “colonizzazione, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura” (*ibid.*) servono come strumenti importanti di cultura (PhR, §248). È chiaro quindi che il colonialismo sorge dalle dinamiche interne della modernità europea. Ciò che è lasciato fuori tacitamente dalla valutazione di Hegel, tuttavia, è il fatto che il colonialismo è fondato anche sulla distruzione delle civiltà non-europee. C’è anche un problema correlato. Hegel usa l’aggettivo “maturo” nel descrivere la società civile che è spinta al colonialismo. Ma come si deve intendere questo termine? Una “società civile matura” è una società che ha raggiunto il suo culmine, qualsiasi

cosa questo significhi, oppure essa è un frutto troppo maturo che sta andando in pezzi e si sta disintegrando? Da ciò che è stato detto finora, sembra che si tratti della seconda opzione.

Infatti, come osserva Avineri, i “membri superflui della società [europea]” trovano nelle colonie “non solo la sicurezza economica ma anche l'integrazione sociale che le condizioni brutali della loro vita nelle metropoli negavano loro”³⁰. Indirettamente, quindi, le colonie sono un indicatore del fatto che l'intreccio o la fibra della società civile si è disintegrata e che una sezione della società civile non è riuscita a raggiungere “la sostanza etica e l'integrazione sociale” promesse dalla società moderna europea. In altre parole, al fine di evitare le “condizioni brutalizzanti” della sua esistenza in Europa, un segmento della società civile migra, e nel fare questo smorza le contraddizioni interne nella metropoli e contestualmente le ricrea in una maniera più cruda e brutale nelle colonie imponendosi su popoli indigeni non-europei. Nell'economia del discorso di Hegel, il mondo non-europeo è una preda legittima dell'espansione europea.

Finora abbiamo spiegato criticamente la considerazione hegeliana del funzionamento della società civile che si risolve nella sua difesa dell'espansione coloniale europea. Egli conclude la sua discussione della società civile affermando che l'unità della corporazione (che incorpora i membri della società civile sulla base del genere di attività/lavoro o affare a cui si dedicano e che garantisce la loro sopravvivenza, ossia il capitale [PhR, §§252-255]) con l'autorità pubblica (la polizia) conduce al passaggio della società civile allo stato (PhR, §256). È evidente, almeno da ciò che è stato detto finora, che questo passaggio o transizione della “società civile [...]

³⁰ Avineri 1972, 154 – trad. it. GB.

nello stato” è piuttosto problematico (*ibid*). Esso procede senza un ampio segmento della società civile che è stato pauperizzato e che emigra al fine di assicurare i suoi “necessari mezzi di sussistenza” (PhR, §246). A questo punto, tuttavia, con l’unione tra la corporazione e l’autorità pubblica siamo entrati nella sfera propria dello stato, ossia, dell’incarnazione dell’idea etica³¹.

Lo stato, relazioni internazionali e storia mondiale

Nella terza sezione, conclusiva, della vita etica, Hegel guarda allo stato vero e proprio che è il fondamento dell’intero sviluppo presentato finora, cioè “la realtà dell’idea etica” (PhR, §257, 195). La famiglia e la società civile sono momenti superati e lo stato in senso proprio come loro sostanza è ciò a partire da cui essi emergono e si sviluppano. È l’“idea dello stato stesso, la quale si dirime in questi due momenti” (PhR, §257, 194) al fine di ricostituirsi a un livello più alto (PhR, §256 A.). Hegel fa valere le capacità riconciliatrici dello stato vero e proprio e afferma che è il regno in cui il particolare è riunito armoniosamente con l’universale e trova in questa unità

³¹ A questo punto va notato che tralascio la sezione dei *Lineamenti* che compare sotto il titolo “Il diritto statale interno”. Faccio così perché la discussione di Hegel del potere del principe, del potere governativo e del potere legislativo sono questioni che non appartengono direttamente alla nostra area di interesse. L’unica cosa che ci riguarderebbe in quella sezione è l’idea della rappresentazione corporativa, gli stati [*Stände*] e la situazione della “plebe” a questo riguardo. Come fa notare Anselm Min, “senza il vantaggio della rappresentanza effettiva negli stati, privata dei mezzi legali e ordinati per provvedere al proprio interesse, la plebe si ribella contro l’ordine sociale esistente in nome della giustizia sociale”; si veda Min 1986, 48 – *trad. it. GB*. Come abbiamo visto nella nostra presentazione fino a questo punto, infatti, è proprio per scongiurare questa possibilità che Hegel chiama in causa il colonialismo.

la sua vera attualizzazione e libertà (PhR, §§258-259). Non giustifica, tuttavia, dialetticamente questa asserzione, né la dimostra. In verità, questa asserzione che lo stato è l'“idea etica” è valida ma solo per un segmento della società. Con le parole di Hegel, la forza della società moderna è basata sul fatto che essa

è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi [...] hanno il loro completo *sviluppo* [...]. Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantenere questa in esso medesimo (PhR, §260, 201).

Ciò è vero solo nella misura in cui la “particolarità soggettiva” di certi segmenti della società civile è riconosciuta e lo stato è davvero il regno in cui i membri di queste classi esistono concretamente come liberi cittadini. Quelli immersi nella povertà, tuttavia, non sono inclusi o considerati dalla società moderna.

Nel riferirci alla società civile stiamo tornando a uno stadio precedente nello sviluppo dialettico dell'idea. Così è come dovrebbero andare le cose, dal momento che l'impresa dialettica di Hegel è fondamentalmente presupponente, e quindi la validità di considerazioni avanzate a livello dello stato si incardina sulla dinamica interna degli sviluppi precedenti – proprio come la famiglia e la società civile trovano la loro verità e sostanza nello stato³². Al fine di cogliere concretamente come

³² Come Hegel afferma nella nota al §256: “Questo sviluppo dell'eticità immediata attraverso la scissione della società civile, a stato, il quale si mostra come il loro verace fondamento, e soltanto un tale sviluppo è la *dimostrazione scientifica* del concetto dello stato” (PhR, 194). In altri termini, lo stato non è tanto la conclusione di una sequenza lineare, ma è piuttosto la sostanza propria che costituisce l'intero processo.

funziona questa dialettica di mutua implicazione interna, occorre guardare a come Hegel inquadra la questione dello stato come un intero.

Nel §259 Hegel ci dice che lo stato, o più precisamente l'“idea dello stato”, si manifesta e si realizza in tre momenti. a) Nella sua “realtà immediata” essa è una realtà individuale “dipendente da sé”, un “organismo” indipendente incarnato nella sua costituzione e nelle sue leggi. b) Nella sua relazione agli altri stati nel diritto internazionale, l'idea dello stato è una entità sovrana, la legge a sé stante. c) Nell'“idea universale” essa è una potenza assoluta sussistente da sé che rivela la sua realtà nel “processo della storia mondiale”. Spacchettiamo ora criticamente questi tre momenti dell'“idea dello stato”.

(a) Nella sua “realtà immediata” o nella sua immediatezza, lo stato, in quanto incarnazione dell'idea etica, è una costituzione particolare e le sue leggi. Come indicato nel §260, nella misura in cui la “libertà concreta” è il dispiegamento della “particolarità soggettiva” entro il regno della “realtà sostanziale”, lo stato è la confluenza dell'oggettivo e del soggettivo. In quanto è concretizzato nella legge costituzionale, lo stato ha la sua forza nell'“unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui, nel fatto ch'essi in tanto hanno *doveri* di fronte ad esso, in quanto hanno in pari tempo *diritti*” (PhR, §261, 201). Ciò che occorre notare è che i diritti e i doveri sono per Hegel aspetti complementari del medesimo intero.

Lo stato, come entità etica, come compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione di fronte al sostanziale è in parti tempo l'esserci della mia particolare libertà, cioè in esso dovere e diritto sono *uniti* in *una e medesima relazione* (PhR, §261 A., 202).

I doveri non sono imposizioni esterne e i diritti non sono rivendicazioni ostili – piuttosto, nei propri diritti la persona particolare realizza i suoi doveri, proprio come nel richiedere la realizzazione dei doveri lo stato rende possibili i diritti della persona particolare. La libertà concreta è quindi questa confluenza armoniosa.

L'individuo, suddito secondo i suoi doveri, trova come cittadino nel loro adempimento la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare, e l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, d'esser membro di questo intero; e in questo compimento dei doveri come prestazioni e compiti per lo stato questi ha la sua conservazione e il suo sussistere. Secondo il lato astratto l'interesse dell'universale sarebbe soltanto che i suoi compiti, le prestazioni, che esso esige, vengano compiuti come doveri (PhR, §261 A., 203).

È in questo confluire del particolare e dell'universale che l'individuo trova la sua libertà. Come ormai sarà chiaro, se l'individuo come “membro della società civile” non trova la protezione della sua “persona e proprietà” “nella realizzazione dei suoi doveri nei suoi confronti”, allora la concezione di Hegel della libertà concreta è compromessa e l'intero edificio dello stato come idea etica diventa insostenibile. Hegel lo ammette di fatto nell'ultima frase dell'annotazione citata sopra.

Per Hegel l'individualità ha due aspetti nel suo essere: da una parte il singolo è un individuo particolare, e dall'altra egli è un essere universale. Come dice Hegel, “gli individui della moltitudine [...] sono nature spirituali e quindi contengono entro di sé il duplice momento” (PhR, §264, 203). La particolarità dell'individuo è realizzata nella famiglia e nelle istituzioni socio-economiche della società civile, le corporazioni, le quali

incorporano l'individuale e rendono possibili i mezzi della sua sussistenza. Le istituzioni della società civile sono "l'*universale* essente in sé dei [suoi] interessi particolari" (PhR, §264, 204). Perciò la libertà concreta e lo stato come la realtà dell'idea etica sono realizzati se e solo se gli individui "giungono al diritto di questi due lati soltanto in quanto essi sono reali tanto come persone private quanto come persone sostanziali" (PhR, §264, 203).

Fino a questo momento abbiamo guardato allo stato nella sua "realtà immediata" nei termini di doveri e diritti, la relazione interna che costituisce l'intero. Come risultato della discussione sopra riportata, Hegel fa notare che, nella sua consapevolezza esplicita di sé come una realtà auto-riferita, il sentimento civile o politico che mantiene il particolare nell'universale si manifesta nella "sostanzialità *soggettiva*" come la disposizione d'animo patriottica o come patriottismo (PhR, §267, 204). Il patriottismo non è un affare unilaterale, non è la sottomissione del particolare all'universale. È la manifestazione della confluenza consapevole e voluta del particolare in ciò che è sostanziale e universale (PhR, §268).

La disposizione d'animo patriottica presuppone che lo stato di fatto giustifichi e realizzi gli interessi privati e particolari e i bisogni dell'individuo. Questi bisogni e interessi si riferiscono al presupposto per cui "in quanto membro della società civile" l'individuo sociale nel "realizzare i suoi doveri" trova protezione della sua "persona e proprietà" e trova la presa in considerazione del suo "benessere privato" (PhR, §261 A., 203). La società civile, tuttavia, non soddisfa questa rivendicazione per tutti gli individui e i segmenti della società, proprio perché nel corso normale degli eventi essa produce povertà.

Come abbiamo visto nella nostra valutazione critica della società civile, le contraddizioni insolubili di questa sfera spingono Hegel ad appoggiare le tendenze coloniali nella cultura europea come un principio cardine della sua prospettiva politico-filosofica. Nella sua discussione delle relazioni internazionali e della storia mondiale, Hegel ci offre infatti una replica della discussione precedente su una scala storico-mondiale. In altri termini, le considerazioni hegeliane sul colonialismo anticipano e giustificano surrettiziamente la sua filosofia della storia.

(b) Nel guardare alle relazioni tra stati sovrani Hegel comincia notando che lo stato è una “*individualità*” sussistente da sé e dipendente da sé (PhR, §321, 255). Allo stesso tempo, però, uno stato non è mai del tutto tagliato fuori dalle relazioni reciproche con altri stati, esso esiste in un sistema di stati che riconosce ciascun altro in quanto tale (PhR, §322). Questa è dunque l’individualità dello stato come si manifesta nella comunità di stati, ossia nelle relazioni internazionali.

L’individualità è una “relazione *negativa* dello stato a sé”, e nella relazione di uno stato a un altro. In riferimento a sé (ai suoi cittadini), è la totale inessenzialità di qualsiasi cosa particolare, “la vita, proprietà e i suoi diritti, come [...] le ulteriori cerchie” (PhR, §323, 256). I “diritti e interessi” delle persone particolari non hanno alcuna rilevanza proprio perché lo stato nella sua individualità è “il positivo della loro individualità non accidentale e mutevole, bensì *essente in sé e per sé*” (PhR, §324, 256). È il presupposto assoluto per l’esistenza e la libertà dei cittadini.

La relazione della persona particolare allo stato è quindi non un affare contrattuale, lo stato non è “soltanto [...] società civile” (PhR, §324 A., 257). A

questo proposito, Hegel fa eco a Platone nel *Critone*, dal momento che, come sottolinea Socrate, “la patria è più pregevole, venerabile e sacra della madre, del padre, e di tutti gli altri”, e se “ci conduce in guerra per essere feriti o morire, lo si deve fare, perché questo è giusto”³³. In modo analogo, Hegel afferma che “il sacrificio per l’individualità dello stato è il rapporto sostanziale di tutti e quindi *dovere universale*” (PhR, §325, 258). Lo stato è la sostanza etica che rende possibile la particolarità del particolare (PhR, §326).

Gli stati sono entità individuali auto-riferite e dipendenti da sé. Perciò, il carattere delle relazioni internazionali ha la forma di un dovere astratto (PhR, §330). Molto acutamente Hegel, a differenza di Kant, riconosce che la legge inter-nazionale riposa sulla volontà contingente degli stati individuali³⁴. Per Hegel, una specie di “stato di natura” hobbesiano è vero per le relazioni inter-statali. Questo dipende dal fatto che tutto ciò che può essere detto è che “i *trattati*, come tali che su di essi si basano le obbligazioni degli stati l’uno verso l’altro, devono *venir rispettati*” (PhR, §333, 262). Ma dietro a questo “dovere” non c’è potere, autorità o forza per controllare e giudicare controversie tra stati che minacciano guerra.

Tensione, guerra e conflitto sono riconosciuti da Hegel come inerenti alle relazioni internazionali (PhR, §334). La guerra è vista come un’attività benefica, di depurazione. Essa preserva la “salute etica dei popoli” e li salva dagli effetti ammortizzanti di una pace e di una tranquillità prolungate (PhR, §324 A.). Tuttavia, Hegel

³³ Platone 1970, 97, #51b.

³⁴ A differenza di Kant con la sua idea di “pace perpetua”, Hegel riconobbe pienamente la realtà pratica della tensione e del conflitto tra stati, e come avremo modo di vedere egli rende il conflitto un attributo positivo dell’“individualità” degli stati.

ammette francamente che “guerre fortunate hanno impedito inquietudini interne e consolidato la forza interna dello stato” (PhR, §324 A., 258). Una guerra di difesa può, se la cittadinanza è mobilitata per un periodo prolungato, diventare “una guerra di conquista” (PhR, §326, 258). Inoltre, “per quanto piccola” possa essere l’offesa proveniente da un altro luogo, essa può portare alla guerra dal momento che “una forte individualità viene spinta da lunga quiete interna a cercarsi e a crearsi una materia dell’attività verso l’esterno” (PhR, §334, 262). Da una parte, la tensione tra stati è attribuita alla loro individualità, e dall’altra, i conflitti interni sono dissipati dalla tensione inerente alle relazioni inter-statali. In aggiunta a quanto detto sopra, una “forte individualità”, che è uno stato forte e stabile, proprio perché è forte e stabile, è spinta a ritagliarsi una “sfera di attività verso l’esterno” (*ibid.*).

Con questa idea dell’individualità dello stato, Hegel ammette surrettiziamente in un colpo solo che le contraddizioni della società civile affiorano e causano scompiglio nello stato, mentre sostiene simultaneamente che la tensione tra stati è un attributo di questa individualità³⁵. Le stesse contraddizioni, che ha ammesso nel §246 che portano all’espansione coloniale, le utilizza ora – sotto la forma dell’individualità degli stati – come quella forza nascosta al lavoro nelle relazioni internazionali.

(c) La totalità delle relazioni inter-statali vista nel processo del suo sviluppo costituisce la storia mondiale. La storia mondiale è l’arena aperta in cui è giocata la

³⁵ In altri termini, a dispetto di ciò che Hegel afferma, è chiaro sin d’ora che il conflitto e la tensione che egli attribuisce all’individualità degli stati hanno la loro genesi nelle contraddizioni interne e insolubili della società civile.

“dialettica della finitudine” degli stati particolari. È il “*tribunale*” in cui è giudicata la particolarità individuale degli stati (PhR, §340, 265), il regno in cui gli stati nella loro particolarità diventano “gli strumenti e membri” dello spirito del mondo [*Weltgeist*] (PhR, §344, 266). Le relazioni e la dinamica degli stati particolari sono la via attraverso cui lo “spirito del mondo” si sviluppa (PhR, §§345, 346, 352). Esse sono il processo tramite cui l’idea differenzia sé come altro da sé, come il “grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com’esso stava in quel precedente apprendere” (PhR, §343, 266). La storia mondiale è l’idea “nella forma dell’accadere” (PhR, §346, 267).

La storia mondiale si riferisce agli stati particolari solo incidentalmente – come la via della sua rivelazione: essenzialmente, essa è la storia dell’idea nel processo della sua auto-costituzione. Proprio per questo la storia mondiale è il “venir fuori in determinazioni legali e in istituzioni oggettive”, sia che ciò sia raggiunto nella forma di “divina legislazione” oppure “come violenza e ingiustizia” (PhR, §350, 269). Di conseguenza, popoli “inferiori” o “barbari” possono legittimamente essere conquistati e soggiogati dalla nazione civilizzata a cui per il momento è stato conferito il manto dell’idea (PhR, §347). In altre parole, i “barbari” sono l’equivalente straniero dei poveri nella società civile.

Dalla medesima determinazione consegue che *nazioni civilizzate considerino e trattino altre, che stanno loro indietro nei momenti sostanziali dello stato* (popoli pastori i popoli cacciatori, i popoli agricoltori entrambi ecc.), *come barbari, con la coscienza di un diritto diseguale, e la loro autonomia come qualcosa di formale* (PhR, §351, 269, corsivi miei).

All'alba della storia occidentale, i greci hanno diviso l'umanità in Elleni e Barbari¹. Sulla base di questa distinzione, Platone nella *Repubblica* ha sostenuto che la controversia presso i Greci è conflitto civile e deve essere basata sul dominio di sè e la civiltà, mentre il conflitto con i barbari è guerra in senso proprio e il barbaro è oggetto legittimo di schiavizzazione e razzia². In maniera simile, per Hegel, le relazioni internazionali costituiscono il regno in cui gli stati *europei* si relazionano l'uno all'altro come stati. Nonostante il fatto che questo è un regno irto di contingenza, esso è ciononostante basato sulle "obbligazioni tra stati" che "devono essere rispettate". Ma a "quelli che stanno loro indietro", ai "barbari", non deve essere concesso il riconoscimento (sia esso in guerra o in pace) dovuto a uno stato da un altro. Proprio perché essi sono carenti nei "momenti essenziali dello stato", ossia nelle istituzioni europee e nella cultura, essi sono un'offesa all'idea. Quindi essi sono preda legittima per conquista e soggiogamento, e le "nazioni civilizzate [proprio perché sono civilizzate!] [...] [hanno] la coscienza di un diritto diseguale [dei barbari]" (*ibid.*).

La *Filosofia del diritto* si conclude con l'elenco dei quattro "regni storico-mondiali" (PhR, §352, 269). I primi tre, l'orientale, il greco e il romano, sono manifestazioni deficitarie e incomplete dello spirito del mondo che trova la sua realizzazione nel regno germanico del nord (PhR, §354, 270). Proprio perché "nella sua interiorità accoglie[] la sua verità e concreta essenza e nell'oggettività [è] a casa sua e riconciliato" ed è "ritornato alla prima sostanzialità", il regno germanico è "lo spirito *voltosi indietro* dall'*opposizione infinita*, produrre e sapere questa sua verità come pensiero e

¹ Kitto 1979, 7-11.

² Platone 1970, #469b-471c.

come mondo di realtà espressa in leggi” (PhR, §353, 270). In altri termini, il regno germanico, o il mondo europeo moderno, è l’incarnazione della libertà concreta. Nel dichiarare questo, Hegel sta semplicemente ripetendo l’affermazione che ha fatto nel §260 e la sta utilizzando come il criterio a partire da cui viene stabilita la superiorità del regno europeo germanico/moderno.

Come abbiamo visto nella nostra spiegazione del testo, la dialettica di mutua implicazione interna dello stato e della società civile non giustifica l’affermazione hegeliana. Semmai, la nostra spiegazione testuale dimostra che Hegel, nella forma dell’idea, comprende le contraddizioni della società civile solo per utilizzarle subdolamente come manifestazione dell’“individualità” statale che trova il suo culmine nella storia mondiale.

Lo sviluppo della storia mondiale come manifestazione dell’idea richiede fundamentalmente il dominio del mondo da parte dell’Europa. In modo magistrale, Hegel presenta l’esperienza storica mondiale europea come storia mondiale, e l’espansione coloniale come manifestazione dell’idea. È in questa maniera che Hegel articola metafisicamente e giustifica eticamente gli accadimenti coloniali della storia europea.

Bibliografia

- Avineri, S. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. 1981. ‘The ‘logic’ of Civil Society: A Reconstruction of Hegel and Marx’. *Philosophy and Social Criticism* 8: 153-154.
- Bernstein, J.M. 1984. ‘From Self-consciousness to Community: Act and Recognition in the Master Slave Relationship’. In *The State and Civil Society*.

- A cura di Z.A. Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchette, O. 1970. 'Praxis and Labor in Hegel'. *Studies in Soviet Thought* 20/3: 257-269.
- Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bylinsky, G. 1979. 'Those Smart Young Robots on the Production Line'. *Fortune Magazine* 00/12: 90-96.
- Caputo, J.D. 1982. 'Hermeneutics as the Recovery of Man'. *Man and World* 15: 343-367.
- Colletti, L. 1972. *From Rousseau to Lenin*. New York: Monthly Review Press.
- Dussel, E. 1985. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Findlay, J.N. 1976. *Hegel: A Re-Examination*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadamer, H.-G. 2000. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani [1982. *Truth and Method*. New York: Crossroads Pub. Co.].
- . 1976. *Hegel's Dialectic*. New Haven: Yale University Press.
- Germino, D. 1972. *Machiavelli to Marx*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Hegel, G.W.F. 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari: Laterza.
- . 2004. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini. Bari-Roma: Laterza [1973. *Hegel's Philosophy of Right*. trans. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press.]
- Hyppolite, J. 1969. *Studies on Marx and Hegel*. New York: Harper & Row Publishing.

- Kaufmann, W. 1970. *Hegel's Political Philosophy*. New York: Atherton Press.
- Kitto, H.D.F. 1979. *The Greeks*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Kucheman, C. A. 1983. 'Abstract and Concrete Freedom: Hegelian Perspectives on Economic Justice'. *The Owl of Minerva* 15/1: 23-44.
- Lamb, D. 1980. *Hegel – From Foundation to System*. The Hague: Martinus Nijhoff
- Marcuse, H. 1966. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*. Bologna: Il Mulino [1970. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon Press].
- Min, A. 1986. 'Hegel on Capitalism and the Common Good'. *Philosophy and Social Criticism* 11/2: 39-61.
- Ottman, H. 1984. 'Hegel's Philosophy of Right: Changing Paradigms for Its Interpretation'. *Clio* 13: 315-50.
- Perry, R. 1983. 'The Early Interpreters of Hegel's Philosophy of Right'. *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 9: 151-160.
- Platone, 1970. *Dialoghi filosofici*, vol. primo. A cura di Giuseppe Cambiano. Torino: UTET [1980. *The Collected Dialogues*. Eds. E. Hamilton and H. Cairns. Princeton Univ].
- Ritter, J. 1982. 'Morality and Ethical Life: Hegel's Controversy with Kantian Ethics'. In *Hegel and the French Revolution*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Serequeberhan, T. 1987. 'Heidegger and Gadamer: Thinking as 'Meditative' and as 'Effective-Historical Consciousness''. *Man and World* 20/1: 41-64.
- Therborn, G. 1977. 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy'. *New Left Review* (May-June): 3-41.

- Wartenberg, T. E. 1981. 'Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society'. *Philosophy and Social Criticism* 18/2: 169-82.
- Waszek, N. 1983. 'The Division of Labor: From the Scottish Enlightenment to Hegel'. *The Owl of Minerva* 15/1: 51-75.
- West, C. 1982. *Prophecy Deliverance*. Philadelphia: The Westminster Press.