

Biblioteca Universale Laterza

209

G.W.F. Hegel

Lineamenti
di filosofia
del diritto

Diritto naturale
e scienza dello stato
in compendio

con le
Aggiunte di Eduard Gans

a cura di Giuliano Marini

Traduzione di Giuliano Marini

Traduzione di Barbara Henry
per le *Aggiunte di Eduard Gans*

Prima edizione 1987

Nuova edizione riveduta,
con le *Aggiunte di Eduard Gans*, 1999

www.laterza.it

Edizione

8 9 10 11 12 13

Anno

2016 2017 2018 2019 2020 2021

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Bari-Roma

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste

Stampato da
Arti Grafiche Editoriali Srl - Urbino
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-5768-0

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

AVVERTENZA ALLA NUOVA EDIZIONE

1. Questa edizione appare a oltre dieci anni di distanza dalla prima, e contiene, dopo l'opera hegeliana, le *Aggiunte* (*Zusätze*) compilate da Eduard Gans, che erano invece escluse dalla prima e dalle successive edizioni, per i motivi che avevo enunciato nella *Premessa del traduttore*. Era stato mio intento presentare al lettore l'opera hegeliana qual era apparsa nell'edizione del 1821; convinto com'ero, e come rimango, della « importanza primaria » di essa, rispetto ai testi dei vari corsi, che vengono pubblicati sulla base degli appunti presi dagli allievi a lezione. E due testi, pubblicati da Karl Heinz Ilting nel 1974, riproducevano gli appunti di Heinrich Hotho e di Karl Julius von Griesheim, dai quali Gans aveva tratto le sue aggiunte. Per questo motivo, nella ricordata premessa del giugno 1987, scrivevo che tali aggiunte avevano « perduto, essendo ormai disponibili le loro fonti, il valore che ad esse si era fin lì giustamente attribuito ». Così penso ancor oggi, e sono tuttora convinto della fondatezza scientifica di quella decisione.

Ma l'editore, fin dall'aprile 1994, mi segnalava il suo desiderio di pubblicare, in nuova traduzione, le aggiunte di Gans, e chiariva che egli era mosso da esigenze didattiche segnalategli da più parti, secondo le quali in vari corsi ancora sono utilizzate le aggiunte di Gans, nella vecchia traduzione di Francesco Messineo. Prendevo atto della volontà dell'editore e del fondamento didattico da cui essa derivava. I testi di Hotho e di Griesheim non sono stati finora tradotti in italiano, e le aggiunte di Gans tornano ad essere un sussidio didattico per l'insegnamento di Hegel in Italia. Non ho ritenuto però di dedicarmi a questa nuova traduzione, alla quale ha volentieri acconsentito una studiosa, Barbara Henry, che reputo particolarmente adatta a tale incombenza, e per la sua formazione scientifica e per la con-

suetudine da lei acquistata con la mia traduzione e con le scelte terminologiche che ne sono alla base. La traduttrice dà notizia, in una premessa, dei criteri che l'hanno guidata, ed anche, in varie note, di divergenze tra le aggiunte di Gans e gli appunti di Hotho e di Griesheim.

2. In questa edizione ho apportato alcune modifiche alla mia traduzione, quasi tutte di carattere formale, e tutte assai brevi, e tali da non modificare l'impaginazione del libro. Ne menziono qui poche, di carattere sostanziale, relative a due ambiti tematici.

a) Con riguardo all'importanza del cristianesimo nella storia del mondo, Hegel usa, nell'annotazione al § 124 e nel § 358, il termine *Wendepunkt*, corrispondente al termine geometrico *punctum flexus contrarii*, *punto di flesso*. Ho usato qui il termine *punto di svolta*, in uso in senso metaforico anche nella nostra lingua, il quale traduce letteralmente l'espressione tedesca, e conserva il significato derivante dalla figura geometrica, diversa da quella evocata nella precedente edizione (« punto nodale »).

b) Con riguardo al finalismo presente in questa parte del sistema, ho modificato le precedenti scelte terminologiche, per adeguarle all'uso invalso nelle traduzioni di opere kantiane, segnatamente della *Critica del Giudizio*. Hegel usa, nel § 184 e nell'annotazione al § 258, l'espressione *letzter Zweck*, con riferimento alla società civile; e nei §§ 258 e 260, nell'annotazione al § 324 e nel § 328, l'espressione *Endzweck*, con riferimento allo stato politico. Ho reso *letzter Zweck* con *scopo ultimo* (in luogo di: « fine ultimo » o « fine estremo »), come si usa per il § 83 della *Critica del Giudizio* per designare la cultura con la sua cornice giuridica consistente in una società civile cosmopolitica; ho reso *Endzweck* con *scopo finale* (in luogo di: « fine ultimo »), come si usa per il § 84 della stessa opera kantiana per designare il sommo bene. Sono convinto che vi sia continuità con l'uso kantiano, pur nelle grandi divergenze delle concezioni, e che una uguale traduzione giovi alla comprensione dell'opera hegeliana nei suoi fondamentali aspetti sistematici.

3. Nella premessa alla prima edizione, davo notizia delle precedenti edizioni italiane, di Antonio Turchiarulo (1848), di

Antonio Novelli (1863) e soprattutto di Francesco Messineo (1912), che era stata usata per settantacinque anni, e che ancora si trova talvolta utilizzata e menzionata. Dopo la mia traduzione ne è apparsa un'altra, di Vincenzo Cicero, nel 1996¹. Dirò soltanto, a proposito di essa, che segue il criterio opposto a quello da me illustrato nella premessa alla prima edizione. Io ricordavo di essermi «attenuto al medesimo metodo del calco [...] raccomandato da Croce», ed aggiungevo alcune precisazioni. Il traduttore — scrivevo — «ha inteso seguire, fino all'estremo consentito, il ricordato insegnamento crociano, e si è studiato di riprodurre la struttura e l'andamento della prosa hegeliana». Il nuovo traduttore ha invece inteso rendere il testo hegeliano in una lingua italiana moderna e scorrevole. Per giungere a tale risultato, e tenendo presente l'edizione di Karl Heinz Ilting, da lui giudicata «un vero modello di edizione ermeneutica per un'opera filosofica moderna» (nota editoriale, p. 30), egli ha introdotto i titoli coniati da Ilting per i singoli frammenti in cui ha suddiviso paragrafi e annotazioni di Hegel, ha aperto nuovi capoversi, ha suddiviso complessi periodi in più proposizioni coordinate, ha fatto uso di locuzioni che mirano a rendere più comprensibile il difficile testo.

A motivare il metodo da me seguito, ancora ricordavo nella *Premessa* citata il pensiero di Croce, che aveva criticato nel 1949 alcune proposte di traduzione del giurista Emilio Betti, uno dei maestri della moderna ermeneutica, ispirate non già al metodo del calco, ma ad una grande libertà espressiva, con una traduzione che fosse largamente una interpretazione, o, come oggi si preferirebbe dire, una traduzione ermeneutica. A quella nota crociana, e alla mia premessa del 1987, rimando per chiarire ancor meglio il metodo da me seguito e rifuggito invece dal nuovo traduttore. Su questo contrasto, tuttora aperto, non ho da aggiungere altro, se non che qui si spazia fra due soluzioni contrapposte. La mia traduzione riduce l'inevitabile interpretazione al minimo possibile, cercando di riprodurre anche le frequenti ambiguità hegeliane, per lasciarle all'interpretazione del lettore italiano, e per trattare questo come Hegel trattò il letto-

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, edizione del testo tedesco, introduzione, traduzione, note e apparati di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996.

re tedesco. La traduzione di Cicero, senza giungere agli estremi delle proposte di Betti, scioglie la prosa originale (e in determinati limiti la mia, che ha cercato di renderne in italiano lo stile vigoroso e conciso) e la risolve in un nuovo dettato che amplia l'intervento interpretativo, per rendere più comprensibile il pensiero del filosofo tradotto.

4. Non starò qui a menzionare le innovazioni terminologiche della nuova traduzione che non condivido (non molte, e non aventi vera rilevanza sistematica). Dirò soltanto di due casi.

a) *Welthistorische Individuen* è reso con «individui *cosmistorici*», in luogo del *cosmico-storici* di Messineo, e del mio *storico-mondiali*, che avevo adottato per due motivi: per ragioni di coerenza con i termini apparentati (*Weltgeschichte*, storia del mondo), che illustro nelle mie *Avvertenze terminologiche*; ed anche perché il cosmo richiama oggi immediatamente l'universo anziché la nostra Terra con le sue umane vicende.

b) Un meditato dissenso desidero esprimere dal modo tenuto nel rendere, con l'italiano *ceto*, una parola di grande rilievo politico come *Stand*, che io rendevo con «'stato'». Come gli studiosi ben sanno, Hegel in quest'opera avversa fermamente la democrazia politica, alla quale contrappone la rappresentanza per interessi, fondamentalmente corporativa. Questa forma di rappresentanza è per lui essenziale per mantenere la saldezza e la forza degli stati moderni, grazie al raccordo che essa instaura fra società civile e stato politico. Come si legge nel § 260, «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 ricondurre esso nell'unità sostanziale e così di mantener questa in esso medesimo». Le formazioni nate nella società civile, e precisamente gli *Stände* dell'agricoltura o sostanziale, e dell'industria o riflettente, devono esser presenti anche nello stato politico con loro rappresentanze, che vanno a costituire il potere legislativo imperniato sulle due Camere (lo *Stand* dei funzionari o universale è già di per sé una presenza essenziale nello stato hegeliano, grazie al potere governativo e ai funzionari da esso dipendenti). Nell'ultimo periodo dell'annotazione al § 308, Hegel espone con chiarezza la sua concezione facendo ricorso a un argomento linguistico: «Sebbene nelle rappre-

sentazioni delle cosiddette teorie gli 'stati' (*Stände*) della società civile in genere, e gli 'stati' nel significato politico siano assai discosti gli uni dagli altri, tuttavia la lingua ha mantenuto ancora quest'unione, che in ogni caso c'era prima». Ora, anche la lingua italiana ha mantenuto quest'unione, conservando traccia di un'unione che prima era nella realtà. Il termine « stato », « stati », con la sua duplicità di significati, sociale e politico, negata al termine *ceto*, rende perfettamente il duplice significato del termine tedesco *Stand, Stände*, e rende comprensibile il passo hegeliano, che altrimenti diviene incomprensibile.

Nel licenziare questa nuova edizione, mi è caro ricordare la venerata figura di Enrico De Negri, maestro degli studi hegeliani in Italia, scomparso a Pisa il 16 luglio 1990. Di lui scrivevo nella premessa alla prima edizione. Desidero qui esprimere un rimpianto e una gratitudine che non diminuiscono nel tempo.

Pisa, dicembre 1998.

Giuliano Marini

PREMESSA DEL TRADUTTORE ALLA PRIMA EDIZIONE

1. Hegel insegnò filosofia all'università di Heidelberg dal 1816 al 1818 e all'università di Berlino dal 1818 al 1831. Tra i suoi corsi, che secondo il costume del tempo vertevano su varie parti della filosofia, più d'uno egli ne dedicò alla filosofia del diritto; precisamente, a Heidelberg nel semestre invernale 1817-18, e a Berlino nei semestri invernali 1818-19, 1819-20, 1821-22, 1822-23, 1824-25. L'ultimo corso di filosofia del diritto, che doveva aver luogo nel semestre invernale 1831-32, fu interrotto dalla morte, e non andò oltre le prime due lezioni. Per le necessità del suo insegnamento, Hegel scrisse il compendio che qui viene presentato in nuova traduzione italiana, e che apparve a Berlino, presso l'editore Nicolai, con la data del 1821; anche se la sua prefazione reca la data 25 giugno 1820, e se già nell'ottobre di tale anno il libro era in circolazione¹. Esso ebbe un duplice titolo: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nel frontespizio, e *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, nel controfrontespizio².

L'opera è divisa in paragrafi, come l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (anch'essa destinata alla scuola), e come molti manuali del tempo. Ai paragrafi, concisi e spesso oscuri, Hegel fa spesso seguire annotazioni amplifica-

¹ Per notizie più dettagliate, vedi da ultimo P. Becchi, *Le filosofie del diritto di Hegel — La nuova situazione delle fonti*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», XIV-1984, pp. 111-24, e C. Cesa, *Edizioni e discussioni hegeliane*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXIV-1985, pp. 332-42.

² La duplicità del titolo stava ad esprimere la trasformazione avvenuta nell'insegnamento dell'antico diritto naturale, che da sistema metafisico-deduttivo era divenuto riflessione filosofica sul diritto storicamente vigente. Gustav Hugo aveva intitolato il suo manuale *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts* (Berlin 1798).

trici e chiarificatrici. A ciò si fermava l'edizione del 1821. Poi, dagli appunti presi dagli allievi a lezione, Eduard Gans trasse delle « aggiunte » (*Zusätze*), inserendole, nelle sue edizioni del 1833 e del 1840, dopo i paragrafi e le annotazioni. Anche queste aggiunte accompagnarono da allora in poi le edizioni dell'opera hegeliana e le sue traduzioni nelle varie lingue.

Negli ultimi anni, per merito soprattutto di Karl-Heinz Iltling, sono stati pubblicati appunti dalle lezioni che Hegel tenne nei vari suoi corsi sulla filosofia del diritto; tra i quali anche gli appunti di Heinrich Hotho e di Karl Gustav Julius von Griesheim, dai quali Gans aveva tratto le sue « aggiunte », che pertanto hanno perduto, essendo ormai disponibili le loro fonti, il valore che ad esse si era fin lì giustamente attribuito.

Sul valore di tali fonti, paragonabili ai corsi che furono tenuti da Hegel a Berlino su vari argomenti, e che pure ci sono pervenuti per il tramite di appunti dalle lezioni (la *Filosofia della storia*, la *Storia della filosofia*, la *Filosofia della religione*, l'*Estetica*), si è discusso fra gli studiosi. Come gli altri corsi berlinesi, essi sono certamente documentazioni del pensiero hegeliano. Ma non si può dimenticare che a Berlino Hegel (molto impegnato nelle lezioni) dette alle stampe, oltre a pochi scritti minori, soltanto la *Filosofia del diritto*. Questa parte del suo sistema è l'unica, con la *Scienza della logica*, che egli sentì il bisogno di sviluppare in volume separato, accanto all'esposizione completa del suo pensiero data nell'*Enciclopedia*. Ne deriva che l'opera del 1821 merita, rispetto ai vari corsi di lezioni sulla filosofia del diritto che vengono pubblicati, una considerazione privilegiata. Ciò non toglie che si debba prestare attenzione ai nuovi testi, e che si possa anche (come molto spesso o troppo spesso si è fatto) considerare i condizionamenti censorii a cui Hegel poté esser sensibile nello scrivere la sua opera, in un tempo difficile per la cosiddetta « persecuzione dei demagoghi » che per varie cause politiche aveva luogo in quegli anni. Ma Hegel — a tacer dello zelo poco onorevole con cui avrebbe anch'egli, per difendersi, collaborato a quell'azione persecutoria — era un filosofo sistematico, e nell'opera da lui data alle stampe svolse il suo pensiero con rigore di connessioni interne e con ripe-

tuto riferimento alla logica e alle altre parti del sistema. Quand'anche si volesse tener conto della sua cautela politica, non si potrebbe certo negare l'importanza primaria dei suoi svolgimenti sistematici, specie se coerenti, com'essi sono, con le altre parti della sua filosofia.

Tali motivi hanno indotto il traduttore a limitarsi all'opera del 1821, affinché essa sia nuovamente presente, nella sua originaria fisionomia storica, al lettore italiano di oggi. Egli si è basato sull'edizione hegeliana del 1821, ma ha tenuto presenti le edizioni curate da Gans (1833, 1840), da Bolland (1902), da Lasson (1911, 1921), da Hoffmeister (1955), da Ilting (1974). In quest'ultima edizione sono riportate, a piè di pagina, le correzioni al testo hegeliano del 1821 operate dai precedenti editori, ivi menzionati; come pure le correzioni operate da Ilting medesimo, grazie alla indicazione, in modo simile, della formulazione originaria. Ilting, per la verità, ha aggiunto assai spesso, fra doppie virgolette, rubriche esplicative, parole, segni di interpunzione, nell'intento di render più agevole al lettore odierno la comprensione del testo; inoltre, egli è stato assai più largo, nelle correzioni di probabili errori di stampa, di quanto non siano stati i suoi predecessori, e altrettanto ha fatto nel mutamento della punteggiatura hegeliana. Tali criteri non si sottraggono a serie obiezioni scientifiche; ma qui è doveroso riconoscere che ai fini della presente traduzione le modifiche e aggiunte di Ilting sono state di indubbio giovamento. Il traduttore ha menzionato a piè di pagina — solamente quando si è discostato dall'edizione hegeliana del 1821 — le correzioni dovute ai vari editori, nonché la formulazione originaria.

2. Si è detto delle lezioni berlinesi di filosofia del diritto, che si son venute via via pubblicando. In esse Hegel, con più scioltezza e franchezza che nei testi a stampa, dava nei vari anni giudizi su persone e su avvenimenti politici. Non si può negare l'importanza di tali nuove fonti per la conoscenza di Hegel; ma la considerazione dei suoi giudizi politici, ed anche delle sue oscillazioni di giudizio, interessa più lo studioso di storia delle dottrine e delle vicende politiche che non lo studioso di filosofia. In ogni caso, com'egli valutasse avvenimenti francesi, inglesi o tedeschi del suo tempo, può interes-

sare per quel tanto che serve a illuminare il sistema, ma non per scardinarlo.

Se questo è vero per ogni grande filosofo, è vero con particolare forza per Hegel, perché egli dette, nel suo sistema e nelle stesse formulazioni sistematiche della *Filosofia del diritto*, la risposta anticipata a tali tendenze esegetiche, con la celebre metafora del « nucleo » (*Kern*) e della « scorza variopinta » (*bunter Rind*), che corrisponde alla distinzione fra « realtà » (*Wirklichkeit*) e « accidentalità » (*Zufälligkeit*). La ragione si fa reale, afferma Hegel, e in tale suo farsi si circonda di una scorza variopinta, l'accidentalità; le molte cose che non vanno, e che ci piacerebbero diverse, fan parte della scorza accidentale, non del nucleo reale. E la filosofia non deve occuparsi delle accidentalità, ma dell'idea, che è insieme reale e razionale. L'accidentalità è il mondo delle opinioni, e Hegel diceva, con gioco di parole non traducibile, « *Die Meinung ist mein* », volendo dire che l'opinione è cosa del singolo nella sua particolarità, esclusa dall'indagine filosofica. Molto, in quel che Hegel può aver detto a lezione (o scritto nelle sue lettere), in un anno o nell'altro, può far parte delle sue opinioni.

Un motivo che può aver spinto e tuttora può spingere a dare gran peso ai giudizi politici di Hegel, è forse da vedere nella diffusa convinzione che la sua filosofia sia da ascrivere allo storicismo, inteso come filosofia che accompagna, col suo infinito divenire, il parallelo divenire delle vicende storiche. Ma se si tolgono affermazioni pur celebri, che possono suonare storicistiche, come quella della Prefazione alla *Filosofia del diritto*, secondo cui la filosofia è « il tempo di essa appreso in pensieri » (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*), allo stesso modo che « ciascuno è un figlio del suo tempo »; non si troverà nella filosofia pratica di Hegel una concezione storicistica nel senso prima accennato, di uno svolgimento parallelo, *ad infinitum*, della storia umana e della filosofia, viste come momenti integrantisi. Hegel ha della storia umana una concezione diversa, che si potrebbe dire più statica; per adoprare un'espressione da lui usata ad altro riguardo, quasi una « storia naturale nell'ambito dello spirito » (*geistige Naturgeschichte*). In essa hanno avuto il loro posto diverse età: greca, cristiano-romana, cristiano-germanica; per menzionare tre gra-

di dello spirito universale nel suo divenire, che hanno particolare significato nella filosofia politica hegeliana: ovvero il momento della libertà oggettiva della *polis* greca, il momento della libertà soggettiva introdotta dalla rivoluzione cristiana e realizzata esteriormente dal diritto romano, il momento della libertà insieme oggettiva e soggettiva dell'età cristiano-germanica. La quale ultima era, agli occhi di Hegel, il compimento e la composizione dei due momenti precedenti, con i loro valori: come la raggiunta pienezza dei tempi, in cui l'idea aveva compiutamente sviluppato se stessa nel proprio cammino storico-mondiale, e si era ormai atteggiata, facendo tesoro di tutte le proprie conquiste storiche, come compiuto sistema nella ricchezza dei vari momenti. Nei diversi gradi percorsi dallo spirito universale per giungere a tale dispiegamento, ciascuno è figlio del suo tempo, e così pure la filosofia; né per Hegel aveva senso che il filosofo si arrovellasse per domandarsi la fisionomia del futuro.

La filosofia pratica hegeliana, esposta nella *Filosofia del diritto*, è quindi risultato del divenire dello spirito universale, in una delle sue sfere. È la filosofia dello spirito oggettivo, che sta in rapporto dialettico con le altre parti della filosofia: con la logica, con la filosofia della natura, e, all'interno della filosofia dello spirito, con la filosofia dello spirito soggettivo e con la filosofia dello spirito assoluto. Se guardiamo alla filosofia dello spirito oggettivo (che è come dire alla filosofia del diritto, perché diritto, *Recht*, è da Hegel inteso in un senso ampio, come regno della libertà realizzata nei rapporti intersoggettivi), noi vi incontriamo i vari momenti che la costituiscono, e che sono altrettanti contributi alla storia dello spirito universale: *a*) il diritto in senso astratto o formale, scoperta della romanità; *b*) la moralità (*Moralität*), regno della soggettività, un regno che è eredità della religione cristiana, e che Kant ha teorizzato nei suoi aspetti formali; *c*) infine l'eticità (*Sittlichkeit*), nei suoi tre momenti subordinati: la famiglia monogamica, propria dei popoli cristiani; la società civile — regno delle libertà economiche, civili, di pensiero e di religione —, una società che ha i caratteri del moderno pensiero liberale, nella quale vige un diritto uguale per tutti gli uomini; infine lo stato politico, che dovrebbe superare ma anche conservare i momenti pre-

cedenti, rinascita moderna della *polis* greca, arricchita di tutti i valori generati dalla rivoluzione cristiana nella storia del mondo.

Si è già detto, che il sistema nella sua interezza fu esposto da Hegel nell'*Enciclopedia*, e che soltanto due parti di esso egli trattò in opere date alle stampe, la *Logica* e la *Filosofia del diritto*: la ragione in sé; e la ragione ritornata a sé dopo l'avventura del mondo naturale e dopo il preludio dello spirito soggettivo, ovvero la ragione che si è fatta spirito oggettivo, mondo istituzionale. Secondo ripetute espressioni hegeliane, la logica è Dio prima della creazione, nella sua eterna armonia; lo spirito oggettivo (e quel suo culmine omnicomprensivo che è lo stato politico) è Dio quale compare nel mondo, un mondo non scevro di accidentalità e quindi di imperfezioni, ma pur sempre orma divina. Affermazione tra le più contestate, come è ben noto; ma segno, quanto meno, di un interesse netto e motivato per questi due momenti del sistema. Hegel, filosofo sistematico, non tralascia di fare, nella *Filosofia del diritto*, raffronti con la logica: raffronti preziosi, come quello, forse di tutti il più rivelatore, fra la triade del concetto (concetto - oggettività - idea) e la triade dell'eticità (famiglia - società civile - stato), o quello, pure rivelatore, fra la logica dell'essenza e la società civile; utilizza, inoltre, ripetuti riferimenti alla apparenza o fenomeno (*Erscheinung*) e alla parvenza (*Schein*), si può dire in tutta l'opera. La *Filosofia del diritto* hegeliana, opera di filosofia pratica tra le massime della storia del pensiero, appartiene alla piena maturità del filosofo, e dev'esser letta con riferimento al sistema. Essa illustra un mondo di relazioni logiche tradotte in relazioni reali tra gli uomini; ovvero, un mondo di relazioni reali tra gli uomini, che hanno il loro corrispondente nel mondo delle relazioni logiche.

È vero che Hegel intende la parola *Recht*, diritto, in senso ampio, come s'è detto, e come da molti è stato osservato; rispetto a tale nozione, il diritto nel senso tecnico, il diritto dei giuristi, è nozione più ristretta. Meno è stato notato, invece, che il diritto nel senso tecnico elaborato dai giuristi è largamente presente nella *Filosofia del diritto* hegeliana, in ogni sua parte: nel diritto astratto, com'è evidente; ma anche, in profondità e con estensione notevoli, nella mo-

ralità (soprattutto nozioni e problemi di diritto penale), nella famiglia, nella società civile (e in quella sua sottosezione fondamentale che è l'amministrazione della giustizia: ed è pur evidente); nello stato politico e nel diritto internazionale (nel linguaggio hegeliano: diritto statale interno e diritto statale esterno, *inneres Staatsrecht* e *äusseres Staatsrecht*). Si può dire quindi che se il diritto è per Hegel spirito oggettivo o regno della libertà realizzata, questo stesso regno della libertà è retto dal diritto, nel senso tecnico-scientifico che è stato elaborato dai giuristi. Ne deriva una singolarità di quest'opera hegeliana, che soltanto in tempi recenti è venuta emergendo negli studi: che essa è sì opera filosofica, nel senso pieno e proprio sopra ricordato, ma è anche e contemporaneamente un'opera immersa nel dibattito giuridico del suo tempo. Hegel, pur senza avere conoscenze giuridiche particolarmente vaste, aveva dimestichezza con i manuali più diffusi nelle scuole, come quelli di Heineccius, di Hugo, di Thibaut, per il diritto romano (che era tuttora il diritto vigente in Germania, il che spiega le molte citazioni di passi romanistici), di Klein per il diritto penale; era al corrente della polemica fra Thibaut e Savigny sulla codificazione; aveva infine una tale cultura storico-politica che naturalmente comprendeva in sé, anche per l'orientamento ad essa proprio in quel tempo, la considerazione del diritto.

Questa dimensione giuridica dell'opera, e la concretezza normativa e istituzionale dei suoi riferimenti, fanno sì che la *Filosofia del diritto* presenti minori difficoltà di decifrazione rispetto ad altri testi hegeliani; come gli scritti giovanili e la *Fenomenologia dello spirito*. Anzi, alcuni pensieri o alcune figure di tali testi, ritornando ed essendo riecheggiate nella *Filosofia del diritto*, acquistano una maggiore chiarezza per il fatto di essere inserite in un sistema giuridico di per sé noto. Quel sistema, elaborato dai giuristi, diventa — direbbe Hegel — da sistema dell'intelletto, sistema della ragione. Quel sistema giuridico è collegato all'intero sistema della filosofia, dal quale riceve significato; è arricchito di innovazioni concettuali, come la disputabile distinzione (che ha dato qualche contributo teorico ai totalitarismi moderni) tra società civile e stato, dove la prima è conservata e superata nel secondo, o come la collocazione, similmente disputabile, della

moralità fra il diritto e l'eticità culminante nello stato politico; è infine rinvigorito dalla forza espressiva di taluni passaggi, alcuni dei quali sono divenuti fra i più celebri dell'autore.

La *Filosofia del diritto*, o filosofia dello spirito oggettivo, ha una conclusione in cui questa concretezza giuridico-istituzionale si scioglie, secondo il procedimento dialettico, per trapassare in una sfera più alta, lo spirito assoluto. L'anello di congiunzione testuale e sistematico tra spirito oggettivo e spirito assoluto è la « storia del mondo » (*Weltgeschichte*), nella quale gli stati sono travolti, essi stessi che fino ad allora erano momento sommo dell'idea, e diventano accidentalità; attraverso questa accidentalità, emerge lo « spirito del mondo » (*Weltgeist*), vero tramite con lo spirito assoluto, che si snoderà, nell'ultima e culminante sfera del sistema, in arte, religione, filosofia. Non si deve mai dimenticare che lo spirito oggettivo e lo stesso stato, per quanto Hegel, descrivendoli, si immedesima con essi e ne illustra compiutamente il valore (come accade soprattutto nel caso dello stato), sono pur sempre una fase di scissione nel cammino dell'idea, qui dell'idea come spirito. La ricchezza dello spirito oggettivo è giunta dopo lo spirito soggettivo, e sta fra questo e lo spirito assoluto, al quale è subordinata. Culmine del sistema è lo spirito assoluto, e, secondo il procedimento dialettico circolare che Hegel illustra nella *Logica*, tale culmine, oltre che risultato dello sviluppo (secondo la descrizione scientifica), è il fondamento di ciò che lo ha preceduto; onde l'arte, la religione e la filosofia sono il fondamento e dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo. Lo stato è sì orma di Dio, ma a suo fondamento sta quel nucleo più profondo della cultura umana che per Hegel è lo spirito assoluto. La religione cristiana e la sua rimediazione filosofica sono pur sempre il « fondamento », in senso filosofico, della vita istituzionale e degli stati. Il sistema hegeliano di filosofia pratica, con le sue premesse nella grecità e nel cristianesimo, si conferma anche grazie a questi rapporti sistematici. La visione hegeliana del mondo pratico, più che nelle valutazioni politiche di un anno o dell'altro, più che nella loro eventuale coloritura conservatrice o progressiva, va considerata nella connessione con l'intero sistema,

dalle sfere ancor astratte delle relazioni logiche alle sfere massimamente concrete dell'arte, della religione e della filosofia.

3. La presente traduzione deve molto al lavoro di alcuni studiosi che hanno tradotto l'opera hegeliana in varie lingue. Fra le traduzioni francesi, alla traduzione di Robert Derathé³; poi alla traduzione spagnola di Juan Luis Verma⁴; infine e soprattutto alla traduzione inglese di Thomas Malcolm Knox⁵. Tale ultima traduzione è redatta, vuoi per scelta dello studioso, vuoi per le diversità strutturali esistenti fra la lingua tedesca e la lingua inglese, con criteri invero liberi se confrontati al metodo del calco affermatosi in Italia per la versione di opere hegeliane. La traduzione di Knox sostituisce, al complesso e spesso faticoso periodare hegeliano, ricco di proposizioni subordinate e di proposizioni incidentali, agili proposizioni coordinate. Inoltre, le parole tecniche hegeliane sono rese spesso con fedeli perifrasi, che rendono assai più agevole la comprensione, anche al lettore non addentratosi nella filosofia hegeliana. Il lavoro di Knox, per aver adottato tali criteri, e grazie all'intelligente misura con cui li ha usati, è talora più una parafrasi e un'interpretazione che una traduzione; per tale suo carattere, e per l'apparato di sobrie e acute note che accompagna il testo, esso costituisce il più appropriato strumento per venire a contatto con la *Filosofia del diritto* hegeliana, ed è sempre un prezioso aiuto ad ogni interprete. A tale eccellente lavoro, l'odierno traduttore italiano è debitore più che a qualsiasi altro; come pure si sente affine alla generale linea interpretativa che emerge dalle note.

Fra le traduzioni italiane, dopo i maldestri tentativi pionieristici di Antonio Turchiarulo⁶ e di Antonio Novelli⁷, apparve, ed è stata sempre usata dagli studiosi, quella di

³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'état en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Paris 1975.

⁴ G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Verma, Buenos Aires 1975.

⁵ Hegel's *Philosophy of Right*, translated with notes by T. M. Knox, Oxford University Press 1952, 1967².

⁶ Hegel, *Filosofía del dritto*, tradotta dall'originale tedesco da Antonio Turchiarulo, Napoli 1848.

⁷ *Filosofía del dritto ovvero Il diritto di natura e la scienza della politica* di G. G. F. Hegel, traduzione dall'originale per A. Novelli, Napoli 1863.

Francesco Messineo⁸. Essa risale al 1912, e cioè venne alla stampa pochi anni dopo la traduzione crociana dell'*Enciclopedia*, dalla quale data (1907) può farsi incominciare la storia delle traduzioni italiane di Hegel. Essa fu accolta da Croce nella collana « Classici della filosofia moderna » dell'editore Laterza, che appunto si era iniziata con la ricordata traduzione dell'*Enciclopedia*. Ma essa non regge il confronto con le altre traduzioni italiane delle opere di Hegel; per menzionare le opere principali, con la detta traduzione di Croce⁹, e, in seguito, con la traduzione della *Logica* ad opera di Arturo Moni (ora riveduta da Claudio Cesa)¹⁰ e con la traduzione della *Fenomenologia dello spirito* ad opera di Enrico De Negri¹¹ (a cui deve ora aggiungersi la traduzione dell'*Enciclopedia* ad opera di Valerio Verra, della quale è apparso il primo volume¹²). Ne dovette esser convinto lo stesso Croce, che in una noterella polemica contro alcune audaci proposte di traduzione del giurista Emilio Betti, nel 1949, menzionava, fra le traduzioni italiane che facevano testo, e che avevano seguito tutte il metodo del calco, la propria e quelle di Moni e di De Negri. E in quell'occasione, difendendo il metodo del calco, Croce scriveva alcune preziose parole sul modo di tradurre Hegel; ricordava che la prosa di Hegel è essa stessa un'aspra lettura per i lettori tedeschi, e affermava che il traduttore italiano non deve trattare i lettori italiani meglio di quel che Hegel trattasse i propri lettori tedeschi¹³.

⁸ G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto ossia Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tradotti da F. Messineo, Bari 1912, 1954².

⁹ G. G. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione di B. Croce, Bari 1907.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, traduzione di Arturo Moni, Bari 1925 (1968², revisione di Claudio Cesa).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di Enrico De Negri, Firenze 1933-36, 1973².

¹² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann, Parte Prima, La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, Torino 1981.

¹³ B. Croce, Recensione a Emilio Betti, *Per una traduzione italiana della Fenomenologia e della Logica di Hegel, Milano 1941-42* (pp. 17), «Quaderni della Critica», XIII, 1949, pp. 88-91. Con riferimento alla propria traduzione dell'*Enciclopedia*, Croce scriveva: « Né solo detti l'esempio di fatto, ma mi vantai di aver mirato a quello che chiamai un "calco" del testo hegeliano; e riportava le espressioni usate nel 1906, nella prefazione: « Più che un ritratto, questa mia traduzione è, dunque, e ha voluto essere un calco (...) ».

Per la verità, Messineo si era ispirato a quegli stessi criteri, e quindi poteva ricollegarsi all'iniziale impresa crociana del 1907. E alla sua traduzione — opera di un giovane studioso, che poi avrebbe abbandonato la filosofia per il diritto, nel quale avrebbe lasciato orma duratura come civilista — si devono riconoscere onestà e rigore di metodo. Ma essa, ad avviso di chi oggi affida al giudizio del pubblico la sua nuova e analoga fatica, non può esser più utilizzata, e neppur riveduta. Molti sono in essa gli errori, spesso non lievi, e tali da rendere il testo incomprensibile, fin nella celebre Prefazione. Molte soluzioni sono state superate nelle successive traduzioni di scritti hegeliani, con vantaggio dell'uniformità e della perspicuità. Inoltre, un aspetto specifico, del quale Messineo si faceva vanto, l'aver « abbondato nella interpunzione », non portava, com'egli credeva, ad agevolare « la pronta comprensione », ma induceva spesso in errore. Messineo scriveva che la sua versione era « ispirata a un criterio di scrupoloso rispetto della lettera », e aggiungeva sembrargli che essa recasse « una forte impronta dell'aspro, tormentato periodo hegeliano »¹⁴. In entrambe queste ultime affermazioni — letteralità, asprezza — egli era nel vero; e la sua fatica dev'esser rispettata, ed è un momento nell'insieme non disonorevole della fortuna italiana di Hegel. Ma non si potrebbe seguire del tutto Messineo là dove, criticando giustamente Turchiarulo e Novelli, affermava che « l'una e l'altra versione devono aver contribuito (...) a fondare la leggenda (...) dell'assoluta inintelligibilità dello Hegel »¹⁵. Non si potrebbe consentire del tutto con Messineo, perché, se per Hegel non si può parlare di una « assoluta inintelligibilità », non si può neppure cadere nell'eccesso opposto, e credere in una intelligibilità a cui avrebbero reso ostacolo traduzioni come quelle di Turchiarulo e Novelli, dando vita addirittura a una « leggenda ». La prosa hegeliana in generale, e, nella specie, in un'opera di frettolosa stesura come la *Filosofia del diritto*, e segnatamente nei succinti e concentratissimi paragrafi (quasi appunti ad uso personale), è davvero, spesso, se non di assoluta, certo di assai difficile intelligibilità.

¹⁴ F. Messineo, Prefazione del traduttore a G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit., p. xxiv.

¹⁵ Ivi, p. xxiii.

L'autore della presente traduzione, peraltro, ha tratto profitto anche dal lavoro di Messineo. Egli si è attenuto al medesimo metodo del calco, già seguito da questo, come dagli altri traduttori ricordati, e raccomandato da Croce. Egli ha inteso seguire, fino all'estremo consentito, il ricordato insegnamento crociano, e si è studiato di riprodurre la struttura e l'andamento della prosa hegeliana; aiutato in ciò dalle affinità delle lingue italiana e tedesca, dove esse ripetono dal latino la complessa costruzione sintattica. Ha cercato di congiungere alla letteralità quel tanto di eleganza che gli è riuscito, e che forse è poca cosa; ha inteso in ogni caso ispirarsi al criterio della fedeltà letterale, spingendo il metodo del calco fino ai dettagli che gli è riuscito di scorgere. A differenza di Messineo, ha rispettato fin che gli è stato possibile la punteggiatura hegeliana, di solito molto parca, spesso non meditata, caratterizzata da alcune originalità (come l'uso e l'abuso delle lineette; o di una sola lineetta a scopo sospensivo, per preannunciare, accentuandola, la conclusione del ragionamento). Se ne è distaccato quando non ha potuto far diversamente: sia per seguire le diverse regole della punteggiatura italiana; sia per completare la punteggiatura hegeliana dov'essa era incompleta (in ciò aiutato dagli editori tedeschi dell'opera); sia, e questo è stato il suo massimo allontanamento dall'originale, sostituendo talora alle virgole le parentesi (o, più raramente, due lineette), per meglio individuare talune proposizioni incidentali che appesantivano molto il periodo, e dove egli ha creduto di non operare arbitrio. Specialmente a quest'ultimo proposito, egli ha tratto aiuto dall'edizione di Ilting.

Il traduttore si è valso più volte della competenza specifica di studiosi di varie discipline giuridiche: per il diritto romano, del prof. Carlo Venturini; per il diritto penale, del prof. Tullio Padovani; per il diritto pubblico e la storia delle istituzioni politiche, del prof. Danilo Marrara. Ha tratto anche profitto dalle osservazioni che in materia di lingua italiana gli ha fatto il prof. Bruno Porcelli. Ha fatto tesoro di varie osservazioni che su una prima, parziale stesura della

presente traduzione gli ha fatto il prof. Giuseppe Cantillo. Tutti egli ringrazia sentitamente.

Forse il presente lavoro non può sopportare il peso di una dedica; ma un profondo sentimento di gratitudine il traduttore deve manifestare ai professori Enrico De Negri e Claudio Cesa. Si deve al conforto della loro amicizia se questa traduzione giunge al pubblico: alle conversazioni chiarificatrici con il primo; agli esperti consigli del secondo. Ciò è avvenuto, ferma restando la scelta di estrema letteralità adottata dal traduttore; per questa circostanza, e per la evidente esclusiva responsabilità individuale degli autori di qualsiasi impresa scientifica, tutto ciò che questo lavoro ha di errato, inadeguato, inelegante, non può essere imputato ad altri che al traduttore medesimo. Il quale sarà grato a chiunque vorrà fargli osservazioni e critiche, pubbliche o private.

Università di Pisa, giugno 1987.

Giuliano Marini

AVVERTENZE TERMINOLOGICHE

La presente traduzione segue per gran parte la terminologia introdotta dalle traduzioni italiane dell'*Enciclopedia*, della *Scienza della logica*, della *Fenomenologia*. Poiché queste non concordano in tutto fra loro, e lasciano al di fuori (salvo i pochi paragrafi dedicati al diritto nell'*Enciclopedia*) i termini giuridico-politici contenuti nella *Filosofia del diritto*, vengono di seguito indicati i principali termini, raggruppati per parentele di significato, con le relative traduzioni.

Wirklich, *Wirklichkeit* sono resi, secondo la terminologia adottata da Croce e da Moni, e da Messineo per la *Filosofia del diritto*, con: « reale », « realtà ». Mi discosto, pur riconoscendone le buone ragioni, dalla traduzione introdotta da De Negri nella *Fenomenologia*, « effettuale », « effettualità » (e da quella introdotta recentemente da Verra, che rende *Wirklichkeit* con « realtà effettuale »). Il motivo della mia adesione al vecchio criterio risiede qui specificamente nella *Filosofia del diritto*, e in particolar modo nella famosa proposizione: « *Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig* », che è la chiave di tutta l'opera. Non credo che avrebbe senso tutta la violenta polemica hegeliana contro il dover essere e contro l'intelletto astratto, se si rendesse quella proposizione « Ciò che è razionale è effettuale; e ciò che è effettuale è razionale »; direi anzi che si andrebbe nel ridicolo. Hegel vuol difendere, contro i riformatori astratti, proprio la realtà politica del suo tempo. Che poi la realtà non debba esser confusa con la mera esistenza (*Existenz*), e che debba esser tenuta ben distinta dall'accidentalità (*Zufälligkeit*), ovvero che « un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale » (come Croce rendeva un passo dell'annotazione al § 6 della seconda edizione dell'*Enciclopedia*), è cosa che si presume nota ai lettori di Hegel, e che del resto anche nella *Filosofia del diritto* è enunciata chiaramente fin dal § 1. La parola *Realität*, che non ha la pienezza di significato della *Wirklichkeit*, e che è piuttosto da

avvicinare alla oggettività di cui parla la logica del concetto, è resa con « realtà », conforme all'uso di Messineo; gli aggettivi *reell*, *real* (non molto frequenti) sono resi, per coerenza con il sostantivo, con « avente realtà » (fuorché nel caso della distinzione fra contratto « formale » e contratto « reale »; dove con « reale » è reso il termine *reell*). Se nei termini finora ricordati i significati hegeliani non sono sempre chiaramente distinti, e le due serie (*wirklich*, *Wirklichkeit*; *reell*, *real*, *Realität*) sono talvolta fungibili, qualsiasi distinzione di significato scompare nei verbi *verwirklichen*, *realisieren* (resi entrambi con « realizzare ») e nei sostantivi derivati *Verwirklichung*, *Realisierung* (resi entrambi con « realizzazione »).

Schein, *Erscheinung*, *scheinen*, *erscheinen*, sono resi, secondo la terminologia adottata da Moni (e da Croce, ma non sempre), rispettivamente con: « parvenza », « apparenza », « parere », « apparire ». Non ho seguito il criterio introdotto da Verra, che rende quei termini, rispettivamente, con « apparenza », « fenomeno », « apparire », « manifestarsi ». Tra i due pregi in conflitto — conservare le parentele linguistiche, non perder di vista che *Erscheinung* è in Kant il fenomeno — ho preferito conservare le parentele linguistiche. Il testo hegeliano è ricco di usi spontanei di tali parole; in conformità al criterio generale dichiarato nella Premessa, ho inteso avvicinare al massimo il testo italiano al testo tedesco, lasciando al lettore italiano, consapevole della terminologia di Croce e di Moni, gli stessi problemi interpretativi che ha il lettore tedesco (ho derogato nel caso di significati strettamente legati al problema gnoseologico (§ 35 *Anm.*, § 132 *Anm.*), ed inoltre nel caso di significati che ho giudicato evidentemente non tecnici).

Differenz è reso con « differenza »; *Unterschied*, talora, quando ha il significato chiarito nella logica dell'essenza, e quindi è sinonimo della parola di origine latina *Differenz*, con « differenza », talora, quando ha un significato non tecnico, con « distinzione » (molti però sono i casi di confine). *Unterscheidung* è reso, parallelamente, più spesso con « differenziazione », talora con « distinzione » (nel qual caso *Unterschied* e *Unterscheidung* sono resi con unico termine italiano, anche se il primo allude a uno stato e il secondo a un'azione). *Unterschiedenheit* è reso con « differenziatezza ».

Dasein è reso con « esserci » (ma, nel § 280 *Anm.*, anche con « esistenza »: di Dio); *daseiend* con « essenteci »; *Existenz* con « esistenza ». *Grund* è reso con « fondamento »; talora, se usato

in senso non tecnico, con « motivo » o anche con « ragione »; *Grundlage* con « base ».

Un gruppo di termini che designano i processi conoscitivi sono resi quasi sempre secondo l'uso consolidato. *Erkenntnis* è reso con « conoscenza »; *erkennen* con « conoscere »; *Kenntnis* con « cognizione »; *kennen* con « avere la cognizione di »; *Anerkennung* con « riconoscimento »; *anerkennen* con « riconoscere »; *Vorstellung* con « rappresentazione », ma anche, se usato in senso non tecnico, con « concezione »; *Einsicht* con « intellesione », *einsehen* con « avere l'intellezione di »; *wissen* con « sapere »; *Wissenschaft* con « scienza »; *Begriff* con « concetto »; *begreifen* con « comprendere » (o anche con « concepire », specie nei derivati *begriffen*, *begreifend*, resi con « concettuale »: Prefazione, cpv. 12, 18; §§ 166, 360); *verstehen* con « intendere »; *erklären* con « spiegare »; *Meinung* con « opinione »; *meinen* con « opinare » (o con « reputare » o affini espressioni non tecniche); *auffassen* con « concepire »; *betrachten* con « considerare »; *ansehen* con « riguardare ».

Aufheben è reso quasi sempre con « togliere »; *Aufhebung*, talora anch'esso con « togliere », altre volte con « superamento », « annullamento », « soppressione ».

Bewusstsein, *Selbstbewusstsein* sono resi, secondo la tradizione, rispettivamente con « coscienza » e « autocoscienza »; *Gewissen* con « coscienza morale » (ma *religiöses Gewissen* con « coscienza religiosa »).

Gegensatz è reso con « opposizione »; *Entgegensetzung* di preferenza con « contrapposizione »; *Gegenteil* con « opposto » (talora con « contrario »); *Widerspruch*, *Widerstreit*, entrambi con « contraddizione ».

Allgemeinheit, *allgemein*, sono resi, se aventi riguardo alla ragione, con « universalità », « universale »; se aventi riguardo all'empiria e all'intelletto che la riflette o organizza, con « generalità », « generale »; *Besonderheit*, *besonder*, con « particolarità », « particolare »; *Individualität* con « individualità »; *Einzelheit*, *einzel*, con « individualità », « individuale », se aventi il senso tecnico di superamento dialettico di universalità e particolarità, con « singolarità » se usati in senso non tecnico (ma molti sono i casi di confine).

Grenze è reso con « limite », *Schranke* con « termine » (ma i derivati di *Schranke*, come *beschränkt* o *Beschränkung*, con « limitato » e « limitazione »). Rinvio in proposito alle osservazioni di C. Cesa, nella Nota introduttiva alla traduzione della *Scienza della logica*, pp. xxiv-xxviii.

Gegenstand è reso con « oggetto », *Objekt* con « obbietto » (ma *objektiv* con « oggettivo »); *Beweis* talora con « prova », talora con « dimostrazione »; *Erweis* con « prova »; *Ganzes* quasi sempre con « intero », talora con « totalità »; *Totalität* con « totalità »; *Beschaffenheit* talora con « caratteristiche », talora con « carattere » o « conformazione »; *Menge* con « moltitudine »; *Bildung*, secondo i casi, con termini che possono essere disposti secondo la serie « educazione », « cultura », « civiltà »; *Ausbildung* con « formazione » (talora come sinonimo di *Formierung*); *Ver-söhnung* con « riconciliazione », dove è sembrata presente l'eredità del significato teologico, altrimenti con « conciliazione »; lo stesso si dica per *Gegenwart*, *gegenwärtig*, che sono stati resi con « presenzialità », « presenziale », dove è sembrata presente l'eredità del significato teologico, altrimenti con « presente » (sostantivo), « presente » (aggettivo). *Ausserung* è reso con « estrinsecazione » (qualche volta con « espressione », che altrimenti rende *Ausdruck*); *Veräusserung* con « alienazione » (in senso giuridico); *Entäusserung* con « alienazione » (il termine è usato in quest'opera in senso giuridico o strettamente affine al senso giuridico); *sich entäussern* con « spogliarsi ».

Un gruppo di termini giuridici di carattere generale è reso come segue. *Unrecht* con « illecito »; *Berechtigung* con « autorizzazione », talora con « diritto » (nel senso di diritto soggettivo) o con « autorità »; *Rechtfertigung* con « giustificazione »; *Rechtspflege* con « amministrazione della giustizia »; *Gericht*, secondo i casi, con « tribunale », « giudice », « corte di giustizia », o, se avente riguardo al procedimento, con « giudizio »; *Richter* con « giudice »; *Gebot* con « precetto »; *Rechtsgebot* con « precetto giuridico »; *Verbot* con « divieto »; *Rechtsverbot* con « divieto giuridico »; *Ordnung* con « ordinamento ».

Termini aventi riguardo al potere e al suo esercizio. Il loro significato è oscillante. *Gewalt* è reso, secondo i casi, con « violenza » o con « potere » (talora con « potenza », « potestà », « forza »); con riguardo ai poteri dello stato, *Regierungsgewalt* con « potere governativo », *fürstliche Gewalt* con « potere del principe », *gesetzgebende Gewalt* con « potere legislativo ». *Kraft* è

reso con « forza »; *Macht* con « potenza » o con « autorità » (talora con « forza » o « potere »); *Stärke* con « forza » o « vigore »; *Zwang* con « coercizione » (*zwingen, bezwingen*, di solito, entrambi con « costringere »).

Termini designanti specifiche figure di potere o di detentori del potere. *Amt* è reso con « impiego »; *Stelle* con « posto » o « ufficio »; *Beamte* con « funzionario » (ma al § 289 con « impiegato »); *Angestellter* e *Bediensteter* con « impiegato »; *Staatsdiener* con « servitore dello stato » o « funzionario »; *Vorsteher* con « preposto »; *Verwalter* con « amministratore »; *Behörde* e *Obrigkeit* con « autorità »; *Bürgerschaft* con « municipalità ».

Termini riguardanti ancora il potere, ma con varietà di significati secondo che si tratti del diritto privato o del diritto pubblico o di un uso generico. *Herr* è reso con « signore », talora con « dominus » (*herrenlos* con « privo di dominus »); *Herrenschaft*, per rispetto all'uso consolidato in grazia della celebre figura della *Fenomenologia*, con « signoria » (ma nel § 297 con « dominazione »); *Herrschaft* con « dominio ». Un gruppo di termini riguarda le figure della soggezione a tale potere. *Knecht, Knechtschaft* sono resi, rispettivamente, con « servo », « servitù »; *Leibeigenschaft* con « servitù della gleba »; *Sklaverei* con « schiavitù ».

Termini riguardanti il diritto privato. *Formieren, Formierung* sono resi entrambi con « dar forma » (nel senso della specificazione); *Leistung, leisten* con « prestazione », « eseguire una prestazione »; *Besitz* con « possesso »; *Besitznahme* con « presa di possesso »; *Besitzergreifung* con « apprensione del possesso »; *Bezeichnung* con « apposizione di un segno »; *Gebrauch* con « uso »; *Benützung* con « utilizzazione ».

Termini riguardanti il diritto penale. *Mord* è reso con « assassinio »; *Tötung* con « omicidio »; *Verbrechen* con « delitto »; *Verbrecher* con « delinquente »; *Wiedervergeltung* con « retribuzione »; *Zurechnung* con « imputazione »; *zurechnungsfähig* con « imputabile »; *Zurechnungsfähigkeit* con « imputabilità ».

Termini attinenti alla condizione di necessità. *Not* è reso con « necessità », e talora, se non in senso giuridico, con « ristrettezza »; *Notstand, Notzustand*, sono resi entrambi con « stato di necessità »; *Notstaat* con « stato della necessità ».

Stand, suoi composti o derivati. *Stand* è reso, quando ha riguardo sia alla condizione sociale sia alla sua proiezione politica, con « ' stato ' » (che ho sempre posto tra apici — ' stato ' — per distinguerlo da *Staat*, reso con « stato », nel senso di « stato politico »: e talora *Staat* è reso in tal modo); quando ha riguardo a situazioni giuridiche o sociali, con « *status* »; *Stand der Ehe* è reso con « stato matrimoniale »; *Mittelstand* con « ceto medio »; *Stand der Tapferkeit* con « ceto del valore militare »; *Sklavenstand* con « classe di schiavi ». *Zustand* è reso con « situazione »; *Rechtszustand* con « situazione giuridica »; *Naturzustand* con « *status naturae* » o « stato di natura » o « situazione di natura ».

Termini attinenti al comportamento, alla vita morale ed etica. *Begierde* è reso con « desiderio »; *Neigung* con « inclinazione »; *Trieb* con « impulso »; *Triebfeder* con « stimolo »; *Instinkt* con « istinto »; *Gesinnung* con « disposizione d'animo »; *gesinnt* con « disposto nel suo animo »; *böse* con « cattivo », *schlecht* (di solito) con « malvagio »; *Vorsatz* con « proponimento »; *Schuld* con « responsabilità »; *Absicht* con « intenzione »; *Wohl* con « benessere » (come pure *Wohlfahrt*, che è usato nella società civile: v. oltre); *Gutes* con « bene ». *Sitte* è reso con « costume »; *Sittliches* con « ethos »; *Sittlichkeit* con « eticità ».

Termini designanti entità collettive. *Stamm* è reso con « stirpe »; *Gemeinde*, *Gemeinwesen*, *Gemeinschaft*, sono resi tutti con « comunità »; *gemeinschaftlich* con « comune » o con « comunitario ».

Termini attinenti alla società civile e alla vita economica. *Selbständig*, *Selbständigkeit* sono resi qui, rispettivamente, con « autonomo », « autonomia » (nello stesso modo, talora, anche quando attengono allo stato: v. oltre); *Vermögen* è reso con « patrimonio » (sia che riguardi il singolo, sia che riguardi la collettività; ma talora con « ricchezza »); *Reichtum* con « ricchezza »; *Kapital* con « capitale »; *Gewerbe* con « industria » (ma al § 288 con « mestiere »); *Wohlfahrt* con « benessere ».

Termini attinenti alla vita costituzionale. *Verfassung* è reso con « costituzione »; *Rechtsverfassung* con « costituzione giuridica »; *Staatsverfassung* con « costituzione statutale ». *Geschäft* è reso talora con « funzione », talora con « compito », talora con « occupazione » (con riguardo al potere governativo); *Angelegenheit* con « affare ».

Termini attinenti al passaggio dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto. *Äusseres Staatsrecht* è reso con « diritto statale esterno » (in corrispondenza con *inneres Staatsrecht*, reso con « diritto statale interno »); *Unabhängigkeit* con « indipendenza »; *Selbständigkeit*, talora con « autonomia », talora con « indipendenza »; *Weltgeschichte*, *weltgeschichtlich* sono resi, rispettivamente, con « storia del mondo » e con « storico-mondiale »; *allgemeine Geschichte* con « storia universale », *Reich* con « regno » (ho qui innovato rispetto alla tradizione, che rendeva sia *Weltgeschichte* sia *allgemeine Geschichte* con « storia universale », *weltgeschichtlich* con « cosmico-storico », *Reich* con « mondo »).

Infine, il titolo dell'opera, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, che propriamente dovrebbe esser reso con « Linee fondamentali della filosofia del diritto », è reso, in omaggio al titolo ormai consolidato, con « Lineamenti di filosofia del diritto ».

G. M.

SIGLE DI OPERE HEGELIANE

- GW *Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westphälische Akademie der Wissenschaften.
 Phän. *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807 (= GW, IX).
 Enc.³ *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1831³.
 Rph *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821.
 Rph-VN *Rechtsphilosophie – Vorlesungsnotizen*: aggiunte manoscritte di Hegel nella sua copia personale del testo a stampa.
 G *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. E. Gans, Berlin 1840².
 B *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. G.J.P.J. Bolland, Leiden 1902.
 L *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. G. Lasson, Leipzig 1921².
 Hm *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. J. Hoffmeister, Hamburg 1955⁴.
 I *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. K. H. Ilting, Bd. 2, *Die «Rechtsphilosophie» von 1820*, Stuttgart 1974.
 K *Hegel's Philosophy of Right*, translated with notes by T. M. Knox, Oxford 1967².

Le citazioni dalle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* rinviano al testo del paragrafo quando è indicato il solo numero; all'annotazione (*Anmerkung*) hegeliana quando il numero è seguito dall'abbreviazione *Anm.*

Le note di Hegel sono richiamate nel testo da un asterisco e sono seguite dall'indicazione [H.]. Le altre note sono del traduttore.

DIRITTO NATURALE
E SCIENZA DELLO STATO

PREFAZIONE

La motivazione immediata alla pubblicazione di questo compendio è il bisogno di dare in mano ai miei ascoltatori una guida per le lezioni che io tengo, in conformità del mio ufficio¹, sulla *Filosofia del diritto*. Questo manuale è un'esposizione ulteriore, soprattutto più sistematica, dei medesimi concetti fondamentali che su questa parte della filosofia sono già contenuti nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Heidelberga 1817) da me altra volta destinata alle mie lezioni.

Ma il fatto che questo compendio dovesse apparire a stampa, che quindi anche giunga di fronte a un più vasto pubblico, divenne la motivazione ad esporre talvolta già qui più ampiamente le *annotazioni*, che in un primo momento dovevano menzionare in brevi cenni le concezioni affini o divergenti, conseguenze ulteriori e simili (il che avrebbe ricevuto nelle lezioni la sua debita dilucidazione), al fine di chiarire talora un più astratto contenuto del testo, e di avere un più ampio riguardo a concezioni che ci sono d'intorno, correnti nel tempo presente. Così è sorto un numero di annotazioni più estese di quanto altrimenti comporta il fine e lo stile di un compendio. Un compendio vero e proprio tuttavia ha per oggetto l'ambito di una scienza riguardato come bell'e definito, e ciò che gli è peculiare, eccettuata forse una piccola aggiunta qua e là, è precipuamente la composizione e l'ordinamento dei momenti essenziali di un contenuto, il quale è da lungo tempo altrettanto ammesso e noto, quanto quella forma ha le sue regole e maniere d'esposizione da lungo tempo stabilite. Da un compendio filosofico non ci si aspetta questo taglio già forse per il fatto che ci si figura, che quel

¹ Di professore ordinario di Filosofia nell'università di Berlino.

che la filosofia mette insieme sia un'opera così effimera come la tela di Penelope, che ogni giorno venga ricominciata da capo.

Certamente questo compendio diverge da uno di quelli usuali in primo luogo in grazia del metodo, che in esso costituisce l'elemento conduttore. Ma che il modo filosofico del progredire da una materia a un'altra e del dimostrare scientifico, questa conoscenza speculativa in genere, si distingue essenzialmente da ogni altro tipo di conoscenza, viene qui presupposto. Unicamente l'intellezione entro la necessità di una tale diversità può esser quel che saprà trar su la filosofia dalla ignominiosa decadenza nella quale è sprofondata nei nostri tempi. Si è bensì conosciuta, o, più che conosciuta, soltanto sentita, l'insufficienza, per la scienza speculativa, delle forme e regole della vecchia logica, del definire, classificare e sillogizzare, che contengono le regole della conoscenza propria dell'intelletto, e poi si son gettate via queste regole soltanto come impacci, per parlare arbitrariamente movendo dal cuore, dalla fantasia, dall'intuizione accidentale; e poiché tuttavia anche riflessione e rapporti di pensiero debbono entrar pur in gioco, si procede inconsapevolmente nel disprezzato metodo del raziocinare e dedurre del tutto usuale. — Ho sviluppato estesamente la natura del sapere speculativo nella mia *Scienza della logica*; in questo compendio è stata perciò soltanto aggiunta qua e là una dilucidazione su procedimento e metodo. Dato il carattere concreto ed entro di sé così molteplice dell'oggetto, è stato invero trascurato di mostrare e di porre in risalto in tutti e in ciascun dettaglio la conduzione logica dell'argomentazione; per un verso ciò poteva venir tenuto per superfluo, per la presupposta dimestichezza col metodo scientifico, per un altro verso però sarà evidente di per sé che l'intero come la formazione delle sue membra riposa sullo spirito logico. Da questo lato vorrei anche specialmente che questa trattazione venisse presa e giudicata. Poiché quello con cui s'ha a che fare nella medesima è *la scienza*, e nella scienza il contenuto è essenzialmente legato alla *forma*.

Si può invero udir da coloro che sembrano prender la questione nel modo più profondo, che la forma sia qualcosa di esterno e per la cosa d'indifferente, che soltanto quest'ultima sia importante; si può inoltre porre il compito dello scrittore,

in particolare dello scrittore di filosofia, nello scoprire *verità*, dire *verità*, propagare *verità* ed esatti concetti. Ora, se si considera come tale compito suole venir realmente esercitato, si vede da una parte sempre ricuocer e servir da tutti i lati il medesimo vecchio cavolo — un compito, che certamente avrà anche il suo merito per l'educazione e il risveglio degli animi, sebbene esso possa esser riguardato piuttosto come un affaccendamento superfluo — « giacché hanno Mosè e i profeti, fa' che ascoltino quelli »². In particolare si ha molteplice occasione di meravigliarsi del tono e della pretensione che qui ostenta sé, quasi che il mondo avesse finora mancato soltanto di questi zelanti propagatori di verità, e come se il cavolo riscaldato portasse nuove e inaudite verità, e soprattutto fossero sempre da tener in considerazione principalmente « i nostri giorni »³. Ma d'altra parte si vede, che quel che di tali verità vien servito da un lato, vengon soppiantate e portate via ad opera proprio di verità simili dispensate da altri lati. Ora, che cosa in questa calca di verità sia né vecchio né nuovo, bensì permanente, come deve ciò ricavarsi da queste considerazioni vaganti informemente qua e là — come altrimenti distinguersi e provarsi, se non grazie alla *scienza*?

Del resto su *diritto, eticità, stato* la *verità* è *altrettanto antica*, quanto *apertamente esposta e nota nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione*. Di che cosa abbisogna ulteriormente questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di possederla così a portata di mano, se non anche di *comprenderla*, e di conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché esso appaia giustificato per il pensiero libero, il quale non sta fermo a ciò che è *dato*, sia esso sostenuto dall'esterna autorità positiva dello stato o del consenso degli uomini, o dall'autorità del sentimento interno e del cuore e dalla testimonianza immediatamente consenziente dello spirito, bensì prende l'avvio a partir da se stesso e appunto perciò esige di sapersi unito nel suo più intimo essere con la verità?

Il semplice comportamento dell'animo non prevenuto è

² Luca, XVI, 29.

³ Probabile allusione (come le precedenti osservazioni polemiche sugli scopritori di verità ecc.) all'opera di J. F. Fries, *Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit*, Heidelberg 1818, in particolare alle pagine introduttive, v-xii.

di tenersi con fiduciosa convinzione alla verità pubblicamente nota, e di costruire su questa salda base il suo modo di agire e la sua salda collocazione nella vita. Contro questo semplice comportamento si manifesta forse già la supposta difficoltà, di come tra le infinitamente *diverse opinioni* si lasci distinguere e rintracciare quel che ivi sia l'universalmente riconosciuto e valido; ed è facile prender questa perplessità per una giusta e verace serietà intorno alla cosa. Di fatto però, coloro che menan vanto di questa perplessità sono nella condizione di non vedere il bosco per via degli alberi, e c'è soltanto la perplessità e difficoltà ch'essi stessi apparecchiano; anzi questa loro perplessità e difficoltà è piuttosto la prova, ch'essi voglion qualcos'altro da quel ch'è universalmente riconosciuto e valido, dalla sostanza di ciò che è giusto ed etico. Perché se s'ha a che fare veracemente con ciò, e non con la *vanità* e *particolarità* dell'opinare e dell'essere, allora essi si terrebbero a quel che è il giusto sostanziale, cioè ai precetti dell'eticità e dello stato, e regolerebbero la loro vita in conformità a quelli. — Ma l'ulteriore difficoltà viene dalla circostanza che l'uomo *pensa* e nel pensiero cerca la sua libertà e il fondamento dell'eticità. Questo diritto, per quanto alto, per quanto divino esso sia, viene però rovesciato in torto, se soltanto questo passa per pensare e il pensare si sa libero, soltanto allora che esso *diverga* da quel ch'è *universalmente riconosciuto e valido* e che esso abbia saputo inventarsi qualcosa di *particolare*.

Nel modo più saldo nel nostro tempo poté sembrar radicata in *relazione allo stato* la concezione secondo cui la libertà del pensare e dello spirito in genere, dimostri sé soltanto attraverso la divergenza, anzi l'ostilità contro quel ch'è pubblicamente riconosciuto, e in conseguenza di ciò particolarmente poté sembrare aver una filosofia intorno allo stato essenzialmente il compito di inventare e di dare *anche* una *teoria* e appunto una teoria nuova e particolare. Se si vede questa concezione e l'agitarsi ad essa conforme, si dovrebbe supporre che nel mondo non ci sia stato ancora né ci sia presentemente alcuno stato o costituzione dello stato, sibbene che si abbia *oggi* — e questo *oggi* dura sempre — da cominciare interamente da capo, e il mondo etico abbia soltanto aspettato un tale *odierno* escogitare e scandagliare e fondare.

A proposito della *natura* si concede che la filosofia debba conoscerla *com'essa è*, che la pietra filosofale stia nascosta *in qualche luogo*, ma *nella natura stessa*, che essa sia *entro di sé razionale* e che il sapere debba indagare e comprendendo afferrare questa ragione *reale*, presente in essa, non le accidentalità e configurazioni che si mostrano alla superficie, sibbene la sua eterna armonia, ma come sua *immanente* legge ed essenza. Il *mondo etico* al contrario, lo stato, essa, la ragione, com'essa si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere della fortuna che è la ragione, che di fatto in questo elemento si sia portata a forza e potenza, ivi si tenga ed abiti. L'universo spirituale deve invece esser dato in preda al caso e all'arbitrio, esso dev'esser *abbandonato da Dio*, cosicchè secondo questo ateismo del mondo etico il *vero* si trovi *al di fuori* di esso, e in pari tempo, poichè tuttavia in esso dev'esser *anche* ragione, il vero sia soltanto un problema. Ma in ciò si troverebbe l'autorizzazione, anzi l'obbligo per ogni pensare, anche di prender le proprie mosse, sebbene non *per cercare* la pietra filosofale, poichè dal filosofare del nostro tempo il cercare è risparmiato e ciascuno è sicuro, così com'egli sta in piedi e cammina, di aver questa pietra in suo potere. Ora accade certamente che coloro che vivono in questa realtà dello stato e vi trovano appagato il loro sapere e volere — e di essi ce ne son tanti, anzi più che non credano e sappiano, poichè *in fondo* lo son *tutti* —, che dunque almeno coloro che *con coscienza* hanno il loro appagamento nello stato, ridono di quelle mosse e vanterie e le prendono per un gioco vacuo, ora più allegro o più serio, divertente o pericoloso. Ora, quell'irrequieto agitarsi della riflessione e della vanità, così come l'accoglienza e il trattamento ch'essa riceve, sarebbe una cosa a sé, che si sviluppa entro di sé a suo modo; ma è *la filosofa* in genere, che grazie a quell'agitazione si è screditata e si è fatta disprezzare nei più diversi modi. La peggiore delle forme di disprezzo è questa, che, come ho detto, ciascuno, com'egli sta in piedi e cammina, è convinto d'esser in condizione d'intendersi e di sentenziare di filosofia in genere. A nessun'altra arte o scienza vien mostrato questo estremo disprezzo, di credersi che la si possieda senza la fatica di studiarla.

Di fatto, ciò che noi abbiam visto venir fuori dalla filo-

sofia dei tempi recenti con la più grande pretensione intorno allo stato, autorizzava certamente ciascuno, che avesse voglia di dir la sua, a questa convinzione, di poter far ciò stesso da sé senza nessuna fatica e con ciò di dare a sé la prova d'esser in possesso della filosofia. Del resto la sedicente filosofia ha espressamente enunciato che *il vero stesso non possa venir conosciuto*, bensì che il vero sia quel che ciascuno intorno agli oggetti etici, segnatamente intorno a stato, governo e costituzione, si lasci *sorger dal cuore, dall'animo e dall'entusiasmo*⁴. Che cosa mai non è stato detto su questo punto per adulare la gioventù in particolare? La gioventù, in verità, se l'è lasciato dire volentieri. *Egli lo dà ai suoi nel sonno*⁵, — è stato applicato alla scienza, e perciò ogni dormiente s'è annoverato fra i *suoi*; quel che di concetti egli così aveva ricevuto nel sonno, era dunque certamente anche merce di valore conforme. — Un condottiero di questa fatuità, che denomina sé filosofare, il signor *Fries* *, non s'è vergognato, in una solenne occasione pubblica, ormai famigerata, in un discorso avente ad oggetto lo stato e la costituzione dello stato, di dar la nozione: « nel popolo in cui regni autentico spirito comunitario, ad ogni incombenza degli affari pubblici *la vita verrebbe dal basso dal popolo*, ad ogni singola opera dell'educazione del popolo e del servizio in favore del popolo si dedicherebbero associazioni *viventi*, inviolabilmente unite *dalla santa catena dell'amicizia* »⁷, e simili. — Questo è il principale intento della fatuità, collocare la scienza, invece che sullo sviluppo del pensiero e del concetto, piuttosto sulla percezione immediata e sull'immaginazione accidentale, parimenti far dissolvere la ricca membratura di ciò ch'entro di sé è etico, quella membratura che è lo stato, l'architettura della sua razionalità, che grazie alla determinata differenziazione delle cerchie della vita pubblica e dei loro diritti e grazie al rigore della misura nella quale si

* Della fatuità della sua scienza ho dato altra volta attestazione; v. *Scienza della logica* (Nürnberg 1812), Introd., p. xvii⁶. [H.]

⁴ Probabile allusione a J. F. Fries, *Ethik* cit., pp. 5-7 e *passim*.

⁵ *Salmi*, CXXVI, 2.

⁶ *Wissenschaft der Logik*, GW, XI, 23.

⁷ J. F. Fries, *Feierrede an die Deutschen Burschen — Zum 18. Oct. 1817*, « *Oppositions-Blatt oder Weimarische Zeitung* », 30 October 1817.

sostiene ogni pilastro, arco e contrafforte, fa venir fuori la forza dell'intero dall'armonia delle sue parti, — far dissolvere questo ben costruito edificio nella brodaglia del « cuore, dell'amicizia e dell'entusiasmo ». Come secondo Epicuro il mondo in genere, così il mondo etico certamente non è, ma in questa maniera secondo tal modo di vedere dovrebbe venir rimesso all'accidentalità soggettiva dell'opinione e dell'arbitrio. Con il semplice rimedio casalingo di collocare sul *sentimento* ciò ch'è il lavoro e invero più volte millenario della ragione e del suo intelletto, è certamente risparmiata tutta la fatica della conoscenza e dell'intellezione razionale guidata dal concetto pensante. *Mefistofele* in Goethe — una buona autorità — dice su questo pressappoco quel che io ho citato anche altra volta ⁸:

Disprezza pure intelletto e scienza,
supremi tra tutti i doni dell'uomo —
così ti sei consegnato al diavolo
e non hai scampo alla perdizione ⁹.

È immediatamente ovvio che tale veduta si assuma anche l'aspetto della *pietà*; poiché con quali mai cose quest'agitazione non ha tentato di autofizzarsi! Ma con la devozione e la Bibbia ha preteso di darsi la più alta autorizzazione, per disprezzare l'ordine etico e l'oggettività delle leggi. Poiché certamente è anche la pietà, che involuppa in una più semplice intuizione del sentimento la verità articolata nel mondo ad un regno organico. Ma in quanto è della specie giusta, essa abbandona la forma di questa regione, non appena essa venendo fuori dall'interno entra nella luce del dispiegamento e della rivelata ricchezza dell'idea, e porta seco dal suo interno culto di Dio la venerazione per una verità essente in sé e per sé, innalzata al di sopra della forma soggettiva del sentimento, e per le leggi.

La particolare forma della cattiva coscienza morale, quella forma che si palesa nella specie d'eloquenza nella quale si pavoneggia quella fatuità, può qui venir resa osservabile; e

⁸ *Phän.*, GW, IX, 199.

⁹ Citazione non corretta da W. Goethe, *Faust*, I, 1851-52, 1866-67.

in primo luogo nel fatto ch'essa, dov'è più che mai *priva di spirito*, più che mai parla dello *spirito*, dove parla nel modo più morto e più arido, ha in bocca le parole *vita* e *introdurre alla vita*, dove palesa il più grande egoismo del vacuo orgoglio, più che mai ha in bocca la parola *popolo*. Ma il peculiare marchio ch'essa porta in fronte, è l'odio contro la legge. Che diritto ed eticità, e il mondo reale del diritto e dell'ethos afferra sé col *pensiero*, col pensiero si dà la forma della razionalità, cioè universalità e determinatezza, questo, *la legge*, è la cosa che quel sentimento che riserva a sé il libito, quel modo della coscienza morale che colloca il diritto nella convinzione soggettiva, riguarda a ragione come la più ostile a sé. La forma del diritto inteso come un *dovere* e come una *legge* vien sentita da quello come una *lettera morta*, *fredda* e come un *impaccio*; poiché quello non conosce in essa se stesso, non si conosce quindi libero in essa, perché la legge è la ragione della cosa, e questa non permette al sentimento di infiammarsi alla propria particolarità. La *legge* perciò, come nel corso di questo manuale è stato notato in qualche luogo ¹⁰, è precipuamente lo scibbolet, col quale sceverano sé i falsi fratelli e amici del cosiddetto popolo.

Giacché ora la ciarlataneria dell'arbitrio s'è impadronita del nome di *filosofia* ed è riuscita a indurre un vasto pubblico nell'opinione che simile agitarsi sia filosofia, è divenuto addirittura quasi un disonore parlare ancora filosoficamente intorno alla natura dello stato; e non è da rimproverare ad onestissimi se essi danno in impazienze, appena odon discorrere di scienza filosofica dello stato. Ancor meno è da meravigliarsi, se i governi han rivolto l'attenzione finalmente a tal filosofare, poiché tra l'altro presso di noi la filosofia non viene esercitata, come per esempio presso i Greci, al modo d'un'arte privata, sibbene ha una pubblica esistenza, che tocca il pubblico, specialmente o unicamente ad opera di funzionari statali. Se i governi han dimostrato ai loro studiosi consacrati a questa disciplina la fiducia di rimettersi interamente a loro per lo svolgimento e i contenuti della filosofia — fosse pure stata qua e là, se si vuole, non tanto fiducia quanto indifferenza verso la scienza stessa, e l'ufficio dell'insegna-

¹⁰ Cfr. § 258 *Ann.*, nota.

mento della medesima fosse stato mantenuto soltanto per tradizione (— come invero, per quanto m'è noto, in Francia si son lasciate correre almeno le cattedre di metafisica) —, quella fiducia è stata loro molte volte mal ripagata, oppure ove, nell'altro caso, si volesse vedere indifferenza, il risultato, il deperimento d'una conoscenza solida, sarebbe da riguardare come un'espiazione di quest'indifferenza. A tutta prima la fatuità par ben esser forse compatibilissima almeno con quiete e ordine esteriore, giacché essa non giunge a toccare, anzi neppure a sospettare, la sostanza delle cose; essa quindi non avrebbe contro di sé niente a prima vista almeno nell'ambito dell'ordine pubblico, se lo stato non racchiudesse entro di sé il bisogno di più profonda cultura e intellesione e non richiedesse dalla scienza l'appagamento del medesimo. Ma la fatuità conduce da se stessa riguardo all'ethos, al diritto e al dovere in genere, a quelle massime che in questa sfera costituiscono ciò che è fatuo, ai principi dei *sofisti*, che noi veniamo a conoscere così nettamente da *Platone* — i principi che collocano ciò che è diritto su *opinioni e fini soggettivi*, sul *sentimento soggettivo* e sulla *convinzione particolare*, — principi, dai quali segue la distruzione tanto dell'eticità interna e della retta coscienza morale, dell'amore e del diritto tra le persone private, quanto la distruzione dell'ordine pubblico e delle leggi dello stato. Il significato che simili fenomeni devono acquistare per i governi non si lascerà per caso eludere in grazia del titolo, il quale si appoggiava sulla stessa fiducia prestata e sull'autorità di un ufficio, per esiger dallo stato che debba garantire e lasciar dominare un atteggiamento che corrompe la fonte sostanziale dei fatti, i principi universali, e perfino l'arroganza di esso, come se così bisognasse fare. *A chi dà un ufficio, Dio gli dà anche intelletto*, — è un vecchio scherzo, che ai nostri tempi non si vorrà davvero dir sul serio.

Nell'importanza della maniera del filosofare, la quale è stata dalle circostanze rinfrescata presso i governi, non si lascia misconoscere il momento della protezione e dell'appoggio, di cui lo studio della filosofia par esser divenuto bisognoso in molti altri versi. Giacché in così tante produzioni del campo delle scienze positive, così pure dell'edificazione religiosa e di altra letteratura indefinita, si legge come ivi

non soltanto è mostrato il testé menzionato disprezzo verso la filosofia, nel senso che quei tali, che mentre dimostrano che sono del tutto indietro nell'educazione del pensiero e che la filosofia è per essi qualcosa di interamente estraneo, pure la trattano come qualcosa che per loro è bell'e liquidata, — sibbene come ivi stesso espressamente s'inveisce contro la filosofia e il suo contenuto, la *conoscenza concettuale di Dio* e della natura fisica e spirituale, la *conoscenza della verità* è dichiarata per una presunzione insensata, anzi peccaminosa, come la *ragione*, e di nuovo la *ragione*, e in ripetizione infinita la *ragione* è accusata, spregiata e condannata, — ovvero come almeno vien dato a conoscere quanto riescono scomode le pretese tuttavia inevitabili del concetto in una gran parte dell'attività che dovrebbe esser scientifica, — quando si hanno, dico, dinnanzi a sé simili fenomeni, si potrebbe quasi cedere al pensiero che *da questo lato* la tradizione più non fosse veneranda né sufficiente ad assicurare allo studio filosofico la *tolleranza* e la pubblica esistenza *. — Le declamazioni e le insolenze correnti al nostro tempo contro la filosofia offrono il singolare spettacolo, ch'esse da un lato traggono il loro diritto da quella fatuità a cui questa scienza è stata degradata, e dall'altro lato hanno radice proprio in questo elemento contro il quale esse ingratamente son dirette. Poiché mentre quel sedicente filosofare ha dichiarato la conoscenza della verità per un tentativo insensato, esso, come il dispotismo degli imperatori *di Roma* ha *uguagliato* nobiltà e schiavi, virtù e vizio, onore e disonore, cognizioni e ignoranza, da parte sua ha *livellato* tutti i pensieri e tutte le materie, — così che i concetti del vero, le leggi dell'ethos non sono nient'altro che opinioni e soggettive convinzioni, e le massime più delittuose in quanto *convinzioni* sono collocate ad uguale dignità con quelle leggi, e che parimenti ogni obbietto per quanto meschino e particolare e ogni materia per quanto insulsa è collocato ad uguale dignità con ciò che costituisce l'interesse di tutti gli uomini pensanti e i vincoli del mondo etico.

* Simili vedute mi vennero in mente di fronte a una lettera di Joh. v. Müller (*Opere*, parte VIII, p. 56 ¹¹), ove intorno alla situazione *di Roma* nel-

¹¹ *Corrige*: J. v. Müller, *Werke*, Tübingen 1810 sgg., VII, 57.

È da reputare perciò come una *fortuna* per la scienza — di fatto, come s'è notato¹², è la *necessità della cosa* —, che quel filosofare, che poteva continuare a tessere il proprio filo entro di sé come una *scolasticeria*, abbia posto sé in più stretto rapporto con la realtà, nella quale con i principi dei diritti e dei doveri si fa sul serio, e la quale vive nella luce della coscienza dei medesimi, e che quindi esso sia venuto a una *pubblica* rottura. È appunto *questa collocazione della filosofia rispetto alla realtà*, a cui si riferiscono i malintesi, e io ritorno quindi a quel che ho notato dianzi¹³, che la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale*, appunto per ciò è l'*apprendimento* di ciò ch'è *presente e reale*, non la costruzione di un *al di là*, che sa Dio dove dovrebbe essere, — o del quale di fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un vuoto, unilaterale raziocinare. Nel corso del trattato che segue io ho notato¹⁴ che perfino la *repubblica platonica*, la quale passa per l'espressione proverbiale di un *vuoto ideale*, essenzialmente non ha concepito nient'altro che la natura dell'eticità greca, e che allora nella coscienza di un più profondo principio irrompente entro di essa, il quale in lei immediatamente poteva apparir soltanto come un'aspirazione ancor inappagata e quindi soltanto come corrompimento, *Platone* ha dovuto cercare movendo proprio da quell'aspirazione l'aiuto contro di esso, ma quell'aiuto, che doveva venir dall'alto, poté cercar da presso soltanto in una particolare forma *esterna* di quell'eticità, grazie alla quale egli si figurava di dominare quel corrompimento, e in *grazia* di che egli per l'appunto feriva nel modo più profondo quel che era un più profondo impulso di quella, la libera infinita personalità. Pe-

l'anno 1803, allorché questa città stava sotto la dominazione francese, tra l'altro è detto: « Richiesto che ne fosse dei pubblici istituti d'insegnamento, un professore rispose: On les tolère comme les bordels ». — La cosiddetta *dottrina della ragione*, cioè la *logica*, si può certo udir persino ancora *raccomandare*, forse con la convinzione che di essa come di scienza arida e infruttuosa o senz'altro non ci si occupi più, oppure, se ciò accada qua e là, si acquistino in essa soltanto formule prive di contenuto, che dunque nulla danno e nulla sciupano, che quindi la raccomandazione in ogni caso non farà né male né bene. [H.]

¹² Cfr. *supra*, cpv. 3, 5, 7.

¹³ Cfr. i luoghi indicati alla nota preced.

¹⁴ Cfr. § 185 *Anm.*

raltro egli s'è mostrato come il grande spirito ch'egli fu, per il fatto che proprio il principio intorno al quale ruota il carattere distintivo della sua idea è il cardine, intorno al quale ha ruotato l'allora¹⁵ imminente rivoluzione del mondo.

*Ciò che è razionale è reale;
e ciò che è reale è razionale.*

In questa convinzione sta ogni coscienza non prevenuta, e così pure la filosofia, e questa procede di qui nella considerazione così dell'universo *spirituale*, come di quello *naturale*. Se la riflessione, il sentimento o qualsiasi forma abbia la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* per un qualcosa di *vano*, è al di là di esso e giudica da saccente, essa si ritrova in uno spazio vano, e giacché essa ha realtà soltanto nel presente, così essa stessa è soltanto vanità. Se d'altro verso l'*idea* passa per ciò ch'è soltanto un'idea, una rappresentazione in un'opinione, la filosofia al contrario procura l'intellezione che nulla è reale all'infuori dell'idea. Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancor battere. Ma i rapporti infinitamente molteplici che si formano in questa esteriorità, grazie al parer dell'essenza in essa, questo materiale infinito e la sua regolazione non è oggetto della filosofia. Essa s'immischierebbe in tal modo in cose che non la riguardano; essa può risparmiarsi di dare buoni consigli in proposito; *Platone* poteva tralasciare di raccomandare alle balie di non star mai ferme con i bambini, di dondolarli sempre sulle braccia¹⁶, similmente *Fichte* il perfezionamento delle misure di *polizia per i passaporti* fino al punto, come si disse, di giungere ad una *costruzione* in

¹⁵ damals: aggiunto in Rph-VN.

¹⁶ Platone, *Leges*, VII, 789 e.

cui, degli individui sospetti, debbano non soltanto venir posti nel passaporto i connotati, bensì in esso dipinto il ritratto¹⁷. In simili dettagli d'esecuzione non è più da vedere alcuna traccia di filosofia, ed essa può tanto più lasciare simile ultrasaggezza, in quanto essa sopra questa infinita moltitudine di oggetti può per l'appunto mostrarsi liberalissima. In tal modo la scienza si mostrerà anche lontanissima dall'odio che la vanità della saccenteria riversa su una moltitudine di circostanze e istituzioni — un odio, nel quale si compiace massimamente la piccineria, poiché essa soltanto in tal modo giunge ad un sentimento di sé —.

Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo *di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale*. Come scritto filosofico esso non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno *stato come dev'essere*; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto.

Ἴδου Ρόδος, ἴδου καὶ τὸ πῆδημα¹⁸.
Hic Rhodus, hic saltus.

Comprendere ciò *che è*, è il compito della filosofia, poiché ciò *che è*, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia, è il *tempo di essa appreso in pensieri*¹⁹. È altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi. Se la sua teoria nel fatto va al di là di quello, se egli si costruisce un mondo *come dev'essere*, esso esiste sì, ma soltanto nelle sue opinioni, — in un elemento duttile, nel quale si lascia imprimer l'immagine di tutto quel che si vuole.

Con una piccola variazione quella frase suonerebbe:

Qui è la rosa, qui danza.

¹⁷ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 21.

¹⁸ Esopo, *Fabulae*, 203.

¹⁹ F. Bacone, *Novum Organum*, I, 84.

Ciò che sta fra la ragione come spirito autocosciente e la ragione come realtà sussistente, ciò che separa quella ragione da questa e in essa non lascia trovar l'appagamento, è l'impaccio di una qualche astrazione, che non è liberata a concetto. Conoscere la ragione come la rosa nella croce²⁰ del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la *conciliazione* con la realtà, che la filosofia procura a coloro, nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza *di comprendere*, e altrettanto di mantenere in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in un qualcosa di particolare e accidentale, bensì in ciò che è in sé e per sé.

Questo è anche ciò che costituisce un senso più concreto di quel che sopra²¹ più astrattamente è stato designato come *unità della forma e del contenuto*, poiché la *forma* nel suo più concreto significato è la ragione come conoscere concettuale, e il *contenuto* è la ragione intesa come l'essenza sostanziale della realtà etica, al pari che della realtà naturale; l'identità cosciente dell'una e dell'altro è l'idea filosofica. — È una grande ostinatezza, l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo nulla che non sia giustificato dal pensiero, — e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna, oltre che il principio peculiare del protestantesimo. Ciò che *Lutero* ha iniziato come fede nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la cosa stessa che lo spirito ulteriormente maturato s'è sforzato di coglier nel *concetto*, e così di liberarsi nel presente e in tal modo di ritrovarsi in esso. Come è divenuto un detto famoso, che una mezza filosofia porti lontano da Dio, — ed è la medesima mezza misura che pone il conoscere in un'*approssimazione* alla verità²², — ma che la vera filosofia porti a Dio²³, così è la stessa cosa con lo stato. Così come la ragione non si contenta dell'approssimazione, come cosa che non è né fredda né calda e perciò vien vomitata²⁴, altrettanto poco

²⁰ Probabile allusione allo stemma di Lutero (una croce contornata di rose).

²¹ Cfr. *supra*, cpv. 3.

²² Probabile allusione a I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 675.

²³ F. Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, I, 5; *Essays*, XVI, *Of Atheism*.

²⁴ *Apocalisse*, III, 16.

essa si contenta della fredda disperazione, la quale concede che in questa vita temporale le cose vadano proprio male o tutt'al più mediocrementemente, ma che appunto in essa non si possa aver nulla di meglio e soltanto perciò si debba tenersi in pace con la realtà; è una pace più calda con essa, quella che la conoscenza fa avere.

Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio²⁵, allora una figura della vita è invecchiata; e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo.

Ma è tempo di chiudere questa prefazione; come prefazione del resto le spettava soltanto di parlare esteriormente e soggettivamente del punto di vista dello scritto al quale è premessa. Se si deve parlar filosoficamente d'un argomento, esso comporta soltanto che lo si tratti in modo scientifico, oggettivo, come per la verità anche all'autore una confutazione d'altro tipo che una trattazione scientifica della cosa stessa, varrà soltanto per un commento soggettivo ed asserzione capricciosa e gli sarà indifferente.

Berlino, 25 giugno 1820.

²⁵ Probabile allusione a W. Goethe, *Faust*, I, 2037-39.

INTRODUZIONE

§ 1. La *scienza filosofica del diritto* ha per oggetto l'*idea del diritto*, il concetto del diritto e la realizzazione di esso.

La filosofia ha a che fare con idee, e perciò non con quel che si è soliti chiamare *meri concetti*, essa mostra anzi l'unilateralità e non-verità di essi, così come mostra che unicamente il *concetto* (non ciò che si ode spesso denominare così, ma è soltanto un'astratta determinazione dell'intelletto) è ciò che ha *realtà* e precisamente in modo tale ch'esso si dà questa da se stesso. Tutto ciò che non è questa realtà posta dal concetto stesso, è *esserci* transeunte, accidentalità esteriore, opinione, apparenza priva d'essenza, non-verità, illusione ecc. La *configurazione* che il concetto si dà nella sua realizzazione, è per la conoscenza del *concetto* stesso l'altro momento essenziale dell'*idea*, distinto dalla *forma* d'esser soltanto come *concetto*.

§ 2. La scienza del diritto è *una parte della filosofia*. Essa deve quindi sviluppare dal concetto l'*idea*, come quella che è la ragione di un oggetto, o, ciò che è lo stesso, deve guardare all'immanente proprio sviluppo della cosa stessa. Come parte essa ha un *punto di partenza* determinato, il quale è il *risultato* e la verità di quel che *precede* e che costituisce la cosiddetta *dimostrazione* del medesimo. Il concetto del diritto quindi quanto al suo *divenire* cade al di fuori della scienza del diritto, la sua deduzione è qui presupposta ed esso è da assumere come *dato*.

Secondo il metodo formale, non-filosofico, delle scienze, viene in primo luogo cercata e domandata la *definizione*, per lo meno

a cagione della forma scientifica esterna. Alla scienza positiva del diritto del resto questo non può interessar molto, anche perché essa precipuamente mira a indicare *ciò che* è di diritto, cioè quali sono le particolari determinazioni legali, ragion per cui si disse per ammonimento: *omnis definitio in iure civili periculosa*¹. E di fatto, quanto più sconnesse e contraddittorie entro di sé sono le determinazioni di un diritto, tanto meno nel medesimo sono possibili definizioni, poiché queste devono anzi contenere determinazioni universali, ma queste rendono immediatamente visibile ciò che è contraddittorio, qui l'ingiusto, nella sua nudità. Così per es. per il diritto romano non sarebbe possibile alcuna definizione dell'uomo, poiché lo schiavo non si lascerebbe sumsumere sotto di esso, anzi nel suo *status* quel concetto è leso; parimenti pericolosa apparirebbe per molti rapporti la definizione di proprietà e proprietario. — Ma la deduzione della definizione vien forse tratta dall'etimologia, specialmente dal fatto ch'essa viene astratta dai casi particolari e allora vien posto a fondamento il sentimento e la rappresentazione degli uomini. L'esattezza della definizione vien posta nella concordanza con le rappresentazioni sussistenti. Con questo metodo vien messo da parte ciò che soltanto è scientificamente essenziale: riguardo al contenuto, la *necessità della cosa* in sé e per sé stessa (qui del diritto), ma riguardo alla forma, la natura del concetto. Invece nella conoscenza filosofica è la *necessità* di un concetto la cosa principale, e l'andamento dell'esser divenuto, come *risultato*, è la sua dimostrazione e deduzione. Quando così il suo *contenuto per sé* è necessario, la seconda cosa è guardare intorno, che cosa corrisponde al medesimo nelle rappresentazioni e nella lingua. Ma come questo concetto è per sé nella sua *verità* e com'esso è nella *rappresentazione*, questo non soltanto può esser diverso nell'uno e nell'altro caso, bensì anche lo deve secondo la forma e la figura. Se tuttavia la rappresentazione non è falsa anche secondo il suo contenuto, il concetto può certamente venir mostrato, come in essa contenuto e, secondo la di lui essenza, come in essa sussistente, cioè la rappresentazione può venir innalzata alla forma del concetto. Ma essa è così poco misura e criterio del concetto per se stesso necessario e vero, che essa anzi deve prender la sua verità da esso, movendo da esso correggere e conoscere sé. — Se però quel modo del conoscere con le sue formalità di definizioni, sillogismi, dimostrazioni e simili, da un lato è più o meno scomparso, è per contro un cattivo sostituto, ch'esso ha ricevuto ad opera d'un'altra maniera di procedere, cioè in modo immediato prendere e affer-

¹ *Digesta*, L, 17, 202.

mare le idee in genere, così anche quelle del diritto e delle ulteriori determinazioni di esso, come *fatti della coscienza*, ed erigere a fonte del diritto il sentimento naturale o un sentimento esaltato, quel che s'agita nel *proprio petto* e l'*entusiasmo*. Se questo metodo è fra tutti il più comodo, esso è in pari tempo il più antifilosofico, — per non menzionar qui altri lati di tale veduta, la quale ha relazione non soltanto con il conoscere, bensì immediatamente con l'agire. Se il primo metodo invero formale esige nondimeno ancora la *forma* del concetto nella definizione, e nella dimostrazione la *forma* di una *necessità* del conoscere, invece la maniera di procedere di sentimento e coscienza immediata erige a princìpi la soggettività, accidentalità e arbitrarietà del sapere. — In che cosa consista il procedimento scientifico della filosofia, si deve qui presupporre dalla logica filosofica.

§ 3. Il diritto è *positivo* in genere *a*) per la *forma* dell'aver validità in uno stato, e questa autorità legale è il principio per la cognizione del medesimo, *la scienza positiva del diritto*. *b*) Quanto al *contenuto* questo diritto riceve un elemento positivo α) dal particolare *carattere nazionale* di un popolo, dal grado del suo sviluppo *storico* e dalla connessione di tutti i rapporti che appartengono alla *necessità naturale*; β) dalla necessità per cui un sistema di un diritto legale deve contenere l'*applicazione* del concetto universale alla conformazione particolare (una conformazione che dà sé *dal di fuori*) degli oggetti e dei casi, — un'applicazione che non è più pensiero speculativo e sviluppo del concetto, bensì sussunzione dell'intelletto; γ) dalle determinazioni *ultime* richieste nella realtà per la *decisione*.

Quando al diritto positivo e alle leggi viene contrapposto il sentimento del cuore, inclinazione e arbitrio, per lo meno non può esser la filosofia, che riconosce tali autorità. — Che violenza e tirannide può essere un elemento del diritto positivo, è accidentale al medesimo e non concerne la sua natura. Sarà mostrato più oltre (§§ 211-214), il luogo ove il diritto deve diventare positivo. Qui sono state soltanto addotte le determinazioni che là stesso risulteranno, per segnare il limite del diritto filosofico, e per scartare subito l'eventuale rappresentazione o magari la pretesa, che attraverso lo sviluppo sistematico di esso debba venir fuori un codice positivo, cioè un tal codice, come ne ha bisogno

lo stato reale. — Che il diritto naturale o il diritto filosofico è diverso dal positivo, capovolgere ciò nell'affermazione ch'essi sono l'un l'altro contrapposti e contraddittori, sarebbe un grande fraintendimento; quello è a questo piuttosto nel rapporto di Istituzioni a Pandette. — Riguardo a quello che nel paragrafo per primo è denominato elemento storico nel diritto positivo *Montesquieu* ha indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente *di una* totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca²; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione. — Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo*, — questa fatica *puramente storica*, così come la conoscenza della consequenzialità di esse dal punto di vista dell'intelletto, la quale vien fuori dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici non confonde se stesso con lo sviluppo dal concetto, e la spiegazione e giustificazione storica non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. Questa distinzione, che è molto importante e certamente da tener ferma, è in pari tempo del tutto evidente; una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente *fondata e conseguente* sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come una moltitudine delle determinazioni del diritto privato romano, che derivavano in modo del tutto conseguente da istituzioni tali come la patria potestà romana, lo *status* matrimoniale romano. Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali, è tutt'altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un'altra cosa esporre l'aspetto storico del loro sorgere, le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi. Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane si chiama frequentemente: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, nell'opinione che con questa presentazione di ciò che è storico sia fatto tutto, o piuttosto l'essenziale, quel che

² Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 3.

unicamente ha importanza per *comprendere* la legge o l'istituzione giuridica; mentre invece quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione. — Si suol parlare così anche dei *concetti giuridici* romani, germanici, di *concetti* giuridici com'essi sono determinati in questo o quel codice, mentre qui non compare nulla di concetti, bensì unicamente *determinazioni giuridiche* generali, *proposizioni dell'intelletto*, principi, leggi e simili. — Per trascuranza di quella distinzione si giunge a spostare il punto di vista e a rigirar la questione della verace giustificazione in una giustificazione sulla base di circostanze, consequenzialità sulla base di presupposti, che per sé servono magari altrettanto poco ecc. e in genere a porre il relativo al posto dell'assoluto, l'apparenza esteriore al posto della natura della cosa. Alla giustificazione storica, quand'essa confonde l'origine esteriore con l'origine dal concetto, accade ch'essa fa inconsapevolmente il contrario di quel che si propone. Quando l'origine di un'istituzione sotto le sue determinate circostanze si mostra completamente adeguata allo scopo e necessaria e quindi è compiuto ciò che il punto di vista storico esige, ne segue, se ciò deve passare per una giustificazione universale della cosa stessa, piuttosto il contrario, che cioè, poiché tali circostanze non ci sono più, l'istituzione quindi ha piuttosto perduto il suo senso e il suo diritto. Così, se per es. per il mantenimento dei *conventi* è stato fatto valere il loro merito per il dissodamento e popolamento di deserti, per la preservazione del sapere grazie all'istruzione e alla trascrizione dei manoscritti ecc. e questo merito è stato riguardato come fondamento e determinazione per il loro continuare a sussistere, da ciò stesso segue piuttosto ch'essi sotto circostanze interamente mutate, per questo riguardo almeno, son divenuti superflui e ormai non-adeguati a quegli scopi. — Ora, poiché il significato storico, lo storico presentare e render comprensibile l'origine, e la veduta filosofica pure dell'origine e del concetto della cosa sono a casa loro in sfere diverse, ne segue ch'essi possono in tal misura mantenere uno di fronte all'altro una posizione indifferente. Ma poiché essi, anche nel campo scientifico, non sempre mantengono questa pacifica posizione, adduco ancora qualcosa concernente questo contatto, qualcosa come appare nel *Manuale di storia del diritto romano* del signor Hugo³, da cui in pari tempo può venir fuori una ulteriore dilucidazione di quella maniera dell'opposizione. Il signor Hugo adduce lì stesso (5^a edizione § 53), « che *Cicerone* loda le dodici tavole, guardando con

³ G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, Berlin 1815⁵.

un'occhiata di traverso ai filosofi »⁴, « ma che il filosofo Favorino le tratta alla stessissima maniera in cui da allora in poi più d'un grande filosofo ha trattato il diritto positivo ». Il signor Hugo enuncia proprio lì stesso la replica pronta una volta per tutte a tale trattamento, nell'argomento « che Favorino ha inteso le dodici tavole tanto poco, quanto questi filosofi il diritto positivo »⁵. — Per quel che riguarda la correzione del filosofo Favorino da parte del giureconsulto Sesto Cecilio in Gellio, *Noct. Attic.*, XX, 1, essa enuncia in primo luogo il permanente e verace principio della giustificazione di ciò che secondo il suo contenuto è meramente positivo. *Non ignoras*, dice molto bene Cecilio a Favorino, *legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum generibus, ac pro utilitatum praesentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus, mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus varientur. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia tamen haec oblitterata et operta sunt civitatis opulentia etc.*⁶. — Queste leggi in tanto sono positive, in quanto esse hanno la loro significazione e adeguatezza a certi scopi nelle circostanze, quindi soltanto un valore storico in genere, perciò esse sono anche di natura transitoria. La saggezza dei legislatori e dei governi in quel ch'essi hanno fatto per circostanze sussistenti e stabilito per congiunture del tempo, è una cosa a sé e appartiene alla valutazione della storia, dalla quale essa verrà riconosciuta tanto più profondamente, quanto più una tale valutazione è sostenuta da punti di vista filosofici. — Ma delle ulteriori giustificazioni delle dodici tavole contro Favorino io voglio addurre un esempio, giacché Cecilio vi introduce l'inestinguibile inganno del metodo dell'intelletto e del suo raziocinare, cioè di allegare per una cattiva causa una buona ragione e di supporre di averla con ciò giustificata. Per l'orribile legge che dava al creditore, decorsi i termini, il diritto di uccidere il debitore o di venderlo come schiavo, anzi, se i creditori erano più d'uno, di tagliarselo a pezzi e così di dividerlo tra loro, e in modo tale che, se uno avesse tagliato troppo o troppo poco, non dovesse derivargliene alcuna conseguenza giuridica pregiudizievole (una clausola che sarebbe tornata a profitto allo *Shylock di Shakespeare*, nel *Mercante di Venezia*,

⁴ Cicerone, *De Oratore*, I, 44.

⁵ G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* cit., § 53.

⁶ Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XX, 1, 22-23.

e da lui sarebbe stata accettata nel modo più grato⁷), — *Cecilio* adduce la *buona ragione* che fiducia e credito fossero grazie ad essa tanto più assicurati⁸ e che appunto a cagione dell'orribilità della legge non si fosse mai dovuti giungere all'applicazione della medesima⁹. Alla sua mancanza di pensiero sfugge qui non soltanto la riflessione che appunto ad opera di questa determinazione viene annullato quell'intento, l'assicurazione della fiducia e del credito, bensì ch'egli stesso adduce immediatamente dopo di ciò un esempio della mancata efficacia della legge sulle false testimonianze a causa della sua pena smisurata¹⁰. — Ma quel che vuol dire il signor *Hugo* con l'affermazione che *Favorino* non abbia inteso la legge, non si riesce a vedere; ogni scolare è perfettamente capace di intenderla, e nel modo migliore il menzionato *Shylock* avrebbe inteso ancora la clausola citata, così vantaggiosa per lui; — per *intendere* il signor *Hugo* dovrebbe significare soltanto quell'educazione dell'intelletto, la quale s'acquieta di fronte a una tal legge grazie a una *buona ragione*. — Un'altra incomprendimento additata proprio lì stesso da *Cecilio* a *Favorino* può un filosofo d'altronde ben concedere, senza proprio arrossir di vergogna, — che cioè *iumentum*, il quale soltanto, « e non un'arcera », sarebbe da apprestare secondo la legge a un ammalato per portarlo come testimone in giudizio¹¹, deve aver significato non soltanto un cavallo, bensì anche un cocchio o una carrozza¹². *Cecilio* poteva trarre da questa determinazione legale una ulteriore prova della eccellenza e precisione delle antiche leggi, ch'esse cioè per la citazione in giudizio di un testimone ammalato si spingevano addirittura, nelle loro determinazioni, non soltanto fino alla distinzione di un cavallo e di una carrozza, bensì di carrozza e carrozza, di una carrozza coperta e di una foderata, come *Cecilio* illustra, e di una carrozza che non è così comoda. Si avrebbe quindi la scelta tra la durezza di quella legge o la insignificanza di tali determinazioni, — ma asserire l'insignificanza di tali cose e per di più delle erudite dilucidazioni delle medesime, sarebbe una delle più grandi offese a questa ed altra erudizione.

Ma il signor *Hugo* nel citato manuale giunge anche a parlare della *razionalità*, riguardo al diritto romano; quello in cui mi sono imbattuto su questo punto, è quanto segue. Dopoché il medesimo

⁷ W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, I, 3, 139-46; IV, 1, 290-306.

⁸ Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XX, 1, 41.

⁹ Ivi, XX, 1, 51-52.

¹⁰ Ivi, XX, 1, 54.

¹¹ Ivi, XX, 1, 25.

¹² Ivi, XX, 1, 28-29.

nella trattazione *del periodo di tempo dall'origine dello stato fino alle dodici tavole* (§§ 38 e 39) ha detto « che si erano avuti (in Roma) molti bisogni e si era costretti a lavorare, per la qual cosa si adopravano per *aiuto* animali da tiro e da soma, *com'essi* compagno *da noi*, che il terreno era un avvicendamento di colli e valli » e la città stava su un colle, ecc.¹³ — disquisizioni, dalle quali forse voleva esser adempiuto l'intento *di Montesquieu*, dalle quali però difficilmente si troverà colto il suo spirito, — egli adduce poi (§ 40) « che la situazione *giuridica* era ancor assai lontana dal soddisfare alle *più alte* esigenze della *ragione* »¹⁴ (del tutto esatto; il diritto di famiglia romano, la schiavitù ecc. non soddisfa neanche a modestissime esigenze della ragione), ma per i seguenti periodi di tempo il signor Hugo dimentica di indicare in quale e se in uno qualsiasi dei medesimi il diritto romano *abbia soddisfatto* alle *più alte* esigenze della ragione. Tuttavia dei giuristi classici, nel periodo di tempo *della più alta maturazione del diritto romano, come scienza*, vien detto (§ 289) « che già da lungo tempo s'è notato che i giuristi classici erano educati con la filosofia »; ma « pochi sanno (grazie alle molte edizioni del manuale del signor Hugo ora però lo sanno parecchi), che non c'è alcuna sorta di scrittori, che nel conseguente dedurre da principi meritassero a tal punto di venir *affiancati* ai matematici e, in una del tutto sorprendente peculiarità dello sviluppo dei concetti, al moderno fondatore della metafisica, quanto appunto i giureconsulti romani: che attestì quest'ultimo punto la *notevole* circostanza che in nessun luogo compagno tante *tricotomie* come nei giuristi classici e in *Kant* »¹⁵. — Quella consequenzarietà lodata da *Leibniz*¹⁶ è certamente una qualità essenziale della scienza giuridica, come della matematica e di ogni altra scienza dell'intelletto; ma con l'appagamento delle esigenze della ragione e con la scienza filosofica questa consequenzarietà dell'intelletto non ha ancora niente a che fare. Ma per di più, proprio la *non-consequenzarietà* dei giureconsulti romani e dei pretori è da apprezzare come una delle loro più grandi virtù, come quella grazie alla quale essi si scostarono da istituzioni ingiuste e orribili, ma si videro costretti a inventarsi *callide* vuote distinzioni verbali (come il denominare *bonorum possessio* ciò che nondimeno era

¹³ G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* cit., §§ 38-39.

¹⁴ *Ivi*, § 40.

¹⁵ *Ivi*, § 289.

¹⁶ *Ibid.* Cfr. G. W. Leibniz, *Opera omnia*, Genevae 1768, tomus IV, pars III, 267-268.

eredità) e perfino una insulsa scappatoia (e insulsaggine è del pari una non-consequenziarietà), per salvare la lettera delle tavole, come grazie alla *fictio*, ὑπόκρισις, che una *filia* sia un *filius* (Heinecc., *Antiq. Rom.*, lib. I, tit. II, § 24)¹⁷. — Ma è ridicolo vedere i giuristi classici paragonati a *Kant* a cagione di alcune partizioni *tricotomiche* — per di più secondo gli esempi addotti lì stesso annotaz. 5 — e veder chiamata una cosa del genere sviluppo di concetti.

§ 4. Il terreno del diritto è in genere 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 movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura.

Riguardo alla libertà della volontà si può ricordare l'antico modo di procedere del conoscere. Si presupponeva cioè la *rappresentazione* della volontà e si tentava, movendo da quella rappresentazione, di trar fuori e stabilire una definizione della volontà medesima; poi secondo il modo dell'antica psicologia empirica movendo dalle diverse sensazioni e fenomeni della coscienza comune, come rimorso, colpa e simili, come tali che devono lasciarsi *spiegare* soltanto movendo dalla volontà *libera*, veniva condotta la cosiddetta *dimostrazione* che la volontà sia libera. Ma è più comodo tenersi alla scorciatoia che la libertà sia *data* come un *fatto* della coscienza e si debba *credere* ad esso. *Che* la volontà è libera e *che cosa* è volontà e libertà — la deduzione di ciò può trovar luogo, com'è già stato notato (§ 2), unicamente nella connessione dell'intero. I tratti fondamentali di questa premessa, — che lo *spirito* è innanzitutto *intelligenza* e che le determinazioni grazie alle quali essa procede nel suo sviluppo, dal *sentimento*, attraverso il *rappresentare*, al *pensare*, sono la via per prodursi come *volontà*, la quale, intesa come lo spirito pratico in genere, è la verità più prossima dell'intelligenza, — ho esposto nella mia *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Heidelberg 1817, §§ 363 a 399¹⁸) e spero di poterne dare un giorno esposizione più estesa. È per me tanto più un bisogno, il contribuire in tal

¹⁷ J. G. Heineccius, *Antiquitatum Romanarum jurisprudentiam illustrantium syntagma*, Basileae 1752, liber I, titulus II, 24.

¹⁸ *Enc.*³, §§ 440-482.

modo la mia parte, come spero, a una conoscenza più profonda della natura dello spirito, giacché, come là stesso (§ 367 annotaz.¹⁹) è notato, non è facile che una scienza filosofica si trovi in così trascurata e cattiva condizione come la *dottrina dello spirito* che comunemente vien denominata psicologia. — Riguardo ai momenti del concetto della volontà indicati in questo e nei seguenti paragrafi dell'Introduzione, i quali sono il risultato di quella premessa, ci si può del resto richiamare, per aiuto del rappresentare, all'autocoscienza di ciascuno. Ciascuno troverà in primo luogo entro di sé, di poter astrarre da qualsiasi cosa e parimenti determinar se stesso, di poter porre per mezzo di sé entro di sé ogni contenuto, e parimenti avere nella sua autocoscienza l'esempio per le ulteriori determinazioni.

§ 5. La volontà contiene α) l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro *pensare* se stesso.

Coloro che considerano il pensare come una particolare, peculiare *facoltà*, separata dalla volontà, come da una *facoltà* parimenti peculiare, e inoltre addirittura tengono il pensiero per nocivo alla volontà, particolarmente alla volontà buona, mostrano fin da principio che non san proprio nulla della natura della volontà; un'osservazione, che sul medesimo oggetto sarà da fare ancora piuttosto spesso. — Se *l'un lato* qui determinato della volontà, — questa *assoluta possibilità* di saper *astrarre* da ogni determinazione nella quale io mi trovi, o che io abbia posto in me, la fuga da ogni contenuto come da un termine, — è ciò a cui la volontà si determina ovvero il lato che per sé è tenuto fermo dalla rappresentazione come la libertà, ebbene, questo è la libertà *negativa* ovvero la libertà dell'intelletto. — È la libertà del vuoto, la quale viene innalzata a figura reale e a passione e, rimanendo meramente teoretica, diviene nella religione il fanatismo della pura contemplazione indù, ma, volgendosi alla realtà,

¹⁹ Ivi, § 444.

nella politica come nella religione diviene il fanatismo della distruzione d'ogni sussistente ordinamento sociale, e il toglier di mezzo gli individui che siano sospetti di mirare a un ordinamento, come l'annientamento di ogni organizzazione che voglia sorgere di nuovo. Soltanto distruggendo qualcosa, questa volontà negativa ha il sentimento dell'esserci suo; essa si figura certo di volere una qualche situazione positiva, per es. la situazione di uguaglianza universale o di vita religiosa universale, ma essa di fatto non vuole la realtà positiva della medesima, poiché questa realtà arreca subito un qualche ordinamento, una particolarizzazione così di organizzazioni, come di individui; ma la particolarizzazione e oggettiva determinazione è quello dal cui annientamento vien fuori a questa libertà negativa la sua autocoscienza. Così ciò ch'essa si figura di volere può certo esser per sé soltanto una rappresentazione astratta, e la realizzazione della medesima soltanto la furia del distruggere.

§ 6. β) L'Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione*, *determinare* e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; — sia poi questo contenuto come dato dalla natura o generato movendo dal concetto dello spirito. Grazie a questo porre se stesso come un *determinato* l'Io entra nell'*esserci* in genere; — il momento assoluto della *finità* o *particolarizzazione* dell'Io.

Questo secondo momento della *determinazione* è parimenti *negatività*, togliere come il primo — esso è cioè il toglier la prima negatività astratta. — Come in genere il particolare nell'universale, così per tal motivo questo secondo momento è già contenuto nel primo ed è soltanto un *porre* ciò che il primo è già *in sé*; — il primo momento, cioè come primo per sé, è non la verace infinità, o universalità *concreta*, il concetto, — bensì soltanto un che di *determinato*, di unilaterale; cioè poiché esso è l'astrazione da ogni determinatezza, è esso stesso non *senza* la determinatezza; ed essere come un che di astratto, di unilaterale, costituisce la sua determinatezza, manchevolezza e finità. — La differenziazione e determinazione dei due momenti indicati si trova nella filosofia *fichtiana*, parimenti in quella *kantiana* ecc.; soltanto per fermarci all'esposizione fichtiana, l'Io come l'illimi-

tato (nella prima proposizione della *Dottrina della scienza* di Fichte²⁰) è preso puramente e semplicemente come il *positivo* (così esso è l'universalità e identità dell'intelletto), in modo tale, che questo astratto Io dev'esser *per sé il vero*, e che perciò inoltre *sopraggiunge* (nella seconda proposizione²¹) la *limitazione*, — il *negativo* in genere, sia esso come un termine esterno, dato, ovvero come attività propria dell'Io. — Apprendere la *negatività* immanente nell'universale o identico, come nell'Io, era il passo ulteriore, che la filosofia speculativa aveva da compiere; — un bisogno, del quale non hanno alcun sentore coloro che non apprendono il *dualismo* di *infinità* e *finità* neppure nell'immanenza e astrazione, come Fichte.

§ 7. γ) La volontà è l'unità di questi due momenti; — la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, — *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato*, *limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso. — L'Io si determina, in quanto esso è la relazione della negatività a se stesso; inteso come questa *relazione a sé* esso è parimenti indifferente di fronte a questa determinatezza, la sa come la sua e *ideale*, come una mera *possibilità*, tramite la quale esso non è legato, nella quale bensì esso è soltanto perché, nella medesima, esso si pone. — Ciò è la *libertà* della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo.

Ogni autocoscienza sa sé come Universale — come la possibilità di astrarre da ogni cosa determinata —, come Particolare con un determinato oggetto, contenuto, fine. Ambedue questi momenti sono tuttavia soltanto astrazioni; il concreto e vero (ed ogni vero è concreto) è l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però grazie alla sua riflessione entro di sé è agguagliato con l'universale. — Questa unità è l'*individualità*,

²⁰ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 1.

²¹ Ivi, § 2.

ma essa non è nella sua immediatezza come Uno, come l'individualità nella rappresentazione, bensì secondo il suo concetto (*Enciclop. delle scienze filosof.*, §§ 112-114²²), — ovvero questa individualità è propriamente nient'altro che il concetto stesso. Quei due primi momenti, che la volontà possa astrarre da tutto e che essa sia *anche* determinata — grazie a sé o ad altro —, vengono facilmente ammessi e afferrati, poiché essi sono per sé momenti non-veri e momenti dell'intelletto; ma il terzo, il vero e speculativo (ed ogni vero, in quanto esso vien compreso, può venir pensato soltanto speculativamente), è quello nel quale ricusa di penetrare l'intelletto, che sempre denomina appunto il concetto il non-concepibile. La prova e una più dettagliata discussione di questo intimo nucleo della speculazione, dell'infinità come negatività riferentesi a sé, di questa ultima scaturigine di ogni attività vita e coscienza, appartiene alla *logica*, intesa come la filosofia puramente speculativa. — Si può qui ancora soltanto far notare che, se si dice così: *la volontà è universale, la volontà determina sé*, si esprime la volontà già come *substrato*, ovvero *soggetto* presupposto, ma essa è non un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé.

§ 8. Il carattere ulteriormente determinato della *particolarizzazione* (β. § 6) costituisce la differenza delle forme della volontà. *a*) In quanto la determinatezza è l'opposizione *formale* di *soggettivo* e di *oggettivo* inteso come esistenza esteriore immediata, ciò è la volontà *formale* intesa come autocoscienza, volontà che *trova dinnanzi a sé* un mondo esterno, e intesa come l'individualità che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, è il processo di *tradurre* nell'*oggettività* il *fine soggettivo* grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo. Nello spirito, com'esso è in sé e per sé, come tale che in esso la determinatezza è semplicemente la *sua* e verace (*Enciclop.*, § 363²³), il rapporto della coscienza costituisce soltanto, della volontà, il *lato dell'apparenza*, che qui non viene più in considerazione per sé.

²² *Enc.*³, §§ 163-165.

²³ *Ivi*, § 440.

§ 9. *b*) In quanto le determinazioni della volontà son quelle *proprie* della volontà, la sua particolarizzazione riflessa *entro di sé* in genere, esse sono *contenuto*. Questo contenuto come contenuto della volontà è ad essa secondo la forma indicata in *a*) *fine*, vuoi interno o soggettivo nella volizione rappresentante, vuoi fine eseguito, realizzato grazie alla mediazione dell'attività traducente il soggettivo nell'oggettività.

§ 10. Questo contenuto ovvero la differenziata determinazione della volontà è dapprima *immediato*. Così la volontà è soltanto *libera in sé*, ovvero *per noi*, ovvero essa è in genere la volontà nel *suo concetto*. Soltanto allorché la volontà ha se stessa per oggetto, essa è *per sé* cioè ch'essa è *in sé*.

La finità consiste secondo questa determinazione nel fatto che ciò che è qualcosa *in sé* o secondo il suo concetto, è una apparenza o esistenza diversa da ciò ch'esso è *per sé*; così per es. l'astratta esteriorità reciproca della natura è *in sé* lo spazio, ma *per sé* il tempo. Su ciò si deve fare una duplice notazione, in primo luogo, che, poiché il vero è soltanto l'idea, se si apprende un oggetto o determinazione, soltanto al modo ch'esso è *in sé* ovvero nel concetto, non lo si ha ancora nella sua verità; poi, che qualcosa, al modo ch'esso è come *concetto* ovvero *in sé*, in pari tempo esiste e questa esistenza è una figura propria dell'oggetto (al modo che prima lo spazio); la separazione dell'esser in sé e dell'esser per sé, la quale sussiste nel finito, costituisce in pari tempo il suo mero *esserci* o *apparenza*, — (come immediatamente un esempio occorrerà nella volontà naturale²⁴ e poi nel diritto formale²⁵ ecc.). L'intelletto si ferma al mero *esser in sé* e denomina così la libertà, secondo questo *esser in sé*, una *facoltà*, com'essa d'altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*. Ma esso riguarda questa determinazione come assoluta e perenne e assume la di lei relazione con quel ch'essa vuole, in genere con la di lei realtà, soltanto per un'*applicazione* a un materiale dato, la quale non appartenga all'essenza della libertà stessa; esso ha in questo modo a che fare soltanto con l'astratto, non con l'idea e verità della libertà.

²⁴ Cfr. §§ 11-12.

²⁵ Cfr. § 30.

§ 11. La volontà libera soltanto *in sé* è la volontà *immediata* o *naturale*. Le determinazioni della differenza che nella volontà è posta dal concetto determinante se stesso, appaiono nella volontà immediata come un contenuto *immediatamente* sussistente, — sono gli *impulsi, desideri, inclinazioni*, ad opera dei quali la volontà trova sé determinata dalla natura. Questo contenuto unitamente alle determinazioni sviluppate di esso proviene per vero dalla razionalità della volontà ed è in tal modo razionale in sé, ma lasciato andare a tal forma dell'immediatezza, esso non è ancora nella forma della razionalità. Questo contenuto per vero è per *me* il *mio* in genere; questa forma e quel contenuto sono però ancora diversi, — la volontà è così volontà *entro di sé finita*.

La psicologia empirica riferisce e descrive questi impulsi e inclinazioni e i bisogni che vi si fondano, com'essa si trova di fronte i medesimi nell'esperienza o reputa di trovarseli di fronte, e cerca nel modo consueto di classificare questo materiale dato. Che cos'è l'*oggettivo* di questi impulsi e come il medesimo è nella sua verità senza la forma dell'irrazionalità, nella quale esso è impulso, e com'esso in pari tempo è configurato nella sua esistenza, di ciò più oltre ²⁶.

§ 12. Quale *s'incontra* immediatamente nella volontà, il sistema di questo contenuto è soltanto come una moltitudine e molteplicità di impulsi, ciascuno dei quali è il mio *in genere* accanto ad altri, e in pari tempo un universale e indeterminato, che ha svariati oggetti e modi dell'appagamento. Per il fatto che la volontà si dà in questa duplice indeterminatezza la forma dell'*individualità* (§ 7), essa è decidente, e soltanto come volontà decidente in genere essa è volontà reale.

In luogo di *decidere* (*beschliessen*) qualcosa, cioè togliere l'indeterminatezza, nella quale così l'uno come l'altro contenuto dapprima è soltanto un contenuto possibile, la nostra lingua ha anche l'espressione: *decidersi* (*sich entschliessen*), giacché l'indeterminatezza della volontà stessa, come ciò ch'è neutrale, ma infinita-

²⁶ Cfr. § 19.

mente fecondato, il germe originario di ogni esserci, contiene entro di sé le determinazioni e i fini e li produce soltanto movendo da sé.

§ 13. Grazie al decidere, la volontà si pone come volontà di un individuo determinato e come volontà di un individuo differenziante sé di fronte ad altro. Al di fuori di questa *finità*, come coscienza (§ 8) la volontà immediata è però *formale* a cagione della differenza della sua forma e del suo contenuto (§ 11), le compete soltanto l'*astratto decidere*, come tale, e il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà.

All'intelligenza come *pensante*, l'oggetto e contenuto rimane un che di *universale*, essa stessa si comporta come attività universale. Nella volontà l'universale ha in pari tempo essenzialmente il significato del mio, come *individualità*, e nella volontà immediata, cioè formale, intesa come l'individualità astratta, non ancora riempita con la sua libera universalità. Nella volontà comincia quindi la *finità propria* dell'intelligenza, e soltanto grazie al fatto che la volontà s'innalza di nuovo al pensiero, e dà ai suoi fini l'universalità immanente, toglie la differenza della forma e del contenuto e si rende volontà oggettiva, infinita. Intendono quindi poco della natura del pensare e volere, coloro che reputano che nella volontà in genere l'uomo sia infinito, ma nel pensare egli o addirittura la ragione sia limitato. Nella misura in cui pensare e volere sono ancora distinti, il vero è piuttosto l'inverso, e la ragione pensante intesa come volontà è questo, decidersi alla *finità*.

§ 14. La volontà finita, come Io *infinito* riflettente sé entro di sé soltanto dal lato della forma ed essente presso se stesso (§ 5), *sta al di sopra* del contenuto, dei distinti impulsi, così come al di sopra delle ulteriori singole specie della loro realizzazione ed appagamento; al modo che l'Io in pari tempo, siccome soltanto formalmente infinito, è *legato* a questo contenuto, inteso come le determinazioni della sua natura e della sua realtà esterna, tuttavia, siccome indeterminato, non legato a questo o a quel contenuto (§ 6, 11). Il

contenuto medesimo è per tanto per la riflessione dell'Io entro di sé soltanto un contenuto che può esser come il mio o anche no, e l'Io la *possibilità* di determinarmi a questo o ad un altro, — di *scegliere* tra queste determinazioni, da questo lato per l'Io medesimo esterne.

§ 15. La libertà della volontà secondo tale determinazione è *arbitrio* — nel quale sono contenute queste due cose, la libera riflessione astraente da tutto e la dipendenza dal materiale e contenuto dato interiormente o esteriormente. Poiché questo contenuto necessario *in sé* come fine è in pari tempo determinato come possibile di fronte a quella riflessione, ne segue che l'arbitrio è l'*accidentalità*, quand'essa è come volontà.

La rappresentazione più comune che si ha della libertà è quella dell'*arbitrio*, — il termine medio della riflessione tra la volontà come meramente determinata dagli impulsi naturali, e la volontà libera in sé e per sé. Se si sente dire che la libertà in genere sia questo, che *si possa far quel che si voglia*, tale rappresentazione può venir presa per mancanza totale di educazione del pensiero, nella quale rappresentazione non c'è ancora²⁷ alcun sentore di ciò che è la volontà libera in sé e per sé, diritto, eticità ecc. La riflessione, la *formale* universalità e unità dell'autocoscienza, è l'*astratta* certezza della volontà intorno alla sua libertà, ma non è ancora la *verità* della libertà, perché non ha ancora se stessa per contenuto e fine, il lato soggettivo quindi è ancora un'altra cosa che il lato oggettivo; il contenuto di questa autodeterminazione rimane perciò anche semplicemente soltanto un finito. L'arbitrio, in luogo d'esser la volontà nella sua verità, è piuttosto la volontà intesa come la *contraddizione*. — Nella disputa condotta specialmente al tempo della *metafisica wolffiana*, se la volontà sia realmente libera, ovvero se il sapere intorno alla libertà di essa sia soltanto un'illusione, era l'arbitrio, che s'era avuto davanti agli occhi. Il *determinismo* ha con buon diritto contrapposto alla certezza di quell'astratta autodeterminazione il *contenuto*, che inteso come un contenuto *trovato di fronte* non è incluso in quella certezza e perciò viene *ad essa dal di fuori*, pur

²⁷ noch G B L Hm I; nach Rph.

se questo di fuori è l'impulso, rappresentazione, in genere la coscienza riempita, in qualunque modo ciò sia, in guisa tale che il contenuto non è il *proprium* dell'attività autodeterminante come tale. Poiché quindi soltanto l'elemento formale del libero autodeterminarsi è immanente nell'arbitrio, ma l'altro elemento è qualcosa di dato ad esso, ne segue che l'arbitrio certamente, se esso dev'esser la libertà, può venir denominato un'illusione. La libertà in tutta la filosofia della riflessione, come in quella *kantiana* e poi nel compiuto infatuimento *friesiano* di quella kantiana, è nient'altro che quell'autoattività formale.

§ 16. La volontà può parimenti di nuovo abbandonare (§ 5) la cosa scelta nella decisione (§ 14). Ma con questa possibilità di andar parimenti al di là di ogni altro contenuto ch'essa sostituisce, e via all'*infinito*, essa non giunge al di là della finità, poiché ogni contenuto siffatto è un che di diverso dalla forma, quindi un finito, e l'opposto della determinatezza, l'indeterminatezza, — indecisione o astrazione, è soltanto l'altro momento del pari unilaterale.

§ 17. La contraddizione che è l'arbitrio (§ 15) ha come *dialettica* degli impulsi ed inclinazioni l'apparenza che essi si siano reciprocamente d'impaccio, l'appagamento dell'uno esiga la subordinazione o il sacrificio dell'appagamento dell'altro ecc.; e poiché l'impulso è soltanto semplice tendenza della sua determinatezza, pertanto non ha la misura entro se stesso, ne segue che questo determinare che subordina o sacrifica è l'accidentale decidere dell'arbitrio, proceda tale arbitrio or qui con intelletto che calcoli in quale impulso sia da ottenere più appagamento, o secondo qualsivoglia altro riguardo.

§ 18. Riguardo alla *valutazione* degli impulsi la dialettica ha l'apparenza che le determinazioni della volontà immediata come *immanenti*, quindi *positive*, sono *buone*; così *l'uomo* è detto *buono per natura*. In quanto però esse sono *determinazioni naturali*, quindi opposte alla libertà e al concetto dello spirito in genere e il *negativo*, esse sono *da estir-*

pare; così l'uomo è detto cattivo per natura. Quel che decide per l'una o per l'altra tesi è da questo punto di vista del pari l'arbitrio soggettivo.

§ 19. Nell'esigenza della *purificazione degli impulsi* sta la rappresentazione generale ch'essi vengano liberati dalla *forma* della loro immediata determinatezza naturale e dal soggettivo e accidentale del *contenuto* e ricondotti alla loro essenza sostanziale. Il verace di questa esigenza indefinita è che gli impulsi siano come il sistema razionale della determinazione della volontà; coglierli così movendo dal concetto, è il contenuto della scienza del diritto.

Il contenuto di questa scienza può venir esposto secondo tutti i suoi singoli momenti, per es. diritto, proprietà, moralità, famiglia, stato ecc., nella forma per cui l'uomo *abbia* per natura l'*impulso* per il diritto, *altresì* l'impulso per la proprietà, per la moralità, *altresì* l'impulso dell'amore sessuale, l'impulso per la socievolezza ecc. Se in luogo di questa forma della psicologia empirica si vuole avere aristocraticamente un aspetto filosofico, secondo quel che nel tempo recente, come sopra è stato notato²⁸, è passato e ancora passa per filosofia, allora quest'aspetto si può ottenere *a buon mercato* col dire che l'uomo trovi entro di sé come *fatto della sua coscienza* la circostanza ch'egli voglia il diritto, proprietà, lo stato ecc. Più oltre²⁹ interverrà un'altra forma del medesimo contenuto, il quale appare qui in figura di impulsi, cioè quella dei *doveri*.

§ 20. La riflessione riferentesi agli impulsi, in quanto li rappresenta, calcola, li compara l'un l'altro e poi con i loro mezzi, conseguenze ecc. e con una totalità dell'appagamento — con la *felicità* —, porta a questo materiale l'*universalità formale*, e purifica il medesimo in questo modo esteriore dalla sua rozzezza e barbarie. Questo germogliare dell'universalità del pensiero è il valore assoluto della *civiltà* (cfr. § 187).

²⁸ Cfr., oltre alla Prefazione, §§ 2 *Anm.*, 4 *Anm.*

²⁹ Cfr. §§ 133-135, 148-50.

§ 21. Ma la verità di questa universalità formale, per sé indeterminata e trovantesi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è *l'universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà*. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa, intesa come la forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* — la verace idea.

L'autocoscienza della volontà, come desiderio, impulso, è *sensibile*, al modo che il sensibile in genere designa l'esteriorità e quindi l'esser fuori da sé dell'autocoscienza. La volontà *riflettente* ha i due elementi, quello sensibile e l'universalità pensante; la volontà *essente in sé e per sé* ha per suo oggetto la volontà stessa come tale, quindi sé nella sua pura universalità — nell'universalità, la quale è appunto questo, che in essa è tolta l'*immediatezza* della naturalità e la *particolarità*, della quale la naturalità altrettanto è affetta, quanto essa viene prodotta dalla riflessione. Però questo togliere e innalzare all'universale è ciò che si chiama l'attività del *pensare*. L'autocoscienza, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante sé* nella volontà. Qui è il *punto nel quale divien chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà. Lo schiavo non sa la sua essenza, la sua infinità, la libertà, egli non sa sé come essenza; — ed egli in tal modo non sa sé, cioè, egli non *pensa sé*. Questa autocoscienza, che apprende sé come essenza grazie al pensiero, e con ciò appunto si disfa di ciò che è accidentale e non-vero, costituisce il principio del diritto, della moralità e di tutta l'eticità. Coloro che parlano filosoficamente intorno a diritto, moralità, eticità, e vogliono escluderne il pensare, e rimandano al sentimento, al cuore e a quel che s'agita in petto, all'entusiasmo, esprimono con ciò la situazione, la più profondamente spregevole, nella quale son caduti il pensiero e la scienza, mentre in tal modo addirittura la scienza stessa, sprofondata nella disperazione di sé e nell'estremo accasciamento, costituisce come principio a sé la barbarie e la mancanza di pensiero e, per quanto dipendesse da lei, rapirebbe all'uomo ogni verità, valore e dignità.

§ 22. La volontà essente in sé e per sé è *veracemente infinita*, poiché il suo oggetto è essa stessa, quindi il medesimo per essa non è un che di *altro né termine*, bensì essa

in ciò piuttosto è soltanto ritornata entro di sé. Essa è inoltre non mera possibilità, disposizione, *facoltà* (*potentia*), bensì il *realmente-infinito* (*infinitum actu*), poiché l'esserci del concetto, ovvero la sua esteriorità oggettiva, è l'interiorità stessa.

Se pertanto si parla soltanto della volontà libera, come tale, senza la determinazione ch'essa è la volontà libera in sé e *per sé*, allora si parla soltanto della *disposizione* alla libertà, ovvero della volontà naturale e finita (§ 11), e appunto perciò, malgrado le parole e l'opinione, non della volontà libera. — Poiché l'intelletto coglie l'infinito soltanto come negativo e quindi come un *al di là*, esso reputa di render tanto più onore all'infinito, quanto più lo spinge via da sé nella vastità e lo allontana da sé come un che d'estraneo. Nella volontà libera il veracemente infinito ha realtà e presenza, — la volontà stessa è questa idea entro di sé presenziale.

§ 23. Soltanto in questa libertà la volontà è semplicemente *presso di sé*, poiché essa si riferisce a nient'altro che a se stessa, così come con ciò ogni rapporto della *dipendenza* da qualcos'altro cade via. — La volontà è *vera* o piuttosto è la *verità* stessa, poiché il suo determinare consiste nell'esser nel suo *esserci* (cioè nell'esser come cosa stante di fronte a sé) ciò che è il suo concetto, ovvero il puro concetto ha l'intuizione di se stesso per suo fine e realtà.

§ 24. La volontà è *universale*, poiché in essa è tolta ogni limitazione e singolarità particolare, come tale che risiede unicamente nella diversità del concetto e del suo oggetto o contenuto, ovvero, secondo altra forma, nella diversità del suo soggettivo esser per sé e del suo esser in sé, della sua singolarità *escludente* e concludente e della sua universalità stessa.

Le diverse determinazioni dell'*universalità* si danno nella logica (v. *Enciclop. delle scienze filos.*, §§ 118-126³⁰). Con questa

³⁰ *Enc.*³, §§ 169-178.

espressione viene incontro al rappresentare anzitutto l'universalità astratta ed esteriore; ma con l'universalità essente in sé e per sé, com'essa qui ha determinato sé, non è da pensare né all'universalità della riflessione, alla *comunanza* o alla *pertinenza a tutti*, né all'universalità *astratta*, la quale sta dall'altro lato al di fuori dell'individuo, l'astratta identità dell'intelletto (§ 6 annotaz.). È l'universalità entro di sé *concreta* e così essente per sé, la quale è la sostanza, l'immanente genere o immanente idea dell'autocoscienza; — il concetto della volontà libera, inteso come l'universale *ultraestensivo* rispetto al suo oggetto, *penetrante entro la sua determinazione*, il quale universale in essa è identico a sé. — L'universale essente in sé e per sé è in genere ciò che vien denominato il *razionale* e che può venir colto soltanto in questo modo speculativo.

§ 25. Rispetto alla volontà in genere il *sogettivo* significa il lato della di lei autocoscienza, dell'individualità (§ 7) nella *differenza* dal concetto, essente *in sé*, della volontà; perciò la soggettività della volontà significa α) la *pura forma*, l'*assoluta unità* dell'autocoscienza con sé, nella qual forma l'autocoscienza intesa come $Io = Io$ è semplicemente interiore e riposare *astratto* su di sé — la *pura certezza* di se stessa, differente dalla verità; β) la *particolarità* della volontà intesa come l'arbitrio e il contenuto accidentale di fini qualsivogliano; γ) in genere la forma unilaterale (§ 8), in quanto il voluto, quale ch'esso sia quanto al suo contenuto, è soltanto un contenuto appartenente all'autocoscienza e fine inattuato.

§ 26. La volontà α) in quanto essa ha se stessa per sua determinazione e così è conforme al suo concetto e verace, è la volontà *semplicemente oggettiva*, β) la volontà *oggettiva* però, intesa come *priva della forma infinita* dell'autocoscienza, è la volontà immersa entro il suo obbietto o situazione, in qualunque modo essa sia costituita quanto al suo contenuto — la volontà infantile, etica, come la volontà schiava, superstitiosa ecc. — γ) L'*oggettività* è infine la forma unilaterale nell'opposizione alla determinazione soggettiva della volontà, quindi l'immediatezza dell'esserci, come esistenza *esteriore*;

la volontà diviene a sé *oggettiva* in questo senso soltanto grazie all'attuazione dei suoi fini.

Queste determinazioni logiche di soggettività e oggettività sono state qui riferite nell'intento soprattutto di espressamente notare a loro riguardo, poiché nel seguito vengono usate spesso, che avviene ad esse come ad altre distinzioni e opposte determinazioni della riflessione, di trapassare nel loro opposto a cagione della loro finità e pertanto della loro natura dialettica. Per altre di tali determinazioni dell'opposizione resta fermo tuttavia il loro significato per rappresentazione e intelletto, poiché la loro identità è ancora come un che di *interiore*. Nella volontà al contrario tali opposizioni, le quali devono essere astratte e in pari tempo determinazioni *di essa*, che può venir saputa soltanto *come il concreto*, portano di per se stesse a questa loro identità e alla confusione dei loro significati; — una confusione, che all'intelletto accade soltanto inconsciamente. — Così la volontà, intesa come la libertà *essente entro di sé*, è la soggettività stessa, questa è perciò il suo concetto e così la sua oggettività; la sua soggettività, nell'opposizione all'oggettività, è però finità; ma appunto in questa opposizione la volontà è non presso di sé, è involupata nell'oggetto, e la sua finità consiste altrettanto in ciò, nel non esser soggettiva ecc. — Quale significato perciò nel prosiegua deve avere il soggettivo o l'oggettivo della volontà, deve divenir chiaro ogni volta dal contesto, il quale contiene la loro collocazione in relazione alla totalità.

§ 27. La determinazione assoluta o, se si vuole, l'impulso assoluto dello spirito libero (§ 21), è che ad esso sia oggetto la sua libertà — oggettivamente tanto nel senso ch'essa sia come il sistema razionale di se stessa, quanto nel senso che ciò sia realtà immediata (§ 26) —, per esser per sé, come idea, ciò che la volontà è in sé; — il concetto astratto dell'idea della volontà è in genere *la volontà libera*, la quale *vuole la volontà libera*.

§ 28. L'attività della volontà, di toglier la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è (al di fuori del modo

formale della coscienza (§ 8), in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata) lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea (§ 21), uno sviluppo, nel quale il concetto determina l'*idea*, dapprima *essa stessa astratta*, a totalità del di lei sistema, la quale totalità, intesa come il sostanziale, è indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della sua realizzazione, è *la medesima cosa* in queste due forme.

§ 29. Questo, che un esserci in genere è *esserci della volontà libera*, è il *diritto*. — Esso è quindi in genere la libertà, come idea.

La definizione kantiana (Kant, *Dottrina del diritto*, Introd.) e anche pressoché generalmente accettata, nella quale il momento principale è « la *limitazione* della mia libertà o *arbitrio*, in modo ch'esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno secondo una legge universale, »³¹ — per un verso contiene soltanto una determinazione *negativa*, quella della limitazione, per altro verso il positivo, la legge universale o cosiddetta legge di ragione, la concordanza dell'arbitrio dell'uno con l'arbitrio dell'altro, va a finire nella nota identità formale e nel principio di contraddizione. La citata definizione del diritto contiene la veduta specialmente diffusa dopo *Rousseau*³², secondo la quale la base sostanziale e il primo dev'esser la volontà non intesa come essente in sé e per sé, razionale, lo spirito non come *vero* spirito, bensì come individuo *particolare*, come volontà del singolo nel suo peculiare arbitrio. Secondo tale principio, una volta accettato, il razionale può certamente risultare soltanto come limitante per questa libertà, e così pure non come cosa immanentemente razionale, bensì soltanto come un universale esterno, formale. Quella veduta è parimenti priva di ogni pensiero speculativo e rifiutata dal concetto filosofico, giacché essa ha prodotto nelle teste e nella realtà fenomeni, la cui orribilità ha un parallelo soltanto nella fatuità dei pensieri sui quali essi si fondavano.

³¹ Citazione non corretta da I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, « Einleitung in die Rechtslehre », § B.

³² J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 5-6.

§ 30. Il diritto è qualcosa di *sacro in genere*, unicamente poiché esso è l'esserci del concetto assoluto, della libertà autocosciente. — Ma il *formalismo* del diritto (e più oltre del dovere³³) proviene dalla differenza dello sviluppo del concetto di libertà. Di fronte a un diritto più formale, cioè *più astratto* e perciò più limitato, la sfera e fase dello spirito, nella quale esso ha portato entro di sé alla determinazione e realtà gli ulteriori momenti contenuti nella di lui idea, ha come sfera e fase *più concreta*, entro di sé più ricca e più veracemente universale, appunto perciò anche un più alto diritto.

Ogni fase dello sviluppo dell'idea della libertà ha il suo peculiare diritto, poiché essa è l'esserci della libertà in una delle di lei proprie determinazioni. Quando si parla dell'opposizione della moralità, dell'eticità di fronte al *diritto*, s'intende per diritto soltanto il primo, formale diritto della personalità astratta. La moralità, l'eticità, l'interesse dello stato sono ciascuno un diritto peculiare, poiché ciascuna di queste figure è determinazione ed esserci della *libertà*. Essi possono venire in *collisione* soltanto in quanto stanno sulla stessa linea dell'esser diritti; se il punto di vista morale dello spirito non fosse anche un diritto, la libertà in una delle di lei forme, esso non potrebbe certo venire in collisione con il diritto della personalità o con un altro, poiché un tale diritto contiene entro di sé il concetto di libertà, la suprema determinazione dello spirito, di fronte al quale il resto è un che di privo di sostanza. Ma la collisione contiene in pari tempo quest'altro momento, ch'essa è limitata e quindi pure che l'un diritto è subordinato all'altro; soltanto il diritto dello spirito del mondo è quello illimitatamente assoluto.

§ 31. Il metodo secondo il quale nella scienza il concetto si sviluppa movendo da se stesso ed è soltanto un *immanente* progresso e produzione delle sue determinazioni — e secondo il quale l'avanzamento non avviene grazie all'asseverazione che ci *siano* diversi rapporti, e poi³⁴ grazie

³³ Cfr. §§ 133-135.

³⁴ dann G B L Hm I; denn Rph.

all'applicazione dell'universale a tale materia accolta da altrove, è qui presupposto in pari modo dalla logica.

Il principio motore del concetto, principio inteso come non soltanto dissolvente, bensì anche produttore le particolarizzazioni dell'universale, io chiamo *dialettica*, — dialettica dunque non nel senso ch'essa dissolve, rende confuso, porta qua e là un oggetto, una proposizione ecc. dato al sentimento, alla coscienza immediata in genere ed ha a che fare soltanto con la deduzione del suo contrario, — un modo negativo, come appare frequentemente anche in *Platone*. Essa può così riguardare come suo ultimo risultato il contrario d'una rappresentazione, o recisamente come l'antico scetticismo la contraddizione della medesima, o anche fiaccamente un'approssimazione alla verità, una mezza misura moderna. La superiore dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine e contrario, bensì, movendo da essa, il risultato e contenuto *positivo*, come quello attraverso il quale essa è unicamente *sviluppo* e immanente progredire. Questa dialettica è allora non *esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì l'*anima propria* del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti. A questo sviluppo dell'idea come ad attività propria della di lei ragione il pensiero come pensiero soggettivo soltanto guarda, senza da parte sua aggiungere alcun ingrediente. Considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale; qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si genera come mondo esistente; la scienza ha soltanto il compito di portare alla coscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa.

§ 32. Le *determinazioni* nello sviluppo del concetto sono da un lato concetti esse stesse; dall'altro lato, poiché il concetto è essenzialmente come idea, esse sono nella forma dell'esserci, e la serie dei concetti che si offrono è quindi in pari tempo una serie di *configurazioni*; così esse sono da considerare nella scienza.

In senso più speculativo il *modo dell'esserci* di un concetto e la sua *determinatezza* sono una e medesima cosa. Ma è da notare che i momenti il cui risultato è una forma ulteriormente

determinata, vengono avanti di esso come determinazioni del concetto nello sviluppo scientifico dell'idea, ma non vengono prima di esso nello sviluppo temporale come configurazioni. Così l'idea, qual essa è determinata come famiglia, ha per presupposto le determinazioni del concetto, come risultato delle quali essa verrà esposta nel prosieguo. Ma che questi interni presupposti sussistano anche per sé già come *configurazioni*, come diritto di proprietà, contratto, moralità ecc., questo è l'altro lato dello sviluppo, che soltanto in una civiltà più altamente compiuta ha portato a questo peculiarmente configurato esserci dei suoi momenti.

Partizione

§ 33. Secondo la gradazione dello sviluppo dell'idea della volontà libera in sé e per sé la volontà è

A) *immediata*; il suo concetto perciò astratto, — la *personalità*; e il suo *esserci* una immediata cosa esteriore; — la sfera del *diritto astratto* o *formale*.

B) la volontà riflessa *entro di sé* movendo dall'esterno esserci, determinata come *individualità soggettiva* di fronte all'*universale*, — il medesimo vuoi come cosa interna, il *bene*, vuoi come cosa esterna, un *mondo sussistente*, ed entrambi questi lati dell'idea come *mediati* soltanto *l'uno per mezzo dell'altro*; l'idea nella sua scissione o esistenza *particolare*, il *diritto della volontà soggettiva* nel rapporto col diritto del mondo e col *diritto* dell'idea, ma dell'idea *essente* soltanto *in sé*; *la sfera della moralità*.

C) *l'unità e verità* di entrambi questi momenti astratti, — l'idea pensata del bene realizzata nella *volontà riflessa* entro di sé e nel *mondo esteriore*; — così che la libertà intesa come la *sostanza* esiste altrettanto come *realtà e necessità*, quanto come volontà *soggettiva*; — l'idea nella sua esistenza universale in sé e per sé; *l'eticità*.

La sostanza etica però è in pari modo

a) spirito *naturale*; — la *famiglia*,

b) nella sua *scissione e apparenza*; la *società civile*,

c) lo *stato*, inteso come la libertà che è universale e oggettiva al medesimo tempo che nella libera autonomia della volontà particolare; — il quale spirito reale e organico α) di

un popolo β) attraverso il rapporto dei particolari spiriti del popolo, γ) diviene a sé reale e si rivela nella storia del mondo a universale spirito del mondo, il cui *diritto* è il *supremo*.

Che una cosa o contenuto, il quale primamente è posto secondo il suo *concetto* ovvero com'esso è *in sé*, ha la figura dell'*immediatezza* o dell'*essere*, è presupposto sulla base della logica speculativa; un'altra cosa è il concetto, il quale è nella *forma del concetto* per sé; questo non è più un che di immediato. — Ugualmente è presupposto il principio determinante la partizione. La partizione può anche venir riguardata come una predichiarazione *storica* delle parti, poiché i diversi gradi devono prodursi muovendo dalla natura del contenuto stesso come momenti di sviluppo dell'idea. Una partizione filosofica è in genere non una partizione esteriore, classificazione esterna di un materiale sussistente, fatta secondo un qualsiasi o più criteri di partizione accolti, bensì l'immanente differenziazione del concetto stesso. — *Moralità* ed *eticità*, che comunemente valgono all'incirca come sinonimi, sono qui prese in senso essenzialmente diverso. Peraltro anche la rappresentazione pare distinguerle; l'uso linguistico kantiano si serve a preferenza dell'espressione *moralità*, come invero i principi pratici di questa filosofia si limitano affatto a questo concetto, rendono perfino impossibile il punto di vista dell'*eticità*, anzi addirittura espressamente la distruggono e sdegnano. Ma quand'anche moralità ed eticità, secondo la loro etimologia, fossero sinonime, ciò non impedirebbe di usare queste parole, una volta che son diverse, per concetti diversi.

Parte prima

IL DIRITTO ASTRATTO

§ 34. La volontà libera in sé e per sé, com'essa è nel suo concetto *astratto*, è nella determinatezza dell'*immediatezza*. In conformità a questa essa è la sua propria realtà negativa, soltanto riferentesi astrattamente a sé, di fronte alla realtà, — volontà *entro di sé singola* di un *soggetto*. Secondo il momento della *particolarità* della volontà essa ha un contenuto ulteriore di fini determinati e come *singularità esclusiva* ha insieme di fronte a sé questo contenuto come un mondo esterno, trovato di fronte immediatamente.

§ 35. L'*universalità* di questa volontà libera per sé è la formale, l'autocosciente (però priva di contenuto) *semplice* relazione a sé nella *singularità* della volontà, — il soggetto è per tanto *persona*. Nella *personalità* è implicito che io inteso come *Questi* finito e determinato compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desiderio, e così pure quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella *finità* mi so in tal modo come ciò che è *infinito, universale e libero*.

La personalità comincia soltanto allorché il soggetto ha non meramente un'autocoscienza in genere di sé come Io concreto, determinato in qualsiasi modo, bensì piuttosto un'autocoscienza di sé come Io compiutamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non-valida. Nella personalità è pertanto il sapere *sé* come *oggetto*, ma come oggetto innalzato ad opera del pensare alla semplice *infinità* e pertanto puramente identico a sé. Individui e popoli non hanno ancora personalità, finché

essi non sono ancora giunti a questo puro pensare e sapere di sé. Lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico grazie a ciò, che nella medesima determinazione in cui questo è soltanto *autocoscienza* — coscienza *di sé*, ma soltanto secondo la volontà naturale e le di lei opposizioni ancora¹ esteriori (*Fenomenologia dello spirito*, Bamberg e Würzburg 1807, pp. 101 sg.² e *Enciclopedia delle scienze filos.*, § 344³) — lo spirito ha per oggetto e fine sé come Io astratto e libero e così è *persona*.

§ 36. 1. La personalità contiene in genere la capacità giuridica e costituisce il concetto e la base pur essa astratta del diritto astratto e perciò *formale*. L'imperativo giuridico è perciò: *sii una persona e rispetta gli altri come persone*.

§ 37. 2. La *particolarità* della volontà è sì momento dell'intera coscienza della volontà (§ 34), ma come tale non ancora contenuto nella personalità astratta. Essa quindi in verità c'è, ma come ancor diversa dalla personalità, dalla determinazione della libertà, come desiderio, bisogno, impulsi, libito accidentale ecc. — Nel diritto formale perciò non ha importanza l'interesse particolare, la mia utilità o il mio benessere — altrettanto poco il particolare fondamento della determinazione della mia volontà, l'intellezione e intenzione.

§ 38. In relazione all'azione *concreta* e ai rapporti morali ed etici, il diritto astratto è di fronte al loro ulteriore contenuto soltanto una *possibilità*, la determinazione giuridica perciò soltanto un *permesso* o *autorizzazione*. La necessità di questo diritto, sulla base del medesimo fondamento della di lui astrazione, si limita al negativo, *non ledere* la personalità e ciò che ne deriva. Ci sono perciò soltanto *divieti giuridici*, e la forma positiva dei precetti giuridici in conformità al loro ultimo contenuto ha per fondamento il divieto.

¹ noch G B L Hm I; nach Rph.

² Phän., GW, IX, 103 sgg.

³ Enc.³, § 424.

§ 39. 3. L'individualità decidente e *immediata* della persona si rapporta a una natura trovata di fronte, alla quale quindi la personalità della volontà sta dinnanzi come un che di *soggettivo*, ma rispetto a questa personalità, intesa come entro di sé infinita e universale, la limitazione di essere soltanto soggettiva è contraddicente ed è una limitazione *nulla*. La personalità è ciò che è attivo per toglier quella limitazione e per darsi realtà, o, ciò ch'è lo stesso, per porre quell'esserci come il proprio.

§ 40. Il diritto è in primo luogo l'esserci immediato, che la libertà si dà in modo immediato,

a) *possesso*, che è *proprietà*; — la libertà qui è quella della volontà astratta *in genere*, o appunto perciò di *una singola* persona, che si rapporta soltanto a sé.

b) La persona, differenziando sé da sé, si rapporta a un'altra persona, ed è così che entrambe hanno esserci l'una per l'altra solo come proprietari. La loro identità essente *in sé* riceve esistenza ad opera del trapassare della proprietà dell'uno in quella dell'altro con volontà comune e conservazione del loro diritto, — nel *contratto*.

c) La volontà intesa come (a) nella sua relazione a sé, (b) differenziata non da un'altra persona, bensì entro se stessa, è essa, come volontà *particolare*, contrapposta e diversa rispetto a sé *come essente in sé e per sé*, — *illecito e delitto*.

La partizione del diritto in diritto delle *persone*, delle *cose* e nel diritto ad *azioni*, così come le molte altre partizioni consimili, ha innanzi tutto il fine di portare ad un ordine esteriore la moltitudine della inorganica materia che ci sta di fronte. C'è in questo ripartire precipuamente la confusione di mescolare alla rinfusa diritti che hanno a loro presupposto rapporti sostanziali, come famiglia e stato, e diritti che si riferiscono alla mera personalità astratta. In questa confusione cade la partizione kantiana, e d'altronde entrata nel favore degli studiosi, in diritti *reali*, *personali* e *personali-reali*⁴. Sviluppare quel che c'è di distorto e

⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», § 10.

privo di concetto nella partizione in *diritto delle persone e delle cose*, che sta a fondamento del diritto romano⁵ (il diritto ad azioni concerne l'amministrazione della giustizia ed è d'altro ordine), condurrebbe troppo lontano. Qui già questo divien chiaro, che soltanto la *personalità* dà un diritto a *cose* e pertanto il diritto personale è essenzialmente *diritto a cose*, — cosa nel senso generale come ciò che è esteriore alla libertà in genere, al che appartiene anche il mio corpo, la mia vita. Questo diritto a cose è il diritto che pertiene alla *personalità* come *tale*. Ma per ciò che concerne quel che nel diritto romano è detto *diritto delle persone*, soltanto considerato con un certo *status* l'uomo dev'essere una persona (Heineccii, *Elem. jur. civ.*, § LXXV⁶); nel diritto romano quindi perfino la *personalità* stessa, intesa come in contrapposizione alla schiavitù, è soltanto uno *status, situazione*. Il contenuto del cosiddetto diritto delle persone romano concerne poi, al di fuori del diritto sugli *schiaivi*, a cui più o meno appartengono anche i figli, e della situazione dell'*assenza di diritti (capitis diminutio)*, i *rapporti di famiglia*. Ancora, in Kant i rapporti di famiglia sono i *diritti personali di natura reale*⁷. — Il diritto delle persone romano è pertanto non il diritto che pertiene alla persona come *tale*, bensì, se non altro, alla persona *particolare*; — più oltre risulterà⁸ che il rapporto di famiglia ha per sua base sostanziale piuttosto la rinuncia alla *personalità*. Non può apparire altrimenti che un capovolgimento delle cose, trattare il diritto della persona *particolarmente determinata* prima del diritto universale della *personalità*. — I *diritti personali* in Kant⁹ sono i diritti che sorgono da un contratto, che io dia qualcosa, compia una qualche prestazione — il *jus ad rem* nel diritto romano, che scaturisce da una *obligatio*. È certamente soltanto una persona, che sulla base di un contratto deve compiere una prestazione, così come pure è soltanto una persona, che acquista il diritto ad una tale prestazione, ma non si può per tale ragione chiamare personale un tale diritto; *ogni* sorta di diritti spetta soltanto a una persona, e oggettivamente un diritto sulla base del contratto non è diritto a una persona, bensì soltanto a un che di esteriore ad essa, ovvero a qualcosa che dev'essere alienato da essa, sempre a una cosa.

⁵ Gaio, *Institutiones*, II, 1-14.

⁶ J. G. Heineccius, *Elementa juris civilis*, Bonn 1763, § 75.

⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», §§ 22-30.

⁸ Cfr. §§ 163, 167, 168.

⁹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», §§ 18-21.

Sezione prima

LA PROPRIETÀ

§ 41. La persona deve darsi una esterna *sfera della sua libertà*, per esser come idea. Poiché la persona è la volontà infinita essente in sé e per sé in questa prima determinazione ancora del tutto astratta, ne segue che questo qualcosa differenziato dalla volontà, il quale può costituire la sfera della sua libertà, è in pari modo determinato come ciò che è *immediatamente diverso e separabile* dalla volontà.

§ 42. L'immediatamente diverso dallo spirito libero è per lo spirito e in sé l'*esteriore* in genere, — una *cosa*, un qualcosa non-libero, non-personale e privo di diritti.

Cosa ha come l'oggettivo gli opposti significati, una volta, quando si dice: *questa è la cosa*, importa la *cosa*, non la persona, — il significato del *sostanziale*; l'altra volta, di contro alla persona (cioè non al soggetto particolare), la cosa è l'*opposto del sostanziale*, ciò che secondo la sua determinazione è soltanto esteriore. — Ciò che per lo spirito libero, il quale deve certo venir distinto dalla mera coscienza, è l'*esteriore*, lo è in sé e per sé, perciò la determinazione concettuale della *natura* è questo, esser l'*esteriore in lei stessa*.

§ 43. La persona intesa come il concetto *immediato* e quindi anche come essenzialmente singola ha un'esistenza *naturale*, per un lato in lei stessa, per un altro lato come un'esistenza tale, a cui essa si riferisce come a un mondo esterno. — Soltanto di queste cose, come quelle che lo sono

immediatamente, non di determinazioni che son capaci di divenirlo grazie alla mediazione della volontà, si parla qui a proposito della persona, la quale stessa è ancora nella sua prima immediatezza.

Attitudini spirituali, scienze, arti, perfino cose religiose (prediche, messe, preghiere, benedizione di cose sacre), invenzioni ecc. divengono oggetti di contratto, equiparati nel modo del comprare, vendere ecc. a *cose* riconosciute per tali. Si può chiedere se l'artista, lo studioso, ecc. sia nel possesso giuridico della sua arte, scienza, della sua capacità di tenere una predica, di dir messa ecc., cioè se simili oggetti siano *cose*. Si esiterà a chiamar *cose* tali attitudini, conoscenze, capacità ecc.; poiché su simile possesso da un lato si negozia e si contratta come su cose, ma d'altra parte esso è un che d'interno e di spirituale, l'intelletto può esser perplesso sulla qualificazione giuridica del medesimo, poiché gli sta di fronte soltanto il contrasto: che alcunché sia o cosa o non-cosa (come pure: o infinito o finito). Conoscenze, scienze, talenti ecc. sono certamente propri allo spirito libero e un che di interiore al medesimo, non un che di esteriore, ma esso può altrettanto dar loro grazie all'estrinsecazione un esserci esteriore e *alienarli* (v. oltre¹⁰), in grazia di che essi vengono posti sotto la determinazione di *cose*. Essi quindi non sono da principio un che di immediato, bensì lo divengono soltanto grazie alla mediazione dello spirito, che riduce ciò che gli è interno all'immediatezza ed esteriorità. — Secondo la determinazione non-giusta e non-etica del diritto romano i figli erano *cose* per il padre e questi era quindi nel possesso giuridico dei suoi figli¹¹, eppure egli stava certamente rispetto ad essi nel rapporto etico dell'amore (rapporto che certamente doveva venir molto indebolito da quell'ingiustizia). In ciò aveva luogo quindi una unificazione, peraltro del tutto ingiusta, delle due determinazioni di cosa e non-cosa. — Nel diritto astratto, che ha ad oggetto soltanto la persona come tale, quindi anche il particolare, che appartiene all'esserci e alla sfera della di lei libertà, soltanto nella misura in cui esso è un che di separabile e di immediatamente diverso da essa, costituisca ciò la sua determinazione essenziale, ovvero esso possa riceverla soltanto per mezzo della volontà soggettiva, attitudini spirituali, scienze ecc. vengono in considerazione unicamente quanto al loro possesso giuridico; il possesso del corpo e dello spirito, che viene

¹⁰ Cfr. §§ 66-68.

¹¹ Gaio, *Institutiones*, I, 55; *Institutiones*, I, 9; *Digesta*, XLIII, 30.

acquistato grazie a cultura, studio, abitudine ecc., ed è come una *interna proprietà* dello spirito, non è da trattare qui. Ma del *passaggio* di una tale proprietà spirituale nell'esteriorità, nella quale essa rientra sotto la determinazione di una proprietà giuridica in senso tecnico, è da parlare soltanto in sede di *alienazione*.

§ 44. La persona ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa, la quale grazie a ciò è la *mia* e riceve la mia volontà a suo fine sostanziale (poiché essa non ha un tal fine entro se stessa), a sua determinazione e anima, — assoluto *diritto di appropriazione* dell'uomo su tutte le cose.

Quella cosiddetta filosofia che alle singole cose immediate, all'impersonale, ascrive realtà nel senso di autonomia e di verace essere per sé ed entro di sé, parimenti quella che assevera che lo spirito non possa conoscere la verità e non possa sapere che cos'è la cosa *in sé*, viene immediatamente confutata dal comportamento della libera volontà di fronte a queste cose. Se per la coscienza, per l'intuire e rappresentare le cosiddette *cose esterne* hanno la parvenza di autonomia, la volontà libera dell'idealismo è invece la verità di tale realtà.

§ 45. Che io abbia qualcosa nel mio stesso potere esterno, costituisce il *possesso*, così come il lato particolare che io renda mio qualcosa per naturale bisogno, impulso e per l'arbitrio, è l'interesse particolare del possesso. Ma il lato per cui io come volontà libera sono a me oggettivo nel possesso e per tal modo anche per la prima volta volontà reale, costituisce il verace e giuridico in quest'ambito, la determinazione della *proprietà*.

Aver proprietà appare come mezzo riguardo al bisogno, se questo vien reso la cosa prima; ma la posizione verace è che dal punto di vista della libertà la proprietà, intesa come il primo *esserci* della medesima, è fine essenziale per sé.

§ 46. Poiché nella proprietà la mia volontà diviene a me oggettiva come volontà personale, quindi come volontà

dell'individuo, ne segue che la proprietà acquista il carattere di *proprietà privata*, e la proprietà comune, che secondo la sua natura può venir posseduta separatamente, acquista la determinazione di una comunione *in sé risolubile*, nella quale lasciar la mia parte è per sé cosa dell'arbitrio.

L'utilizzazione degli oggetti *elementari* non è suscettibile, secondo la loro natura, di venir particolarizzata a possesso privato. — Le *leggi agrarie* in Roma racchiudono una lotta fra sistema comunitario e sistema di proprietà privata del possesso fondiario; l'ultima come momento più razionale doveva ottenere il sopravvento, sebbene a spese di un altro diritto. — La proprietà *fide-commissaria di famiglia* contiene un momento, al quale sta di contro il diritto della personalità e quindi della proprietà privata. Ma le determinazioni che concernono la proprietà privata possono dover venire subordinate a più alte sfere del diritto, ad una comunità, allo stato, com'è il caso riguardo al sistema di proprietà privata nella proprietà di una cosiddetta persona morale, nella proprietà di manomorta. Tuttavia tali eccezioni possono esser fondate non nel caso, in arbitrio privato, utilità privata, bensì soltanto nell'organismo razionale dello stato. — L'idea dello stato *platonico* contiene come principio generale l'ingiustizia verso la persona, dell'esser questa incapace della proprietà privata¹². La concezione di una fratellanza pia o amicale e perfino coattiva degli uomini con *comunione dei beni* e con la messa al bando del principio della proprietà privata può presentarsi facilmente alla disposizione d'animo che misconosce la natura della libertà dello spirito e del diritto e non la afferra nei suoi momenti determinati. Per ciò che concerne l'aspetto morale o religioso, *Epicuro* trattene dal loro intento i suoi amici, allorché essi avevano in animo di istituire una tale lega della comunione dei beni, proprio per la ragione che ciò dimostra una diffidenza, e che coloro che diffidano l'uno dell'altro non sono amici (Diog. Laert., 1. X, n. VI¹³).

§ 47. Come persona io stesso sono *immediatamente individuo*, — nella sua ulteriore determinazione ciò significa in primo luogo: io sono *vivente* in questo *corpo organico* che è il mio esserci esterno indiviso *universale* secondo il

¹² Cfr. § 185 *Anm.*

¹³ Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, X, 11.

contenuto ed è la possibilità (avente realtà) di ogni esserci ulteriormente determinato. Ma come persona io ho in pari tempo *la mia vita e il mio corpo*, come altre cose, soltanto *in quanto è tale la mia volontà*.

Il fatto che io, per il lato pel quale esisto non come il concetto essente per sé, bensì come il concetto immediato, sono *vivente* ed abbia un corpo organico, riposa sul concetto della vita e su quello dello spirito come anima, — su momenti che sono desunti dalla filosofia della natura (*Enciclop. delle scienze filos.*, §§ 259 sgg., cfr. §§ 161, 164 e 298¹⁴) e dall'antropologia (ivi stesso, § 318¹⁵). —

Io ho queste membra, la vita, soltanto *in quanto io voglio*; l'animale non può da se stesso mutilarsi o uccidersi, ma lo può l'uomo.

§ 48. Il corpo, in quanto è immediato esserci, non è adeguato allo spirito; per esser docile organo e animato mezzo del medesimo, esso dev'esser *preso in possesso* soltanto da lui (§ 57). — Ma *per altri* io sono essenzialmente un che di libero nel mio corpo, come io l'ho immediatamente.

Soltanto perché io nel corpo sono vivente come un che di libero, di questo vivente esserci non può abusarsi sino a farne bestia da soma. In quanto io vivo, la mia anima (il concetto e più altamente ciò che è libero) e il corpo non sono separati, questo corpo è l'esserci della libertà ed io sento in esso. È perciò soltanto intelletto privo di idea, sofisticato, che può far la distinzione che la *cosa in sé*, l'anima, non venga toccata o attaccata, se il *corpo* viene maltrattato e l'*esistenza* della persona viene assoggettata al potere di un altro. Io posso ritrarmi in me dalla mia esistenza e renderla esteriore, — tener lontano da me la sensazione particolare ed esser libero nelle catene. Ma questo è la *mia* volontà, *per l'altro* io sono nel mio corpo; *libero per l'altro* io sono soltanto siccome libero nell'*esserci*, è un'identica proposizione (v. la mia *Scienza della logica*, vol. I, pp. 49 sgg.¹⁶). La violenza fatta da altri *al mio corpo* è violenza fatta *a me*.

¹⁴ *Enc.*³, §§ 336 sgg., cfr. §§ 213, 216, 376.

¹⁵ *Enc.*³, § 388.

¹⁶ *Wissenschaft der Logik*, GW, XI, 60 sgg.

Il fatto che, poiché io sento, quel che tocca il mio corpo o gli fa violenza mi tocca immediatamente come *reale e presenziale*, pone la distinzione tra offesa personale e lesione della mia proprietà esterna, come tale che in essa la mia volontà non è in questa immediata presenzialità e realtà.

§ 49. Nel rapporto a cose esteriori il *razionale* è che io possegga proprietà; ma il lato del *particolare* comprende i soggettivi fini, bisogni, l'arbitrio, i talenti, circostanze esterne ecc. (§ 45); da qui dipende il possesso meramente come tale, ma questo lato particolare in questa sfera della personalità astratta non è posto ancora identico con la libertà. *Che cosa e quanto* io possedga, è perciò un'accidentalità giuridica.

Nella personalità *più* persone, se si vuol parlare di più persone qui, dove ancora non trova luogo tale distinzione, sono uguali. Ma questa è una vuota proposizione tautologica; poiché la persona come ciò che è astratto è appunto il non ancora particolarizzato né posto in differenza determinata. — *Uguaglianza* è l'astratta identità dell'intelletto, nella quale va a sbatter subito il pensiero riflettente, e con esso la mediocrità dello spirito in genere, quando gli vien davanti la relazione dell'unità con una differenza. Qui l'uguaglianza sarebbe soltanto uguaglianza delle persone astratte come tali, *al di fuori della quale* appunto perciò cade questo *terreno della disuguaglianza*, tutto ciò che concerne il possesso. L'istanza talora avanzata dell'*uguaglianza* nella spartizione della terra o magari del patrimonio ulteriormente disponibile, è un intellettualismo tanto più vuoto e superficiale, in quanto in questa particolarità rientra non soltanto l'esterna accidentalità della natura, bensì anche l'intera estensione della natura spirituale nella sua infinita particolarità e diversità, così come nella sua ragione sviluppata ad organismo. — Non si può parlare di un'*ingiustizia della natura* nell'inuguale spartizione del possesso e patrimonio, poiché la natura non è libera, e perciò non è né giusta né ingiusta. Che tutti gli uomini debbano avere il bastante per i loro bisogni, è da un lato un *desiderio* morale e, espresso in questa indeterminatezza, certamente ben intenzionato, ma, come ciò che è meramente ben intenzionato in genere, un desiderio che non è nulla di oggettivo, dall'altro lato il bastante è qualcos'altro dal possesso e appartiene a un'altra sfera, alla società civile¹⁷.

¹⁷ Cfr. §§ 199-200, 237-238, 241-245.

§ 50. Che la cosa appartiene a colui che per *primo accidentalmente* nel tempo la prende in possesso, è una determinazione superflua, che si comprende immediatamente da sé, perché un secondo non può prendere in possesso ciò che è già proprietà di un altro.

§ 51. Per la proprietà intesa come l'*esserci* della personalità, non è sufficiente la mia *interiore* rappresentazione e volontà che qualcosa debba esser *mio*, bensì si richiede allo scopo l'*apprensione del possesso*. L'*esserci*, che quel volere grazie a ciò riceve, racchiude entro di sé la conoscibilità per altri. — Che la cosa della quale io posso prender possesso sia *priva di dominus*, è (come al § 50) una condizione negativa la quale si comprende da se stessa, o piuttosto si riferisce all'anticipato rapporto con altri.

§ 52. L'apprensione del possesso rende mia proprietà la *materia* della cosa, poiché la materia per sé non si appartiene.

La materia mi offre resistenza (ed essa è soltanto questo, offrirmi resistenza), cioè essa mostra a me il suo astratto esser per sé soltanto come a spirito astratto, cioè come a spirito *sensibile* (in guisa rovesciata il rappresentare sensibile tiene l'essere sensibile dello spirito per il concreto e il razionale per l'astratto), ma in relazione alla volontà e proprietà questo esser per sé della materia non ha verità. L'apprensione del possesso intesa come *operare esteriore*, grazie al quale vien realizzato l'universale diritto di appropriazione delle cose della natura, entra nelle condizioni della forza fisica, dell'astuzia, dell'abilità, della mediazione in genere, in grazia di che ci si impossessa in guisa corporea di qualcosa. Secondo la diversità qualitativa delle cose della natura l'impadronirsi e la presa di possesso di esse ha un senso infinitamente molteplice ed una parimenti infinita limitazione e accidentalità. A parte ciò il genere e l'elementare come tale non è *oggetto dell'individualità personale*; per divenir questo e poter venir fatto oggetto d'apprensione, esso deve per prima cosa venir singolarizzato (una boccata d'aria, un sorso d'acqua). Nell'impossibilità

d'esser in grado di prender in possesso un genere esteriore come tale e l'elementare, non è da considerare come la cosa ultima l'esteriore impossibilità fisica, bensì che la persona come volontà si determina come individualità e come persona è in pari tempo individualità immediata, quindi anche come tale si comporta verso l'esteriore come verso cose singole (§ 13 annotaz. § 43¹⁸). — L'impadronirsi e l'esteriore possedere diviene pertanto pure in guisa infinita più o meno indeterminato e incompiuto. La materia però non è mai senza forma essenziale e soltanto grazie a questa essa è qualcosa. Quanto più io mi approprio di questa forma, tanto più io vengo anche nel possesso *reale* della cosa. La consumazione degli alimenti è una penetrazione e modificazione della loro natura qualitativa, grazie alla quale essi prima della consumazione sono ciò che sono. L'addestramento del mio corpo organico ad abilità così come l'educazione del mio spirito è in pari modo una più o meno compiuta presa di possesso e penetrazione; è lo spirito, che io posso a me render proprio nel modo più compiuto. Ma questa *realtà dell'apprensione del possesso* è diversa dalla proprietà come tale, la quale è completa in grazia della volontà libera. Di fronte alla volontà libera la cosa non ha trattenuto alcunché di peculiare per sé, pur se nel possesso, come in un rapporto esteriore, rimane ancora un'esteriorità. Il pensiero deve pervenire a dominare sul vuoto astratto di una materia senza peculiarità, il quale astratto dovrebbe restare nella proprietà fuori di me e proprio alla cosa.

§ 53. La proprietà ha le sue determinazioni più precise nel rapporto della volontà con la cosa; questo è α) immediatamente *presa di possesso*, in quanto la volontà ha nella cosa, come in un *positivo*, il suo esserci β) in quanto la cosa è un negativo di fronte alla volontà, questa ha nella cosa come in qualcosa da negare il suo esserci, — *uso* γ) la riflessione della volontà entro di sé movendo dalla cosa — *alienazione*; — *giudizio positivo, negativo e infinito* della volontà sulla cosa.

¹⁸ *Rectius*: § 13; annotaz. a § 43.

A) Presa di possesso

§ 54. La presa di possesso è sia l'immediata *apprensione corporea*, sia il *dar forma*, sia la mera *apposizione di un segno*.

§ 55. α) Dal lato sensibile l'*apprensione corporea*, poiché io in questo possedere sono immediatamente presente e quindi la mia volontà è parimenti conoscibile, è la guisa più completa; ma in genere soltanto soggettiva, temporanea e quanto all'estensione, così come anche a ragione della natura qualitativa degli oggetti sommamente limitata. — Grazie alla connessione nella quale io posso portare qualcosa con cose già altrimenti a me proprie, o nella quale qualcosa viene in altro modo accidentalmente, e grazie ad altre mediazioni, l'estensione di questa presa di possesso viene alquanto allargata.

Forze meccaniche, armi, strumenti ampliano l'ambito del mio potere. — Connessioni come quelle del fiume, del mare lambenti il mio fondo, di un fondo adatto alla caccia, al pascolo, e ad altra utilizzazione, il quale confina con la mia proprietà immobiliare, delle pietre e di altri giacimenti di minerali sotto il mio terreno, di tesori entro o sotto la mia proprietà fondiaria ecc., ovvero connessioni che soltanto seguono nel tempo e accidentalmente (come una parte delle cosiddette accessioni naturali, alluvione e simili, anche naufragio) — la *foetura* è certamente un'accessione al mio patrimonio¹⁹, ma, intesa come un rapporto organico, non è aggiungersi esteriore ad un'altra cosa da me posseduta e pertanto di tutt'altra specie dalle restanti accessioni, — sono per un lato *possibilità* più facili, in parte esclusive, di utilizzare o di prender in possesso qualcosa per un possessore di contro a un altro, per un altro lato ciò che si è aggiunto può venir riguardato come un non-autonomo *accidente della cosa* alla quale esso si è aggiunto. Queste sono in genere congiunzioni *esteriori*, che non hanno per loro legame il concetto e il vivente. Esse pertanto ricadono nell'intelletto per allegazione e ponderazione dei pro e

¹⁹ *Institutiones*, II, 1, 37.

dei contro e nella legislazione positiva per la decisione, a seconda di un più o meno di essenzialità o inessenzialità delle relazioni.

§ 56. β) Grazie al *dar forma* la determinazione che qualcosa è il mio riceve un'esteriorità *sussistente per sé* e cessa d'esser limitata alla mia presenzialità in *questo* spazio e in *questo* tempo e alla presenzialità del mio sapere e volere.

Il *dar forma* in tanto è la presa di possesso più adeguata all'idea, in quanto essa unifica entro di sé il soggettivo e l'oggettivo, d'altronde infinitamente diversa secondo la natura qualitativa degli oggetti e secondo la diversità dei fini soggettivi. — Rientra qui anche il *dar forma* all'organico, nel quale ciò che io opero in esso rimane non come un che di esteriore, bensì viene assimilato; lavorazione della terra, coltura delle piante, addomesticare, nutrire e custodire gli animali; — congegni ulteriormente mediatori per l'utilizzazione di forze o materiali elementari, la congegnata influenza di un materiale su di un altro ecc.

§ 57. L'uomo è secondo l'*immediata* esistenza in lui stesso un che di naturale, di esterno al suo concetto; soltanto grazie all'*addestramento* del suo proprio corpo e spirito, *essenzialmente* perché la *sua autocoscienza apprende sé come libera*, egli si prende in possesso e diventa la proprietà di se stesso e di fronte ad altri. Questo prender possesso è dal lato opposto parimenti questo, porre nella *realtà* ciò ch'egli è secondo il suo concetto (come una *possibilità*, facoltà, disposizione), per il qual modo ciò viene altrettanto posto per la prima volta come il suo, quanto anche come oggetto e distinto dalla semplice autocoscienza e grazie a ciò diviene capace di ricevere la *forma della cosa* (cfr. annotaz. al § 43).

L'asserita giustificazione della *schiavitù* (in tutte le sue fondazioni prossime attraverso la forza fisica, prigionia di guerra, salvamento e conservazione della vita, sostentamento, educazione, beneficenze, consenso proprio ecc.) così come la giustificazione di un *dominio*, inteso come mera signoria in genere, e ogni veduta *storica* sul diritto della schiavitù e della signoria riposa sul punto di vista del prender l'uomo come *entità naturale* in genere secondo

un'esistenza (di cui fa parte anche l'arbitrio), la quale non è adeguata al suo concetto. L'affermazione dell'assoluta ingiustizia della schiavitù di contro si attiene al *concetto* dell'uomo inteso come spirito, come ciò che *in sé* è libero, ed è unilaterale nel fatto ch'essa prende l'uomo come libero *per natura*, ovvero, ciò ch'è lo stesso, il concetto come tale nella sua immediatezza, non l'idea, come il vero. Questa *antinomia* riposa, come ogni antinomia, sul pensare formale, il quale tien fermi e asserisce i due momenti di un'idea, separati, ciascuno per sé, quindi non adeguato all'idea e nella sua non-verità. Lo spirito libero è appunto questo (§ 21), di non esser come il mero concetto o *in sé*, bensì di toglier questo formalismo di se stesso e con ciò l'immediata esistenza naturale e di darsi l'esistenza soltanto come la sua, come libera esistenza. Il lato dell'antinomia, che asserisce il concetto della libertà, ha pertanto il vantaggio di contenere l'assoluto *punto di partenza*, ma anche soltanto il punto di partenza per la verità, mentre l'altro lato, che rimane fermo all'esistenza priva di concetto, non contiene affatto il punto di vista di razionalità e diritto. Il punto di vista della volontà libera, con cui comincia il diritto e la scienza del diritto, è già al di là del punto di vista non-vero, nel quale l'uomo come entità naturale e soltanto come concetto essente in sé, è pertanto suscettibile di schiavitù. Questa primiera non-vera apparenza concerne lo spirito che è soltanto al punto di vista della sua coscienza; la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della volontà ha per effetto lì stesso la *lotta per il riconoscimento* e il rapporto della *signoria* e della *servitù* (v. *Fenomenologia dello spirito*, pp. 115 sgg.²⁰ e *Enciclop. delle scienze filos.*, §§ 352²¹ sgg.²²). Che però lo spirito oggettivo, il contenuto del diritto, non venga appreso esso stesso di nuovo soltanto nel suo concetto soggettivo, e con ciò che questo, che l'uomo in sé e per sé non sia destinato alla schiavitù, non venga appreso di nuovo come un mero *dover essere*, questo ha luogo unicamente nella conoscenza che l'idea della libertà è verace soltanto se intesa come *lo stato*.

§ 58. γ) La presa di possesso per sé non reale, bensì soltanto *rappresentante* la mia volontà, è un *segno* nella cosa, significato del quale dev'esser che io ho posto la mia volontà

²⁰ *Phän.*, GW, IX, 110 sgg.

²¹ 352 L Hm I K; 382 Rph.

²² *Enc.*³, §§ 430 sgg.

in essa. Quanto all'estensione oggettiva e al significato questa presa di possesso è molto indeterminata.

B) L'uso della cosa

§ 59. Grazie alla presa di possesso la cosa riceve il predicato d'esser la *mia*, e la volontà ha una relazione *positiva* con essa. In questa identità la cosa è altrettanto posta come un che di *negativo* e la mia volontà in questa determinazione è una volontà *particolare*, bisogno, libito ecc. Ma il mio bisogno come particolarità *di una* volontà è il positivo, il quale si appaga, e la cosa, intesa come il negativo in sé, è soltanto *per il medesimo* e *serve* ad esso. — L'*uso* è questa realizzazione del mio bisogno grazie alla modificazione, distruzione, consumazione della cosa, la cui natura priva di sé viene con ciò rivelata e la quale adempie così la sua destinazione.

Che l'uso è il lato avente *realità* ed è la realtà della proprietà, sta di fronte alla rappresentazione, quando essa riguarda per morta e priva di *dominus* una proprietà della quale non vien fatto alcun uso, e in caso di illegittimo impadronirsi della medesima adduce come ragione il fatto ch'essa non sia stata usata dal proprietario. — Ma la volontà del proprietario, secondo la quale una cosa è la sua, è la prima base sostanziale, della quale l'ulteriore determinazione, l'uso, è soltanto l'apparenza e la particolare guisa che vien dietro a quella base universale.

§ 60. L'*utilizzazione* di una cosa in apprensione immediata è per sé una presa di possesso singola. Ma in quanto l'utilizzazione si fonda su di un bisogno perdurante ed è utilizzazione ripetuta di un prodotto rinnovantesi, fors'anche si limita allo scopo della conservazione di questo rinnovamento, ne segue che queste e altre circostanze rendono quella singola apprensione immediata un *segno* ch'essa deve avere il significato di una presa di possesso universale, quindi della presa di possesso della *base* elementare od organica o delle restanti condizioni di tali prodotti.

§ 61. Poiché la sostanza della cosa per sé, che è mia proprietà, è la sua exteriorità, cioè la sua non-sostanzialità — essa di fronte a me non è fine ultimo entro se stessa (§ 42) — e questa exteriorità realizzata è l'uso o l'utilizzazione che io faccio di essa, ne segue che *l'intero uso* o utilizzazione è *la cosa nella sua intera estensione*, così che, se quello mi compete, io sono il proprietario della cosa, della quale al di là dell'intera estensione dell'uso non resta nulla che possa esser proprietà di un altro.

§ 62. Soltanto un *uso parziale* o *temporaneo*, così come un *possesso parziale* o *temporaneo* (inteso come la *possibilità* essa stessa parziale o temporanea di usare la cosa), che mi compete, è perciò *distinto* dalla *proprietà* della cosa stessa. Se l'intera estensione dell'uso fosse mia, ma la proprietà astratta dovesse esser di un altro, allora la cosa siccome la mia sarebbe interamente penetrata dalla mia volontà (§ preced. e § 52), e in pari tempo vi sarebbe un che di impenetrabile per me, la volontà, e la volontà vuota, di un altro, — io a me nella cosa come volontà positiva oggettivo e in pari tempo non oggettivo, — il rapporto di una contraddizione assoluta. — La proprietà è perciò essenzialmente proprietà *libera, piena*.

La distinzione tra il diritto all'*intera estensione dell'uso* e la *proprietà astratta* pertiene al vuoto intelletto, pel quale l'idea, qui come unità della proprietà ovvero anche della volontà personale in genere, e della *realtà* della medesima, non è il vero, pel quale sibbene questi due momenti nella loro separazione l'uno dall'altro passano per qualcosa di diverso. Questa distinzione è pertanto come rapporto reale quello di una vuota signoria, il quale rapporto (se la follia non venisse affermata soltanto nel caso della mera rappresentazione del soggetto e della sua realtà, che sono in una persona in contraddizione immediata) potrebbe venir chiamato una follia della personalità, poiché il *mio* in un oggetto dovrebbe essere senza mediazione la mia singola volontà esclusiva e un'altra singola volontà esclusiva. — Nelle *Institut.*, lib. II, tit. IV è detto: *Ususfructus est jus alienis rebus utendi, fruendi*

*salva rerum substantia*²³. Più oltre si dice proprio lì stesso: *ne tamen in universum inutiles essent proprietates, semper abscedente usufructu: placuit certis modis extinguere usumfructum et ad proprietatem reverti*²⁴. — *Placuit* — come se soltanto fosse un capriccio o un decreto, il dare un senso attraverso questa determinazione a quella vuota distinzione. Una *proprietas semper abscedente usufructu* sarebbe non soltanto *inutilis*, bensì non più *proprietas*. — Non rientra qui il discutere altre distinzioni della proprietà stessa, come in *res mancipi* e *nec mancipi*, il *dominium quiritarium* e *bonitarium* e simili, poiché esse non si riferiscono ad alcuna determinazione concettuale della proprietà e sono finenze meramente storiche di questo diritto. — Ma i rapporti del *dominium directum* e del *dominium utile*, il contratto *enfiteutico* e gli ulteriori rapporti di beni feudali con i loro canoni ereditari ed altri canoni, censi, livelli ecc. nelle loro svariate determinazioni, quando tali carichi sono *irredimibili*, contengono da un lato la distinzione di cui sopra, dall'altro lato anche no, precisamente nella misura in cui al *dominium utile* sono legati carichi, per cui il *dominium directum* diviene in pari tempo un *dominium utile*. Se tali rapporti contenessero null'altro che quella distinzione soltanto, nella sua rigida astrazione, ivi starebbero di fronte l'uno all'altro propriamente non *due signori (domini)*, bensì un *proprietario* e un *vacuo signore*. A cagione dei carichi però sono *due proprietari*, che stanno in rapporto. Tuttavia essi non sono nel rapporto di una proprietà *comune*. Il passaggio a tale rapporto da quello è il più facile; — un passaggio, che ivi è già cominciato allorquando nel *dominium directum* la rendita viene calcolata e riguardata come l'*essenziale*, quindi il non-calcolabile della signoria su una proprietà, signoria che è stata più o meno tenuta per l'elemento *nobile*, viene posposto all'*utile*²⁵, il quale è qui il razionale.

È già un migliaio e mezzo d'anni, che la *libertà della persona* grazie al cristianesimo ha cominciato a fiorire ed è divenuta principio universale in una parte del resto piccola del genere umano. Ma la *libertà della proprietà* è stata riconosciuta come principio da ieri, si può dire, qua e là. — Un esempio dalla storia del mondo sulla lunghezza del tempo che lo spirito adopra, per progredire nella sua autocoscienza — e contro l'impazienza dell'opinare.

²³ *Institutiones*, II, 4.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ In latino nel testo.

§ 63. La cosa nell'uso è una cosa singola determinata per qualità e quantità e in relazione a uno specifico bisogno. Ma la sua utilizzabilità specifica è in pari tempo siccome *quantitativamente* determinata *comparabile* con altre cose della medesima utilizzabilità, così come lo specifico bisogno, al quale essa serve, è in pari tempo *bisogno in genere* e in ciò secondo la sua particolarità parimenti comparabile con altri bisogni, e quindi anche la cosa è comparabile con cose tali, che sono utilizzabili per altri bisogni. Questa sua *universalità*, la cui semplice determinatezza vien fuori dalla particolarità della cosa, così che in pari tempo si fa astrazione da questa specifica qualità, è il *valore* della cosa, ove la sua verace sostanzialità è *determinata* e oggetto della coscienza. Come pieno proprietario della cosa io lo sono del suo *valore*, altrettanto che dell'uso della medesima.

Il feudatario ha nella sua proprietà il tratto distintivo ch'egli dev'esser soltanto il proprietario dell'*uso*, non del *valore* della cosa.

§ 64. La forma data al possesso e il segno sono esse stesse circostanze esteriori, senza la presenzialità soggettiva della volontà, che sola ne costituisce il significato e il valore. Ma questa presenzialità, che è l'uso, l'utilizzazione o altro estrinsecarsi della volontà, cade *nel tempo*, con riguardo al quale l'*oggettività* è la *continuazione* di questo estrinsecarsi. Senza questa continuazione la cosa, come abbandonata dalla realtà della volontà e del possesso, diviene priva di *dominus*; perciò io perdo o acquisto proprietà per *prescrizione*.

La prescrizione pertanto non è stata introdotta nel diritto meramente sulla base d'un riguardo esteriore, contravveniente al rigido diritto, del riguardo di troncare le dispute e confusioni, che verrebbero ad opera di antiche pretese nella sicurezza della proprietà ecc. Al contrario la prescrizione si fonda sulla determinazione della *realtà* della proprietà, della necessità che la volontà di avere qualcosa si estrinsechi. — I *pubblici monumenti* sono proprietà nazionale, ovvero propriamente, come le opere d'arte in genere riguardo all'*utilizzazione*, essi valgono come viventi e

autonomi fini mercé l'anima, che vi alberga, della rimembranza e dell'onore; ma abbandonati da quest'anima, essi divengono da questo lato per una nazione privi di *dominus* e accidentale possesso privato, come per es. le opere d'arte greche, egizie nella Turchia. — Il *diritto di proprietà privata* della famiglia di uno scrittore sulle produzioni di lui si prescrive per ragione analoga; esse divengono prive di *dominus* nel senso che esse (in guisa opposta, come quei monumenti) trapassano in proprietà generale e, secondo l'utilizzazione, particolare ad esse, della cosa, in accidentale possesso privato. — La nuda *terra*, dedicata a tombe o anche per sé in *perpetuo* al *non-uso*, contiene un vuoto arbitrio non-presenziale, attraverso la cui lesione nulla di reale vien leso, il cui rispetto pertanto può anche non venir garantito.

C) Alienazione della proprietà

§ 65. Io posso *spogliarmi* della mia proprietà, poiché essa è la mia soltanto in quanto io pongo in essa la mia volontà, — così che io abbandoni la mia cosa in genere (dereelinquire) come priva di *dominus*, o la ceda alla volontà di un altro in possesso, — ma soltanto in quanto la cosa per *sua natura* è un che di *esteriore*.

§ 66. Perciò sono *inalienabili* quei beni, o piuttosto determinazioni sostanziali (così come *imprescrittibile* il diritto ad essi), i quali costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione.

Che ciò che lo spirito è secondo il suo concetto ovvero *in sé*, sia anche nell'esserci e per sé (quindi sia persona, capace di proprietà, abbia eticità, religione), — questa idea è essa stessa il suo concetto (come *causa sui*, cioè come causa libera, esso è cosa tale, *cuius natura non potest concipi nisi existens*; Spinoza, *Eth.*, P. I, Def. I²⁶). Appunto in questo concetto, di esser ciò ch'esso è, *soltanto grazie a se stesso* e come *infinito ritorno entro di sé*

²⁶ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Pars prima, « De Deo »; Definitiones, I.

dall'immediatezza naturale del suo esserci, risiede la possibilità dell'opposizione fra ciò ch'esso è soltanto *in sé* e non anche *per sé* (§ 57), così come inversamente fra ciò ch'esso è soltanto *per sé*, non *in sé* (nella volontà il male); — e qui la *possibilità* dell'*alienazione* della *personalità* e del suo essere sostanziale — avvenga questa alienazione in una guisa inconscia o espressa. — Esempi di alienazione della personalità sono la schiavitù, servitù della gleba, incapacità di possedere proprietà, la non-libertà della medesima ecc.; alienazione della razionalità intelligente, moralità, eticità, religione si presenta nella superstizione, nell'autorità e nel pieno potere concessi ad altri, di determinare e di prescrivere a me quali azioni io debba compiere (quando uno si impegna espressamente alla rapina, all'omicidio ecc. ovvero alla possibilità di delitti), a me, che cosa sia obbligo di coscienza, verità religiosa ecc. — Il diritto a tal cosa inalienabile è imprescrittibile, giacché l'atto grazie a cui io prendo possesso della mia personalità ed essenza sostanziale, rendo me capace di diritto e di imputazione, morale, religioso, sottrae queste determinazioni appunto all'esteriorità, che sola dava ad esse la capacità d'esser nel possesso di un altro. Con questo toglier l'esteriorità cadono la determinazione temporale e tutte le ragioni che possono venir tratte dal mio precedente consenso o tolleranza. Questo ritorno di me in me stesso, grazie a cui io mi rendo esistente come idea, come persona giuridica e morale, toglie il precedente rapporto e il torto che io e l'altro abbiam fatto al mio concetto e alla mia ragione: di aver trattato e lasciato trattare l'esistenza infinita dell'autocoscienza come un che di esteriore. — Questo ritorno in me scopre la contraddizione d'aver dato in possesso ad altri la mia capacità giuridica, eticità, religiosità, ciò che io stesso non possedevo, e che, appena io lo posseggo, esiste appunto essenzialmente soltanto come il mio e non come un che di esteriore.

§ 67. Delle mie possibilità dell'attività e *attitudini* (*corporee* e *spirituali*) *particolari* io posso *alienare* produzioni *singole* e un uso *limitato nel tempo* da parte d'un altro, poiché esse ottengono secondo questa limitazione un rapporto esteriore con la mia *totalità* e *universalità*. Attraverso l'alienazione del mio *intero* tempo, concreto grazie al lavoro, e della totalità della mia produzione io ne renderei proprietà d'un altro il sostanziale, la mia *universale* attività e realtà, la mia personalità.

È il medesimo rapporto che sopra, § 61, tra la sostanza della *cosa* e la sua *utilizzazione*; come questa, soltanto in quanto essa è limitata, è diversa da quella, così anche l'uso delle mie forze è diverso da esse stesse e quindi da me, soltanto in quanto esso è quantitativamente limitato; — la *totalità* delle estrinsecazioni di una forza è la forza stessa, — degli accidenti la sostanza, — delle particolarizzazioni l'universale.

§ 68. Il peculiare nella produzione spirituale può grazie alla maniera dell'estrinsecazione rovesciarsi immediatamente in tale exteriorità di una cosa, che può ora venir parimenti prodotta da altri; così che con l'acquisto di essa il nuovo proprietario, oltre al fatto ch'egli con ciò può render propri i pensieri comunicati o l'invenzione tecnica, la quale possibilità talvolta (nelle opere letterarie) costituisce l'unica destinazione e il valore dell'acquisto, in pari tempo viene nel possesso della *maniera universale* di estrinsecarsi in tal modo e di produrre tali cose molteplici.

Nelle opere d'arte la forma raffigurante il pensiero in un materiale esteriore è come cosa a tal punto il peculiare dell'individuo produttore, che un'imitazione della medesima è essenzialmente il prodotto della propria abilità spirituale e tecnica. In un'opera letteraria la forma, grazie a cui essa è una cosa esteriore, così come nell'invenzione di un apparecchio tecnico, è *di tipo meccanico*, — là, perché il pensiero viene esposto soltanto in una serie di astratti *segni* isolati, non in figurazione concreta, qui, perché esso in genere ha un contenuto meccanico, — e la maniera di produrre tali cose come cose appartiene alle comuni abilità. — Tra gli estremi dell'opera d'arte e della produzione artigianale ci sono del resto stadi intermedi, che hanno in sé ora più, ora meno dell'uno o dell'altro.

§ 69. Poiché l'acquirente di un tale prodotto possiede, nell'esemplare come *singolo*, il pieno uso e valore del medesimo, ne segue ch'egli è completo e libero proprietario del medesimo come di un prodotto singolo, sebbene l'autore dello scritto o l'inventore dell'apparecchio tecnico rimanga proprie-

tario dell'*universale* maniera di moltiplicare simili prodotti e cose, come di quell'*universale* maniera che egli non ha alienato immediatamente, bensì può riservare la medesima a sé come estrinsecazione propria.

Il sostanziale del diritto dello scrittore e inventore non è da cercare innanzitutto nella circostanza ch'egli nell'alienazione del singolo esemplare renda arbitrariamente *condizione* il fatto che la possibilità, con ciò entrante nel possesso dell'altro, di produrre ormai in ugual modo tali prodotti come cose, non divenga proprietà dell'altro, bensì rimanga proprietà dell'inventore. La prima questione è se una tale separazione della proprietà della cosa dalla possibilità, data con essa, di produrla in ugual modo, è ammissibile nel concetto e non toglie la piena, libera proprietà (§ 62), — sulla qual base soltanto viene a dipendere dall'arbitrio del primo produttore spirituale di mantenere, o di alienare come un valore, questa possibilità per sé, o di non porre su di essa alcun valore per sé e con la singola cosa di rinunciare anche ad essa. Questa possibilità cioè ha il carattere peculiare di esser nella cosa il lato per cui questa è non soltanto un possesso, bensì un *patrimonio* (v. sotto, §§ 170 sgg.), così che questo risiede nella particolare maniera dell'uso esterno che vien fatto della cosa e che è diverso e separabile dall'uso al quale la cosa è immediatamente destinata (quest'uso non è, come lo si chiama, una *accessio naturalis* tal come la *foetura*). Ora, poiché la differenza rientra in quel che secondo la sua natura è divisibile, nell'uso esteriore, ne segue che la ritenzione dell'una parte al momento dell'alienazione dell'altra parte dell'uso non è la riserva di una signoria senza *utile*²⁷. — Il meramente negativo, ma primissimo promovimento delle scienze e delle arti è di assicurar coloro che in esse lavorano, di contro al *furto*, e di accordar loro la protezione della loro proprietà; come il primissimo e più importante promovimento del commercio e dell'industria fu di renderle sicure di contro al brigantaggio sulle strade maestre. — Poiché del resto il prodotto dello spirito ha la destinazione di venir appreso da altri individui e di venir reso proprio alla loro rappresentazione, memoria, pensare ecc., ne segue che la loro estrinsecazione²⁸, grazie alla quale essi in egual modo rendono una *cosa alienabile* ciò che hanno *imparato* (giacché imparare non significa soltanto imparare a

²⁷ In latino nel testo.

²⁸ so hat ihre Äusserung Hm; und ihre Äusserung Rph G B L; [[und ihre Äusserung]] I.

mente le parole con la memoria — i pensieri di altri possono venir appresi soltanto col pensare, e questo ri-pensare è anche imparare), ha sempre²⁹ con facilità una qualsiasi *forma* peculiare, così che quegli individui possono considerare come loro proprietà il capitale risultantene e affermare per sé sulla base di ciò il diritto a tale produzione. La propagazione delle scienze in genere e il determinato ufficio dell'insegnamento in particolare, conformemente alla sua destinazione e dovere, nel modo più determinato nelle scienze positive, nella dottrina di una chiesa, nella giurisprudenza ecc., è la *ripetizione* di pensieri stabiliti, in genere già estrinsecati e assunti dal di fuori, quindi anche in scritti che hanno per fine quest'ufficio dell'insegnamento e la propagazione e diffusione delle scienze. Ora fino a qual punto la *forma* che risulta nella estrinsecazione ripetentesi trasformi il patrimonio scientifico sussistente e in particolare i pensieri di quei tali altri che sono ancora nella proprietà esteriore dei loro prodotti spirituali, in una speciale proprietà spirituale dell'individuo riprodotto, e quindi a lui dia o fino a qual punto non dia il diritto di renderli anche sua proprietà esteriore, — fino a qual punto tale ripetizione in un lavoro letterario divenga un *plagio*, non si lascia indicare attraverso una esatta determinazione e quindi non si lascia stabilire giuridicamente e legalmente. Il plagio dovrebbe pertanto essere una questione d'onore e venir da questo raffrenato. — Le leggi contro la *contraffazione* adempiono perciò il loro fine, di assicurare giuridicamente la proprietà degli scrittori e degli editori, invero in un'estensione determinata, ma molto limitata. La facilità con cui intenzionalmente si può cambiar qualcosa nella forma oppure inventare una modificazioncella ad una grande scienza, ad una comprensiva teoria, che è l'opera di un altro, oppure anche l'impossibilità di rimanere alle parole dell'autore nell'esposizione di ciò che s'è appreso, comportan di per sé, prescindendo dai fini particolari per i quali una tale ripetizione divien necessaria, l'infinita molteplicità di variazioni che alla proprietà altrui imprimono lo stampo più o meno superficiale del *proprium*; come i cento e cento compendi, sunti, raccolte ecc., libri di aritmetica, geometrie, scritti di edificazione ecc. mostrano come ogni trovata di una rivista critica, di almanacco delle muse, di enciclopedia ecc. può subito in pari modo venir ripetuta sotto il medesimo o sotto un mutato titolo, ma affermata come qualcosa di peculiarmente proprio; — per cui allora con facilità allo scrittore o all'imprenditore che inventa, il guadagno che a lui pro-

²⁹ [[hat]] immer Hm; so hat ihre Äusserung immer I; hat immer Rph G B L.

metteva la sua opera o il suo ritrovato, vien ridotto a niente o reciprocamente abbassato o rovinato a tutti. — Ma per quel che concerne l'efficacia dell'onore contro il plagio, qui è sorprendente questo: che l'espressione *plagio* o magari *furto letterario* non vien più udita — sia, o che l'onore ha avuto la sua efficacia per rimuovere il plagio, o che questo ha cessato d'esser contro l'onore, e il sentimento qui d'intorno è dileguato, o che una trovaticcia e un cambiamento d'una forma esterna stima così altamente sé come originalità e come produrre pensante da se stesso, da non lasciar neppur nascere entro di sé il pensiero di un plagio.

§ 70. La *comprensiva* totalità dell'attività esteriore, la *vita*, non è di fronte alla personalità (come tale che essa stessa è *questa e immediata*) un che di esteriore. L'alienazione o sacrificio della vita medesima è l'opposto piuttosto che l'esserci di *questa* personalità. Io non ho perciò un *diritto* a quell'alienazione in genere, e soltanto un'idea etica, come quella in cui *questa* personalità *immediatamente* singola in sé è sprofondata, e che ne è la forza *reale*, ha un diritto ad essa, così che in pari tempo, al modo che la vita come tale è *immediata*, anche la morte è l'*immediata* negatività della vita medesima, perciò la morte deve venir ricevuta dal di fuori, come una cosa della natura, o, nel servizio dell'idea, da mano straniera.

Passaggio dalla proprietà al contratto

§ 71. L'esserci, inteso come essere determinato, è essenzialmente essere per altro (vedi sopra, annotaz. a § 48); la proprietà, secondo il lato per cui essa è un esserci (come cosa esteriore), è per altre esteriorità e nella connessione di questa necessità e accidentalità. Ma inteso come esserci della *volontà* esso è siccome per altro soltanto *per la volontà* di un'altra persona. Questa relazione di volontà a volontà è il peculiare e verace terreno nel quale la libertà ha *esserci*. Questa mediazione, di avere proprietà non più soltanto per mezzo di una cosa e della mia volontà soggettiva, bensì parimenti di averla per mezzo di un'altra volontà, e quindi in una volontà comune, costituisce la sfera del *contratto*.

Ad opera della ragione è altrettanto necessario che gli uomini entrino in rapporti contrattuali, — donino, scambino, commercio ecc., quanto che essi possiedano proprietà (§ 45 annotaz.). Se per la loro coscienza è il bisogno in genere, la benevolenza, l'utilità ecc., ciò che li conduce ai contratti, in sé lo è la ragione, cioè l'idea dell'esserci avente realtà (cioè di un esserci sussistente soltanto nella volontà), proprio della libera personalità. — Il contratto presuppone che coloro che vi intervengono si *riconoscano* come persone e proprietari; poiché esso è un rapporto dello spirito oggettivo, il momento del riconoscimento è già in esso contenuto e presupposto (cfr. §§ 35; 57 annotaz.).

Sezione seconda

IL CONTRATTO

§ 72. La proprietà, della quale il *lato* dell'esserci ovvero *dell'esteriorità* non è più soltanto una cosa, bensì contiene entro di sé il momento di una (e quindi di altra) volontà, giunge a costituirsi grazie al *contratto*, — inteso come il processo nel quale espone e media sé la contraddizione per cui io in tanto *sono* e *rimango* proprietario essente per me, escludente l'altra volontà, in quanto io in una volontà identica con l'altra *cesso* d'esser proprietario.

§ 73. Io *posso* spogliarmi di una proprietà non soltanto (§ 65) come di una cosa esteriore, bensì *devo* per l'azione del concetto spogliarmi della medesima come di proprietà, affinché la *mia* volontà, siccome *essenteci*, sia a me oggettiva. Ma secondo questo momento la mia volontà siccome spogliata è in pari tempo un'altra. Ciò quindi in cui questa necessità del concetto ha realtà, è *l'unità* di differenti volontà, nella quale dunque la loro differenziatezza e peculiarità rinuncia a sé. Ma in questa identità della loro volontà è parimenti (in questo grado) implicito che ciascuno sia e rimanga una volontà per sé peculiare, *non identica* con l'altra.

§ 74. Questo rapporto è quindi la mediazione di una volontà identica nella assoluta differenziazione di proprietari essenti per sé, e implica che ciascuno con la volontà sua e dell'altro *cessa* d'esser proprietario, lo *rimane* e lo *diviene*;

— la mediazione della volontà di cedere una proprietà una e singola e della volontà di accettare una tale proprietà, quindi quella di un altro, e proprio nell'identica connessione per cui l'un volere giunge alla decisione soltanto in quanto c'è l'altro volere.

§ 75. Poiché le due parti contraenti si comportano l'una verso l'altra come *immediate* persone autonome, ne segue che il contratto procede α) dall'*arbitrio*; β) la volontà identica, che grazie al contratto entra nell'esserci, è soltanto *una* volontà *posta da esse*, quindi soltanto *comune*, non universale in sé e per sé; γ) l'oggetto del contratto è una *singola* cosa *esteriore*, poiché soltanto una tal cosa è soggetta al loro mero arbitrio di alienarla (§§ 65 sgg.).

Sotto il concetto del contratto non può quindi venir sussunto il *matrimonio*; questa sussunzione è esposta nella sua — turpitudine, si deve dire, — in *Kant* (*Primi fondam. metafis. della dottrina del diritto*, pp. 106 sgg.³⁰). — Altrettanto poco risiede nel rapporto contrattuale la natura dello *stato*, sia che lo stato venga preso come un contratto di tutti con tutti o come un contratto di questi tutti con il principe e il governo. — L'intrusione di questo rapporto contrattuale, così come dei rapporti della proprietà privata in genere, nel rapporto statale, ha prodotto le più grandi confusioni nel diritto statale e nella realtà. Come in periodi antichi i diritti dello stato e obblighi dello stato sono stati riguardati e affermati come un'immediata proprietà privata di particolari individui contro il diritto del principe e dello stato, così in un periodo di tempo recente i diritti del principe e dello stato sono stati considerati come oggetti di contratto e come fondati sul contratto, come un che di meramente *comune* della volontà e di venuto fuori dall'*arbitrio* di coloro che si sono uniti in uno stato. — Quanto son diversi per un lato quei due punti di vista, tanto essi han questo di comune, di aver trasferito le determinazioni della proprietà privata in una sfera che è di tutt'altra e più alta natura. — Vedi oltre: eticità e stato.

³⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», § 24.

§ 76. Il contratto è *formale*, allorché i due consensi grazie ai quali giunge a costituirsi la volontà comune, il momento negativo dell'alienazione di una cosa e il momento positivo dell'accettazione della medesima, sono ripartiti fra i due contraenti; — *contratto di donazione*. — Ma esso può venir denominato *reale*, allorché *ciascuna* delle *due* volontà contraenti è la totalità di questi momenti mediatori, quindi in esso diviene e rimane parimenti proprietaria; — *contratto di scambio*.

§ 77. Poiché ciascuno nel contratto reale ritiene *la medesima* proprietà, quella con cui egli entra nel contratto e quella ch'egli in pari tempo cede, ne segue che quel che resta *identico* come la proprietà essente *in sé* nel contratto, si distingue dalle cose esteriori, le quali nello scambio mutano il loro proprietario. Quello è il *valore*, nel quale gli oggetti del contratto quale che sia la diversità qualitativa esterna delle cose sono l'un l'altro *uguali*, l'*universale* delle medesime (§ 63).

La determinazione che una *laesio enormis* tolga l'obbligazione conclusa nel contratto³¹, ha quindi la sua fonte nel concetto del contratto e più precisamente nel momento per cui il contraente attraverso l'alienazione della sua proprietà *rimane proprietario* e, in più precisa determinazione, quantitativamente il medesimo. Ma la lesione è non soltanto enorme (essa è assunta come tale, quando sorpassa la *metà* del valore), bensì *infinita*, quando intorno a un bene *inalienabile* (§ 66) fosse concluso un contratto o stipulazione in genere per la sua alienazione. — Una *stipulazione* del resto è anzitutto secondo il suo contenuto distinta dal contratto per il fatto ch'essa denota qualsiasi singola parte o momento dell'intero contratto, poi anche per il fatto ch'essa è la fissazione *formale* del medesimo³², di che in seguito³³. Essa contiene secondo quel lato soltanto la determinazione formale del contratto, il consenso dell'uno a compier qualche prestazione e il consenso dell'altro a esser lì ad accettarla; essa perciò è stata annoverata

³¹ *Codex*, IV, 44.

³² *Institutiones*, III, 15-19.

³³ Cfr. §§ 78-79.

tra i cosiddetti contratti *unilaterali*. La distinzione dei contratti in unilaterali e bilaterali, così come altre partizioni dei medesimi nel diritto romano, sono ora giustapposizioni superficiali secondo un rispetto singolo, spesso esteriore, come secondo la maniera della loro formalità, ora esse mescolano tra altre anche determinazioni che concernono la natura del contratto stesso, e tali che si riferiscono soltanto all'amministrazione della giustizia (*actiones*) e agli effetti giuridici secondo la legge positiva, spesso derivano da circostanze del tutto esteriori e ledono il concetto del diritto.

§ 78. La distinzione fra proprietà e possesso, fra il lato sostanziale e il lato esteriore (§ 45), nel contratto si trasforma nella distinzione fra la volontà comune come *accordo* e la realizzazione della medesima grazie alla *prestazione*. Quell'accordo giunto a costituirsi è, per sé nella distinzione dalla prestazione, un che di rappresentato, al quale perciò secondo il modo peculiare dell'*esserci* delle *rappresentazioni* in *segni* (*Enciclop. delle scienze flos.*, §§ 379 sg.³⁴) si deve dare un particolare *esserci*, nell'espressione della *stipulazione* grazie alle formalità dei *gesti* e di altre azioni simboliche, in particolare in dichiarazione determinata grazie al *linguaggio*, il più degno elemento della rappresentazione spirituale.

Secondo questa determinazione la stipulazione è invero la forma grazie a cui il contenuto che nel contratto è *pattuito* ha il suo *esserci* come un contenuto primamente *rappresentato*. Ma il rappresentare è soltanto forma e non ha il senso che per tal mezzo il contenuto sia ancora un che di soggettivo, da desiderare o da volere così o così, bensì il contenuto è la pattuizione su di ciò, portata a compimento ad opera della volontà.

§ 79. La stipulazione contiene il lato della volontà, perciò il *sostanziale* del giuridico nel contratto, di fronte al quale il possesso, ancor sussistente per sé finché il contratto non è ancor adempiuto, è soltanto l'esteriore, che ha la sua determinazione unicamente in quel lato. Grazie alla stipulazione io ho ceduto una proprietà e il particolare arbitrio su di essa, ed

³⁴ *Enc.*³, §§ 458 sg.

essa è divenuta *già proprietà dell'altro*, io sono perciò giuridicamente vincolato dalla stipulazione immediatamente alla *prestazione*.

La differenza tra una mera promessa e un contratto sta nel fatto che in quella ciò che io voglio donare, fare, compiere in prestazioni, è enunciato come un che di *futuro* e rimane ancora una determinazione *sogettiva* della mia volontà, che io quindi posso ancora cambiare. La stipulazione del contratto invece è già essa stessa *l'esserci* della decisione della mia volontà nel senso che io con ciò abbia alienato la mia cosa, che essa *adesso* abbia cessato di esser mia proprietà, e che io la riconosca già come proprietà dell'altro. La distinzione romana tra *pactum* e *contractus* è priva di pregio³⁵. — *Fichte* una volta ha esposto la tesi che *l'obbligatorietà* del rispettare il contratto *incominci* per me soltanto col *cominciar* della prestazione dell'altro, poiché io prima della prestazione ignorerei se l'altro abbia *parlato sul serio* con la sua dichiarazione³⁶; l'obbligatorietà prima della prestazione sarebbe pertanto di natura soltanto *morale*, non giuridica. Ma la dichiarazione propria alla stipulazione non è una dichiarazione in genere, sibbene contiene la *volontà comune* giunta a costituirsi, nella quale l'arbitrio della *disposizione d'animo* e della sua modificazione ha tolto sé. Si tratta pertanto non della possibilità che l'altro *interiormente* sia stato o sia divenuto altrimenti disposto nel suo animo, bensì che egli ne abbia il diritto. Seppur l'altro comincia a eseguir la prestazione, mi rimane in pari modo l'arbitrio dell'illecito. Quella veduta mostra subito la sua nullenza attraverso di ciò, che il carattere giuridico del contratto sarebbe collocato nella cattiva infinità, nel processo all'infinito, nella infinita divisibilità del tempo, della materia, dell'operare ecc. *L'esserci* che la *volontà* ha nella formalità del gesto, o nel linguaggio per sé determinato, è già il completo esserci suo, come dell'entità intellettuale, della quale la prestazione è soltanto la conseguenza priva di consistenza propria. — Che per altro nel diritto positivo vi siano i cosiddetti *contratti reali*, per distinguerli dai cosiddetti contratti *consensuali* nel senso che quelli vengono riguardati per pienamente validi soltanto quando al consenso si aggiunge la prestazione reale (*res, traditio rei*), non cambia nulla alla cosa. Da un lato quelli sono i casi particolari, ove questa consegna sol-

³⁵ *Digesta*, II, 14.

³⁶ J. G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 3.

tanto mi pone nella condizione di poter eseguir la prestazione da parte mia, e l'obbligatorietà per me dell'eseguir la prestazione si riferisce unicamente alla cosa, in quanto io l'abbia ricevuta nelle mani, come nel mutuo, nel contratto di comodato e nel deposito (che può anche esser il caso pur in altri contratti); — una circostanza, che concerne non la natura del rapporto della stipulazione con la prestazione, bensì la maniera dell'eseguir la prestazione —; dall'altro lato rimane in genere lasciato all'arbitrio, di stipulare in un contratto che l'obbligatorietà della prestazione per l'uno non debba risiedere nel contratto stesso come tale, bensì dipender soltanto dalla prestazione dell'altro.

§ 80. La *classificazione* dei contratti e una sensata trattazione dei loro tipi fondata su di essa non è da desumere da circostanze esteriori, bensì da distinzioni che risiedono nella natura del contratto stesso. — Queste distinzioni sono quella di contratto formale e di contratto reale, poi di proprietà e di possesso e uso, di valore e di cosa specifica. Risultano di conseguenza i *tipi seguenti* (la classificazione qui data coincide nell'insieme con la classificazione kantiana, *Primi fondamenti metaf. della dottrina del diritto*, pp. 120 sgg.³⁷, e ci sarebbe stato da aspettarsi da un pezzo che il consueto andazzo della classificazione dei contratti in contratti reali e consensuali, nominati e innominati ecc. fosse stata abbandonata a favore della classificazione razionale):

- A) Contratto di donazione, e precisamente
- 1) di una cosa; *donazione* propriamente detta,
 - 2) il *prestito* di una cosa, come donazione di una parte o del *limitato godimento e uso* della medesima, chi dà in prestito rimane qui *proprietario* della cosa (*mutuum* e *commodatum* senza interessi). La cosa è in questo caso o una cosa *specificata*, oppure, quand'anche sia una tal cosa, essa viene riguardata come una cosa universale o vale (al modo del denaro) come una cosa per sé universale.
 - 3) *Donazione* di una *prestazione di servizio* in gene-

³⁷ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, «*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*», § 31.

re, per es. della mera conservazione di una proprietà (*depositum*); — La donazione di una cosa con la particolare condizione che l'altro divenga proprietario soltanto *al momento della morte* del donante³⁸, cioè al momento in cui questo in ogni caso non è più proprietario, la disposizione *testamentaria*³⁹, non rientra nel concetto del contratto, bensì presuppone la società civile e una legislazione positiva.

B) Contratto di scambio,

1) Scambio come tale:

α) di una *cosa* in genere, cioè di una cosa *specificata* contro un'altra simile.

β) *compera e vendita (emptio venditio)*; scambio di una cosa *specificata* contro una che è determinata come la cosa universale, cioè che vale soltanto come il *valore* senza l'altra specifica determinazione per l'utilizzazione, — contro *denaro*.

2) *Locazione (locatio conductio)*; alienazione dell'*uso temporaneo* di una proprietà contro *canone*, e precisamente

α) di una cosa *specificata*, locazione vera e propria — o

β) di una *cosa universale*, così che chi dà in prestito resta soltanto proprietario di questa, ovvero, ciò ch'è lo stesso, del *valore*, — *mutuo (mutuum)*, anche quel *commodatum* con un canone; — le ulteriori caratteristiche empiriche della cosa, se essa è un appartamento, mobilia, casa ecc., *res fungibilis* o *non fungibilis*, portano seco (al modo che nel dare in prestito come donare nr. 2) altre determinazioni particolari, ma d'altronde non importanti).

3) *Contratto di lavoro (locatio operae)*, alienazione del mio *produrre* o *prestar servigi*, nella misura in cui esso è alienabile, per un tempo limitato o secondo una qualche altra limitazione (v. § 67).

Affine a ciò è il *mandato* e altri contratti, ove la prestazione riposa su carattere e fiducia o su più alti talenti e ove subentra una *incommensurabilità* della prestazione eseguita rispetto a un valore esterno (che qui neanche si chiama *salario*, bensì *onorario*).

³⁸ *Digesta*, XXXIX, 6.

³⁹ Cfr. §§ 179-180.

C) *Completamento di un contratto (cautio) per mezzo del dare in pegno.*

Nei contratti ove io alieno l'utilizzazione di una cosa, io non sono nel possesso, ma ancora proprietario della medesima (come nella locazione). Inoltre io posso nei contratti di scambio, di compera, anche di donazione esser divenuto proprietario, senza esser ancora nel possesso, così come questa separazione subentra in genere riguardo a qualsiasi prestazione, quando non ha luogo in modo *contestuale*. Ora, che io nell'un caso resti anche nel reale *possesso del valore*, come quello che è ancora o già mia proprietà, o nell'altro caso venga posto in esso, senza che io sia nel possesso della cosa *specifica* che io cedo o che deve venirmi ceduta, ciò viene effettuato dal *pegno*, — una cosa specifica, che però è mia proprietà soltanto pel *valore* della mia proprietà ceduta in possesso o della proprietà dovutami, ma per le sue specifiche caratteristiche e per il suo valore in più rimane proprietà di chi dà in pegno. Il dare in pegno pertanto non è esso stesso un contratto, sibbene soltanto una stipulazione (§ 77), il momento che completa un contratto riguardo al possesso della proprietà. — *Ipoteca, fideiussione* sono forme particolari di ciò.

§ 81. Nel rapporto di persone immediate l'una con l'altra in genere, la loro volontà, altrettanto di come è *in sé identica* e nel contratto posta da esse come *comune*, così è anche una volontà *particolare*. Poiché esse sono persone *immediate*, è accidentale che la loro volontà *particolare* sia in accordo con la volontà *essente in sé*, la quale ha la sua esistenza unicamente grazie a quella. Come volontà particolare *per sé diversa* dalla volontà universale, essa in arbitrio e accidentalità dell'intellezione e del volere fa la sua comparsa contro ciò che è diritto *in sé*, — *illecito*.

Una più alta necessità logica opera il passaggio all'illecito, la necessità che i momenti del concetto, qui il diritto *in sé*, ovvero la volontà come volontà *universale*, e il diritto nella sua *esistenza*, la quale è appunto la *particolarità* della volontà, siano posti come

per sé diversi, il che appartiene alla *astratta realtà* del concetto. — Ma questa particolarità della volontà *per sé* è arbitrio e accidentalità, a cui io nel contratto ho rinunciato soltanto come ad arbitrio su una cosa *singola*, non come all'arbitrio e all'accidentalità della volontà stessa.

Sezione terza

L'ILLECITO

§ 82. Nel contratto il diritto *in sé* è come un che di *posto*, la sua universalità interna come un che di *comune* dell'arbitrio e della particolare volontà. Questa *apparenza* del diritto, nel quale il medesimo e il suo essenziale esserci, la volontà particolare, concordano immediatamente, cioè accidentalmente, nell'*illecito* procede mutandosi in *parvenza*, — in contrapposizione del diritto *in sé* e della volontà particolare, come quella volontà in cui esso diviene un *diritto particolare*. Ma la verità di questa parvenza è che essa, tale parvenza, è nullità, e che il diritto ristabilisce sé tramite la negazione di questa sua negazione, tramite il qual processo della sua mediazione, di ritornare a sé dalla sua negazione, esso determina sé come *reale e valido*, laddove dapprima era soltanto *in sé* e qualcosa di *immediato*.

§ 83. Il diritto, che inteso come un che di *particolare* e perciò di molteplice di fronte alla sua semplicità e universalità essente *in sé* riceve la forma di una *parvenza*, è una tale parvenza talora *in sé* o immediatamente, talora esso vien posto dal *soggetto come parvenza*, talora *semplicemente come nullo*, — *illecito senza dolo o illecito civile, frode e delitto*.

A) Illecito senza dolo

§ 84. La presa di possesso (§ 54) e il contratto per sé e secondo i loro tipi particolari, anzitutto diverse estrinseca-

zioni e conseguenze della mia volontà in genere, sono, poiché la volontà è l'entro di sé universale, *fondamenti giuridici* in relazione al riconoscimento di altri. Nella molteplicità e nella esteriorità dei medesimi l'uno di fronte all'altro è implicito che essi in relazione a una e medesima cosa possono appartenere a diverse persone, ciascuna delle quali sulla base del suo particolare fondamento giuridico riguarda la cosa per sua proprietà; col che sorgono *collisioni giuridiche*.

§ 85. Questa collisione, in cui la cosa vien rivendicata *sulla base di un fondamento giuridico*, e che costituisce la sfera della *lite giuridica civile*, contiene il *riconoscimento* del diritto come di ciò che è universale e decisivo, così che la cosa deve appartenere a colui che ha diritto ad essa. La lite concerne soltanto la *sussunzione* della cosa sotto la proprietà dell'uno o dell'altro; — un giudizio *semplicemente negativo*, dove nel predicato del mio vien negato soltanto il particolare.

§ 86. Nelle parti il riconoscimento del diritto è legato al contrapposto interesse particolare e ad altrettale veduta. Di fronte a questa *parvenza* risalta in pari tempo *in lei stessa* (§ preced.) il diritto *in sé* come rappresentato e preteso. Ma esso è dapprima soltanto come un *dover essere*, poiché la volontà non c'è ancora come una volontà tale, che, liberata dall'immediatezza dell'interesse, avesse siccome particolare la volontà universale a sé per fine; ancora essa è qui determinata come una realtà riconosciuta, tale che di fronte a tale realtà le parti avessero da far rinuncia alla loro particolare veduta e interesse.

B) Frode

§ 87. Il diritto *in sé*, nella sua differenza dal diritto come particolare ed essenteci, è determinato come un che di *preteso*, invero come l'essenziale, ma in ciò in pari tempo *soltanto* come un che di preteso, da questo lato qualcosa di meramente soggettivo, quindi di inessenziale e di meramente

parvente. Così l'universale degradato ad opera della volontà particolare a un che di soltanto parvente, — dapprima nel contratto alla comunanza soltanto esteriore della volontà, è la *frode*.

§ 88. Nel contratto io acquisto una proprietà a cagione delle caratteristiche particolari della cosa, e in pari tempo per la sua interna universalità sia per il *valore*, sia siccome proveniente dalla *proprietà* dell'altro. Ad opera dell'arbitrio dell'altro può venir prodotta a me una falsa parvenza su di ciò, così che v'ha la sua correttezza nel contratto inteso come libero consenso bilaterale dello scambio su *questa* cosa, secondo la sua *immediata* singolarità, ma vi manca il lato dell'universale essente *in sé*. (Il giudizio infinito secondo la sua espressione positiva o significazione identica: v. *Enciclop. delle scienze filosof.*, § 121⁴⁰).

§ 89. Che di fronte a questa accettazione della cosa meramente *come questa* cosa, e di fronte alla volontà meramente opinante, così come alla volontà arbitraria, l'oggettivo o universale sia vuoi conoscibile come *valore*, vuoi valido come diritto, vuoi inoltre che venga tolto l'arbitrio soggettivo di fronte al diritto, — è qui anzitutto in ugual modo soltanto un'esigenza.

C) Coercizione e delitto

§ 90. Nel fatto che la mia volontà nella proprietà si pone in una *cosa esteriore*, è implicito che tale volontà, come nella cosa viene riflessa, altrettanto appresso la cosa viene afferata e posta sotto la necessità. La volontà può qui da un lato patire *violenza* in genere, da un lato può venirle imposto mediante la violenza un sacrificio o azione come condizione di un qualche possesso o di un positivo essere, — può venirle esercitata *coercizione*.

⁴⁰ *Enc.*³, § 173.

§ 91. Come entità vivente l'uomo può certo venir *costretto*, cioè il suo lato fisico e comunque esteriore venir ridotto sotto la violenza di altri, ma la volontà libera non può in sé e per sé venir *costretta* (§ 5), fuorché soltanto nella misura in cui *essa manca di ritrarre indietro se stessa dall'esteriorità*, alla quale vien tenuta avvinta, o dalla rappresentazione di quell'esteriorità (§ 7). Può venir costretto a qualcosa soltanto colui che *vuol lasciarsi costringere*.

§ 92. Poiché la volontà è idea ovvero realmente libera soltanto in quanto ha esserci, e l'esserci nel quale essa ha posto sé è essere della libertà, ne segue che la violenza o coercizione distrugge se stessa immediatamente nel suo concetto, come estrinsecazione di una volontà, la quale estrinsecazione toglie l'estrinsecazione o esserci di una volontà. Violenza o coercizione è perciò, presa astrattamente, *antigiuridica*.

§ 93. *Del fatto* ch'essa distrugge sé nel suo concetto, la coercizione ha l'esposizione (avente realtà) in ciò, *che coercizione vien tolta da coercizione*; essa è perciò non soltanto condizionatamente giuridica, bensì necessaria, — cioè come *seconda* coercizione, che è un togliere una prima coercizione.

La violazione di un contratto per mancata prestazione di ciò che è stato stipulato, o dei doveri giuridici verso la famiglia, lo stato, per azione od omissione, in tanto è una prima coercizione o almeno violenza, in quanto io trattengo o sottraggo una proprietà che è di un altro, o una prestazione dovuta al medesimo. — La coercizione pedagogica, o la coercizione esercitata contro barbarie e rozzezza, appare invero come prima coercizione, non seguente alla precedenza di una prima coercizione. Ma la volontà soltanto naturale è *in sé* violenza contro l'idea essente in sé della libertà, la quale è da prender in protezione di contro a tale volontà non civilizzata e da portare alla validità in essa. O è già posto un esserci etico in famiglia o stato, contro i quali quella naturalità è un esercizio della violenza, o c'è soltanto una

situazione di natura, — situazione della violenza in genere; e allora l'idea fonda di contro a questa situazione un *diritto degli eroi*⁴¹.

§ 94. Il diritto astratto è *diritto di coercizione*, poiché l'illecito contro il medesimo è una violenza contro l'esserci della mia libertà in una cosa *esteriore*; il mantenimento di questo esserci di fronte alla violenza quindi è esso stesso come un'azione esteriore e una violenza che toglie quella prima violenza.

Definire a tutta prima il diritto astratto o diritto in senso stretto come un *diritto* al quale si possa costringere, — significa apprenderlo in una conseguenza che entra in gioco soltanto sulla via traversa dell'illecito.

§ 95. La prima coercizione come violenza esercitata da chi è libero, violenza che lede l'esserci della libertà nel senso *concreto* di esso, il diritto come diritto, è *delitto*, — un *giudizio negativamente infinito* nel suo senso completo (vedi la mia *Logica*, vol. II, p. 99⁴²), ad opera del quale vien negato non soltanto il particolare, la sussunzione di una cosa sotto la mia volontà (§ 85), bensì in pari tempo l'universale, l'infinito nel predicato del mio, la *capacità giuridica* e invero senza la mediazione della mia opinione (come nella frode) (§ 88), precisamente contro questa opinione, — la sfera del *diritto penale*.

Il diritto, la cui lesione è il delitto, ha invero fin qui soltanto le configurazioni che abbiamo veduto, quindi anche il delitto ha in primo luogo soltanto il significato prossimo riferentesi a queste determinazioni. Ma ciò che in queste forme è sostanziale è l'universale, che nel suo ulteriore sviluppo e configurazione rimane il medesimo, e pertanto parimenti la lesione di esso, il delitto, conformemente al suo concetto. La determinazione da prender in esame nel § seguente concerne pertanto anche il contenuto parti-

⁴¹ *Heroenrecht* Rph-VN L Hm; *Herrenrecht* Rph G B.

⁴² *Wissenschaft der Logik*, GW, XII, 70.

colare, ulteriormente determinato, per es. in falso giuramento, delitto contro lo stato, falsità in moneta, in cambiale ecc.

§ 96. In quanto è la volontà *essenteci*, che unicamente può venir lesa, ma questa nell'esserci è entrata nella sfera di un'estensione quantitativa, così come di determinazioni qualitative, quindi è diversa in corrispondenza a ciò, ne segue che costituisce parimenti una differenza per il lato oggettivo dei delitti, se tale esserci e la determinatezza di esso in genere è lesa nella loro intera estensione, quindi nella infinità uguale al loro concetto (come in assassinio, schiavitù, coercizione nella religione ecc.), o soltanto per una parte, così come per quale determinazione qualitativa.

La veduta stoica, che c'è soltanto una virtù e un vizio, la legislazione draconiana, che punisce ogni delitto con la morte, come la rozzezza dell'onore formale, la quale pone la personalità infinita in ogni lesione, hanno questo di comune, che esse restano ferme all'astratto pensare della volontà libera e della personalità e non prendono tale personalità nel suo esserci concreto e determinato, che essa come idea deve avere. — La distinzione tra *rapina* e *furto* si riferisce all'aspetto qualitativo per cui in quella io sono lesa anche come coscienza presenziale, quindi inteso come *questa soggettiva* infinità e contro di me è esercitata violenza personale. — Parecchie determinazioni qualitative, come *la pericolosità per la sicurezza pubblica*, hanno il loro fondamento nei rapporti ulteriormente determinati, ma sono anche sovente apprese soltanto sulla via traversa delle conseguenze, invece che movendo dal concetto della cosa; — come appunto un delitto più pericoloso per sé, nelle sue caratteristiche immediate, è una lesione più grave secondo l'estensione o la qualità. — La qualità *morale* soggettiva si riferisce a una differenza più alta, in quale misura un evento e un fatto in genere è un'azione, e concerne la natura soggettiva di essa, di che in seguito⁴³.

§ 97. L'avvenuta lesione del diritto come diritto è sì un'*esistenza positiva*, esteriore, che però è *entro di sé* un'esistenza nulla. La *manifestazione* di questa sua nullità è l'an-

⁴³ Cfr. §§ 113, 117-124, 132.

nullamento, parimenti entrante nell'esistenza, di quella lesione, — la realtà del diritto, intesa come la necessità di esso la quale media sé con sé grazie al toglier la lesione di esso.

§ 98. La lesione intesa come rivolta soltanto all'esteriore esserci o possesso è un *male, danno* a una qualche guisa della proprietà o del patrimonio; il toglier la lesione intesa come un danneggiamento è il soddisfacimento civile come *indennizzo*, in quanto un tale indennizzo in genere possa aver luogo.

In questo lato del soddisfacimento, al posto dello specifico carattere del danno, nella misura in cui il danneggiamento è una distruzione e in genere irreparabile, deve già subentrare il carattere *universale* del medesimo, come *valore*.

§ 99. La lesione però, che è ricaduta sulla volontà essente *in sé* (e quindi invero altrettanto su questa volontà di chi lede, quanto di chi è leso e di tutti), non ha alcuna *esistenza positiva* in questa volontà essente *in sé* come tale, tanto poco quanto nel mero prodotto. *Per sé* questa volontà essente *in sé* (il diritto, la legge *in sé*) è piuttosto ciò che esteriormente non esiste e per tanto non può esser leso. Parimenti la lesione è per la volontà particolare di chi è leso e degli altri soltanto qualcosa di negativo. *L'esistenza positiva della lesione* è soltanto come la *volontà particolare del delinquente*. La lesione di questa come di una volontà essenteci è dunque il togliere il delitto, *che altrimenti varrebbe*, ed è il ristabilimento del diritto.

La teoria della pena è una delle materie che nella scienza positiva del diritto dei tempi moderni ne sono uscite più malconce, giacché in questa teoria l'intelletto non basta, bensì importa essenzialmente il concetto. — Se il delitto e l'azione del toglierlo, come quella che più oltre⁴⁴ determina sé come pena, vien considerato soltanto come un *male* in genere, si può certamente riguardare come irrazionale il voler un male meramente

⁴⁴ Cfr. § 220.

per il fatto *che c'è già un altro male* (Klein, *Elem. di diritto penale*, §§ 9 sg.⁴⁵). Questo superficiale carattere di un *male* viene presupposto come il primo elemento nelle diverse teorie sulla pena, nella teoria della prevenzione, dell'intimidazione, della minaccia, dell'emenda ecc., e ciò che di contro deve venirne fuori, è in pari modo determinato superficialmente come un *bene*. Ma non s'ha a che fare né meramente con un *male*, né con questo o quel bene, bensì si tratta determinatamente di *illecito* e di *giustizia*. Ad opera di quei superficiali punti di vista però la considerazione oggettiva della *giustizia*, la quale è il primo e sostanziale punto di vista nel caso del delitto, vien posta da parte, e segue da sé, che diviene l'essenziale il punto di vista morale, il lato soggettivo del delitto, mescolato con triviali rappresentazioni psicologiche intorno agli eccitamenti e alla forza degli stimoli sensibili di fronte alla ragione, intorno ad una psicologica coercizione ed efficacia sulla rappresentazione (come se una tale rappresentazione non venisse dalla libertà altrettanto abbassata a qualcosa di soltanto accidentale). Le diverse considerazioni che attengono alla pena come apparenza e alla sua relazione con la coscienza particolare, e concernono le conseguenze sulla rappresentazione (l'intimorire, l'emendare ecc.), al loro luogo, cioè in modo precipuo meramente rispetto alla *modalità* della pena, son certo di essenziale riguardo, ma presuppongono la fondazione che il punire sia *giusto* in sé e per sé. In questa discussione importa unicamente che il delitto, e non inteso come la produzione di un *male*, bensì come lesione del diritto come diritto, dev'esser tolto, e poi, qual è l'esistenza che il delitto ha e che dev'esser tolta; essa è il verace male che dev'esser rimosso, e dov'essa risieda il punto essenziale; fin quando i concetti su di ciò non sono determinatamente conosciuti, fino a tanto non può che regnar confusione nella visione della pena.

§ 100. La lesione che ricade sul delinquente, è non soltanto giusta *in sé*, — siccome giusta essa è in pari tempo la sua volontà essente *in sé*, un esserci della sua libertà, il suo diritto; bensì essa è anche un *diritto posto nel delinquente* stesso, cioè entro la sua volontà *essenteci*, entro la sua azione. Poiché nella sua azione come azione di un *essere razionale* è implicito che essa è qualcosa di universale, che

⁴⁵ E. F. Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, Halle 1796, §§ 9-10.

ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il *suo* diritto.

Come si sa, *Beccaria* ha negato allo stato il diritto alla pena di morte sul fondamento che non si possa presumere che nel contratto sociale sia contenuto il consenso degli individui a lasciarsi uccidere, anzi si debba assumere il contrario⁴⁶. Ma lo stato in genere, non è un contratto (v. § 75), né la sua essenza sostanziale è la *protezione* e l'*assicurazione* della vita e proprietà degli individui come singoli in modo così incondizionato, anzi esso è l'entità superiore, la quale anche avanza pretesa su questa vita e proprietà ed esige il sacrificio della medesima. — Inoltre non è soltanto il *concetto* del delitto, il razionale del medesimo *in sé e per sé*, con o *senza* consenso dei singoli, ciò che lo stato ha da far valere, sibbene risiede *nell'azione* del delinquente anche la razionalità formale, il *volere* del *singolo*. Che ivi la pena venga riguardata come contenente il *di lui* proprio *diritto*, in ciò il delinquente viene *onorato* come essere razionale. — Quest'onore non gli vien concesso, se il concetto e la misura della sua pena non vien preso dal suo fatto stesso; — altrettanto poco anche, se egli vien considerato soltanto come animale nocivo, che sia da rendere innocuo, o entro le finalità dell'intimidazione ed emenda. — Inoltre riguardo al modo dell'esistenza della giustizia la forma ch'essa ha nello stato, cioè *come pena*, non è d'altronde l'unica forma e lo stato non è il presupposto condizionante della giustizia in sé.

§ 101. Il togliere il delitto in tanto è *retribuzione*, in quanto essa secondo il concetto è lesione della lesione e secondo l'esserci il delitto ha un'estensione determinata, qualitativa e quantitativa, quindi anche la di lui negazione come esserci ha un'altrettale estensione. Ma questa identità riponente sul concetto non è l'*uguaglianza* nelle caratteristiche specifiche, bensì nelle caratteristiche essenti *in sé* della lesione, — secondo il *valore* della medesima.

Poiché nella scienza consueta la definizione di una determinazione, qui della pena, deve venir presa dalla *rappresentazione*

⁴⁶ C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, § XXVIII (« Della pena di morte »).

generale dell'esperienza psicologica della coscienza, questa certo mostrerebbe che il sentimento generale dei popoli e individui riguardo al delitto è ed è stato che esso *meriti* pena e che *al delinquente debba esser fatto quel ch'egli ha fatto*. Non si riesce a capire come queste scienze, le quali hanno la fonte delle loro determinazioni nella rappresentazione generale, un'altra volta assumano principi contraddicenti ad un tale anche cosiddetto *fatto* generale della coscienza. — Ma la determinazione dell'*uguaglianza* ha introdotto una difficoltà capitale nella rappresentazione della retribuzione; la giustizia delle determinazioni della pena secondo le loro caratteristiche qualitative e quantitative è nondimeno un che di posteriore rispetto al sostanziale della cosa stessa. Quando anche si dovesse per questo ulteriore determinare andar in cerca di altri principi che per l'universale della pena, questo rimane quel che è. Peraltro il concetto stesso deve in genere contenere il principio fondamentale anche per il particolare. Ma questa determinazione del concetto è appunto quella connessione della necessità, per cui il delitto, inteso come la volontà in sé nulla, contiene dunque entro di se stesso il suo annullamento, — che appare come pena. È l'*identità* interna, che nell'esteriore esserci si riflette per l'intelletto come *uguaglianza*. Ora, le caratteristiche qualitative e quantitative del delitto e del toglier questo stesso cadono nella sfera dell'esteriorità; in questa in ogni caso non è possibile alcuna determinazione assoluta (cfr. § 49); questa *nel campo della finità* rimane soltanto un'esigenza, che l'intelletto deve limitare sempre più, ciò che è della più alta importanza, la quale esigenza però procede all'infinito e permette soltanto un'*approssimazione* che è perenne. — Se non soltanto si trascura questa natura della finità, bensì anche per di più si resta fermi all'astratta, *specifica uguaglianza*, allora sorge non soltanto un'insuperabile difficoltà di determinare le pene (per di più se ancora la psicologia adduce l'intensità degli stimoli sensibili, e la collegativi, — *come si vuole, o tanto più grande forza* della cattiva volontà, o anche la *tanto più piccola forza* e libertà della volontà in genere), sibbene è molto facile presentare la retribuzione propria della pena (come furto per furto, rapina per rapina, occhio per occhio, dente per dente, dove per di più si può rappresentarsi l'agente come sdentato o con un occhio solo) come assurdità, con la quale però il concetto non ha niente a che fare, della quale bensì viene ad esser debitore unicamente a quella addotta *uguaglianza specifica*. Il *valore* inteso come l'*interna uguaglianza* di cose che nella loro esistenza sono specificamente del tutto diverse, è una determinazione che già si presenta nei contratti

(v. sopra ⁴⁷), altresì nell'azione civile contro delitti (§ 98 ⁴⁸), e in grazia di che la rappresentazione viene innalzata, movendo dalla conformazione *immediata* della cosa, su nell'universale. Nel delitto, come tale che in esso l'*infinito* del fatto è la determinazione fondamentale, tanto più svanisce ciò ch'è sol esteriormente specifico, e l'*uguaglianza* resta soltanto la regola fondamentale per l'*essenziale* che il delinquente ha meritato, ma non per l'esterna figura specifica di questo compenso. Soltanto secondo questa figura esterna furto, rapina e pena pecuniaria, detentiva ecc. sono senz'altro cose disuguali, ma secondo il loro valore, la loro qualità universale di esser lesioni, essi sono cose *comparabili*. E allora, come s'è notato, affare dell'intelletto, il cercar l'approssimazione all'uguaglianza di questo loro valore. Se la connessione essente in sé del delitto e del suo annullamento e poi il pensiero del *valore* e della comparabilità di entrambi secondo il valore non vien colta, si può giungere al punto (Klein, *Elem. di diritto pen.*, § 9 ⁴⁹) che in una pena vera e propria si vede un legame soltanto *arbitrario* di un male con un'azione non permessa.

§ 102. Il togliere il delitto è in questa sfera dell'immediatezza del diritto innanzi tutto *vendetta*, giusta secondo il *contenuto* in quanto essa è retribuzione. Ma secondo la *forma* essa è l'azione di una volontà *soggettiva*, volontà che può porre in ciascuna lesione avvenuta *la sua infinità* e la cui giustizia perciò è in genere accidentale, così come tale volontà anche *per l'altro* è soltanto come *particolare*. Per il fatto ch'essa è come azione positiva di una volontà *particolare*, la vendetta diviene *una nuova lesione*: intesa come questa contraddizione essa cade nel progresso all'infinito e si trasmette in eredità di generazione in generazione senza limite.

Ove i delitti vengono perseguiti e puniti non come *crimina publica*, bensì *privata* (come presso gli Ebrei, presso i Romani furto, rapina, presso gli Inglesi ancora in qualche caso ecc.), la pena ha in sé almeno ancor una parte di vendetta. Dalla vendetta privata è diverso l'esercizio della vendetta degli eroi, cavalieri erranti ecc., che rientra nell'origine degli stati.

⁴⁷ Cfr. § 77.

⁴⁸ 98 I K; 95 Rph G B L Hm.

⁴⁹ E. F. Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts* cit., § 9.

§ 103. L'esigenza che sia risolta questa contraddizione (come la contraddizione nell'altro illecito) (§§ 86, 89), contraddizione che qui sussiste nella maniera del toglier l'illecito, è l'esigenza di una *giustizia* liberata dall'aspetto e interesse soggettivo così come dall'accidentalità della forza, epperò *non vendicativa*, bensì *punitiva*. In ciò risiede *anzitutto* l'esigenza di una volontà che come volontà *soggettiva* particolare voglia l'universale come tale. Questo concetto della *moralità* però è non soltanto un qualcosa che si esige, bensì è venuto fuori in questo movimento stesso.

Passaggio del diritto in moralità

§ 104. Il delitto e la giustizia vendicativa espone cioè la *figura* dello sviluppo della volontà, come una figura trapasata nella differenziazione della volontà *universale in sé* e della volontà *singola* essente *per sé* di fronte a quella, e inoltre in modo tale che la volontà *essente in sé* grazie al toglier questa opposizione è tornata entro di sé e con ciò è divenuta essa stessa *per sé* e *reale*. Così il diritto, confermato di fronte alla volontà *singola essente meramente per sé*, è e *vale* siccome *reale* grazie alla sua necessità. — Questa configurazione è parimenti insieme l'interna perfezionata determinatezza concettuale della volontà. Secondo il concetto della volontà la sua realizzazione in lei stessa è questo: togliere (§ 21) l'esser in sé e la forma dell'immediatezza, nella quale essa è dapprima ed ha questa come figura nel diritto astratto, — quindi porsi in un primo momento, nell'opposizione della volontà *universale essente in sé* e della volontà *singola essente per sé*, e poi grazie al toglier questa opposizione, grazie alla negazione della negazione, come volontà determinarsi nel *suo esserci*, per cui essa è non soltanto libera volontà in sé, bensì *per se stessa*⁵⁰, come negatività riferente sé a sé. La medesima volontà così ha ormai per suo *oggetto* la sua *personalità*, come quella che soltanto è la volontà nel diritto astratto; la

⁵⁰ Corsivo aggiunto in Rph-VN.

soggettività in tal modo *per sé* infinita della libertà costituisce il principio del *punto di vista morale*.

Se guardiamo indietro più da vicino ai momenti attraverso i quali il concetto della libertà si perfeziona dalla determinatezza dapprima astratta della volontà alla determinatezza riferente sé a sé stessa, quindi all'*autodeterminazione* della *soggettività*, vediamo che questa determinatezza è nella proprietà l'*astratto mio* e pertanto in una cosa esteriore, — nel contratto il mio *mediato* dalla *volontà* e soltanto *comune*; — nell'illecito la volontà della sfera del diritto, l'astratto esser in sé della volontà ovvero immediatezza, è posto come *accidentalità* ad opera della volontà singola essa stessa *accidentale*. Nel punto di vista morale essa è superata in maniera tale, che questa accidentalità stessa siccome riflessa *entro di sé* e *identica con sé* è l'infinita accidentalità essente entro di sé della volontà, la sua *soggettività*.

Parte seconda

LA MORALITÀ

§ 105. Il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è *infinita* non meramente *in sé*, bensì *per sé* (§ preced.). Questa riflessione della volontà entro di sé e l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'esser in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantisi determina la *persona a soggetto*.

§ 106. Poiché la soggettività costituisce ormai la determinatezza del concetto ed è distinta da esso come tale, dalla volontà essente in sé, e invero poiché è in pari tempo la volontà del soggetto come di individuo essente per sé (e altresì ha in lui l'immediatezza), essa costituisce l'*esserci* del concetto. — Con ciò un più alto *terreno* si è determinato per la libertà; nell'idea è ora il lato dell'*esistenza* ossia il suo momento avente realtà, momento che è la *soggettività* della volontà. Soltanto nella volontà, come in volontà soggettiva, la libertà ossia la volontà essente *in sé* può esser reale.

La seconda sfera, la moralità, rappresenta perciò nell'insieme il lato, avente realtà, proprio del concetto della volontà, e il processo di questa sfera è di toglier la volontà dapprima essente soltanto per sé, la quale immediatamente soltanto *in sé* è identica con la volontà essente *in sé* o universale, secondo questa differenza, nella quale essa si sprofonda entro di sé, e di porla per sé come *identica* con la volontà essente in sé. Questo movimento è di conseguenza l'elaborazione di questo ormai raggiunto terreno della libertà, della soggettività: render questa, che dapprima è *astratta*, cioè distinta dal concetto, uguale ad esso e attraverso di

ciò¹ conseguir per l'idea la di lei verace realizzazione, — per cui la volontà soggettiva determina sé a volontà in pari tempo oggettiva, quindi veracemente concreta.

§ 107. L'*autodeterminazione* della volontà è insieme momento del concetto della volontà, e la soggettività non soltanto il lato dell'esserci della volontà, bensì la determinazione propria di questa (§ 104). La volontà per sé libera, determinata come soggettiva, dapprima come concetto, ha essa stessa *esserci*, per esser come *idea*. Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto la volontà *ricosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il *suo*, essa vi è a sé come cosa soggettiva.

Il medesimo processo del punto di vista morale (v. annotaz. al § preced.) ha da questo lato la figura d'esser lo sviluppo del *diritto* della volontà soggettiva — ovvero del modo del suo esserci —, così che ciò ch'essa conosce nel suo oggetto come ciò ch'è suo proprio, essa lo determina ulteriormente ad esser il verace concetto di lei, l'oggettivo nel senso dell'universalità della volontà.

§ 108. La volontà soggettiva intesa come immediatamente per sé e distinta dalla volontà essente in sé (§ 106 annotaz.) è perciò astratta, limitata e formale. La soggettività è però non soltanto formale, bensì costituisce intesa come l'infinito autodeterminarsi della volontà l'elemento *formale* della medesima. Poiché esso in questo suo primo venir fuori presso la volontà singola non è ancora posto come identico con il concetto della volontà, ne segue che il punto di vista morale è il punto di vista del *rapporto* e del *dover essere* ovvero dell'*esigenza*. — E poiché la differenza della soggettività contiene parimenti la determinazione di fronte all'oggettività come ad esteriore esserci, qui entra in campo anche il

¹ Subjektivität, diese, die zunächst *abstract*, nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich zu machen und dadurch L Hm; Subjektivität, die zunächst *abstract* nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich und dadurch Rph G B; Subjektivität: sie, die zunächst *abstract*, nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich zu machen und dadurch I.

punto di vista della *coscienza* (§ 8), — in genere il punto di vista della differenza, *finità* e *apparenza* della volontà.

Il morale è primariamente determinato non già come ciò che è opposto all'immorale, come il diritto non è in modo immediato ciò che è opposto all'illecito, sibbene è il generale punto di vista tanto del morale quanto dell'immorale, punto di vista che riposa sulla soggettività della volontà.

§ 109. Questo elemento formale contiene secondo la sua determinazione universale per prima cosa la contrapposizione della soggettività e dell'oggettività e l'attività riferentivi (§ 8), i cui momenti più precisamente sono questi: *esserci* e *determinatezza* è identico nel concetto (cfr. § 104), e la volontà come soggettiva è essa stessa questo concetto, — di differenziare l'una e l'altra cosa e proprio *per sé* e di porle come identiche. La determinatezza è nella volontà determinante se stessa α) dapprima come posta ad opera di lei stessa *in lei*; — la particolarizzazione di lei in lei stessa, un *contenuto* ch'essa si dà. Ciò è la *prima* negazione e il limite formale di essa negazione, d'esser soltanto un che di *posto*, di soggettivo. Inteso come l'*infinita riflessione* entro di sé questo limite è *per la volontà stessa* e questa volontà è β) la volizione del toglier questo termine, — l'*attività* di trasferir questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in genere, in un *immediato esserci*. γ) La semplice *identità* della volontà con sé in questa contrapposizione è il *contenuto* che permane uguale nell'una e nell'altra, e che è indifferente di fronte a queste differenze della forma, il *fine*.

§ 110. Questa identità del contenuto ottiene però nel punto di vista morale, ove la libertà, questa identità della volontà con sé, è per la volontà (§ 105), una più precisa determinazione peculiare.

a) Il contenuto è per me, siccome il *mio*, determinato in modo tale che esso nella sua identità non soltanto come mio *fine interno*, bensì anche in quanto esso ha ricevuto l'*oggettività esteriore*, *contenga per me* la mia soggettività.

§ 111. *b*) Il contenuto, sebbene includa un che di particolare (sia questo d'altronde preso di dove si voglia), ha come contenuto della volontà nella di lei determinatezza *riflessa entro di sé*, quindi identica con sé e universale, α) la determinazione in lui stesso di esser adeguato alla volontà essente *in sé* ossia di aver l'*oggettività* del *concetto*, ma β) poiché la volontà soggettiva siccome essente per sé è in pari tempo ancora formale (§ 108), ciò è soltanto *esigenza*, e il contenuto include parimenti la possibilità di non esser adeguato al concetto.

§ 112. *c*) Poiché io nell'esecuzione dei miei fini *mantengo* la mia soggettività (§ 110), io tolgo in ciò come in oggettivazione dei medesimi questa soggettività *in pari tempo* come *immediata*, quindi intesa come questa mia singola soggettività. Ma la soggettività esteriore in tal modo identica con me è la *volontà* di altri (§ 73). — Il terreno dell'*esistenza* della volontà è ora la *soggettività* (§ 106), e la volontà di altri è l'*esistenza* (in pari tempo, a me altra), che io do al mio fine. — L'esecuzione del mio fine ha pertanto entro di sé questa identità delle volontà mia e di altri, — essa ha una relazione *positiva* con la volontà di altri.

L'*oggettività* del fine eseguito racchiude pertanto entro di sé i tre significati, o piuttosto contiene a un tempo i tre momenti di essere: α) immediato *esteriore* esserci (§ 109), β) adeguata al *concetto* (§ 111²), γ) soggettività *universale*. La *soggettività*, che *mantiene sé* in questa oggettività, è α) che il fine oggettivo sia il *mio*, così che io mantenga ivi me inteso come *Questo* (§ 110), β) e γ) della soggettività ha già coinciso con i momenti β) e γ) dell'oggettività. — Che in tal modo queste determinazioni, differenziandosi nel punto di vista morale, siano unite soltanto per via della *contraddizione*, costituisce detto più accuratamente l'*apparente* ovvero la *finità* di questa sfera (§ 108), e lo sviluppo di questo punto di vista è lo sviluppo di queste contraddizioni e delle loro soluzioni, le quali però all'interno del medesimo punto di vista possono esser soltanto *relative*.

² 111 K I; 112 Rph G B L Hm.

§ 113. L'estrinsecazione della volontà come volontà *soggettiva* o *morale* è *azione*. L'azione contiene le determinazioni indicate: α) di venir saputa da me nella sua exteriorità come la mia, β) di esser la relazione essenziale con il concetto come un dover essere e γ) con la volontà di altri.

Soltanto l'estrinsecazione della volontà morale è *azione*. L'*esserci* che la volontà si dà nel diritto formale è in *una cosa immediata*, è esso stesso immediato e non ha per sé in un primo momento né una relazione *espressa* col concetto (il quale, siccome non ancora di contro alla volontà soggettiva, non è distinto da essa), né una relazione *positiva* colla volontà di altri; il precetto giuridico secondo la sua determinazione fondamentale è soltanto *divieto* (§ 38). Il contratto e l'illecito cominciano invero ad avere una relazione con la volontà di altri — ma la *concordanza*, che in quello viene a stabilirsi, si fonda sull'arbitrio; e la relazione *essenziale*, che vi è con la volontà dell'altro, siccome giuridica è il negativo di ritenere la mia proprietà (secondo il valore) e di lasciare all'altro il suo. Il lato del delitto di contro siccome proveniente dalla *volontà soggettiva* e secondo la maniera in cui il delitto ha in tale volontà la sua esistenza, viene in considerazione qui per la prima volta. — L'*azione* giudiziaria (*actio*), siccome a me imputabile non secondo il suo contenuto, che è determinato da prescrizioni, contiene soltanto alcuni momenti dell'azione morale vera e propria, e *in modo esteriore*; esser vera e propria azione morale, è pertanto un lato distinto da essa in quanto giudiziaria.

§ 114. Il diritto della volontà morale contiene i tre lati:

a) il diritto *astratto* o *formale* dell'azione, per cui, com'essa è eseguita in *immediato* esserci, il contenuto dell'azione in genere sia il *mio*, per cui essa sia in tal modo *proponimento* della volontà soggettiva.

b) Il *particolare* dell'azione è il suo contenuto *interno*, α) come il carattere universale di esso è determinato *per me*, il che costituisce il *valore* dell'azione e ciò per cui essa vale per me, — *l'intenzione*; — β) il suo contenuto, inteso come *mio particolare* fine del mio particolare soggettivo esserci, — è il *benessere*.

c) Questo contenuto come cosa *interna* in pari tempo innalzata alla sua *universalità*, come ad *oggettività* essente in sé e per sé, è il fine assoluto della volontà, il *bene*, nella sfera della riflessione con l'opposizione dell'*universalità soggettiva*, vuoi del *male*, vuoi della *coscienza morale*.

Sezione prima

IL PROPONIMENTO E LA RESPONSABILITÀ

§ 115. La *finità* della volontà soggettiva nell'immediatezza dell'agire consiste immediatamente in ciò, che tale volontà per il suo agire ha un *presupposto* oggetto esteriore con molteplici circostanze. Il *fatto* pone una modificazione in questo esserci che sta dinanzi, e la volontà ha *responsabilità* in genere di ciò, nella misura in cui nel modificato esserci risiede l'astratto predicato del *mio*.

Un avvenimento, una situazione venuta a crearsi è una *concreta* realtà esterna, che a causa di ciò ha in lei molte circostanze, in numero indeterminabile. Ogni singolo momento, che mostra sé come *condizione, fondamento, causa* di una tale circostanza, e quindi ha contribuito la *sua* parte, può venir riguardato come tale che esso ne *sia responsabile* o almeno vi *abbia* responsabilità. L'intelletto formale pertanto nel caso di un ricco avvenimento (per es. della rivoluzione francese) fra una moltitudine innumerevole di circostanze ha la scelta di quale esso vuole affermare come tale che ne sia responsabile.

§ 116. Non è invero mio proprio fatto, se cose delle quali io sono proprietario e che come esteriori stanno e operano in molteplice connessione (come può esser il caso anche con me stesso inteso come corpo meccanico o come essere vivente), ad opera di ciò causano danno ad altri. Questo danno però torna *più o meno* a mio carico, poiché quelle cose sono le mie in genere, tuttavia anche secondo la loro peculiare natura sono soggette soltanto più o meno al mio dominio, vigilanza, ecc.

§ 117. La volontà agente di per sé ha nel suo fine, indirizzato all'esserci che le sta dinnanzi, la *rappresentazione delle circostanze* del medesimo. Ma poiché la volontà, a cagione di questo presupposto, è *finita*, l'apparenza oggettiva è per lei *accidentale* e può contenere entro di sé qualcos'altro che nella sua rappresentazione. Ma il diritto della volontà è di riconoscer nel suo *fatto* come sua *azione* soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità*, che essa nel suo fine sa dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento*. — Il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsabilità della volontà*; — *il diritto del sapere*.

§ 118. L'azione inoltre siccome trasposta in esteriore esserci, il quale secondo la sua connessione nella necessità esterna si sviluppa da tutti i lati, ha *conseguenze* molteplici. Le conseguenze, intese come la *figura* che ha per *anima* il *fine* dell'azione, sono il *suum* (ciò che appartiene all'azione), — ma in pari tempo l'azione, intesa come il fine posto nell'*esteriorità*, è data in preda alle potenze esteriori, le quali vi congiungono tutt'altro da quel ch'essa è per sé, e la spingono a conseguenze remote, estranee³. È parimenti il diritto della volontà, *imputare* a sé soltanto il primo, poiché soltanto quelle conseguenze risiedono nel suo *proponimento*.

Quali conseguenze siano *accidentali* e quali *necessarie*, contiene l'indeterminatezza per il fatto che la necessità interna nel finito entra nell'esserci come necessità *esterna*, come un rapporto di cose singole l'una con l'altra, le quali siccome autonome confluiscono indifferentemente l'una di contro all'altra ed esteriormente. Il principio: nelle azioni non tener conto delle conseguenze, e l'altro: giudicar le azioni dalle conseguenze, ed esse render misura di quel che sia giusto e buono, — l'uno e l'altro è ugualmente intelletto astratto. Le conseguenze, intese come la *immanente* propria configurazione dell'azione; manifestano soltanto la natura di essa e sono nient'altro che essa stessa; l'azione non le può pertanto negare e non tener in conto. Dall'altro lato però è compreso in esse altresì ciò che si interpone esteriormente

³ Probabile reminiscenza di F. Schiller, *Wallensteins Tod*, I, sc. 4.

e che si aggiugè accidentalmente, il che non concerne per nulla la natura dell'azione stessa. — Lo sviluppo della contraddizione, che la *necessità* del *finito* contiene, nell'esserci è precisamente il rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa. Agire significa pertanto da questo lato, *darsi in preda a questa legge*. — Risiede in ciò, che al delinquente torni a vantaggio se la sua azione ha cattive conseguenze in misura minore (così come la buona azione non deve prendersela se non ha avuto conseguenze o se ne ha avute in misura minore), e che al delitto dal quale le conseguenze si sono sviluppate più compiutamente, queste tornino a carico. — L'autocoscienza *eroica* (come nelle tragedie degli antichi, Edipo ecc.) non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra *fatto* e *azione*, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto.

Sezione seconda

L'INTENZIONE E IL BENESSERE

§ 119. L'esteriore esserci dell'azione è una connessione molteplice, che può venir considerata divisa infinitamente in più *singularità*, e l'azione può venir considerata in modo tale ch'essa abbia *toccato dapprima* soltanto *una tale singularità*. Ma la verità del *singolo* è *l'universale*, e la determinatezza dell'azione è per sé non un contenuto isolato ad una *singularità* esteriore, bensì un contenuto *universale* includente entro di sé la connessione molteplice. Il proponimento, siccome procedente da un essere *pensante*, racchiude non meramente la *singularità*, bensì essenzialmente quel lato *universale*, — *l'intenzione*.

Absicht (*intenzione*) contiene etimologicamente la *Abstraction* (*astrazione*), vuoi la forma dell'*universalità*, vuoi il prelevamento di un lato *particolare* della cosa concreta. L'affaticarsi della giustificazione per mezzo dell'intenzione è l'isolamento di un singolo lato in genere, il quale viene affermato come l'essenza soggettiva dell'azione. — Il giudizio su un'azione come fatto esteriore, ancora senza la determinazione del suo lato giusto o ingiusto, conferisce alla medesima un predicato *universale*, cioè che essa è incendio, omicidio ecc. — *L'isolata* determinatezza della realtà esteriore mostra quella che è la sua *natura*, come *connessione* esteriore. La realtà vien toccata dapprima soltanto in un singolo punto (come l'incendio colpisce immediatamente soltanto un piccolo punto del legno, il che dà soltanto una proposizione, non un giudizio), ma la natura universale di questo punto contiene la sua espansione. Nel vivente il singolare è immediatamente non come parte, bensì come organo, nel quale l'universale come tale esiste presenzialmente, così che nell'assassinio non viene leso un

pezzo di carne, come qualcosa di singolare, sibbene ivi la vita stessa. Da una parte è la riflessione soggettiva, che non conosce la natura logica del singolare e dell'universale, che si ingolfa nella frammentazione in più singolarità e conseguenze, dall'altro lato è la natura del fatto finito stesso, a contenere tali particolarizzazioni delle accidentalità. — L'invenzione del *dolus indirectus*⁴ ha il suo fondamento in ciò che è stato considerato.

§ 120. Il *diritto dell'intenzione* è che la qualità *universale* dell'azione non soltanto sia *in sé*, bensì venga *saputa* dall'agente, quindi abbia già risieduto nella sua volontà soggettiva; così come viceversa il *diritto dell'oggettività* dell'azione, com'esso può venir denominato, è di affermarsi come *saputa* e *voluta* dal soggetto inteso come essere *pensante*.

Questo diritto a questa intellesione reca con sé l'intera o una minore *non-imputabilità* dei fanciulli, deboli di mente, pazzi ecc. nelle loro azioni. — Ma come le azioni secondo il loro esteriore esserci racchiudono entro di sé le accidentalità delle conseguenze, così anche il *soggettivo* esserci contiene l'indeterminatezza che si riferisce alla potenza e forza dell'autocoscienza e dell'avvedutezza, — un'indeterminatezza che tuttavia può venire in considerazione soltanto riguardo alla debolezza di mente, alla pazzia, e simili, come alla fanciullezza, perché soltanto tali decise situazioni tolgono il carattere del pensare e della libertà della volontà e consentono di trattar l'agente non secondo l'onore d'esser un'entità pensante e una volontà.

§ 121. La qualità universale dell'azione è il *contenuto* molteplice dell'azione in genere, riportato alla *semplice forma* dell'universalità. Ma il soggetto inteso come riflesso entro di sé, quindi *particolare* di fronte alla particolarità oggettiva, ha nel suo fine il suo proprio particolare contenuto, che è l'anima determinante dell'azione. Il fatto che questo mo-

⁴ Nella letteratura penalistica utilizzata da Hegel, cfr. E. F. Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts* cit., § 123 (*indirekte Absicht, dolus indirectus*) e, con riferimento all'omicidio, § 282; con rinvii ad altra letteratura.

mento della *particolarità* dell'agente è eseguito e contenuto nell'azione, costituisce la *libertà soggettiva* in una sua determinazione più concreta, il *diritto del soggetto* di trovar nell'azione il suo *appagamento*.

§ 122. Grazie a questo particolare l'azione ha *valore* soggettivo, *interesse* per me. Di fronte a questo fine, cioè *l'intenzione* secondo il *contenuto*, l'immediato dell'azione nel di lei ulteriore contenuto è abbassato a mezzo. In quanto tal fine è un che di finito, esso può di nuovo venir abbassato a mezzo per una ulteriore intenzione e così via all'infinito.

§ 123. Per il contenuto di questi fini qui è soltanto α) sussistente l'attività formale stessa, — che il soggetto sia, con la sua *attività*, in quel ch'egli deve promuovere e riguardare come suo fine; — ciò per cui gli uomini si interessano o si devono interessare come per ciò che è loro, per quello essi vogliono esser attivi. β) Contenuto ulteriormente determinato la libertà ancor astratta e formale della soggettività ha però soltanto nel suo *naturale soggettivo esserci*, in bisogni, inclinazioni, passioni, opinioni, fantasie ecc. L'appagamento di questo contenuto è il *benessere* o la *felicità* nelle loro determinazioni particolari e in via generale, gli scopi della finità in genere.

È questo, inteso come il punto di vista del *rapporto* (§ 108) nel quale il soggetto è determinato alla sua differenziatezza, quindi vale come essere *particolare*, il luogo ove interviene il contenuto della volontà naturale (§ 11); esso però non è qui com'è immediatamente, bensì questo contenuto, siccome appartenente alla volontà riflessa entro di sé, è innalzato ad un fine *universale*, a quello del *benessere* o della *felicità* (*Encicl.*, §§ 395 sgg.⁵), — al punto di vista del pensare non ancora apprendente la volontà nella sua libertà, bensì *riflettente* sul suo contenuto come

⁵ *Enc.*³, §§ 478 sgg.

su un contenuto naturale e dato — come per es. al tempo di *Creso* e di *Solone*⁶.

§ 124. Poiché anche l'appagamento *soggettivo* dell'individuo stesso (inclusovi il riconoscimento di lui in onore e fama) è contenuto nell'esecuzione di fini *validi in sé e per sé*, ne segue che l'una e l'altra cosa, l'esigenza che soltanto un tal fine appaia come voluto e raggiunto, e così pure la veduta secondo cui i fini oggettivi e i fini soggettivi si escludono l'un l'altro nel volere, sono una vuota affermazione dell'intelletto astratto. Anzi essa diventa qualcosa di male, se trapassa nell'affermare l'appagamento soggettivo, giacché esso sussiste (come *sempre* in un'opera portata a compimento), come l'*intenzione essenziale* dell'agente e se trapassa nell'affermare il fine oggettivo come una cosa tale che a lui sia stata soltanto un *mezzo* per quell'appagamento. — Quel che il soggetto è, è *la serie delle sue azioni*. Se queste sono una serie di produzioni senza valore, allora la soggettività del volere è parimenti una soggettività senza valore; se al contrario la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, allora lo è anche la volontà interna dell'individuo.

Il diritto della *particolarità* del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della *libertà soggettiva*, costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'età *moderna*. Questo diritto nella sua infinità è stato nel cristianesimo enunciato e reso universale principio reale di una nuova forma del mondo. A configurazioni più specifiche di esso appartengono l'amore, il principio romantico, il fine della beatitudine eterna dell'individuo, ecc. — poi la moralità e la coscienza morale, inoltre le altre forme, le quali in parte verranno in evidenza nel prosiegua come principio della società civile e come momenti della costituzione politica, ma in parte si presentano in genere nella storia, in particolare nella storia dell'arte, delle scienze e della filosofia. — Ora, questo principio della particolarità è certamente un momento dell'opposizione, e innanzitutto almeno *altrettanto* identico con l'universale, quanto distinto da esso. Ma la riflessione astratta fissa questo momento nella sua distinzione

⁶ Erodoto, *Historiae*, I, 29 sgg.

e contrapposizione di contro all'universale e produce una veduta della moralità, tale che questa sia perennemente soltanto come lotta ostile contro il proprio appagamento, — l'esigenza

« di fare con avversione ciò che il dovere impone »⁷.

Appunto questo intelletto produce quella veduta psicologica della storia, che intende rimpicciolire e spregiare tutti i grandi fatti e individui perché essa trasforma inclinazioni e passioni, che dall'attività sostanziale trovarono in pari tempo il loro appagamento, così come fama e onore e altre conseguenze, in genere il lato particolare che l'intelletto in precedenza decretò per qualcosa di cattivo per sé, nell'intenzione principale e nell'operante stimolo delle azioni; — quell'intelletto assicura, poiché grandi azioni e l'attività che consistette in una serie di tali azioni hanno prodotto grandi cose nel *mondo*, e hanno avuto per l'*individuo agente* la conseguenza della potenza, dell'onore e della fama, quell'intelletto assicura che a questo individuo non appartengano quelle grandi cose, bensì soltanto questo qualcosa di particolare ed esteriore che ne ricadde sull'individuo; poiché questo particolare è stato conseguenza, assicura ch'esso sia stato *perciò* anche come fine, e addirittura come unico fine. — Tale riflessione si attiene al soggettivo dei grandi individui, come quello in cui sta essa stessa, e *trascura* in questa futilità casalinga il sostanziale dei medesimi; — è la veduta « dei camerieri psicologici, per i quali non ci sono eroi, non perché questi non sono eroi, bensì perché quelli sono soltanto camerieri » (*Fenomenol. dello spirito*, p. 616⁸).

§ 125. Il soggettivo con il contenuto *particolare* del *benessere* sta in quanto entro di sé riflesso, infinito, in pari tempo in relazione con l'universale, con la volontà essente in sé. Questo momento, dapprima posto appresso a questa particolarità stessa, è il *benessere anche di altri*, — in determinazione completa, ma del tutto vuota, il benessere *di tutti*. Il benessere *di molti altri* particolari in genere è allora anche fine essenziale e diritto della soggettività. Ma poiché l'*universale essente in sé e per sé*, distinto da tale contenuto particolare, qui non ha ancora determinato sé in modo più preciso

⁷ Citazione non corretta da F. Schiller, *Die Philosophen* (« Gewissensskrupel », « Decisum »).

⁸ *Phän.*, GW, IX, 358.

che come *il diritto*, ne segue che quei fini del particolare diversi da questo universale, possono esser conformi al medesimo, ma anche no.

§ 126. La particolarità mia così come degli altri è però in genere un diritto, soltanto in quanto io sono *un'entità libera*. Essa perciò non può affermarsi nella contraddizione di questa sua base sostanziale; ed un'intenzione rivolta al mio benessere, così come al benessere di altri — nel qual caso essa in particolare vien denominata *un'intenzione morale* —, non può giustificare un'*azione illecita*.

È segnatamente una delle corrotte massime del nostro tempo, la quale in parte proviene dal periodo prekantiano del buon cuore, e per es. costituisce la quintessenza di note commoventi rappresentazioni drammatiche⁹, nelle azioni *illecite* interessare per la cosiddetta *intenzione morale* e presentare cattivi soggetti con un preteso buon cuore, cioè con un tal cuore, che vuole il suo proprio benessere e magari anche il benessere di altri; ma in parte questa dottrina è stata rifritta con un aspetto pretenzioso e l'interno entusiasmo e l'animo, cioè la *forma* come tale della particolarità, resa il criterio di quel che sarebbe giusto, razionale ed eccellente, così che delitti e pensieri conduttori di essi, quand'anche siano le più piate, le più vuote trovate e le più folli opinioni, sarebbero giusti, razionali ed eccellenti, perché essi vengono dall'*animo* e dall'*entusiasmo*; v. i particolari sotto § 140 annotaz. — È del resto da tenere in conto il punto di vista secondo il quale sono qui considerati diritto e benessere, cioè intesi come diritto formale e come benessere particolare del singolo; il cosiddetto *bene generale*, il *benessere* dello stato, cioè il diritto del reale spirito concreto, è una tutt'altra sfera, nella quale il diritto formale è un momento subordinato altrettanto quanto il benessere particolare e la felicità del singolo. È già stato notato sopra¹⁰ che uno dei frequenti sbagli dell'astrazione è di far valere il diritto privato e altresì il benessere privato *come in sé e per sé* di contro all'universale dello stato.

⁹ Probabile allusione a F. Schiller, *Die Räuber*.

¹⁰ Cfr. § 29 *Anm.*

§ 127. La *particolarità* degli interessi della volontà naturale, raccolta nella loro semplice *totalità*, è il personale esserci come *vita*. Questa *nell'estremo pericolo* e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro ha un *diritto di necessità* (non come equità, bensì come diritto) da pretendere, giacché dall'un lato sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto, dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà, nel che in pari tempo vien riconosciuto il diritto come tale e la capacità giuridica di chi è leso soltanto in *questa* proprietà.

Dal diritto di necessità deriva il *beneficium competentiae*¹¹, per cui a un debitore vien lasciato, di strumenti di lavoro, arnesi agricoli, abiti, in genere del suo patrimonio, cioè della proprietà dei debitori, tanto quanto vien riguardato come occorrente alla possibilità del suo mantenimento — finanche adeguato al suo 'stato'.

§ 128. La necessità rivela tanto la finità e quindi l'accidentalità del diritto quanto del benessere, — dell'astratto esserci della libertà, senza ch'esso sia come esistenza della persona particolare, e della sfera della volontà particolare senza l'universalità del diritto. La loro unilateralità e idealità è con ciò *posta*, com'essa è in loro stessi già determinata nel concetto; il diritto ha già (§ 106) determinato il suo *esserci* come la volontà particolare, e la soggettività nella sua particolarità comprensiva è essa stessa l'esserci della libertà (§ 127), al modo che la soggettività in sé intesa come infinita relazione della volontà a sé è l'universale della libertà. I due momenti in essi così integrati fino alla loro verità, alla loro identità, ma dapprima ancora in rapporto *relativo* l'uno verso l'altro, sono il *bene*, inteso come l'universale *riempito*, determinato in sé e per sé, e la *coscienza morale*, intesa come l'infinita soggettività entro di sé consapevole ed entro di sé determinante il contenuto.

¹¹ *Digesta*, XLII, 1.

Sezione terza

IL BENE E LA COSCIENZA MORALE

§ 129. Il *bene* è l'idea, come unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare*, — nella quale unità il diritto astratto, al modo che il benessere e la soggettività del sapere e l'accidentalità dell'esteriore esserci, sono tolti come *per sé autonomi*, ma con ciò secondo la *loro essenza* ivi *contenuti e mantenuti*, — la *libertà realizzata*, l'*assoluto scopo finale del mondo*.

§ 130. Il benessere non ha in questa idea una validità per sé come esserci della singola volontà particolare, bensì soltanto come benessere *universale* ed essenzialmente come *universale in sé*, cioè secondo la libertà; — il benessere non è un bene senza il *diritto*. Parimenti il diritto non è il bene senza il benessere (*fiat iustitia non deve aver per conseguenza pereat mundus*). Il bene quindi, inteso come la necessità d'esser reale grazie alla volontà particolare e in pari tempo come la sostanza della medesima, ha il *diritto assoluto* di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari del benessere. Ciascuno di questi momenti, in quanto esso vien distinto dal bene, ha validità soltanto in quanto è ad esso conforme e ad esso subordinato.

§ 131. Per la volontà *soggettiva* il bene è parimenti il semplicemente essenziale, ed essa ha valore e dignità, soltanto in quanto essa nella sua intellesione e intenzione è conforme al medesimo. In quanto il bene qui è ancora questa

astratta idea del bene, ne deriva che la volontà soggettiva non è ancora posta come accolta nel medesimo e ad esso conforme; essa sta quindi col medesimo in un *rapporto* e precisamente nel rapporto per cui il bene *deve* essere il sostanziale per la medesima, — per cui essa *deve* render fine e portare a compimento il medesimo, — come il bene dal suo lato ha soltanto nella volontà soggettiva la mediazione grazie alla quale esso entra nella realtà.

§ 132. Il *diritto* della *volontà soggettiva* è che quel ch'essa deve riconoscere come valido venga da essa *fatto oggetto di intellesione* (come *buono*), e che ad essa un'azione, intesa come il fine entrante nell'oggettività esteriore, venga imputata come lecita o illecita, buona o cattiva, legale o illegale, secondo la sua *cognizione* del valore che l'azione ha in questa oggettività.

Il *bene* è in genere l'essenza della volontà nella sua *sostanzialità* e *universalità*, — la volontà nella sua verità; — esso è perciò puramente e semplicemente soltanto *nel pensare* e in *grazia del pensare*. L'affermazione pertanto che l'uomo non possa conoscere il vero, bensì abbia a che fare soltanto con fenomeni, — che il pensare nuoccia alla buona volontà, queste e simili concezioni portan via allo spirito ogni dignità e valore così etico, come intellettuale. — Il diritto di non riconoscere nulla di cui l'Io non abbia intellesione come di razionale, è il più alto diritto del soggetto, ma per il fatto della sua determinazione soggettiva è in pari tempo *formale*, e di contro a questo il *diritto del razionale* come di ciò che è oggettivo appresso al soggetto resta fermamente stabilito. — A cagione della sua determinazione formale l'intellessione è altrettanto capace di esser *vera*, quanto mera *opinione* ed *errore*. Che l'individuo pervenga a quel diritto della sua intellesione, ciò appartiene secondo il punto di vista della sfera ancora morale alla sua particolare cultura soggettiva. Io posso costituire in me l'esigenza, e riguardar ciò entro di me come un diritto soggettivo, che io abbia intellesione di un'obbligazione sulla base di *buone ragioni* e abbia la *convinzione* della medesima, e ancor più, che io la conosca sulla base del di lei concetto e natura. Ciò che io esigo per l'appagamento della mia convinzione intorno al carattere buono, permesso o non-permesso di un'azione e pertanto intorno alla sua imputabilità in questo rispetto, non

reca però alcun pregiudizio al *diritto dell'oggettività*. — Questo diritto dell'intellezione entro il *bene* è distinto dal diritto dell'intellezione (§ 117) riguardo all'*azione* come tale; il diritto dell'oggettività ha in corrispondenza a questa la figura che, poiché l'azione è una modificazione che deve esistere in un mondo reale, quindi vuol esser riconosciuta in questo, essa dev'essere adeguata in genere a ciò che in esso *vale*. Chi vuole agire in questa realtà, ha sottomesso sé *appunto con ciò* alle sue leggi, e riconosciuto il diritto dell'oggettività. — In pari modo nello *stato*, inteso come l'*oggettività* del concetto della ragione, l'*imputazione giudiziaria* non ha da restar ferma a quel che uno tiene per adeguato alla sua ragione, o no, non all'intellezione soggettiva entro la liceità o illiceità, entro il bene o il male, e alle esigenze ch'egli costituisce per l'appagamento della sua convinzione. In questo campo oggettivo vale il diritto dell'intellezione com'intellezione entro ciò che è *legale* o *illegale*, siccome entro il diritto *vigente*, ed essa si limita al di lei significato più prossimo, cioè di esser *cognizione* come *notizia* di ciò che è legale e in tal misura obbligate. Per mezzo della pubblicità delle leggi e per mezzo dei costumi universali lo stato preleva al diritto dell'intellezione il lato formale e l'accidentalità per il soggetto, che questo diritto ha ancora nel punto di vista di adesso. Il diritto del soggetto di aver cognizione dell'azione nella determinazione del *bene* o del *male*, del legale o dell'illegale, ha in fanciulli, deboli di mente, pazzi, la conseguenza di diminuire o di togliere anche da questo lato l'imputabilità. Un limite determinato non si lascia tuttavia stabilire per queste situazioni e per la loro imputabilità. Ma rendere accecamento dell'istante, eccitazione della passione, ubriachezza, in genere ciò che vien denominato la forza degli stimoli sensibili (nella misura in cui è escluso ciò che fonda un diritto di necessità [§ 127¹²]), render tutte queste cose fondamenti nell'imputazione e nella determinazione del *delitto* stesso e della sua *punibilità*, e riguardar tali circostanze come se ad opera di esse venga rimossa la *responsabilità* del delinquente, significa in pari modo (cfr. §§ 100, 120¹³ annotaz.) non trattarlo secondo il diritto e l'onore dell'uomo, come tale che la natura di esso è appunto questo, d'esser un che di universale, non un che di astrattamente istantaneo e di isolato del sapere. — Come l'incendiario ha messo a fuoco non questa superficie, grande un pollice, di un legno, la quale egli toccò con la fiaccola, come isolata, sibbene in essa l'universale, la casa, così egli come soggetto non è l'entità

¹² 127 K I; 120 Rph G B L Hm.

¹³ 120 K I; 119 Rph G B L Hm.

singola di *questo* istante o questa isolata sensazione dell'ardore della vendetta; in tal modo egli sarebbe un animale, che dovrebbe venir abbattuto a cagione della sua nocività e dell'insicurezza dell'esser soggetto ad accessi di furore. — Che il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto — quest'esigenza, che pare preservargli il diritto della sua soggettività morale, gli nega piuttosto l'immanente natura intelligente, la quale nella propria attiva presenzialità non è legata alla figura psicologico-wolffiana di *rappresentazioni chiare*, e soltanto nel caso della follia è così stravolta da esser separata dal sapere e operare singole cose. — La sfera ove quelle circostanze vengono in considerazione come fondamenti della mitigazione della pena, è un'altra che quella del diritto, la sfera della *grazia*.

§ 133. Il bene ha col soggetto particolare il rapporto d'esser l'*essenziale* della sua volontà, la quale quindi vi ha senz'altro la sua *obbligazione*. Poiché la *particolarità* è distinta dal bene e rientra nella volontà soggettiva, ne segue che il bene ha dapprima soltanto la determinazione della *essenzialità universale astratta*, — del *dovere*; — a cagione di questa sua determinazione il *dovere* deve venir compiuto *per il dovere*.

§ 134. Poiché l'agire esige per sé un particolare contenuto e un fine determinato, ma l'astratto del dovere non contiene ancora nulla di tale, ecco che sorge la questione: *che cosa è dovere?* Per questa determinazione non c'è da principio ancora null'altro che questo: attuare il *diritto* e preoccuparsi del *benessere*, il benessere proprio di se stessi e il benessere in determinazione universale, il benessere di altri (v. § 129¹⁴).

§ 135. Queste determinazioni però non sono contenute nella determinazione del dovere stesso, bensì, poiché entrambe sono condizionate e limitate, arrecano appunto perciò

¹⁴ 129 I; 119 Rph G B L Hm K.

il passaggio nella superiore sfera dell'*incondizionato*, del dovere. Al dovere stesso, in quanto esso nell'autocoscienza morale è l'essenziale o universale della medesima, com'essa all'interno di sé si riferisce soltanto a sé, resta perciò soltanto l'universalità astratta, esso ha per sua determinazione l'*identità priva di contenuto*, o l'astratto *positivo*, ciò ch'è privo di determinazione.

Per quanto essenziale sia metter in risalto la pura incondizionata autodeterminazione della volontà, autodeterminazione intesa come la radice del dovere, al modo in verità che la conoscenza della volontà ha acquistato soltanto grazie alla filosofia *kantiana* il suo stabile fondamento e punto di partenza grazie al pensiero dell'autonomia infinita della volontà, altrettanto il tener fermo il punto di vista meramente morale, che non trapassa nel concetto dell'eticità, abbassa questo acquisto a un *vuoto formalismo* e la scienza morale a una retorica *del dovere per il dovere*. Da questo punto di vista non è possibile alcuna immanente dottrina dei doveri; si può certo prendendolo *dal di fuori* trar qui dentro un materiale, e attraverso di ciò giungere a doveri *particolari*, ma da quella determinazione del dovere, intesa come *la mancanza della contraddizione*, come *la concordanza formale con sé*, la quale determinazione è nient'altro che la fissazione dell'*astratta indeterminatezza*, non può avvenire il passaggio alla determinazione di doveri particolari, né, quando un tal contenuto particolare giunge alla considerazione per l'agire, c'è in quel principio un criterio per decidere se esso sia un dovere o no. — Al contrario ogni illecito e immorale modo d'agire può in questo modo venir giustificato. — La ulteriore forma *kantiana*, la capacità d'un'azione di venir rappresentata come massima *universale*, porta seco bensì una *più concreta* rappresentazione di una situazione, ma non contiene per sé alcun ulteriore principio che quella mancanza della contraddizione e l'identità formale. — Che *non* abbia luogo *proprietà*, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esista questo o quel singolo popolo, famiglia ecc., o che in genere *non vivano uomini*. Se peraltro è per sé stabilito e presupposto che proprietà e vita umana dev'essere ed esser rispettata, allora si è una contraddizione commettere un furto o assassinio; una contraddizione può darsi soltanto con qualcosa che è, con un contenuto che in anticipo sta a fondamento come principio stabile. Soltanto in relazione a un tale principio un'azione è o con esso concordante, o in contraddizione. Ma il dovere che dev'esser voluto soltanto come tale, non in virtù di un contenuto,

l'identità formale è appunto questo, escludere ogni contenuto e determinazione.

Le ulteriori antinomie e configurazioni del perenne *dover essere*, in cui il punto di vista meramente morale del *rapporto* va soltanto girovagando, senza poter risolverle e andare al di là del dover essere, io ho sviluppato nella *Fenomenol. dello spirito*, pp. 550 sgg.¹⁵; cfr. *Enciclop. delle scienze filos.*, §§ 420 sgg.¹⁶.

§ 136. A cagione delle caratteristiche astratte del bene l'altro momento dell'idea, la *particolarità* in genere, rientra nella soggettività, la quale nella sua universalità riflessa entro di sé è l'assoluta certezza di se stessa entro di sé, ciò che pone la particolarità, il determinante e decidente, — *la coscienza morale*.

§ 137. La verace coscienza morale è la disposizione d'animo di voler ciò che è buono *in sé e per sé*; essa ha perciò principi stabili; e questi sono invero per lei i doveri e le determinazioni per sé oggettivi. Distinta da questo suo contenuto, dalla verità, essa è soltanto il *lato formale* dell'attività della volontà, la quale intesa come *questa* volontà non ha un contenuto peculiare. Ma il sistema oggettivo di questi principi e doveri e l'unione del sapere soggettivo con il medesimo sistema, sussiste soltanto nel punto di vista dell'eticità. Qui nel punto di vista formale della moralità la coscienza morale è senza questo contenuto oggettivo, ed è quindi per sé l'infinita certezza formale di se stessa, che appunto perciò è in pari tempo come la certezza di *questo* soggetto.

La *coscienza morale* esprime l'assoluta giustificazione dell'auto-coscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene, in pari tempo nell'affermazione che quel ch'essa in tal modo sa e vuole è in *verità* diritto e dovere. La coscienza morale intesa come questa unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, violare

¹⁵ Phän., GW, IX, 324 sgg.

¹⁶ Enc.³, §§ 507 sgg.

il quale sarebbe sacrilegio. Ma se la coscienza morale di un *determinato individuo* è conforme a questa idea della coscienza morale, se ciò che essa *tiene* o spaccia *per buono*, è anche realmente buono, ciò si conosce unicamente dal *contenuto* di questo qualcosa che dev'esser buono. Che cos'è diritto e dovere, inteso come ciò che è in sé e per sé *razionale* delle determinazioni della volontà, non è essenzialmente né la proprietà *particolare* di un individuo, né nella *forma* di sentimento o altrimenti di un sapere singolo, cioè sensibile, bensì essenzialmente di determinazioni *universali*, pensate, cioè nella forma di *leggi* e *principi*. La coscienza morale è perciò soggetta a questo giudizio, se essa è *verace* o no, e il suo richiamo soltanto *a se stessa* si oppone immediatamente a ciò che essa vuol essere, la regola di un universale modo d'agire, di un modo *razionale*, valido in sé e per sé. Lo stato perciò non può riconoscere la coscienza morale nella sua forma peculiare, cioè come *sapere soggettivo*, tanto poco quanto nella scienza ha una validità l'*opinione* soggettiva, l'*asseverazione* e il *richiamo* a un'opinione soggettiva. Ciò che nella verace coscienza morale non è distinto, è però distinguibile, ed è la determinante soggettività del sapere e volere, la quale può separarsi dal contenuto verace, porsi per sé e abbassare il medesimo a una *forma* e *parvenza*. L'ambiguità riguardo alla coscienza morale risiede pertanto nel fatto ch'essa è presupposta nel significato di quella identità del soggettivo sapere e volere e del verace bene, e così viene affermata e riconosciuta come un che di santo, e in pari tempo, intesa come la riflessione soltanto soggettiva dell'autocoscienza entro di sé, pretende tuttavia alla giustificazione che spetta a quell'identità stessa soltanto in virtù del suo contenuto *razionale* valido in sé e per sé. Nel punto di vista morale, com'esso in questo trattato viene distinto dal punto di vista etico, rientra soltanto la formale coscienza morale; quella verace è stata menzionata soltanto per indicare la sua differenza e per levar di mezzo il possibile fraintendimento che qui, dove vien considerata soltanto la formale coscienza morale, si discorresse di quella verace, la quale è contenuta nella disposizione d'animo etica, che si presenta soltanto nel seguito. La coscienza religiosa però non appartiene in genere a questa cerchia.

§ 138. Questa soggettività, intesa come l'astratta auto-determinazione e pura certezza soltanto di se stessa, *volatilità* parimenti entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci, giacché essa è la potenza *giudicante*

per determinare per un contenuto, soltanto movendo da sé, che cosa è buono, e in pari tempo la potenza alla quale il bene dapprima soltanto rappresentato e *che deve* essere è debitore di una *realtà*.

L'autocoscienza, che è giunta in genere a questa assoluta riflessione entro di sé, sa sé in essa come una tale autocoscienza alla quale ogni determinazione sussistente e data non può né deve avere da dir nulla. Come configurazione più generale nella storia (in Socrate, negli stoici ecc.) la tendenza a cercare entro di sé *verso l'interno* e, movendo da sé, a sapere e a determinare quel ch'è giusto e buono, appare in epoche, ove ciò che vale come il giusto e buono nella realtà e nel costume, non può appagare una volontà più buona; quando il sussistente mondo della libertà le è divenuto infedele, quella volontà non si trova più nei doveri vigenti, e deve cercare di acquistare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia perduta nella realtà. Allorché in tal modo l'autocoscienza ha afferrato e acquistato il suo diritto formale, importa ora com'è costituito il contenuto ch'essa si dà.

§ 139. L'autocoscienza, nella vanità di tutte le determinazioni altrimenti vigenti e nella pura interiorità della volontà, è altrettanto la possibilità di costituire a principio *l'universale in sé e per sé*, quanto sopra l'universale *l'arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarli grazie all'agire — la possibilità di esser *cattiva*.

La coscienza morale come soggettività formale è puramente e semplicemente questo, esser sul punto di rovesciarsi nel *male*; nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice.

L'origine del male in genere, risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella di lei necessità di uscire dalla *naturalità* della volontà, e di esser *interiore* di fronte ad essa. È questa naturalità della volontà, una naturalità che in quell'opposizione viene all'esistenza come la contraddizione di se stessa e con sé incompatibile, ed è così questa *particolarità* della volontà stessa, la quale si determina ulteriormente come il male. La particolarità cioè è soltanto come ciò che è *duplice*, qui l'opposizione della naturalità contro l'interiorità della volontà, la quale in quest'opposizione è soltanto un esser per sé *relativo* e formale,

che può attingere il suo contenuto unicamente dalle determinazioni della volontà naturale, da desiderio, impulso, inclinazione ecc. Ora, di questi desideri, impulsi ecc. si dice che essi *possono* esser buoni o anche cattivi. Ma poiché la volontà rende proprio determinazione del suo contenuto essi in questa determinazione di *accidentalità*, che essi hanno come naturali, e con ciò la forma che la volontà ha qui, la particolarità, ne segue che la volontà è contrapposta all'*universalità*, come all'oggettivo interno, al bene, il quale interviene a un tempo con la riflessione della volontà entro di sé e con la coscienza conoscente, come l'altro estremo rispetto all'oggettività immediata, al meramente naturale, e così questa interiorità della volontà è cattiva. L'uomo è perciò in pari tempo cattivo tanto *in sé* o *per natura*, quanto ad opera della sua *riflessione entro di sé*, così che né la natura come tale, cioè se essa non fosse naturalità della volontà (della volontà restante nel suo contenuto particolare), né la riflessione *che va entro di sé*, il conoscere in genere, se non tenesse sé in quell'opposizione, è per sé il male. — Con questo lato della *necessità del male* è parimenti unito in modo assoluto, che questo male è determinato come ciò che necessariamente *non deve essere*, — cioè che esso deve venir tolto, *non* che quel primo punto di vista della scissione in genere non debba risaltare, — esso costituisce anzi la divisione dell'animale non-razionale e dell'uomo, — bensì che non avvenga di restar fermi ad esso, e la particolarità non venga tenuta ferma per essenziale di contro all'universale, che esso venga superato come nullo. Inoltre in questa necessità del male è la *soggettività*, intesa come l'infinità di questa riflessione, che ha questa opposizione dinnanzi a sé ed è in essa; se resta ferma ad essa, cioè se è cattiva, allora essa è quindi *per sé*, si comporta come singola ed è essa stessa questo arbitrio. Il *soggetto* singolo come tale ha pertanto puramente e semplicemente *la responsabilità del male*.

§ 140. Poiché il soggetto autocosciente sa trarre in risalto nel suo fine un lato *positivo* (§ 135) (e il fine ne ha necessariamente, giacché appartiene al proponimento del *concreto agire reale*), ne segue che egli a cagione di tale lato, come di un *dovere* e di una *eccellente intenzione*, è in grado di affermare come buona per¹⁷ *altri* e per *se stesso* l'azione

¹⁷ für: aggiunto in Rph-VN.

(il cui essenziale contenuto *negativo*¹⁸ sta in pari tempo *in lui*, inteso come riflesso entro di sé e quindi consapevole dell'universale della volontà, nel confronto con questo contenuto): come buona per¹⁹ *altri*, ed è l'*ipocrisia*; come buona per²⁰ *se stesso*, — ed è culmine ancor più alto della *soggettività affermatrice* sé come *l'assoluto*.

Quest'ultima e tra le altre più astrusa forma del male, attraverso di che il male vien rovesciato in bene, e il bene in male, la coscienza sa sé come questo potere, e perciò sé come assoluta, — è il culmine supremo della soggettività nel punto di vista morale, la forma alla quale s'è esteso il male nel nostro tempo e proprio grazie alla filosofia, cioè ad una fatuità del pensiero, la quale ha stravolto un profondo concetto in questa figura, e attribuisce a sé il nome di filosofia, precisamente così com'essa attribuisce al male il nome del bene. Voglio in quest'annotazione indicare brevemente le figure principali di questa soggettività, che son divenute correnti. Per ciò che

a) concerne l'*ipocrisia*, in essa son contenuti i momenti α) il sapere il verace universale, sia esso in forma soltanto del sentimento di *diritto* e *dovere*, o in forma di più ampia cognizione e conoscenza di ciò β) il volere il *particolare* contrastante a questo universale e γ) come *comparante* sapere dei due momenti, così che per la coscienza volente stessa il suo particolare volere è determinato come male. Queste determinazioni esprimono l'*agire con cattiva coscienza morale*, non ancora l'*ipocrisia* come tale. — È questione che divenne un tempo molto importante, se *un'azione sia cattiva soltanto nella misura* in cui essa *sia avvenuta con cattiva coscienza morale*, cioè con la *svilupata* coscienza dei momenti or ora indicati. — *Pascal* trae (*Les Provinc. 4^e lettre*) molto bene la conseguenza dalla risposta affermativa alla questione: *Ils seront tous damnés ces demi-pecheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pecheurs, pecheurs endurcis, pecheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas. Ils ont trompé le diable à force de s'y*

¹⁸ corsivo aggiunto in Rph-VN.

¹⁹ für: aggiunto in Rph-VN.

²⁰ für: aggiunto in Rph-VN.

abandonner *²¹. — Il diritto soggettivo dell'autocoscienza, per cui essa *sappia* l'azione sotto la determinazione del modo per cui essa è buona o cattiva in sé e per sé, non deve venir pensato in collisione con il diritto assoluto dell'*oggettività* di questa determinazione in modo tale, che entrambi vengano rappresentati come *separabili indifferenti e accidentali* l'uno di fronte all'altro, il quale rapporto in particolare venne posto a fondamento anche nelle antiche questioni sulla *grazia efficace*. Secondo il lato formale il male è ciò che è più proprio dell'individuo, giacché esso è precisamente la sua soggettività che pone separatamente sé semplicemente per sé, e quindi semplicemente la sua responsabilità (v. § 139 e annotaz. al § preced.), e secondo il lato oggettivo l'uomo, inteso come spirito *secondo il suo concetto*, è entità razionale in genere, ed ha semplicemente entro di sé la determinazione dell'universalità che sa sé. Perciò significa trattarlo non secondo l'onore del suo concetto, se il lato del bene e quindi la determinazione della sua cattiva azione come cattiva venisse separata da lui, ed essa non venisse a lui imputata come cattiva. Come sia determinata ovvero in quale grado di chiarezza od oscurità la coscienza di quei momenti nella loro differenziatezza sia *svilupata* ad un *conoscere* e fino a qual punto una cattiva azione sia portata a compimento più o meno con *formale* cattiva coscienza morale, questo è un lato più indifferente, più concernente l'aspetto empirico.

* *Pascal* cita ivi stesso anche l'intercessione di Cristo sulla croce per i suoi nemici: *Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno*; — una preghiera superflua, se la circostanza che essi non hanno saputo quel che hanno fatto aveva attribuito alla loro azione la qualità di non esser cattiva, quindi di non aver bisogno del perdono²². Egli cità altresì²³ la veduta di *Aristotele* (il luogo sta in *Eth. Nicom.*, III, 2²⁴), il quale distingue se l'agente sia οὐκ εἰδώς oppure ἀγνοῶν; in quel caso dell'ignoranza egli agisce *involontariamente* (quest'ignoranza si riferisce alle *circostanze esterne*) (v. sopra, § 117) e l'azione non è da imputare a lui. Sul secondo caso però *Aristotele* dice: « Ogni uomo malvagio non conosce quel ch'è da fare e quel ch'è da omettere, e appunto questa mancanza (ἀμαρτία) è ciò che fa gli uomini ingiusti e in genere cattivi. La non-conoscenza della scelta del bene e del male non fa che un'azione sia involontaria (non possa venire imputata), bensì soltanto che essa è malvagia ». *Aristotele* ebbe certamente un'intellezione più profonda, entro la connessione del conoscere e del volere, di quanto è divenuto corrente in una piatta filosofia, la quale insegna che il *non-conoscere*, l'*animo* e l'*entusiasmo* siano i veraci principi dell'agire etico. [H.]

²¹ B. Pascal, *Lettres provinciales*, IV (« De la grace actuelle toujours présente et des péchés d'ignorance »).

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Aristotele, Ethica Nicomachea*, III, 2, 1110 b.

b) Ma agir male e agire con cattiva coscienza morale non è ancora *l'ipocrisia*; in questa si aggiunge la determinazione formale della non-verità di affermare il *male* come *buono* anzitutto *per gli altri*, e di porsi in genere esteriormente come buono, coscienzioso, pio e simili, ciò che in questo modo è soltanto una gherminella della frode *per gli altri*. Chi è cattivo però può inoltre nel suo far del bene in altre occasioni o nella pietà, in genere in *buone ragioni*, trovare *per sé* stesso una giustificazione al male, giacché egli attraverso quelle lo rovescia per sé nel bene. Questa possibilità risiede nella soggettività, la quale intesa come astratta negatività tutte le determinazioni sa a sé soggette, e da lei provenienti. In questo rovesciamento è

c) da annoverare anzitutto quella figura che è nota come il *probabilismo*. Esso costituisce a principio che un'azione, per la quale la coscienza sa scovare *una qualsiasi* buona ragione, sia anche soltanto l'*autorità* di un teologo, e pur se la detta coscienza sappia altri teologi discostantisi dal giudizio di lui per quanto si voglia, — è permessa, e che la coscienza morale può esser sicura in proposito. Perfino in questa concezione c'è ancora questa corretta coscienza, che una tale ragione e autorità dia soltanto *probabilità*, sebbene ciò basti alla sicurezza della coscienza morale; è ivi concesso che una buona ragione è soltanto di tale carattere, che accanto ad essa possano darsi altre, per lo meno altrettanto buone ragioni. Anche questa traccia di oggettività è quivi ancora da riconoscere, che dev'esserci una *ragione* che determini. Giacché però la decisione tra bene o male è collocata sulle molte *buone ragioni*, tra cui sono comprese anche quelle autorità, ma di queste ragioni ce ne sono così tante e contrapposte, ne segue che sta qui in pari tempo questo, che *non* questa oggettività della cosa, bensì è la *soggettività*, che deve decidere, — il lato, attraverso di che libito e arbitrio vien reso ciò che decide sul buono e sul cattivo, e l'eticità, come la religiosità, è scalzata. Che però è la soggettività propria, sulla quale ricade la decisione, questo non è ancora enunciato come il principio, anzi, come s'è notato, una ragione viene spacciata come ciò che decide; il probabilismo è in questa misura ancora una figura dell'ipocrisia.

d) Il grado immediatamente superiore è che la volontà buona deve consistere in questo, *che essa vuole il bene*; questa volizione di ciò che è *astrattamente buono* deve bastare, anzi essere il solo requisito perché l'azione sia buona. Poiché l'azione come volere *determinato* ha un contenuto, ma il *bene astratto* non determina niente, ne segue che è riserbato alla soggettività particolare di dargli la sua determinazione e il suo riempimento. Come

nel probabilismo per colui che non è egli stesso un dotto *Révèrend Père*, è l'autorità di un tale teologo, sulla base della quale può venir fatta la sussunzione di un determinato contenuto sotto la determinazione universale del *bene*, così qui ogni soggetto è insediato immediatamente in questa dignità, di porre il contenuto nel bene astratto ovvero, ciò che è lo stesso, di sussumere un contenuto sotto un universale. Questo contenuto è nell'azione siccome concreta in genere un lato, e di questi lati essa ne ha parecchi, lati che possono forse darle perfino il predicato di una azione delittuosa e malvagia. Quella mia determinazione soggettiva del bene è però il bene *saputo* da me nell'azione, *la buona intenzione* (§ 114²⁵). Subentra quindi un'opposizione di determinazioni, secondo una delle quali l'azione è buona, mentre secondo altre è delittuosa. Con ciò sembra anche subentrare nel caso dell'azione reale la questione se *l'intenzione sia realmente buona*. Ma che il bene sia intenzione *reale*, questo può adesso non soltanto in genere, bensì deve addirittura poter esser sempre il caso dal punto di vista in cui il soggetto ha il bene astratto per motivo determinante. Ciò che vien leso da una tale bene intenzionata azione secondo altri lati determinantesi come delittuosa e cattiva, è certamente anche buono, e sembrerebbe aver importanza quale tra questi lati sia il *più essenziale*. Ma questa oggettiva questione cade qui fuor di posto, o piuttosto è la soggettività della coscienza stessa, la cui decisione unicamente costituisce l'oggettivo. *Essenziale e buono* sono del resto sinonimi; quello è un'astrazione altrettale che questo; buono è ciò che riguardo alla volontà è essenziale, e l'essenziale a questo riguardo dev'esser appunto questo, che un'azione è determinata per me come buona. Ma la sussunzione di ogni contenuto qualsivoglia sotto il bene risulta per sé immediatamente da ciò, che questo bene astratto, giacché esso non ha alcun contenuto, si riduce del tutto a ciò soltanto, a significare in genere qualcosa di *positivo*, — qualcosa che vale in un rispetto qual che sia, e secondo la sua determinazione immediata può valere anche come un fine essenziale; — per es. far del bene ai poveri, prendersi cura di me, della mia vita, della mia famiglia ecc. Inoltre come il bene è l'astratto, così ad un tempo anche il male è ciò che è privo di contenuto, che riceve la sua determinazione dalla mia soggettività; e risulta secondo questo lato anche il fine morale di odiare e di sradicare il male indeterminato. — Furto, viltà, assassinio ecc. come azioni, cioè in genere siccome portate a compimento da una volontà soggettiva, hanno immediatamente la determinazione di esser l'*appagamento* di una tale vo-

lontà, quindi un che di *positivo*, e per render buona l'azione, importa soltanto sapere questo lato positivo come mia *intenzione* nella medesima, e questo lato è quello *essenziale* per la determinazione dell'azione, onde essa è buona, giacché io la so come il bene nella mia intenzione. Furto (per far del bene ai poveri), viltà²⁶ (diserzione dalla battaglia, a cagione del dovere di aver cura della propria vita, della propria famiglia (fors'anche povera per giunta)), assassinio (per odio e vendetta, cioè per appagare il sentimento personale del proprio diritto, del diritto in genere, e il sentimento della malvagità dell'altro, del suo torto verso di me o verso altri, verso il mondo o il *popolo* in genere, attraverso la cancellazione di quest'uomo malvagio, che ha entro di sé il male stesso, con la qual cosa vien prestato un contributo almeno al fine dello sradicamento del male) sono in questo modo, a cagione del lato positivo del loro contenuto, trasformati in una buona intenzione e con ciò in una buona azione. Basta un'educazione intellettuale *limitatissima*, per rintracciare, come quei dotti teologi, per ogni azione un lato positivo, e con ciò una buona ragione e intenzione. — Così s'è detto che non c'è propriamente alcun uomo *cattivo*, giacché egli non vuole il male per il male, cioè non il *puramente negativo* come tale, bensì vuol sempre qualcosa di *positivo*, quindi secondo questo punto di vista un che di buono. In questo bene astratto è svanita la differenza di *bene* e *male*, e tutti i doveri reali; pertanto voler meramente il bene, e in un'azione avere una buona intenzione, questo è piuttosto il male, in quanto il bene vien voluto soltanto in questa astrazione, e perciò la *determinazione* del medesimo vien riserbata all'arbitrio del soggetto.

A questo luogo appartiene anche il famigerato principio: *il fine santifica i mezzi*. — Così per sé a tutta prima questa espressione è triviale e non dice nulla. Si può replicare in modo parimenti indeterminato, che un fine santo santifichi certo i mezzi, ma che un fine non santo non li santifichi. Se il fine è giusto, lo sono anche i mezzi, in tanto è un'espressione tautologica, in quanto il mezzo è appunto ciò che non è niente per sé, bensì è a cagione di altro, e quivi, nel fine, ha la sua determinazione e il suo valore, — *se esso cioè è in verità un mezzo*. — Ma con quel principio non si vuol significare il senso meramente formale, sibbene viene inteso con esso qualcosa di più determinato, che cioè usare come mezzo per un buon fine qualcosa che per sé semplicemente non è un mezzo, ledere qualcosa che per sé è santo,

²⁶ Feigheit I; Diebstahl Rph G B L Hm.

dunque trasformare un delitto in mezzo di un fine buono, che tutto ciò sia permesso, anzi sia finanche dovere. Aleggja in quel principio da un lato la coscienza indeterminata della dialettica del dianzi notato *positivo* in isolate determinazioni giuridiche o etiche, o di altrettanto indeterminati principi universali siffatti, come: *non devi uccidere*, o: *devi aver cura del tuo benessere, del benessere della tua famiglia*. I tribunali, i soldati hanno non soltanto il diritto, ma anzi il dovere, di uccidere uomini, dove però è *esattamente determinato* verso che qualità di uomini e in quali circostanze ciò sia permesso e ciò sia dovere. Così anche il mio benessere, il benessere della mia famiglia devono venir posposti a più alti fini e in tal modo degradati a mezzi. Ma ciò che ha in sé il segno del delitto, non è una universalità lasciata così indeterminata, che soggiaccia ancora a una dialettica, sibbene ha già la sua determinata delimitazione oggettiva. Ora, ciò che a tale determinazione viene contrapposto nel fine che dovrebbe levare al delitto la sua natura, il fine santo, non è nient'altro che l'*opinione soggettiva* su quel che sia buono e migliore. Ciò che ivi accade, è la stessa cosa di quando il volere si ferma a ciò che è buono astrattamente, di quando cioè ogni determinatezza, essente in sé e per sé e valida, del bene e del male, del diritto e dell'illecito, vien tolta, e questa determinazione viene ascritta al sentimento, al rappresentare e al libito dell'individuo. — L'*opinione soggettiva* viene infine espressamente enunciata come la regola del diritto e del dovere, allorché

e) *la convinzione che tiene qualcosa per giusto* dev'esser ciò da cui venga determinata la natura etica di un'azione. Il bene che si vuole non ha ancora un contenuto, il principio della convinzione contiene ora questa precisazione, che la sussunzione di un'azione sotto la determinazione del bene compete al *soggetto*. Con ciò è pienamente svanita anche la parvenza di un'oggettività etica. Tale dottrina è immediatamente connessa con la sedicente filosofia più volte menzionata, la quale nega la conoscibilità del *vero*, — e il vero dello spirito volente, la sua razionalità, in quanto esso si realizza, sono i precetti etici —. Giacché un tale filosofare spaccia la conoscenza del vero per una vuota vanità, sorvolante sulla cerchia del conoscere, che sarebbe soltanto il parvente, esso deve immediatamente anche costituire il parvente a principio riguardo all'agire e porre quindi l'*ethos* nella *peculiare* visione del mondo propria dell'individuo e nella sua *convinzione particolare*. La degradazione, nella quale così la filosofia è sprofondata, appare certamente in un primo momento agli occhi del mondo come un avvenimento supremamente indifferente, che ab-

bia interessato soltanto le oziose ciarle accademiche, ma necessariamente tale visione del mondo va a configurarsi in una visione dell'ethos, siccome in parte essenziale della filosofia, e soltanto allora appare nella realtà e per essa, quel che c'è in quelle visioni del mondo. — Attraverso la diffusione della veduta che la convinzione soggettiva sia ciò da cui unicamente venga determinata la natura etica di un'azione, è accaduto che certo in passato s'è parlato molto, ma oggigiorno si parla più poco d'*ipocrisia*; giacché la qualificazione del male come ipocrisia ha per base che certe azioni sono *in sé e per sé* trasgressioni, vizi e delitti, che chi le commette, le sappia necessariamente come tali, in quanto egli sappia e riconosca i principi e le azioni esterne della pietà e della rettitudine proprio in quella maschera o parvenza, con la quale egli li usa in modo distorto. Ovvero riguardo al male in genere valeva il presupposto che sia un dovere conoscere il bene, e saperlo distinguere dal male. Ma in ogni caso valeva l'esigenza assoluta che l'uomo non commetta azioni viziose e delittuose, e che esse come tali debbano venir imputate a lui, in quanto egli è un uomo e non una bestia. Ma se il buon cuore, la buona intenzione e la convinzione soggettiva vien dichiarato per quel che darebbe alle azioni il loro valore, allora non c'è più ipocrisia né in genere male, giacché ciò che uno fa, egli sa mercé la riflessione sulle buone intenzioni e motivazioni trasformarlo in qualcosa di buono, e mercé il momento della sua *convinzione* ciò è buono *. Così non c'è più delitto e vizio in sé e per sé, e al posto del sopra citato²⁸ peccare franco e libero, indurito, imperturbato, è subentrata la coscienza della completa giustificazione in grazia dell'in-

* « Che egli si senta perfettamente *convinto*, di ciò non dubito minimamente. Ma quanti uomini non cominciano da una tale sentita convinzione le più triste scelleratezze. Dunque, se questo fondamento può in ogni caso scusare, allora non c'è più un *giudizio razionale* su *decisioni buone e cattive, rispettabili e disprezzabili*; il *vaneggiamento* ha allora pari diritti che la ragione, ovvero la ragione non ha allora in genere più diritti, più effettivo riguardo; la sua voce non è niente; *chi soltanto non dubita, costui è nella verità!*

Inorridisco dinanzi alle conseguenze di una tale tolleranza, che sarebbe tale esclusivamente a vantaggio della non-ragione. »

Fr. H. Jacobi al conte Holmer. Eutin 5 agosto 1800 sulla conversione religiosa del conte Stolberg (« Brennus », Berlin agosto 1802)²⁷. [H.]

²⁷ F. H. Jacobi, *Briefe über die Religions-Veränderung des Grafen F. L. zu Stollberg*, « Brennus — Eine Zeitschrift für das nördliche Deutschland », August 1802, 111-123 (118).

²⁸ Cfr. *supra*, in questa stessa annotazione al § 140, lettera a).

tenzione e della convinzione. La mia intenzione del bene nella mia azione, e la mia convinzione del fatto ch'esso è buono, *la trasforma nel bene*. In quanto si parla di un valutare e giudicare l'azione, in virtù di questo principio è soltanto secondo l'intenzione e convinzione dell'agente, secondo la sua *fede*, ch'egli dovrebbe venir giudicato, — non nel senso in cui *Cristo* esige una fede nella verità *oggettiva*, così che per colui che ha una fede malvagia, cioè una convinzione cattiva secondo il suo *contenuto*, ne risulti su di lui anche un cattivo giudizio, cioè conforme a questo contenuto cattivo, bensì secondo la fede nel senso della *fedeltà alla convinzione*, se cioè l'uomo nel suo agire sia rimasto *fedele* alla sua *convinzione*, ovvero nel senso della fedeltà formale soggettiva, la quale unicamente conterrebbe ciò che è conforme al dovere. — Nel caso di questo principio della convinzione, giacché essa in pari tempo è determinata come un che di *soggettivo*, deve imporsi invero anche il pensiero della possibilità *di un errore*, nel che quindi risiede il presupposto di una legge essente in sé e per sé. Ma *la legge non agisce*, è soltanto l'uomo reale che agisce, e per quel che riguarda il valore delle azioni umane può secondo quel principio avere soltanto importanza fino a qual punto egli ha accolto quella legge *nella sua convinzione*. Ma se in conseguenza non sono le azioni, che son da giudicare secondo quella legge, cioè in genere da misurare secondo essa, allora non si riesce a vedere a qual fine quella legge debba ancora esserci e servire. Tale legge è abbassata a una *lettera* soltanto *esterna*, di fatto a una vuota parola, poiché soltanto dalla mia convinzione essa vien *trasformata* in una legge, in una legge che mi obbliga e mi vincola. — Che tale legge ha per sé l'autorità di Dio, dello stato, anche l'autorità di millenni, nei quali essa fu il vincolo nel quale gli uomini e tutto il loro operare e destino si connette ed ha consistenza, — autorità, le quali racchiudono entro di sé una quantità innumerevole di *convinzioni di individui*, — e che *io* pongo di contro ad esse l'autorità della mia *singola* convinzione, — la sua validità come mia convinzione soggettiva soltanto è autorità, — questa arroganza che a tutta prima par mostruosa è levata di mezzo dal principio stesso, come da tale che trasforma in regola la convinzione soggettiva. — Se ora invero grazie alla superiore inconseguenza, che si portan qui coscienza morale e ragione non suscettibile d'esser cacciata da fatua scienza e cattiva sofisticheria, vien concessa la *possibilità di un errore*, allora con l'affermazione che il delitto e il male in genere sia un errore, il difetto è ridotto al suo minimo rilievo. Poiché

errare è umano, — chi non si sarebbe sbagliato su questo e su quello, se io ieri a mezzogiorno abbia mangiato cavoli o crauti, e su innumerevoli cose, cose meno importanti e cose più importanti? Tuttavia la differenza fra importante e non importante cade, se unicamente la soggettività della convinzione e il perseverare nella medesima è quel che importa. Ma quella superiore inconseguenza intorno all'a possibilità d'un errore, la quale viene dalla natura della cosa, quando si viene a dire che una cattiva convinzione è soltanto un errore, di fatto si trasforma soltanto nell'altra inconseguenza della disonestà; l'una volta dev'esser la convinzione, sulla quale è collocato l'ethos e il supremo valore dell'uomo, essa viene quindi dichiarata per la cosa suprema e santa; e l'altra volta ciò di cui si tratta non è nulla più che un errare, il mio esser convinto un che di meschino e di accidentale, — propriamente qualcosa di esteriore, che mi può *andare così o così*. Di fatto il mio esser convinto è qualcosa di supremamente meschino, se io non posso conoscer nulla di vero; così è indifferente, *come* io penso, e mi resta da pensare quel vuoto bene, l'astratto dell'intelletto. — Del resto, per notare ancor ciò, secondo questo principio della giustificazione sul fondamento della convinzione, risulta la conseguenza per il modo di agire di altri di fronte al mio agire, che, poiché essi secondo la *loro* fede e convinzione tengono le mie azioni per *delitti*, essi *in ciò* fanno *benissimo*; — una conseguenza, con la quale io non soltanto non tengo in precedenza nulla di sicuro, bensì al contrario sono soltanto degradato dal punto di vista della libertà e dell'onore al rapporto della illibertà e del disonore, cioè, nell'ambito della giustizia, la quale in sé è anche il mio, soltanto a sperimentare una convinzione soggettiva estranea, e nel suo esercizio a reputarmi trattato soltanto da un potere esterno.

f) La più alta forma infine, nella quale questa soggettività esprime e apprende completamente sé, è la figura che è stata denominata *ironia*, con un nome mutuato da *Platone*; — poiché soltanto il nome è preso da *Platone*, il quale lo usava in un'accezione di *Socrate*, che questi applicava in una personale conversazione contro l'immaginazione della coscienza incolta e di quella sofistica a profitto dell'idea della verità e della giustizia, ma trattava ironicamente soltanto quella coscienza, non l'idea stessa. L'ironia riguarda soltanto un comportamento del discorso di fronte a *persone*; senza la direzione personale il movimento essenziale del pensiero è la dialettica, e *Platone* era tanto lontano dal prendere l'elemento dialettico per sé o addirittura l'ironia per la cosa ultima e per l'idea stessa, che egli al contrario terminò e som-

merse, nella sostanzialità dell'idea, l'andare e venire del pensiero, e più ancora di un'opinione soggettiva *. — Il culmine qui ancora da considerare della soggettività che apprende sé come l'ultimo

* Il mio defunto collega professor *Solger* ha invero accolto l'espressione *ironia* introdotta dal signor Fried. v. *Schlegel* in un precedente periodo della sua carriera letteraria e dal medesimo intensificata fino a quella soggettività che sa se stessa come la cosa suprema, ma un suo miglior sentire, lontano da tale determinazione, e la sua intellesione filosofica, ha ivi soltanto affermato e tenuto fermo precipuamente il lato dell'elemento dialettico vero e proprio, del polso motore della considerazione speculativa. Però io non posso trovar ciò del tutto chiaro, né concordare con i concetti che il medesimo sviluppa ancora nel suo ultimo, sostanzioso lavoro, una esauriente *Critica delle Lezioni* del signor *August Wilhelm v. Schlegel sulla letteratura e l'arte drammatica* («Wiener Jahrb.», vol. VII, pp. 90 sgg.²⁹). «La vera *ironia*», dice *Solger* lì stesso a p. 92, «procede dal punto di vista per cui l'uomo, fin tanto ch'egli vive in questo mondo presente, può soltanto in questo mondo adempiere la sua destinazione anche nel più alto senso della parola. Tutto ciò con cui noi crediamo di *andare al di là di scopi finiti*, è *vana e vuota* immaginazione. — Anche il Sommo esiste per il nostro agire soltanto in *limitata configurazione finita*». Ciò, inteso correttamente, è dottrina platonica ed è detto con molta verità contro il vuoto sforzo, dianzi menzionato lì stesso, verso l'infinito (*astratto*). Che però il Sommo sia in *limitata configurazione finita*, come l'*ethos*, e l'*ethos* è essenzialmente come realtà e azione, ciò è molto diverso dal dire che esso sia uno scopo *finito*; la configurazione, la forma del finito, non leva al contenuto, all'*ethos*, niente della sua sostanzialità e dell'infinità che esso ha entro se stesso. Si dice più oltre: «E appunto perciò *esso* (il Sommo) è *in noi così irrilevante* come il minimo, e *perisce necessariamente con noi e con il nostro irrilevante sentire*, giacché in verità esso esiste soltanto in Dio, e in questo perire esso si trasfigura come un che di divino, a cui noi non avremmo parte, se non ci fosse un'immediata presenzialità di questo divino, la quale si rivela precisamente nel dileguare della nostra realtà; ma lo stato d'animo, al quale ciò immediatamente riluce negli avvenimenti umani stessi, è la tragica *ironia*»³⁰. L'arbitrario nome di *ironia* non avrebbe importanza, ma ivi si trova qualcosa di non chiaro, ovvero che sia il *Sommo* che *perisca* con la nostra irrilevanza, e che soltanto nel dileguare della nostra realtà si riveli il divino, come anche si dice proprio lì stesso a p. 91: «Noi vediamo gli eroi ingannarsi su ciò che v'è di più nobile e di più bello nelle loro disposizioni d'animo e nei loro sentimenti, non meramente riguardo al successo, sibbene anche alla *loro fonte* e al *loro valore*, anzi noi ci innalziamo col *perire di ciò che è il meglio* stesso». Nella *Fenomenologia dello spirito* (pp. 404 sgg., cfr. 683 sgg.³¹) ho trattato per esteso che il tragico perire delle figure supremamente etiche può interessare (il giusto perire di vanagloriosi puri furfanti e delinquenti, come per es. l'eroe in una tragedia moderna, *La Colpa*³², ne è uno, ha invero un interesse per il diritto criminale, ma nessuno per la vera arte, della quale qui si parla), innalzare e conciliare con se

²⁹ K. W. F. Solger, Recensione a *Über dramatische Kunst und Literatur, Vorlesungen von August Wilhelm Schlegel, Heidelberg 1809, 1811*, in «Jahrbücher der Literatur», XVII, Juli August September 1819, pp. 80-155.

³⁰ Ivi, pp. 92 sg.

³¹ *Phän.*, IX, 251 sgg., 392 sgg.

³² A. Müllner, *Die Schuld*, Leipzig 1816.

può esser soltanto questo, *sapere sé* ancora come quel decidere e giudicare su verità, diritto e dovere, il che già sussiste in sé nelle forme precedenti. Tale culmine consiste dunque nel sapere sì ciò che è eticamente oggettivo, ma non nell'agire sulla base di esso e nello sprofondarsi nella serietà del medesimo dimenticando se stessi e facendo rinunzia a sé, bensì, nella relazione ad esso, nel tenere in pari tempo il medesimo distinto da sé, e nel sapere *sé* come ciò che *vuole* e *decide* così, e può anche *altrettanto bene* volere e decidere altrimenti. — Voi prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*. Non la cosa è ciò che è eccellente, sibbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *soltanto godo di me*. — Questa figura è non soltanto la *vanità* di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, — il male, e proprio il male entro di sé interamente universale, bensì essa aggiunge anche la forma, la *vanità soggettiva* di sapere se stessa come questa vanità di ogni contenuto, e di sapere *sé*, in questo sapere, come l'assoluto. — Fino a qual punto questo assoluto autocompiacimento non resta un solitario culto di se stesso, sibbene fors'anche può formare una *comunità*, il cui legame e la cui sostanza è fors'anche la reciproca asseverazione di coscienza, di buone intenzioni, il rallegrarsi di questa scambievolmente purezza, ma precipuamente il ristorarsi alla gloria di questo sapersi ed esprimersi, e alla gloria di queste cure e premure, — fino a qual punto ciò che è stato denominato *anima bella*, quella soggettività più nobile

stessi, soltanto in quanto tali figure vengono in scena l'una di fronte all'altra con distinte parimenti giustificate potenze etiche, le quali sono venute in *collisione* per sventura, e così ora a cagione di questa loro contrapposizione a un che di etico hanno la *colpa*, donde vien fuori il diritto e il torto di ambedue, e con ciò la vera idea etica purificata e trionfante su questa *unilateralità*, quindi conciliata in noi, che in conseguenza non è il Sommo in noi ciò che perisce, e noi non ci *innalziamo col perire di ciò che è il meglio*, sibbene al contrario col trionfo del vero, — che questo è il verace interesse puramente etico della tragedia antica (in quella romantica questa determinazione subisce ancora una ulteriore modificazione). Ma l'idea etica *senza quella sventura della collisione* e il perire degli individui coinvolti in questa sventura, è *reale* e *presenziale* nel mondo etico, e che questo Sommo *non* si presenti *nella sua realtà* come *un che di irrilevante*, questo è ciò che l'esistenza etica avente realtà, lo stato, ha per scopo ed effettua, e che *entro di lui* l'autocoscienza etica possiede, intuisce e sa, e il conoscere pensante comprende. [H.]

consumantesi nella vanità di ogni oggettività e con ciò nell'irrealtà di se stessa, e ancora altre configurazioni, fino a qual punto, dico, sono varianti affini al grado considerato, — tutto ciò io ho trattato nella *Fenomenologia dello spirito*, pp. 605 sgg.³³, ove può venir confrontata l'intera sezione c) *la coscienza morale*, in particolare anche riguardo al passaggio ad un grado superiore in genere — là del resto altrimenti determinato.

Passaggio della moralità in eticità

§ 141. Per il *bene*, inteso come l'universale sostanziale, ma ancor *astratto*, della libertà, sono perciò *richieste* altrettanto determinazioni in genere e il principio delle medesime, ma inteso come *identico* con il bene, quanto per la *coscienza morale* è richiesto il principio soltanto astratto del determinare, l'universalità e oggettività delle sue determinazioni. Entrambi, ciascuno in tal modo per sé accresciuto a totalità, diventano ciò che è privo di determinazione, che *deve* esser determinato. — Ma l'integrazione delle due totalità relative nell'identità assoluta, è già *in sé* portata a compimento, poiché precisamente questa soggettività della *pura certezza* di se stessa, questa soggettività aleggiante per sé nella sua vanità, è *identica* con l'*universalità astratta* del bene; — l'identità, quindi *concreta*, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi, è l'*eticità*.

I dettagli su un tale passaggio del concetto si rendono intelligibili nella logica. Qui sia detto soltanto, che la natura del limitato e finito — e tal cosa son qui il bene astratto, che soltanto *deve essere*, e la soggettività parimenti astratta, che soltanto *deve essere buona*, — ha *in loro stessi* il loro opposto: il bene la sua realtà, e la soggettività (il momento della *realtà* dell'*ethos*) il bene; ma che essi siccome unilaterali non sono ancora *posti* come ciò ch'essi sono *in sé*. Questo venir posto raggiungono essi nella loro negatività, nel fatto che, al modo ch'essi *unilateralmente*, il non dover ciascuno avere in loro ciò che in loro è *in sé*, — il bene senza soggettività e determinazione, e il determinante, la soggettività, senza l'essente in sé — al detto modo ond'essi *unila-*

³³ Phän., GW, IX, 353 sgg.

teralmente si costituiscono per sé come più totalità, essi stessi si tolgono e con ciò si abbassano, a momenti del *concetto*; il quale diviene manifesto come loro unità e appunto grazie a questo esser posto dei suoi momenti ha conseguito *realità*, quindi ora è come *idea*, — concetto, il quale ha maturato le sue determinazioni a realtà e in pari tempo è nella loro identità come loro essenza *essente in sé*. — L'esserci della libertà, il quale era immediato come *diritto*, nella riflessione dell'autocoscienza è determinato a *bene*; il terzo, qui, nel suo passaggio, come la verità di questo bene e della soggettività, è perciò altrettanto la verità di questa e del diritto. — L'*ethos* è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé; — che questa idea è la *verità* del concetto di libertà, ciò non può essere un che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove, bensì — nella filosofia — soltanto un che di *dimostrato*. Questa deduzione del medesimo è contenuta unicamente in ciò, che il diritto e l'autocoscienza morale si mostrano in loro stessi, per ritornare là dentro come in loro *risultato*. — Coloro che credono di poter nella filosofia esser dispensati dal dimostrare e dedurre, mostrano ch'essi sono ancora lontani dal primo pensiero di ciò che è filosofia, e possono certo parlar d'altro, ma nella filosofia non hanno diritto di interloquire coloro che vogliono parlare senza concetto.

Parte terza

L'ETICITÀ

§ 142. L'eticità è l'*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, — il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*.

§ 143. Poiché questa unità del *concetto* della volontà e del suo esserci (il quale è la volontà particolare) è sapere, ne segue che sussiste la coscienza della differenza di questi momenti dell'idea, ma in modo tale che ormai ciascuno per se stesso è la totalità dell'idea, ed ha essa per base e contenuto.

§ 144. α) L'ethos oggettivo, che interviene in luogo del bene astratto, è la sostanza *concreta* grazie alla soggettività *come forma infinita*. Tale sostanza pone perciò *differenze* entro di sé, le quali quindi sono determinate dal concetto, e grazie alle quali l'ethos ha un *contenuto* stabile, il quale è per sé necessario ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare, le *istituzioni* e *leggi essenti in sé e per sé*.

§ 145. Il fatto che l'ethos è il *sistema* di queste determinazioni dell'idea, costituisce la *razionalità* del medesimo.

Esso è in tal modo la libertà o la volontà essente in sé e per sé intesa come l'oggettivo, cerchia della necessità, i cui momenti sono le *potenze etiche* che reggono la vita degli individui e hanno in questi come in loro accidenti la loro rappresentazione, apparente figura e realtà.

§ 146. β) La sostanza in questa sua *reale autocoscienza* sa sé e con ciò è oggetto del sapere. Per il soggetto la sostanza etica, le di lei leggi e potestà hanno da un lato come oggetto il rapporto per cui *esse sono*, nel più alto senso dell'autonomia, — un'autorità e potenza assoluta, infinitamente più stabile che non l'essere della natura.

Il sole, la luna, i monti, i fiumi, in genere gli oggetti naturali che ci circondano *sono*, essi hanno per la coscienza l'autorità, non soltanto di *essere* in genere, bensì anche di avere una particolare natura, che la coscienza accetta, secondo la quale si dirige nel suo comportamento verso di essi, nel suo modo di aver a che fare con essi e nel loro uso. L'autorità delle leggi etiche è infinitamente più alta, giacché le cose della natura presentano la razionalità in una guisa del tutto *esteriore* e *isolata*, e la nascondono sotto l'aspetto dell'accidentalità.

§ 147. Dall'altro lato esse non sono per il soggetto un che di *estraneo*, bensì esso dà la *testimonianza dello spirito* intorno a esse come intorno a *sua propria essenza*, nella quale esso ha il suo *sentimento di sé*, e ivi esso vive come in suo elemento non-differenziato da sé, — un rapporto che è immediato, ancora più identico che la stessa *fede* e *fiducia*.

Fede e fiducia appartengono alla riflessione incipiente e presuppongono una rappresentazione e differenza; — come per es. sarebbe diverso aver fede nella religione pagana ed essere un pagano. Quel rapporto o piuttosto l'identità priva di rapporto, nella quale l'*ethos* è la reale vivezza dell'autocoscienza, può certamente trapassare in un rapporto della fede e della convinzione, e in un rapporto mediato da *ulteriore riflessione*, in una inteliezione ad opera di ragioni che possono cominciare anche da certuni particolari fini, interessi e riguardi, da timore o speranza, o da presup-

posti storici. Ma la *conoscenza adeguata* di questa identità appartiene al concetto pensante.

§ 148. Intese come queste determinazioni sostanziali esse sono per l'individuo, il quale si differenzia da esse come il soggetto ed entro di sé indeterminato o come il particolarmente determinato, *quindi sta in rapporto* con esse come con ciò che è a lui sostanziale, — *doveri*, vincolanti per la sua volontà.

La *dottrina etica dei doveri*, cioè com'essa è *oggettivamente*, non deve esser raccolta nel vuoto principio della soggettività morale, come tale che anzi non determina nulla (§ 134) — è pertanto lo sviluppo sistematico, seguente in questa *terza parte*, della cerchia della necessità etica. La differenza di questa esposizione dalla forma di una *dottrina dei doveri* risiede unicamente nel fatto che in quel che segue le determinazioni etiche risultano come i rapporti necessari, quivi si rimane fermi e non si aggiunge a ciascuno dei medesimi ancora la proposizione consequenziale: *quindi questa determinazione è per l'uomo un dovere*. — Una dottrina dei doveri, nella misura in cui essa non è scienza filosofica, prende il suo materiale dai rapporti siccome sussistenti, e mostra la connessione del medesimo con le proprie rappresentazioni, con fini, impulsi, sentimenti ecc., pensieri e principi che si presentano generalmente, e può aggiungere come ragioni le ulteriori conseguenze di ciascun dovere in relazione agli altri rapporti etici, così come al benessere e all'opinione. Ma una immanente e conseguente dottrina dei doveri non può esser nient'altro che lo sviluppo *dei rapporti* che ad opera dell'idea della libertà son necessari, e pertanto *reali* nella loro intera estensione, nello stato.

§ 149. Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare e su ciò che si può

fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e rimane *entro di sé* e come una non-realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale.

§ 150. L'ethos, in quanto esso si riflette nel carattere individuale come tale (un carattere determinato dalla natura), è la *virtù*, la quale, in quanto essa nulla mostra se non la semplice conformità dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali esso appartiene, è *rettitudine*.

Che cosa l'uomo debba fare, *quali* sono i doveri ch'egli deve adempiere per esser virtuoso, è facile a dire in una comunità etica, — non c'è nient'altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto. La rettitudine è l'universale, che in lui può venir richiesto vuoi giuridicamente vuoi eticamente. Ma essa appare facilmente per il punto di vista morale come qualcosa di più subordinato, al di sopra del quale in sé e negli altri si debba richiedere ancora di più; giacché la brama d'esser qualcosa di *particolare* non si soddisfa con ciò che è l'essente in sé e per sé ed universale; essa trova soltanto in un'*eccezione* la coscienza della peculiarità. — I *diversi lati* della rettitudine possono altrettanto bene venir denominati anche le *virtù*, giacché essi sono altrettanto una proprietà — sebbene nella comparazione con altri non proprietà particolare — dell'*individuo*. Ma il discorrere intorno alla virtù confina facilmente con la vuota declamazione, giacché con esso si parla soltanto intorno a un che di astratto e di indeterminato, così come altresì tale discorso con le sue ragioni ed esposizioni si rivolge all'individuo come ad un arbitrio e ad un soggettivo libito. In una situazione etica sussistente, i cui rapporti sono compiutamente sviluppati e realizzati, la *virtù vera e propria* ha la sua collocazione e realtà soltanto in straordinarie circostanze e collisioni di quei rapporti; — in *collisioni* veraci, giacché la riflessione morale può crearsi collisioni per ogni dove e darsi la coscienza di qualcosa di particolare e di *sacrifici* compiuti. Nella situazione non civilizzata della società e della comunità si presenta quindi di più la forma della virtù come tale, poiché qui l'ethos e la sua realizzazione è più un libito individuale e una peculiare natura geniale dell'individuo, come invero gli antichi hanno predicato la virtù particolarmente di *Ercole*. Anche negli stati antichi, poiché in

essi l'eticità non era cresciuta a questo libero sistema di un'auto-noma evoluzione e oggettività, doveva essere la peculiare genialità degli individui, che suppliva a questa mancanza. — La dottrina delle virtù, nella misura in cui essa non è meramente dottrina dei doveri, quindi abbraccia quel che del carattere è particolare, fondato sulla determinatezza della natura, sarà quindi una *storia naturale nell'ambito dello spirito*.

Giacché le virtù sono l'ethos nell'applicazione al particolare, e secondo questo lato soggettivo sono un che di indeterminato, interviene per la loro determinazione il quantitativo del più e del meno; la loro considerazione porta seco pertanto i contrapposti difetti o vizi, come in *Aristotele*, che pertanto secondo il suo corretto sentire determinò la particolare virtù come la via di mezzo fra un *troppo* e un *troppo poco*¹. — Il medesimo contenuto, che assume la forma di *doveri* e poi delle *virtù*, è anche quello che ha la forma di *impulsi* (§ 19 annotaz.). Anch'essi hanno per loro base il medesimo contenuto, ma poiché esso in loro ancora appartiene alla volontà immediata e al sentimento naturale, e non è maturato alla determinazione dell'eticità, ne scorge ch'essi hanno comune con il contenuto dei doveri e delle virtù soltanto l'astratto oggetto, il quale, siccome entro se stesso privo di determinazione, non contiene il limite del bene o del male, — ossia essi sono *buoni* secondo l'astrazione del positivo, e viceversa *cattivi* secondo l'astrazione del negativo (§ 18).

§ 151. Ma nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi — come *costume*, — la *consuetudine* dell'ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito.

§ 152. La *sostanzialità etica* è pervenuta in questo modo al suo *diritto* e questo alla sua *validità*, per cui in quella sostanzialità cioè la volizione appartata e la coscienza morale propria del singolo (una coscienza morale che fosse

¹ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b - 1107 a.

per sé e si opponesse alla sostanzialità etica) son dileguate, giacché il carattere etico sa come suo fine motore l'universale immobile, ma dischiuso nelle sue determinazioni a razionalità reale, e conosce fondati in esso, e ivi ha reali, la sua dignità così come ogni sussistere dei fini particolari. La soggettività è essa stessa la forma assoluta e l'esistente realtà della sostanza, e la differenza del soggetto da essa come da suo oggetto fine e potenza è soltanto la differenza della forma, differenza in pari tempo dileguata in modo similmente immediato.

La soggettività, che costituisce il terreno dell'esistenza per il concetto di libertà (§ 106) e nel punto di vista morale è ancora nella differenza da questo suo concetto, è nell'ethos l'esistenza del medesimo ad esso adeguata.

§ 153. Il *diritto degli individui* per la loro *destinazione soggettiva alla libertà* ha il suo compimento nel fatto ch'essi appartengono alla realtà etica, giacché la *certezza* della loro libertà ha la sua *verità* in tale oggettività, ed essi nell'ethos posseggono *realmente* la loro *propria* essenza, la loro *interna* universalità (§ 147).

Alla domanda di un padre sul modo migliore di educare eticamente suo figlio, un pitagorico dette la risposta (vien messa in bocca anche ad altri): fallo *cittadino di uno stato con buone leggi*².

§ 154. Il diritto degli individui alla loro *particolarità* è parimenti contenuto nella sostanzialità etica, giacché la particolarità è la guisa esteriormente apparente nella quale l'ethos esiste.

§ 155. In questa identità della volontà universale e particolare coincidono quindi *dovere* e *diritto*, e l'uomo grazie all'ethos in tanto ha diritti in quanto ha doveri, e doveri

² Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VIII, 16.

in quanto ha diritti. Nel diritto astratto io ho il diritto, e un altro il dovere di fronte alla stessa cosa, — nella sfera morale il diritto del mio proprio sapere e volere; così come del mio benessere, soltanto *deve* essere unito con i doveri e oggettivo.

§ 156. La sostanza etica, intesa come contenente l'auto-coscienza essente per sé unita con il suo concetto, è lo *spirito reale* di una famiglia e di un popolo.

§ 157. Il concetto di questa idea è soltanto come spirito, come entità che sa sé ed è reale, poiché esso è l'oggettivazione di se stesso, è il movimento attraverso la forma dei suoi momenti. Esso è perciò:

A) lo spirito etico immediato o *naturale*; — la *famiglia*.

Questa sostanzialità trapassa nella perdita della di lei unità, nella scissione e nel punto di vista del relativo ed è così

B) *società civile*, un collegamento dei 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, il quale *stato esteriore* si

C) ritrae e contrae nel fine e nella realtà dell'universale sostanziale, e della vita pubblica dedicata al medesimo, — nella *costituzione statale*.

Sezione prima

LA FAMIGLIA

§ 158. La famiglia intesa come la *sostanzialità immediata* dello spirito ha la di lui unità *senziente sé*, l'amore, per propria determinazione, così che la disposizione d'animo è di avere l'autocoscienza della propria individualità *in questa unità* come in una essenzialità essente in sé e per sé, per essere in essa non come una persona per sé, bensì come *membro*.

§ 159. Il *diritto* che compete all'*individuo* sul fondamento dell'unità familiare, e che è anzitutto la sua vita in questa unità stessa, si fa innanzi nella *forma del diritto* inteso come il momento astratto dell'*individualità determinata*, soltanto in quanto la famiglia trapassa nello scioglimento, e coloro che devono esser come membri divengono, nella loro disposizione d'animo e realtà, come persone autonome, e ciò che costituirono nella famiglia per un momento determinato, ora lo mantengono nella separazione, dunque soltanto secondo lati esteriori (patrimonio, alimentazione, spese dell'educazione e simili).

§ 160. La famiglia si completa nei tre lati:

a) nella figura del suo concetto immediato come *matrimonio*,

b) nell'esteriore esserci, nella *proprietà* e nei *beni* della famiglia e nella cura a ciò relativa;

c) nell'educazione dei figli e nello scioglimento della famiglia.

A) Il matrimonio

§ 161. Il matrimonio contiene, inteso come il *rapporto etico immediato*, in primo luogo il momento della vivezza naturale, e invero come rapporto sostanziale la vivezza nella sua totalità, cioè come realtà del genere e processo di esso (v. *Encicl. delle sc. filos.*, §§ 167 sgg. e 288 sgg.³). Ma nell'autocoscienza in secondo luogo l'unità dei sessi naturali, soltanto *interiore* o essente *in sé* e appunto perciò soltanto esteriore nella sua esistenza, viene trasformata in una unità *spirituale*, in amore autocosciente.

§ 162. Quale punto di partenza soggettivo del matrimonio può apparire più la *particolare inclinazione* delle due persone che entrano in questo rapporto, o la *preveggenza* e la combinazione operata dai genitori ecc.; ma il punto di partenza oggettivo è il libero consenso delle persone, e proprio *a costituire una persona*, a rinunciare alla loro personalità naturale e singola in quella unità, che per questo rispetto è un'autolimitazione, ma appunto in quanto essi acquistano in essa la loro autocoscienza sostanziale, è la loro liberazione.

La destinazione oggettiva, quindi il dovere etico, è di entrare nello stato matrimoniale. Come è costituito il punto di partenza esteriore, secondo la natura di tal punto di partenza è accidentale, e dipende in particolare dall'educazione della riflessione. Gli estremi quivi sono, l'uno, che la combinazione operata dai genitori bene intenzionati costituisce l'inizio, e nelle persone che vengono destinate all'unione dell'amore l'una per l'altra l'inclinazione sorge dal fatto ch'esse si divengono note come a ciò destinate, — l'altro, che l'inclinazione appare in primo luogo nelle persone, siccome in *queste* persone infinitamente particolarizzate. — Quell'estremo o in genere la via in cui la decisione al dare in sposi

³ *Enc.*³, §§ 220 sgg., 366 sgg.

costituisce l'inizio, e ha l'inclinazione per conseguenza, così che nel reale divenir sposi allora entrambe sono riunite, può anche venir riguardato come la via più etica tra le due. — Nell'altro estremo è la peculiarità *infinitamente particolare*, quella che fa valere le sue pretensioni e si connette al principio soggettivo del mondo moderno (v. sopra, § 124 annotaz.). — Ma nei moderni drammi ed altre rappresentazioni artistiche, ove l'amore sessuale costituisce l'interesse fondamentale, l'elemento di impregnante gelo che vi si ritrova viene portato all'ardore delle passioni⁴ rappresentate, ad opera di tutta l'*accidentalità* congiuntavi, cioè grazie al fatto che l'intero interesse viene rappresentato come ripicante soltanto su *queste* passioni, il che può ben essere per *queste* di importanza infinita, ma non lo è *in sé*.

§ 163. L'elemento *etico* del matrimonio consiste nella coscienza di questa unità come di fine sostanziale, quindi nell'amore, nella fiducia e nella comunione dell'intera esistenza individuale, — nella quale disposizione d'animo e realtà l'impulso naturale viene abbassato alla modalità di un momento naturale (il quale appunto nel suo appagamento è destinato a estinguersi), il vincolo spirituale nel *suo diritto* pone sé in rilievo come il sostanziale, quindi come ciò che è elevato sopra l'*accidentalità* delle passioni e del temporaneo libito particolare, come ciò che è *in sé* indissolubile.

Che il matrimonio non è il rapporto di un contratto in ordine alla sua base essenziale, è stato notato sopra (§ 75), giacché esso è precisamente questo, uscire dal punto di vista del contratto della personalità autonoma nella sua singolarità, *per toglierlo*. L'identificarsi delle personalità, attraverso di che la famiglia è *una persona*, e i membri della medesima sono accidenti (ma la sostanza è essenzialmente il rapporto di accidenti con lei stessa [v. *Enciclop. delle scienze filos.*, § 98⁵]), è lo spirito etico, il quale per sé — sfrondato della molteplice esteriorità ch'esso ha nel suo esserci siccome *in questi* individui e negli interessi del fenomeno determinati nel tempo e in varie guise — messo in rilievo come una figura per la rappresentazione, è stato onorato sotto forma di *Penati* ecc., e in genere costituisce ciò in cui risiede il

⁴ Leidenschaften I; Leidenschaft Rph G B L Hm.

⁵ *Enc.*³, § 150.

carattere *religioso* del matrimonio e della famiglia, la *pietà*. È una ulteriore astrazione, se il divino, sostanziale è stato separato dal suo esserci, e così anche il sentimento e la coscienza dell'unità spirituale è stato fissato come quello che è falsamente denominato *amor platonico*; questa separazione si connette con la veduta monastica, ad opera della quale il momento della vivezza naturale vien determinato come ciò che è puramente e semplicemente *negativo*, e ad esso appunto ad opera di questa separazione vien data un'importanza infinita per sé.

§ 164. Come la stipulazione del contratto contiene già per sé il verace trapasso della proprietà (§ 79), così la dichiarazione solenne del consenso al vincolo etico del matrimonio e il corrispondente riconoscimento e sanzionamento del vincolo medesimo da parte della famiglia e della comunità (il fatto che in questo riguardo interviene la *chiesa* è una determinazione ulteriore, da non svolgere qui⁶) costituisce la formale *conclusione* e *realtà* del matrimonio, così che questo legame è costituito come etico soltanto grazie al *precedere* di questa cerimonia ossia della conduzione a compimento del *sostanziale* tramite il *segno*, il linguaggio, inteso come il più spirituale esserci dell'elemento spirituale (§ 78). Con ciò il momento dei sensi, appartenente alla vivezza naturale, è posto nel suo rapporto etico come una conseguenza e accidentalità, la quale appartiene all'esteriore esserci del legame etico, legame che può anche essere esaurito unicamente nello scambievole amore ed aiuto.

Se ci si domanda che cosa debba venir riguardato come il *fine principale* del matrimonio, per poterne ricavare o giudicare le determinazioni legali, in tal caso sotto questo fine principale s'intende quale dei singoli lati della sua realtà debba venir assunto come il lato che di fronte agli altri è essenziale. Ma nessun lato per sé costituisce l'intera estensione del suo contenuto essente in sé e per sé, dell'*ethos*, e l'uno o l'altro lato della sua esistenza può mancare, senza pregiudizio dell'essenza del matrimonio. — Se la *conclusione* come tale *del matrimonio* (la solennità in grazia di che l'essenza di questo legame viene enunciata e *constatata* come un che di etico innalzato sopra l'*accidentale* del sentimento

⁶ Cfr. § 270 *Ann.*

e dell'*inclinazione particolare*) vien presa per una *formalità esteriore* e per un cosiddetto *precetto* meramente *civile*, allora nulla rimane a quest'atto, salvo forse di avere il fine dell'edificazione e dell'attestazione del rapporto civile, o magari d'esser l'arbitrio meramente positivo d'un precetto civile o ecclesiastico, che sia non soltanto indifferente alla natura del matrimonio, bensì che anche (in quanto dall'animo venga posto in nome del precetto un valore su questa conclusione formale, ed essa venga riguardata come condizione preventiva del completo abbandono reciproco) profani⁷ la disposizione d'animo dell'amore e contraddica come un che di estraneo all'intimità di questa unione. Tale opinione, mentre ha la pretensione di dare il più alto concetto della libertà, intimità e compiutezza dell'amore, nega piuttosto l'elemento etico dell'amore, una più alta inibizione e posposizione del mero impulso naturale, la quale è già contenuta in una guisa naturale nel *pudore*, e grazie a una più determinata coscienza spirituale è innalzata a *castità* e *modestia*. Più precisamente ad opera di quella veduta è rigettata la determinazione etica, la quale consiste nel fatto che la coscienza movendo dalla sua naturalità e soggettività si raccoglie verso il pensiero del sostanziale e, in luogo di riserbarsi ognora l'accidentale e l'arbitrio dell'*inclinazione* dei sensi, sottrae il legame a questo arbitrio e, obbligandosi verso i Penati, lo concede al sostanziale, e abbassa il momento dei sensi a un momento soltanto *condizionato* da ciò che è verace ed etico nel rapporto e dal riconoscimento del legame inteso come un legame etico. — È l'impudenza e l'intelletto che la sostiene, che non può cogliere la natura speculativa del rapporto sostanziale, alla quale però sono corrispondenti l'incorrotto animo etico, come le legislazioni dei popoli cristiani.

§ 165. La determinatezza *naturale* dei due sessi riceve grazie alla sua razionalità significato *intellettuale* ed *etico*. Questo significato è determinato dalla differenza nella quale la sostanzialità etica come concetto in se stessa si dirime, per conquistare movendo da quella differenza la sua vivezza come concreta unità.

§ 166. L'*uno* è perciò l'elemento spirituale, come ciò che si scinde nell'autonomia personale essente *per sé* e nel

⁷ verunreinige Hm I; veruneinige Rph G B L.

sapere e volere la *libera universalità*, nell'autocoscienza del pensiero concettuale e nel voler l'oggettivo fine ultimo; — l'*altro* è l'elemento spirituale mantenente sé nell'unità, inteso come sapere e volere il sostanziale nella forma dell'*individualità* concreta e del *sentimento*; — quello nel rapporto verso l'esterno ciò che è potente e attivo, questo ciò che è passivo e soggettivo. L'uomo ha perciò la sua reale vita sostanziale nello stato, nella scienza e simili, e altrimenti nella lotta e nel lavoro con il mondo esterno e con se stesso, così ch'egli soltanto movendo dalla sua scissione consegue combattendo l'autonoma unità con sé, la cui tranquilla intuizione e l'eticità soggettiva vivente nel sentimento egli ha nella famiglia, nella quale la *donna* ha la sua destinazione sostanziale e in questa *pietà* la sua disposizione d'animo etica.

La pietà perciò in una delle più sublimi rappresentazioni della medesima, nell'*Antigone sofoclea*, viene enunciata di preferenza come la legge della donna, e come la legge della sostanzialità soggettiva vivente nel sentimento, dell'interiorità che non attinge ancora la sua compiuta realizzazione, come la legge degli antichi dei, del regno sotterraneo, come legge eterna, della quale nessuno sa donde apparve⁸, e rappresentata nell'opposizione contro la legge manifesta, la legge dello stato; — un'opposizione, che è la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica, ed è lì stesso individualizzata nella femminilità e nella virilità (cfr. *Fenomen. dello spirito*, pp. 383 sgg., 417 sgg.⁹).

§ 167. Il matrimonio è essenzialmente *monogamia*, poiché è la personalità, l'immediata *individualità* esclusiva, che si abbandona e si pone in questo rapporto, un rapporto la cui verità è *intimità* (la forma soggettiva della sostanzialità) quindi vien fuori soltanto dal reciproco *non-parziale* abbandono di questa personalità; questa perviene al suo diritto di esser cosciente di se stessa *nell'altro*, soltanto in quanto l'altro è in questa identità come persona, cioè come individualità indivisibile.

⁸ Cfr. Sofocle, *Antigone*, 450-457.

⁹ *Phän.*, GW, IX, 241 sgg., 258 sgg.

Il matrimonio, ed essenzialmente la monogamia, è uno dei principi assoluti su cui riposa l'eticità di una comunità; l'istituzione del matrimonio viene perciò rappresentata come uno dei momenti della fondazione divina o eroica degli stati.

§ 168. Poiché inoltre è questa personalità dei due sessi a loro stessi infinitamente propria, dal cui *libero abbandono* vien fuori il matrimonio, ne segue ch'esso non deve venir concluso all'interno della cerchia già *naturalmente-identica*, a sé nota e consueta in ogni dettaglio, nella qual cerchia gli individui non hanno l'uno verso l'altro una personalità a loro stessi peculiare, sibbene deve avvenire movendo da famiglie separate e da personalità originariamente diverse. Il matrimonio fra *consanguinei* è perciò contrario al concetto, per il quale il matrimonio è da intendere come un'azione etica della libertà, non come un legame di naturalità immediata e degli impulsi di essa, quindi contrario anche al verace sentimento naturale.

Quando si è considerato il matrimonio stesso come fondato non nel *diritto di natura*, bensì meramente come fondato nel naturale impulso sessuale e come un contratto arbitrario, parimenti, quando si sono addotte per la monogamia ragioni esterne finanche sulla base del rapporto fisico del numero degli uomini e delle donne, parimenti per il divieto del matrimonio tra consanguinei soltanto oscuri sentimenti, alla base di tutto ciò stava la comune rappresentazione di uno stato di natura e di una naturalità del diritto, e la mancanza del concetto della razionalità e della libertà.

§ 169. La famiglia ha come persona la sua esteriore realtà in una *proprietà*, nella quale essa ha l'esserci della sua personalità sostanziale soltanto sotto la forma di un *patrimonio*.

B) Il patrimonio della famiglia

§ 170. La famiglia ha non soltanto proprietà, sibbene per essa come persona *universale* e *perdurante* subentra il bisogno e la determinazione di un possesso *permanente* e *sicuro*, di un *patrimonio*. Il momento nella proprietà astratta arbitrario del particolare bisogno di chi è *meramente singolo* e l'egoismo del desiderio, si modifica qui nella cura e nell'acquisto per un qualcosa di *comune*, in un qualcosa di *etico*.

L'introduzione della proprietà stabile appare in collegamento con l'introduzione del matrimonio nelle saghe intorno alle fondazioni degli stati, o almeno di una vita sociale con costumi definiti. — In che consista del resto quel patrimonio e quale sia la guisa verace del suo consolidamento, risulta nella sfera della società civile ¹⁰.

§ 171. La famiglia come persona di diritto di fronte ad altre deve rappresentarla l'uomo come suo capo. Inoltre spetta segnatamente a lui l'acquisto all'esterno, la cura per i bisogni, così come la disposizione e amministrazione del patrimonio familiare. Questo è proprietà comune, così che nessun membro della famiglia ha una proprietà particolare, ma ciascuno ha il suo diritto a ciò che è comune. Questo diritto e quella disposizione spettante al capo della famiglia possono però venire in collisione, giacché ciò che della disposizione d'animo etica è nella famiglia ancor immediato (§ 158) è aperto alla particolarizzazione e accidentalità.

§ 172. Grazie a un matrimonio si costituisce una *nuova famiglia*, la quale è un qualcosa di per sé *autonomo* di fronte alle *stirpi* o casate dalle quali essa è provenuta; il legame con queste ha per base la consanguineità naturale, ma la nuova famiglia l'amore etico. La proprietà d'un individuo sta perciò anche in connessione essenziale con il suo rapporto matri-

¹⁰ Cfr. §§ 199-200, 237-238, 253.

moniale, e soltanto in connessione più remota con la sua stirpe o casata.

I *patti di matrimonio*, quando in essi c'è una limitazione per la comunione dei beni dei coniugi, l'apprestamento di un continuativo difensore giuridico della donna e simili, hanno in quanto a ciò il senso d'esser indirizzati verso l'eventualità della rottura del matrimonio per morte naturale, divorzio e simili e d'esser tentativi di assicurare che attraverso di essi ai distinti membri in tal caso vien mantenuta la loro parte a ciò che è comune.

C) L'educazione dei figli e lo scioglimento della famiglia

§ 173. L'*unità* del matrimonio, la quale intesa come sostanziale è soltanto *intimità* e *disposizione d'animo*, ma come esistente è separata nei due soggetti, diviene nei figli come *unità stessa un'esistenza per sé essente* e *oggetto* ch'essi amano come loro amore, come loro sostanziale esserci. — Secondo il lato naturale il presupposto di persone *immediatamente* sussistenti — come genitori — diviene qui *risultato*, — un processo che scorre nel progresso infinito delle generazioni che si producono e si presuppongono, — il modo in cui nella naturalità finita lo spirito semplice dei Penati espone la sua esistenza come genere.

§ 174. I figli hanno il diritto di venir *nutriti* e *educati* sulla base del comune patrimonio familiare. Il diritto dei genitori ai *servigi* dei figli come servigi, si fonda su quel che c'è di comune (e ad esso si limita) nella cura della famiglia in genere. Parimenti il diritto dei genitori sopra l'*arbitrio* dei figli si determina per mezzo del fine di tenerli in disciplina e di educarli. Il fine delle punizioni non è la giustizia come tale, sibbene di natura soggettiva, morale, intimidazione della libertà ancor impigliata nella natura e suscitamento dell'universale onde penetri la loro coscienza e la loro volontà.

§ 175. I figli sono *in sé* liberi, e la loro vita è l'immediato esserci soltanto di questa libertà, essi appartengono perciò né ad altri, né ai genitori come cose. La loro *educazione* ha la destinazione *positiva*, rispetto al rapporto di famiglia, che l'eticità venga in essi portata a *sentimento* immediato, ancor privo di opposizione, e che ivi, come in *fondamento* della vita etica, l'animo abbia vissuto la sua prima vita in amore, fiducia e obbedienza, — ma poi ha 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.

Il rapporto di schiavitù dei figli romani è una delle istituzioni che più macchiano questa legislazione, e questa mortificazione dell'eticità nella sua vita più intima e più delicata è uno dei momenti più importanti per intendere il carattere storico-mondiale dei Romani e la loro tendenza al formalismo giuridico. — La necessità di venir educati è nei fanciulli come il loro proprio sentimento di esser entro di sé, com'essi sono, inappagati, — come l'impulso di appartenere al mondo degli adulti, mondo ch'essi presentano come un qualcosa di più alto, il desiderio di diventar grandi. La pedagogia del gioco prende ciò che è fanciullesco già esso stesso come qualcosa che valga in sé, lo dà ai fanciulli in tal modo, e abbassa di fronte ad essi ciò che è serio e se stessa a forma fanciullesca, poco apprezzata dai fanciulli stessi. Poiché essa in tal modo si studia di rappresentare i medesimi, nell'im maturità nella quale essi si sentono, piuttosto come maturi, e di renderli in ciò appagati, — essa turba e profana quel che è un loro proprio vero bisogno migliore, e opera vuoi la mancanza d'interesse e l'ottusità per i rapporti sostanziali del mondo spirituale, vuoi il disprezzo per gli uomini, giacché proprio i medesimi si sono rappresentati ad essi siccome a fanciulli in modo fanciullesco e disprezzabile, e infine la vanità e presunzione che si pasce della propria bravura.

§ 176. Poiché il matrimonio non è più che l'idea etica immediata, quindi ha la sua realtà oggettiva nell'intimità di sentimento e disposizione d'animo soggettiva, in ciò risiede la prima accidentalità della sua esistenza. Quanto poco può

aver luogo una costrizione ad entrar nello stato matrimoniale, tanto poco c'è d'altronde un vincolo soltanto giuridico positivo che possa tener insieme i soggetti allorché siano sortezioni e disposizioni d'animo avverse e ostili. Ci vuole però una terza autorità etica, la quale tien fermo il diritto del matrimonio, della sostanzialità etica, di fronte alla mera opinione di tale disposizione d'animo e di fronte all'accidentalità di un umore meramente temporaneo ecc., distingue questa dall'estraneazione totale, e constata quest'ultima, per poter soltanto in questo caso *sciogliere il matrimonio*.

§ 177. Lo scioglimento etico della famiglia consiste nel fatto che i figli educati alla personalità libera, nella *maggior età* vengono riconosciuti esser come persone di diritto e come capaci vuoi di aver propria libera proprietà, vuoi di fondar proprie famiglie, — i figli come capi, e le figlie come mogli, — una famiglia, nella quale essi ormai hanno la loro destinazione sostanziale, di fronte alla quale la loro prima famiglia retrocede come soltanto primo fondamento e punto di partenza, e ancor più l'astratto della stirpe non ha diritti.

§ 178. Lo scioglimento naturale della famiglia per la morte dei genitori, in particolare del padre, ha per conseguenza riguardo al patrimonio l'*eredità*; secondo l'essenza di questa un ingresso nel personale possesso del patrimonio *in sé* comune, — un ingresso che diviene tanto più indeterminato con i gradi più lontani della parentela e nella situazione della dispersione della società civile (dispersione che rende autonome le persone e famiglie), quanto più si perde la disposizione d'animo dell'unità, e quanto ogni matrimonio diviene l'abbandono dei precedenti rapporti di famiglia e la fondazione di una nuova famiglia autonoma.

L'escogitazione di riguardare come fondamento dell'eredità la circostanza che per la morte il patrimonio divenga *bene privo di dominus*, e come tale tocchi a colui che per primo se ne mette in possesso, ma che questa apprensione del possesso certamente sarà intrapresa *nella maggior parte dei casi* dai parenti, come

dall'ambiente *comunemente* più prossimo¹¹, — il quale caso comune poi venga elevato a regola dalle leggi positive per ragioni d'ordine, — questa escogitazione non ha riguardo alla natura del rapporto di famiglia.

§ 179. Ad opera di questo disintegrarsi sorge la libertà per l'arbitrio degli individui, vuoi in genere di impiegare il loro patrimonio più secondo libito, opinioni e fini della singolarità, vuoi quasi di riguardare una cerchia di amici, conoscenti ecc. in luogo di una famiglia e di far questa dichiarazione in un *testamento* con le conseguenze giuridiche dell'eredità.

Nella formazione di una tale cerchia, in cui risiederebbe la giustificazione etica della volontà a una tale disposizione sul patrimonio, interviene, particolarmente in quanto essa già reca con sé la relazione al testare, sì tanta accidentalità, arbitrarietà, intenzionalità per fini egoistici ecc., che il momento etico è qualcosa di molto vago, e il riconoscimento della facoltà dell'arbitrio di testare diviene molto più facilmente motivazione per lesione di rapporti etici e per abiette premure ed altrettali servilismi, come pure dà occasione e giustificazione a insensato arbitrio e alla perfidia di collegare, alle cosiddette beneficenze e donazioni, le condizioni della vanità e di una dispotica vessazione, per il caso della morte (nel quale la mia proprietà cessa in ogni modo di essere mia).

§ 180. Il principio che i membri della famiglia divengono autonome persone di diritto (§ 177), fa entrare all'interno della cerchia della famiglia qualcosa di questa arbitrarietà e differenziazione tra gli eredi naturali, la quale però può trovar luogo soltanto in modo estremamente limitato, per non ledere il rapporto fondamentale.

Il mero diretto arbitrio del defunto non può venir costituito a principio per il *diritto* di *testare*, in particolare non lo può nella misura in cui un tale arbitrio si contrappone al diritto sostan-

¹¹ Probabile allusione a J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Erster Anhang, § 60.

ziale della famiglia, il cui amore e venerazione verso il suo antico membro peraltro potrebbe proprio esser quello soltanto che rispetterebbe il di lui arbitrio dopo la sua morte. Un tale arbitrio per sé non contiene nulla che sia da rispettare più altamente che il diritto della famiglia stesso; al contrario. La restante validità di una disposizione di ultima volontà si troverebbe unicamente nell'arbitrario riconoscimento degli altri. Una tale validità può venirle concessa precipuamente soltanto nella misura in cui il rapporto di famiglia, nel quale essa è assorbita, diviene più remoto e più inefficace. L'inefficacia del medesimo rapporto però, ov'esso sussiste realmente, appartiene all'ambito non-etico, e la protratta validità di quell'arbitrio di contro a un tale rapporto contiene entro di sé l'indebolimento dell'eticità di questo rapporto medesimo. — Ma render questo arbitrio all'interno della famiglia il principio capitale della successione ereditaria, apparteneva alla dianzi¹² notata durezza e non-eticità delle leggi romane, secondo le quali il figlio poteva anche venir venduto dal padre e, se egli veniva manomesso da altri, ritornava nella potestà del padre, e soltanto alla terza manomissione diveniva realmente libero dalla schiavitù¹³, — secondo le quali leggi il figlio in genere, non diveniva *de jure* maggiorenne ed una persona di diritto e poteva possedere come proprietà soltanto il bottino di guerra, *peculium castrense*¹⁴, e, se egli grazie a quella triplice vendita e manomissione usciva dalla patria potestà, non ereditava senza istituzione testamentaria con coloro che erano rimasti ancora nella servitù familiare¹⁵, — allo stesso modo che la donna (in quanto essa non entrasse nel matrimonio come in un rapporto di schiavitù, *in manum conveniret, in mancipio esset*, bensì come *matrona*) rimaneva appartenente non tanto alla famiglia, che essa in grazia del matrimonio per sua parte ha fondato e che ormai è realmente la *sua*, quanto piuttosto a quella dalla quale essa proveniva, e perciò rimaneva esclusa dall'eredità del patrimonio di coloro che erano *realmente i suoi*, nella sua qualità di moglie e madre non aveva eredi in costoro. — Che il carattere non-etico di tali e altri diritti venne eluso con il sentimento in seguito ridestantesi della razionalità nell'ambito dell'amministrazione della giustizia, per es. con l'ausilio dell'espressione di *bonorum possessio* (che da ciò a sua volta è distinta una *possessio bonorum*, appartiene a conoscenze tali che costituiscono il giurista erudito), in luogo di *here-*

¹² Cfr. § 175 *Anm. e, supra*, § 3 *Anm.*

¹³ Gaio, *Institutiones*, I, 131-137.

¹⁴ *Digesta*, XLIX, 17.

¹⁵ *Institutiones*, II, 9; *Digesta*, XXXVII, 1.

ditas, grazie alla finzione di ribattezzare una *filia* in un *filius*, è già stato notato sopra (§ 3 annotaz.) come la triste necessità per il giudice di introdurre di contrabbando *scaltramente* il razionale di fronte a cattive leggi, per lo meno in alcune conseguenze. Si connette con ciò la terribile instabilità delle più importanti istituzioni e un tumultuoso legiferare di fronte alle eruzioni dei mali derivantine. — Quali conseguenze non-etiche aveva presso i Romani questo diritto dell'arbitrio nel testare, è bastantemente noto dalla storia e di Luciano¹⁶ e di altre descrizioni. — Risiede nella natura stessa del matrimonio, inteso come l'eticità immediata, la mescolanza di rapporto sostanziale, accidentalità naturale e arbitrio interno; — se ora mercé il rapporto di servitù dei figli e le altre determinazioni notate e altrimenti connessevi, per giunta anche mercé la facilità dei divorzi presso i Romani, all'arbitrio vien concessa la preferenza di fronte al diritto di ciò che è sostanziale, così ché perfino Cicerone (e quanto egli non ha scritto di bello sull'*honestum* e sul *decorum* nel suo *De Officiis*¹⁷ e dappertutto altrove!) fece la speculazione di ripudiare sua moglie, per pagare i suoi debiti con la dote di una nuova moglie, — allora è spianata una via legale alla corruzione dei costumi, o piuttosto le leggi sono la necessità della corruzione medesima.

Nell'ambito ereditario, l'istituzione del diritto (per il *mantenimento* e per lo *splendore* della *famiglia* mediante *sostituzioni* e *fidecommessi di famiglia*) o di escludere dall'eredità le figlie a favore dei figli, oppure a favore del figlio primogenito i figli restanti, o in genere di lasciar penetrare una ineguaglianza, lede per un verso il principio della libertà della proprietà (§ 62), per l'altro verso riposa su un arbitrio, che in sé e per sé non ha diritto a venir riconosciuto, — più precisamente sul pensiero di voler mantenere intatta *questa* stirpe o casata, non tanto *questa* famiglia. Ma non *questa* casata o stirpe, bensì la *famiglia come tale* è l'idea che ha tale diritto, e attraverso la libertà del patrimonio e l'uguaglianza del diritto ereditario viene altrettanto mantenuta la disposizione d'animo etica, quanto vengono, molto più che attraverso il contrario, mantenute *le famiglie*. — In tali istituzioni, come in quelle romane, è misconosciuto il diritto del matrimonio (§ 172) in genere, il fatto che il matrimonio è la completa fondazione di una peculiare famiglia reale, e di fronte a una tale famiglia quel che si chiama famiglia in genere, *stirps*, *gens*, diviene soltanto un che di astratto allontanantesi sempre più con le generazioni e perdente realtà (§ 177). L'amore, il momento etico del

¹⁶ Luciano, *Abdicatus*.

¹⁷ Cicerone, *De Officiis*, I, 3-4, 27-28.

matrimonio, è in quanto amore un sentimento per individui reali, presenti, non per un che di astratto. — Che l'astrazione dell'intelletto si mostri come il principio storico-mondiale della romanità, v. sotto, § 357¹⁸. — Che però la superiore sfera politica comporti un diritto della primogenitura e un ferreo patrimonio di stirpe, tuttavia non come un arbitrio, bensì come necessari movendo dall'idea dello stato, di ciò sotto, § 306.

Passaggio della famiglia nella società civile

§ 181. La famiglia si disintegra in modo naturale ed essenzialmente grazie al principio della personalità in una *pluralità* di famiglie, le quali si comportano in genere come persone concrete autonome e pertanto esteriormente l'una rispetto all'altra. Ovvero i momenti legati nell'unità della famiglia intesa come l'idea etica, come tale che è ancora nel suo concetto, devono venir da esso rilasciati a realtà autonoma; — il grado della *differenza*. Dapprima espresso astrattamente, ciò dà la determinazione della *particolarità*, la quale si riferisce per vero all'*universalità*, così che questa è la base, ma ancora soltanto interiore, e quindi in modo formale, in un modo soltanto *parvente* nel particolare. Questo rapporto di riflessione pertanto presenta dapprima la perdita dell'eticità, ovvero, poiché l'eticità intesa come l'essenza è necessariamente *parvente* (*Encicl. delle sc. fil.*, §§ 64 sgg., §§ 81 sgg.), costituisce il *mondo dell'apparenza* nell'ambito dell'*ethos*, la società *civile*.

L'ampliamento della famiglia come trapassare della medesima in un altro principio è nell'esistenza talora l'ampliamento pacifico della medesima ad un popolo, — ad una *nazione*, che quindi ha un'origine naturale comune, talora il raccogliersi di sparse comunità di famiglie, o ad opera di potere signorile, o ad opera di volontaria unione, introdotta dai bisogni che congiungono e dall'azione scambievole del loro appagamento.

¹⁸ 357 K I; 356 Rph G L Hm; 306 B.

Sezione seconda

LA SOCIETÀ CIVILE

§ 182. La persona concreta, la quale come persona *particolare* è 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 altrettale 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*.

§ 183. Il fine egoistico nella sua realizzazione, in tal modo condizionato dall'*universalità*, fonda un sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e diritto di tutti, su ciò è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato. — Si può riguardare questo sistema in primo luogo come lo *stato esterno*, — *stato della necessità e dell'intelletto*.

§ 184. L'idea in questa sua scissione conferisce ai *momenti peculiare esserci*: alla *particolarità* il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati, e all'*universalità* il diritto di mostrarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità, e altresì come la potenza al di sopra di essa e il suo scopo ultimo. — È il sistema dell'*eticità* perduta nei suoi estremi, il quale costituisce l'astratto momento della *realità* del-

l'idea, la quale qui è soltanto da intendere come la *totalità relativa* e la *necessità interna* in questa *apparenza* esterna.

§ 185. La particolarità per sé, da un verso come soddisfazione, che si dà libero corso da tutti i lati, dei suoi bisogni, dell'arbitrio accidentale e del libito soggettivo, distrugge nei suoi godimenti se stessa e il suo concetto sostanziale; dall'altro verso siccome infinitamente eccitata, e in dipendenza costante da esterna accidentalità e arbitrio, così come limitata dalla potenza dell'universalità, la soddisfazione del bisogno necessario come del bisogno accidentale è accidentale. La società civile in queste opposizioni e nella loro complicazione offre lo spettacolo in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe.

Lo sviluppo autonomo della particolarità (cfr. § 124 annotaz.) è il momento che si mostra negli stati antichi come l'irrompente corruzione dei costumi e il fondamento ultimo del tramonto dei medesimi. Questi stati, costruiti vuoi sul principio patriarcale e religioso, vuoi sul principio di un'eticità più spirituale, ma più semplice, — in genere su un'intuizione naturale *primitiva*, non poterono sopportare la scissione della medesima e l'infinita riflessione dell'autocoscienza entro di sé, e soccomberono a questa riflessione, com'essa cominciò ad affacciarsi, secondo la disposizione d'animo e poi secondo la realtà, giacché al loro ancor semplice principio mancava la forza veracemente infinita, che risiede unicamente in quell'unità, la quale lascia l'*opposizione* della ragione *dirompersi nel suo intero vigore*, e l'ha sopraffatta, si mantiene quindi in essa, e la *tiene unita entro di sé*. — Platone nel suo stato rappresenta l'eticità sostanziale nella di lei ideale *bellezza e verità*, ma egli non poté spuntarla col principio della particolarità autonoma, che nel suo tempo aveva fatto irruzione nell'eticità greca, altrimenti che col fatto ch'egli contrappose ad esso il suo stato soltanto sostanziale ed escluse del tutto il medesimo principio fin dentro ai suoi inizi, ch'esso ha nella *proprietà privata*¹⁹ (§ 46 annotaz.) e nella *famiglia*²⁰, e poi nella sua ulte-

¹⁹ Platone, *Respublica*, III, 416 d; V, 464 d.

²⁰ Ivi, IV, 423 e - 424 a; V, 449 c.

riore maturazione siccome proprio arbitrio e scelta dello ' stato ' ²¹ ecc. È questo difetto, che anche fa misconoscere la grande verità *sostanziale* del suo stato e fa riguardare il medesimo comunemente per una fantasticheria del pensiero astratto, per quel che si suol chiamare spesso anche un *ideale*. Il principio della *personalità autonoma entro di sé infinita* del singolo, della libertà soggettiva, che è sorto interiormente nella religione *cristiana* ed esteriormente, quindi congiunto con l'universalità astratta, nel mondo *romano*, non giunge in quella forma soltanto sostanziale dello spirito reale al suo diritto. Questo principio è storicamente più tardo del mondo greco, e parimenti la riflessione filosofica, che discende fino a questa profondità, è più tarda dell'idea sostanziale della filosofia greca.

§ 186. Ma il principio della particolarità appunto perché esso si sviluppa per sé a totalità, trapassa nell'*universalità*, e ha unicamente in questa la sua verità e il diritto della sua realtà positiva. Quest'unità, che a cagione dell'autonomia dei due principi in questo punto di vista della scissione (§ 184) non è l'identità etica, è appunto perciò non come *libertà*, bensì come *necessità* che il *particolare* si innalzi alla *forma dell'universalità*, cerchi e abbia in questa forma la sua consistenza.

§ 187. Gli individui come cittadini di questo stato sono *persone private*, che hanno il loro proprio interesse per loro fine. Poiché questo fine è mediato dall'universale, che a loro quindi *appare* come *mezzo*, ne deriva che esso può venir conseguito da loro soltanto in quanto loro stessi determinino in modo universale il loro sapere, volere e fare, e si rendano un *anello* della catena di questa *connessione*. Qui l'interesse dell'idea, il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile come tali, è il *processo* di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, *alla libertà formale* e *all'universalità formale del sapere e volere*, di *formare* la soggettività nella loro particolarità.

²¹ Ivi, III, 412 d; VII, 535 a.

Si connette con le rappresentazioni dell'*innocenza* dello stato di natura, della semplicità di costumi dei popoli non civilizzati da un lato e dall'altro con l'avviso che considera i bisogni, il loro appagamento, i godimenti e le comodità della vita particolare ecc. come fini *assoluti*, il fatto che la *civiltà* vien considerata là come qualcosa di soltanto *esteriore*, di pertinente alla corruzione, qui come mero *mezzo* per quei fini; l'una come l'altra veduta mostra la non-dimestichezza con la natura dello spirito e con il fine della ragione. Lo spirito ha la sua realtà soltanto grazie al fatto ch'esso si scinde entro se stesso, nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa finità, e appunto col fatto ch'esso *si forma internandosi in esse*, le supera e ivi acquista il suo *oggettivo* esserci. Il fine della ragione è perciò né quella naturale semplicità di costumi, né nello sviluppo della particolarità i godimenti come tali che vengano conseguiti grazie alla civiltà, bensì che la *semplicità della natura*, cioè vuoi la passiva assenza di sé, vuoi la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'*immediatezza* e *singolarità* nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè la *forma dell'universalità, l'intellettività*. Soltanto in questo modo lo spirito in questa *esteriorità* come tale è *a casa propria e presso di sé*. La sua libertà ha così nella medesima esteriorità un esserci, e lo spirito in questo elemento (estraneo *in sé* alla sua destinazione alla libertà) diviene *per sé*, ha a che fare soltanto con cosa tale su cui è impresso il suo sigillo, e che è *prodotta* da lui. — Appunto con ciò la *forma dell'universalità* vien dunque all'esistenza per sé nel pensiero, — la forma che sola è l'elemento degno per l'esistenza dell'idea. — La *civiltà* pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità. — Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito. Che essa sia questo duro lavoro, costituisce quella parte del disfavore, la quale cade su di essa. Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'*oggettività* nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser la *realtà* dell'idea. — Parimenti questa forma dell'universalità, alla quale la particolarità si è elaborata e maturata — l'intellettività —, nello stesso

tempo fa sì che la particolarità *divenga* verace *essere per sé* dell'individualità, e, giacché essa dà all'universalità il contenuto che la riempie e la di lei infinita autodeterminazione, essa stessa è nell'eticità come soggettività infinitamente essente per sé, libera. Questo è il punto di vista che rivela la *civiltà* come immanente momento dell'assoluto, e il valore infinito di essa.

§ 188. La società civile contiene i tre momenti:

A) La mediazione del *bisogno* e l'appagamento del *singolo* grazie al suo lavoro e grazie al lavoro e appagamento dei bisogni *di tutti gli altri*, — il sistema dei *bisogni*.

B) La realtà dell'universale ivi contenuto della libertà, la protezione della proprietà ad opera dell'*amministrazione della giustizia*.

C) La previdenza contro l'accidentalità restante in quei sistemi e la cura dell'interesse particolare come di un che di *comune*, ad opera della *polizia* e della *corporazione*.

A) Il sistema dei bisogni

§ 189. La particolarità in primo luogo come ciò che è determinato di fronte all'universale della volontà in genere (§ 6²²) è *bisogno soggettivo*, il quale consegue la sua oggettività (cioè *appagamento*) grazie al mezzo α) di cose esterne, le quali ora sono parimenti la *proprietà* e il prodotto di altri bisogni e *volontà*, e β) grazie all'attività e al lavoro, come ciò che media i due lati. Giacché il fine di tale bisogno è l'appagamento della *particolarità* soggettiva, ma nella relazione con i bisogni e il libero arbitrio di altri si fa valere l'*universalità*, ne segue che questo parer della razionalità in questa sfera della finità è *l'intelletto*, il lato che importa nella considerazione e che costituisce esso medesimo l'elemento conciliatore all'interno di questa sfera.

L'*economia politica* è la scienza che ha la sua origine da questi punti di vista, ma poi deve esporre il rapporto e il movimento

delle masse nella loro complicazione e determinatezza qualitativa e quantitativa. — È questa una delle scienze che sono sorte nell'età moderna come in loro terreno. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante di come il *pensiero* (v. *Smith, Say, Ricardo*²³) movendo dall'infinita moltitudine di fatti singoli, che si trovano dapprima davanti ad esso, rintraccia i principi semplici della cosa, l'intelletto che è attivo in essa e che la governa. — Come da un lato è l'elemento conciliatore il conoscer nella sfera dei bisogni questo parer della razionalità il quale nella cosa risiede ed è attivo, così viceversa è questo il campo ove l'intelletto coi suoi fini soggettivi e le sue opinioni morali sfoga il suo malcontento e la sua stizzosità morale.

a) La specie del bisogno e dell'appagamento

§ 190. L'*animale* ha una cerchia limitata di mezzi e modi dell'appagamento dei suoi bisogni in pari modo limitati. L'*uomo* dimostra anche in questa dipendenza in pari tempo il suo andare al di là della medesima e la sua universalità, dapprima attraverso la *moltiplicazione* dei bisogni e mezzi, e poi attraverso la *scomposizione e differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e lati, che divengono diversi bisogni *particolarizzati*, quindi *più astratti*.

Nel diritto l'oggetto è la *persona*, nel punto di vista morale il *soggetto*, nella famiglia il *membro della famiglia*, nella società civile in genere il *cittadino* (come *bourgeois*) — qui nel punto di vista dei bisogni (cfr. § 123 annotaz.) è il concreto *della rappresentazione*, il quale vien denominato *uomo*; — è dunque per la prima volta qui e anche propriamente soltanto qui che si parla dell'*uomo* in questo senso.

§ 191. In pari modo si *dividono* e si *moltiplicano* i *mezzi* per i bisogni particolarizzati e in genere i modi del loro appagamento, i quali di nuovo divengono fini relativi e

²³ Cfr. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776; J. B. Say, *Traité d'économie politique*, Paris 1803; D. Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, London 1817.

bisogni astratti; — una moltiplicazione procedente all'infinito, la quale appunto in questa misura è una *differenziazione* di queste determinazioni e una *valutazione* dell'adeguatezza dei mezzi ai loro fini, — il *raffinamento*.

§ 192. I bisogni e i mezzi divengono, come esserci avente realtà, un *esser per altri*, dai bisogni e dal lavoro dei quali l'appagamento è reciprocamente condizionato. L'astrazione, che diviene una qualità dei bisogni e dei mezzi (v. § preced.), diviene anche una determinazione della relazione reciproca degli individui gli uni verso gli altri; questa universalità intesa come *esser riconosciuti* è il momento che li rende nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento *concreti* in quanto *sociali*.

§ 193. Questo momento diviene così una particolare determinazione finalistica per i mezzi per sé e per il loro possesso, così come per la maniera dell'appagamento dei bisogni. Esso contiene inoltre immediatamente l'esigenza dell'*uguaglianza* con gli altri in questo campo; il bisogno di questa uguaglianza da un lato e il rendersi uguali, l'*imitazione*, come dall'altro lato il bisogno della *particolarità*, la quale parimenti vi sussiste, di farsi valere attraverso un distinguersi dagli altri, diviene esso stesso una fonte reale della moltiplicazione dei bisogni e della loro diffusione.

§ 194. Poiché nel bisogno sociale, inteso come la congiunzione del bisogno immediato o naturale e del bisogno spirituale della *rappresentazione*, l'ultimo come universale si rende preponderante, ne segue che in questo momento sociale risiede il lato della *liberazione*, onde la rigida necessità naturale del bisogno viene occultata, e l'uomo si rapporta alla *sua* opinione, e invero a un'*opinione* universale e a una necessità soltanto creata da lui stesso, invece che soltanto a un'accidentalità esteriore, a un'accidentalità interiore, all'*arbitrio*.

La concezione secondo cui l'uomo in un cosiddetto stato di natura, in cui egli avesse soltanto i cosiddetti semplici bisogni di natura, e per il loro appagamento adoprassero soltanto mezzi come glieli concedesse immediatamente una natura accidentale, vivrebbe in *libertà* riguardo ai bisogni, è un'opinione falsa — anche senza riguardo al momento della liberazione, la quale risiede nel lavoro, di che in seguito²⁴, — giacché il bisogno di natura come tale e l'immediato appagamento di esso sarebbe soltanto la situazione della spiritualità immersa nella natura e quindi della rozzezza e della non-libertà, e la libertà risiede unicamente nella riflessione dell'elemento spirituale entro di sé, nella sua differenziazione dall'elemento naturale e nel suo riflesso su questo.

§ 195. Questa liberazione è *formale*, giacché la particolarità dei fini rimane il contenuto che sta a fondamento. La tendenza della situazione sociale alla indeterminata moltiplicazione e specificazione dei bisogni, mezzi e godimenti, la quale, così come la distinzione fra bisogno naturale e bisogno legato alla civiltà²⁵, non ha limiti — il *lusso* —, è 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.

b) La specie del lavoro

§ 196. 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.

²⁴ Cfr. §§ 195-198.

²⁵ gebildetem G B L Hm I; ungebildetem Rph.

§ 197. Nella molteplicità degli oggetti e delle determinazioni destanti interesse si sviluppa la *cultura teoretica*, non soltanto una molteplicità di rappresentazioni e cognizioni, bensì anche una mobilità e rapidità del rappresentare e del passare da una rappresentazione all'altra, il coglier relazioni intricate e universali ecc. — la cultura dell'intelletto in genere, quindi anche del linguaggio. — La *cultura pratica* attraverso il lavoro consiste nel generantesi bisogno e nella *consuetudine dell'occupazione* in genere, poi nella *limitazione del proprio operare*, in parte secondo la natura del materiale, ma in parte precipuamente secondo l'arbitrio di altri, e in una consuetudine, che si acquista grazie a questa disciplina, di attività *oggettiva* e di attitudini *universalmente valide*.

§ 198. L'universale e oggettivo nel lavoro risiede però nell'*astrazione*, la quale effettua la specificazione dei mezzi e bisogni, con ciò parimenti specifica la produzione e produce la *divisione dei lavori*. Il lavoro del singolo grazie alla divisione diviene *più semplice* e grazie a ciò diviene più grande l'abilità nel suo lavoro astratto, così come la quantità delle sue produzioni. In pari tempo questa astrazione dell'abilità e del mezzo rende compiuta fino a necessità totale la *dipendenza* e la *relazione reciproca* degli uomini per l'appagamento dei restanti bisogni. L'astrazione del produrre rende inoltre il lavoro sempre più *meccanico* e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina*.

c) Il patrimonio

§ 199. In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni l'*egoismo soggettivo* si rovescia nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*, — nella mediazione del particolare ad opera dell'universale come movimento dialettico, così che, mentre ciascuno guadagna, produce e gode per sé, egli appunto con ciò produce e

guadagna per il godimento degli altri. Questa necessità, che risiede nell'intreccio omnilaterale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale, permanente* (v. § 170), che per lui contiene la possibilità di parteciparvi grazie alla sua cultura e abilità, per esser assicurato per la sua sussistenza, — così come questo guadagno mediato dal suo lavoro mantiene e accresce il patrimonio generale.

§ 200. La *possibilità della partecipazione* al patrimonio generale, il patrimonio *particolare*, è però *condizionata*, in parte da una propria base immediata (capitale), in parte dall'attitudine, la quale dal suo lato è di nuovo essa stessa condizionata da quello, ma poi dalle circostanze accidentali, la cui molteplicità produce la *diversità* nello *sviluppo* delle disposizioni (già *per sé ineguali*) naturali corporee e spirituali, — una diversità, che in questa sfera della particolarità fa la sua comparsa in tutte le direzioni e da tutti i gradi e con la restante accidentalità e arbitrio ha per conseguenza necessaria la *diseguaglianza del patrimonio* e delle *attitudini* degli individui.

Contrapporre l'esigenza dell'*uguaglianza* all'oggettivo *diritto*, contenuto nell'*idea, della particolarità* dello spirito, il quale diritto nella società civile non soltanto non toglie, bensì produce dallo spirito, l'ineguaglianza degli uomini posta dalla natura — dall'elemento dell'ineguaglianza — la innalza ad una ineguaglianza dell'attitudine, del patrimonio e perfino della formazione intellettuale e morale, — appartiene al vuoto intelletto, il quale prende questo suo astratto e questo suo *dover essere* per ciò che ha realtà e razionalità. Questa sfera della particolarità, che reputa sé l'universale, trattiene entro di sé in questa identità soltanto relativa col medesimo altrettanto la particolarità naturale come la particolarità arbitraria, dunque il resto dello stato di natura. Inoltre è la ragione immanente nel sistema dei bisogni e del loro movimento, la quale articola il sistema medesimo in un organico intero di distinzioni; v. § seg.

§ 201. I mezzi infinitamente molteplici e il loro movimento che si intreccia in modo parimenti infinito in vicen-

debole produzione e scambio si *raccoglie* grazie all'universalità immanente al suo contenuto e si *distingue* in *masse universali*, così che l'intera connessione si modella a *sistemi particolari* dei bisogni, dei loro mezzi e lavori, delle maniere dell'appagamento e della cultura teoretica e pratica, — sistemi ai quali gli individui sono assegnati, — a una distinzione degli 'stati'.

§ 202. Gli 'stati' si determinano secondo il *concetto* come lo 'stato' *sostanziale* o immediato, lo 'stato' *riflettente* o *formale*, e infine come lo 'stato' *universale*.

§ 203. a) Lo 'stato' *sostanziale* ha il suo patrimonio nei prodotti naturali di un *terreno* ch'esso lavora — di un terreno che è idoneo ad esser proprietà privata esclusiva e richiede non soltanto sfruttamento indeterminato, bensì un oggettivo dar forma. Di fronte alla congiunzione del lavoro e del guadagno a singole epoche naturali fisse e di fronte alla dipendenza della rendita dalle mutevoli caratteristiche del processo naturale, il fine del bisogno si trasforma in una *previdenza* per il futuro, ma conserva grazie alle condizioni di essa il modo di una sussistenza meno mediata dalla riflessione e dalla propria volontà, ed ivi in genere la sostanziale disposizione d'animo di un'eticità immediata, poggiante sul rapporto di famiglia e sulla fiducia.

A buon diritto l'inizio vero e proprio e la prima fondazione degli stati è stato posto nell'introduzione dell'*agricoltura*, accanto all'introduzione del *matrimonio*, giacché quel principio reca con sé il dar forma al terreno e con ciò la proprietà privata esclusiva (cfr. § 170 annotaz.), e riconduce la vita girovaga del selvaggio, ricercante la sua sussistenza nell'andar girovagando, alla quiete del diritto privato e alla sicurezza dell'appagamento del bisogno, con il che congiunge sé la limitazione dell'amore sessuale al matrimonio, e quindi l'allargamento di questo legame a un *durevole* patto entro di sé universale, del bisogno alla *cura della famiglia* e del possesso ai *beni della famiglia*. Assicurazione, consolidamento, durata dell'appagamento dei bisogni ecc. — caratteri, grazie ai quali anzitutto raccomandano sé queste istituzioni — sono nient'altro

che forme dell'universalità e configurazioni di come la razionalità, l'assoluto fine ultimo, fa valere sé in questi oggetti. — Che cosa può esser più interessante per questa materia delle *spiegazioni* tanto ingegnose quanto dotte del mio veneratissimo amico signor *Creuzer*, che il medesimo ci ha dato in particolare nel *quarto* volume della sua *Mitologia e simbolica* sopra le immagini, cose sacre, feste *agronomiche* degli antichi, i quali son divenuti consapevoli dell'introduzione dell'agricoltura e delle istituzioni ad essa connesse come di fatti divini, e ad esse dedicarono così religiosa venerazione? ²⁶

Che il carattere sostanziale di questo 'stato' dal lato delle leggi del diritto privato, in particolare dell'amministrazione della giustizia, così come dal lato dell'istruzione e della cultura, anche della religione, trae con sé modificazioni, *non* riguardo al *contenuto sostanziale*, ma riguardo alla *forma* e allo *sviluppo della riflessione*, è una ulteriore conseguenza, che ha luogo altrettanto riguardo agli altri 'stati'.

§ 204. *b)* Lo 'stato' dell'*industria* ha per sua occupazione il *dar forma* al prodotto naturale, e per i mezzi della sua sussistenza deve far assegnamento sul suo *lavoro*, sulla *riflessione* e sull'intelletto, così come essenzialmente sulla mediazione con i bisogni e i lavori di altri. Di ciò ch'esso riesce a metter insieme e di ciò che gode, va debitore precipuamente *a se stesso*, alla sua propria attività. — La sua occupazione si distingue di nuovo, come lavoro per singoli bisogni in modo più concreto, e su richiesta di singoli, nello 'stato' dell'*artigianato*, — come più astratta massa complessiva del lavoro per singoli bisogni, ma di un fabbisogno più generale, nello 'stato' degli *addetti alle fabbriche*; — e come occupazione dello scambio dei singoli mezzi l'uno con l'altro precipuamente attraverso l'universale mezzo di scambio, il denaro, nel quale il valore astratto di tutte le merci è reale, — nello 'stato' del *commercio*.

²⁶ F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, IV, Leipzig 1812, 478 sgg., 547 sgg.

§ 205. c) Lo ' *stato* ' universale ha per sua occupazione *gli interessi universali* della situazione sociale; esso deve per ciò esser sollevato dal lavoro diretto per i bisogni o grazie a patrimonio privato o grazie al fatto ch'esso viene indennizzato dallo stato, che pretende la sua attività, così che l'interesse privato trova il suo appagamento nel suo lavoro per l'universale.

§ 206. Lo ' *stato* ', inteso come la particolarità divenuta a sé oggettiva, si partisce in tal modo da un lato secondo il concetto nelle sue distinzioni universali. Ma d'altro lato, a quale ' *stato* ' particolare appartenga l'*individuo*, su ciò hanno il loro influsso temperamento, nascita e circostanze; ma l'ultima ed essenziale determinazione risiede nell'*opinione soggettiva* e nell'*arbitrio particolare*, che si dà in questa sfera il suo diritto, il suo merito e il suo onore, così che ciò che avviene in essa grazie alla *necessità interna*, in pari tempo è *mediato dall'arbitrio* e per la coscienza soggettiva ha la figura d'esser l'opera della sua volontà.

Anche in questo rispetto risalta, in riferimento al principio della particolarità e dell'arbitrio soggettivo, la differenza nella vita politica dell'Oriente e dell'Occidente, e del mondo antico e del moderno. La divisione dell'intero in ' *stati* ' si produce in quelli invero *oggettivamente da sé*, poiché essa è *in sé* razionale, ma il principio della particolarità soggettiva non ottiene ivi in pari tempo il suo diritto, poiché per es. l'assegnazione degli individui agli ' *stati* ' è lasciata ai governanti, come nello stato *platonico* (*de Rep.*, III, p. 320, ed. Bip., t. VI)²⁷, o alla *mera* nascita, come nelle *caste indiane*. Così non assunta nell'organizzazione dell'intero, e in esso non conciliata, la particolarità soggettiva si mostra perciò (giacché essa in pari modo compare come momento essenziale) come cosa ostile, come corruzione dell'ordinamento sociale (v. § 185 annotaz.), o come sovvertitrice di esso, al modo che negli stati greci e nella repubblica romana, o (se questo ordinamento si mantiene come avente potere o magari come autorità

²⁷ Cfr. § 185 *Anm.*

religiosa) come interno corrompimento e completa degradazione, — al modo che accade in certa misura presso i *Lacedemoni* e adesso nella maniera più compiuta presso gli *Indiani*. — Mantenuta invece dall'ordinamento oggettivo, in conformità con esso e in pari tempo nel di lei diritto, la particolarità soggettiva diviene il principio di ogni ravvivamento della società civile, dello sviluppo dell'attività pensante, del merito e dell'onore. Il riconoscimento e il diritto, che quel che nella società civile e nello stato è necessario ad opera della ragione, avvenga in pari tempo *mercé* la mediazione dell'*arbitrio*, è una più precisa determinazione di ciò che precipuamente nella rappresentazione generale si chiama *libertà* (§ 121).

§ 207. L'individuo si dà realtà soltanto allorché entra nell'*esserci* in genere, perciò nella *particolarità determinata*, quindi si limita *esclusivamente* a una delle sfere *particolari* del bisogno. La disposizione d'animo etica in questo sistema è perciò la *rettitudine* e l'*onore del proprio 'stato'*, del rendersi, e per propria determinazione, mercé la propria attività, diligenza e abilità, membro di uno dei momenti della società civile e mantenersi come tale, e provvedere per sé soltanto grazie a questa mediazione con l'universale, così come per tal modo esser *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione di altri. — La *moralità* ha il suo luogo peculiare in questa sfera, ove è dominante la riflessione sul proprio operare, il fine dei bisogni particolari e del benessere, ed ove l'accidentalità nell'appagamento dei medesimi trasforma in dovere anche un aiuto accidentale e singolo.

Il fatto che l'individuo in un primo tempo (cioè particolarmente nella giovinezza) recalcitra di fronte alla prospettiva di decidersi ad un particolare 'stato' e riguarda ciò come una limitazione della sua determinazione universale e come una necessità meramente *esteriore*, ha la sua radice nel pensiero astratto, che resta fermo all'universale e pertanto al non-reale, e non si rende conto che, per *giungere all'esserci*, il concetto in genere entra nella differenza del concetto e della sua realtà, e pertanto nella determinatezza e particolarità (v. § 7), e che esso soltanto con ciò può acquistare realtà ed etica oggettività.

§ 208. Il principio di questo sistema dei bisogni, principio inteso come la propria particolarità del sapere e del volere, ha entro di sé l'universalità essente *in sé e per sé*, l'universalità della *libertà*, soltanto *astrattamente*, quindi come *diritto della proprietà*, il quale però qui non è più soltanto *in sé*, bensì nella sua realtà vigente, come *protezione della proprietà* ad opera dell'*amministrazione della giustizia*.

B) L'amministrazione della giustizia

§ 209. 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 al 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.

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

§ 210. La realtà oggettiva del diritto è, vuoi di esser per la coscienza, in genere di venir *saputo*, vuoi di aver la potenza della realtà e di *esser valido* e quindi anche di venir *saputo* come cosa *universalmente valida*.

a) Il diritto come legge

§ 211. Ciò che *in sé* è diritto, nel suo oggettivo esserci è *posto*, cioè determinato dal pensiero per la coscienza, e

noto come ciò che è diritto ed è valido, la *legge*; e il diritto grazie a questa determinazione è diritto *positivo* in genere.

Porre qualcosa come *universale*, cioè portarlo alla coscienza come *universale* — è notoriamente *pensare* (cfr. sopra, § 13 annotaz. e § 21 annotaz.); giacché esso in tal modo riconduce il contenuto alla sua forma più semplice, gli dà la sua ultima *determinatezza*. Soltanto per il fatto che diviene legge, ciò che è diritto ottiene non solamente la *forma* della sua universalità, sibbene la sua verace determinatezza. Perciò nella rappresentazione del legiferare si deve aver dinnanzi a sé non meramente l'un momento, che attraverso di ciò qualcosa venga enunciato come la regola del comportarsi valida per-tutti; bensì il momento essenziale interno è prima di quest'altro la *conoscenza del contenuto* nella sua *universalità determinata*. I *diritti consuetudinari* stessi, poiché soltanto gli animali hanno la loro legge come istinto, ma sono soltanto gli uomini, che l'hanno come consuetudine, contengono il momento di esser come *pensieri* e di venir *saputi*. La loro differenza dalle leggi consiste soltanto in ciò, che essi vengono saputi in un modo soggettivo e accidentale, perciò sono per sé più indeterminati e l'universalità del pensiero più intorbidata, oltre di che la cognizione del diritto da questo e da quel lato e in genere è una proprietà accidentale di pochi. Che essi grazie alla loro forma di esser come *consuetudini* debbano avere il privilegio di esser passati alla *vita* (— oggi si parla del resto più che mai della *vita* e del *passare alla vita*, proprio là dove si versa nella materia più morta e nei pensieri più morti) è un'illusione, poiché le leggi valide di una nazione, per il fatto che sono scritte e raccolte, non cessano di esser le sue consuetudini. Quando i diritti consuetudinari giungono a venir raccolti e giustapposti, ciò che in un popolo cresciuto appena a una qualche civiltà deve accader presto, questa raccolta è allora il *codice*, il quale si contraddistinguerà certamente, poiché esso è mera raccolta, per la sua *informità*, indeterminatezza e lacunosità. Esso si distinguerà precipuamente da un codice propriamente detto per il fatto che questo pensando apprende ed enuncia i principi del diritto nella loro *universalità* e quindi nella loro determinatezza. Il *diritto nazionale d'Inghilterra* o diritto comune, è notoriamente contenuto in *statuti* (leggi formali) e in una cosiddetta *legge non scritta*; questa legge non scritta è del resto altrettanto scritta, e la cognizione di essa può e deve venir acquistata unicamente attraverso la lettura (dei molti volumi in quarto ch'essa riempie). Quale mostruosa confusione regni però anche nell'amministrazione della

giustizia di laggiù, così come nella cosa, descrivono i conoscitori della medesima. In particolare essi notano la circostanza che, poiché questa legge non-scritta è contenuta nelle decisioni delle corti di giustizia e dei giudici, i giudici fanno perciò continuamente i *legislatori*, che essi all'autorità dei loro predecessori, come di tali che null'altro hanno fatto se non che hanno enunciato la legge non-scritta, sono altrettanto tenuti quanto *non* sono tenuti, poiché essi stessi hanno entro di sé la legge non-scritta, e sulla base di essa hanno il diritto di giudicare sulle precedenti decisioni, se esse sono adeguate alla medesima oppure no. — Di fronte ad una analoga confusione, che poteva sorgere nell'amministrazione della giustizia in Roma nei tempi più tardi sulla base delle autorità di tutti i diversi giureconsulti famosi, fu inventato da un imperatore l'ingegnoso rimedio che porta il nome di *legge delle citazioni* e che introdusse una sorta di istituzione collegiale tra i giureconsulti *morti da lungo tempo*, con maggioranza dei voti e un presidente (v. *Storia del diritto rom.* del signor Hugo, § 354²⁸). — Negare a una nazione civile o al ceto giuridico della medesima la capacità di fare un codice²⁹ — giacché non può trattarsi di fare un sistema di leggi *nuove* quanto al loro *contenuto*, bensì di conoscer nella sua universalità determinata il contenuto legale sussistente, cioè coglierlo *pensando* — con l'aggiunta dell'applicazione al particolare —, sarebbe uno dei più grandi affronti che potrebbe esser fatto a una nazione o a quel ceto.

§ 212. In questa identità dell'esser *in sé* e dell'esser *posto* ha obbligatorietà come *diritto* soltanto ciò che è *legge*. Poiché l'esser posto costituisce il lato dell'esserci, nel quale lato può entrare anche l'accidentale del capriccio e di altra particolarità, ne deriva che ciò che è *legge* può nel suo contenuto esser anche diverso da ciò che è *diritto in sé*.

Nel diritto positivo pertanto ciò che è *conforme a legge* è la fonte della conoscenza di ciò che è *diritto*, o propriamente di ciò

²⁸ G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts* cit., § 354. L'imperatore di cui parla il testo è Valentiniano III (425-455); la legge delle citazioni è del 446; il « collegio » era formato da Papiniano (presidente), Paolo, Gaio, Ulpiano, Modestino.

²⁹ Allusione a F. C. v. Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1814.

che è *di diritto*; — la scienza positiva del diritto è in tal misura una scienza storica, che ha l'autorità per suo principio. Quel che d'altro può ancora accadere, è cosa dell'intelletto e concerne l'ordine esterno, la giustapposizione, la consequenziarietà, l'ulteriore applicazione e simili. Quando l'intelletto si impegna nella natura della cosa stessa, mostrano le teorie, per es. del diritto criminale, quel ch'esso combina con il suo raziocinamento sulla base di argomenti. — Mentre la scienza positiva da un lato ha non soltanto il diritto, bensì anche il necessario dovere di dedurre dai suoi dati positivi fino a tutti i dettagli tanto i processi storici, quanto le applicazioni e suddivisioni delle determinazioni giuridiche date e di mostrare la sua consequenziarietà, ebbene, essa dall'altro lato almeno non può assolutamente meravigliarsi, quand'anche riguardi ciò come una *domanda in contraddittorio* per la sua occupazione, se poi vien chiesto se allora dopo tutte queste prove una determinazione giuridica è *razionale*. Cfr. sull'*intendere* § 3 annotaz.

§ 213. Il diritto, poiché entra nell'esserci anzitutto nella forma dell'esser posto, entra anche quanto al *contenuto* come *applicazione* nella relazione con la *materia* dei rapporti e dei tipi della proprietà e dei contratti, rapporti e tipi che si singolarizzano e si complicano all'infinito nella società civile, — inoltre dei rapporti etici che riposano su animo, amore e fiducia, sebbene di questi soltanto nella misura in cui essi contengono il lato del diritto astratto (§ 159); il lato morale e i precetti morali, come tali che concernono la volontà secondo la sua più propria soggettività e particolarità, non possono esser oggetto della legislazione positiva. Ulteriore materia forniscono i diritti e doveri derivanti dall'amministrazione della giustizia stessa, dallo stato ecc.

§ 214. Ma oltre l'applicazione al *particolare* l'esser posto del diritto racchiude entro di sé l'*applicabilità* al *caso singolo*. Con ciò esso entra nella sfera del non-determinato dal concetto, del *quantitativo* (del quantitativo per sé o come determinazione del valore nello scambio di un qualitativo a fronte di un altro qualitativo). La determinatezza concettuale dà soltanto un limite generale, all'interno del quale ha luogo

ancora un andare in un verso e nell'altro. Questo però deve venir interrotto a vantaggio della realizzazione, con il che interviene una decisione all'interno di quel limite accidentale e arbitraria.

È precipuamente in questo *restringimento* dell'universale, non soltanto verso il particolare, bensì verso la riduzione a singolo, cioè verso l'*applicazione immediata*, che risiede il *puramente positivo* delle leggi. Non si lascia determinare *razionalmente*, né decidere attraverso l'applicazione di una determinatezza proveniente dal concetto, se per una trasgressione la misura giusta sia una pena corporale di quaranta colpi o di quaranta meno uno, né se una pena pecuniaria di cinque talleri oppure anche di quattro talleri e ventitré soldi ecc., né se una pena detentiva di un anno o di trecentosessantaquattro giorni ecc. o di un anno e uno, due o tre giorni. E tuttavia già un colpo di troppo, un tallero o un soldo, una settimana, un giorno di detenzione di troppo o troppo poco, è un'ingiustizia. — È la ragione stessa, la quale riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e parvenza ha la sfera e il diritto suoi, *ma limitati*, e non si affatica ad uguagliare e aggiustare simili contraddizioni; qui c'è ancora unicamente l'interesse della *realizzazione*, l'interesse che in genere si determini e si decida, in qualsiasi modo ciò avvenga (all'interno di un limite). Questo decidere appartiene alla certezza formale di se stesso, alla soggettività astratta, la quale può attenersi a null'altro che a ciò, che essa, *all'interno di quel limite*, tronchi e stabilisca soltanto perché si stabilisca, — o anche attenersi a motivi di determinazione tali, com'è un numero *rotondo*, o quali può contenerne il numero quaranta meno uno. — Che la legge poi non stabilisca quest'ultima determinatezza che la realtà esige, sibbene lasci al giudice di deciderla, e lo limiti soltanto con un minimo e un massimo, non cambia nulla alla cosa, giacché questo minimo e questo massimo sono ciascuno in se stesso un tale numero rotondo, e ciò non toglie che dal giudice sia presa allora una tale determinazione finita, puramente positiva, bensì lo concede al medesimo, come necessario.

b) L'esserci della legge

§ 215. L'obbligatorietà di fronte alla legge include dalla parte del diritto dell'autocoscienza (§ 132 con l'annotaz.) la necessità che le leggi siano rese *universalmente note*.

Appendere le leggi così in alto, che nessun cittadino potesse leggerle, come fece *Dionisio il Tiranno*, — ovvero seppellirle nel proilisso apparato di libri dotti, raccolte di opinioni e giudizi discostantisi da decisioni, consuetudini ecc. e per giunta in una lingua straniera, così che la cognizione del diritto vigente è accessibile soltanto a coloro che si addottrinano in esso, — è una e medesima ingiustizia. — I governanti che hanno dato ai loro popoli, quand'anche soltanto una raccolta informe, come Giustiniano, ma ancor più un *diritto nazionale*, come codice ordinato e determinato, sono non soltanto divenuti i più grandi benefattori dei medesimi e per ciò sono stati da essi esaltati con gratitudine, bensì essi hanno con ciò esercitato un grande *atto di giustizia*.

§ 216. Per il codice pubblico sono da richiedere da un lato *semplici* determinazioni universali, dall'altro lato la natura *del materiale finito* porta a una continua determinazione senza fine. L'ambito delle leggi dev'essere da un lato un intero *ben definito*, chiuso, dall'altro lato c'è il perdurante bisogno di nuove determinazioni legali. Poiché però quest'antinomia rientra nella *specializzazione* dei principi universali, i quali permangono stabili e duraturi, rimane grazie a ciò non diminuito il diritto ad un codice ben definito, così come al fatto che siano suscettibili d'esser afferrati ed esposti questi semplici principi universali per sé, distinti dalla loro specializzazione.

Una fonte principale della complicazione della legislazione è invero quella per cui nelle istituzioni primitive contenenti un'ingiustizia, quindi meramente storiche, penetra col tempo il razionale, il giusto in sé e per sé, com'è stato notato sopra (§ 180 annotaz.) nel caso delle istituzioni romane, dell'antico diritto feudale ecc. Ma è essenziale aver l'intellezione che la natura del materiale finito essa medesima comporta che in esso l'applicazione anche delle determinazioni in sé e per sé razionali, delle determinazioni entro di sé universali, conduce al progresso all'infinito. — Pretendere in un codice la compiutezza, ch'esso debba essere un che di assolutamente bell'e definito, non suscettibile di alcuna ulteriore continua determinazione — una pretesa che è segnatamente una malattia *tedesca* —, e per l'argomento ch'esso non possa divenir così compiuto, non lasciarlo giungere a qualcosa di cosiddetto incompleto, cioè non lasciarlo giungere alla

realtà, l'una e l'altra cosa riposano sul misconoscimento della natura degli oggetti finiti, com'è il diritto privato, come tali che in essi la cosiddetta completezza è il *perpetuarsi* dell'*approssimazione*, e sul misconoscimento della differenza tra l'universale della ragione e l'universale dell'intelletto e sull'*applicazione* di essa al materiale, il quale va all'infinito, della finità e singolarità. — *Le plus grand ennemi du Bien c'est le Mieux*³⁰, — è l'espressione del verace sano intelletto umano contro il vano intelletto raziocinante e riflettente.

§ 217. Come nella società civile il diritto *in sé* diventa legge, così anche l'esserci dianzi *immediato* e *astratto* del mio singolo diritto trapassa nel significato dell'esser riconosciuto come di un esserci nell'esistente universale volontà e sapere. Le acquisizioni e azioni relative alla proprietà devono perciò venir intraprese e corredate con la *forma* che dà loro quell'esserci. La proprietà si basa ora sul *contratto* e sulle *formalità* le quali rendono la medesima suscettibile della prova e avente forza giuridica.

I titoli e modi d'acquisto originari, cioè immediati (§§ 54 sgg.) non hanno più luogo propriamente nella società civile e si presentano soltanto come accidentalità singole o momenti limitati. — Sia il sentimento che resta fermo nel soggettivo, sia la riflessione che si arresta all'astratto delle proprie essenzialità, son quel che respinge le formalità, che il morto intelletto di nuovo dal canto suo può di contro alla cosa tener ferme e aumentare all'infinito. — Del resto rientra nell'andamento della civiltà, di pervenire con lungo e duro lavoro dalla forma sensibile e immediata di un contenuto alla forma del pensiero di esso e con ciò ad un'espressione semplice adeguata ad esso, per cui nella situazione di una civiltà giuridica soltanto incipiente le solennità e formalità sono di grande circostanziatezza e valgono più come la cosa stessa che come il segno; onde invero anche nel diritto romano una moltitudine di determinazioni e particolarmente di espressioni ricavate dalle solennità sono state conservate, invece d'esser state sostituite da determinazioni del pensiero e dalla loro espressione adeguata.

³⁰ *le Mieux* G B L Hm I; *le Meilleur* Rph.

§ 218. Poiché proprietà e personalità nella società civile hanno legale riconoscimento e validità, il *delitto* non è più soltanto lesione di un che di *soggettivamente infinito*, bensì della cosa *universale*, che ha un'esistenza entro di sé stabile e forte. Interviene quindi il punto di vista della *pericolosità* dell'azione per la società, attraverso di che da un lato vien rafforzata la gravità del delitto³¹, ma dall'altro lato la potenza (divenuta sicura di se stessa) della società abbassa l'*importanza* esteriore della lesione, e arreca perciò una più grande mitezza nella punizione del medesimo.

Il fatto che in un membro della società sono lesi *tutti* gli altri, modifica la natura del delitto non secondo il suo concetto, bensì secondo il lato dell'*esistenza* esterna, della lesione, la quale ora colpisce la rappresentazione e la coscienza della società civile, non soltanto l'esserci di chi è immediatamente leso. Nei tempi eroici (vedi le tragedie degli antichi) i cittadini non si riguardano come lesi dai delitti che i membri delle case reali commettono l'uno contro l'altro. — Poiché il delitto, *in sé* una lesione infinita, inteso come un *esserci* deve venir misurato secondo differenze qualitative e quantitative (§ 96), e questo esserci è ora determinato essenzialmente come *rappresentazione* e *coscienza della validità delle leggi*, ne deriva che la *pericolosità per la società civile* è una determinazione della gravità di esso, o anche *una* delle sue determinazioni qualitative. — Ora, questa qualità o gravità è però variabile secondo la *situazione* della società civile, e in quella situazione risiede la giustificazione del gravare, tanto un furto di alcuni soldi o di una rapa con la morte, quanto un furto, che importa cento e più volte simili valori, con una pena mite. Il punto di vista della pericolosità per la società civile, mentre pare aggravare i delitti, è anzi proprio quello che ha diminuito la loro punizione. Un codice penale appartiene pertanto precipuamente al suo tempo e alla situazione della società civile in quel tempo.

c) Il giudizio

§ 219. Il diritto, entrato nell'esserci nella forma della legge, è per sé, sta indipendente di contro *al particolare vo-*

³¹ Cfr. § 96 *Ann.*

lere e opinare intorno al diritto e deve rendersi valido come cosa *universale*. Questa *conoscenza e realizzazione* del diritto nel caso particolare, senza il sentimento soggettivo dell'interesse *particolare*, spetta a una pubblica autorità, al *tribunale*.

L'origine storica del giudice e dei tribunali può aver avuto la forma del rapporto patriarcale, o della forza, o della scelta spontanea; per il concetto della cosa ciò è indifferente. Riguardare l'introduzione della giurisdizione da parte dei principi e dei governi come mero affare di una grazia e *compiacenza ad libitum*, come fa il *signor von Haller* (nella sua *Restauration della scienza dello stato*)³², si conviene alla mancanza di pensiero, che non ha alcun sentore del fatto che a proposito della legge e dello stato il discorso verta intorno a ciò: che le loro istituzioni in genere siccome razionali sono necessarie in sé e per sé, e che la forma in cui esse sono sorte e sono state introdotte non è ciò di cui si tratta nella considerazione del loro fondamento razionale. — L'altro estremo rispetto a questa veduta è la rozzezza di reputare l'amministrazione della giustizia, come nei tempi del diritto del più forte, per indebito esercizio della forza, oppressione della libertà, e dispotismo. L'amministrazione della giustizia è da riguardare tanto come dovere quanto come diritto della pubblica autorità, il quale diritto riposa altrettanto poco su un libito degli individui di incaricare di esso un'autorità oppure no.

§ 220. Il diritto di fronte al delitto nella forma della *vendetta* (§ 102) è soltanto diritto *in sé*, non nella forma del diritto, cioè non giusto nella sua esistenza. In luogo della parte lesa entra in scena qui l'*universale* leso, che nel giudizio ha realtà peculiare, e prende su di sé la persecuzione e punizione del delitto, la quale pertanto cessa d'esser il contraccambio soltanto *soggettivo* e accidentale attraverso la vendetta e si muta nella verace conciliazione del diritto con se stesso, in *pena*, — nel rispetto oggettivo, come conciliazione della *legge* che col togliere il delitto ristabilisce e con ciò *realizza* come *valida* se stessa, e nel rispetto soggettivo del

³² C. L. v. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, Winterthur I 1816, II 1817, III 1818, IV 1820, V 1834, VI 1825. Per il punto di vista accennato nel testo, II, 254-261.

delinquente, come conciliazione della *sua legge da lui saputa e valida* per lui e a *sua protezione*, nella cui esecuzione in lui egli quindi addirittura trova l'appagamento della giustizia, soltanto il compimento di quanto stava in *lui* compiere.

§ 221. Il membro della società civile ha il *diritto di stare in giudizio*, così come il *dovere di presentarsi dinanzi al giudice* e di prendere il suo diritto controverso soltanto dal giudice.

§ 222. Davanti ai tribunali il diritto riceve la determinazione di dover essere un diritto *suscettibile di prova*. Il *procedimento giuridico* pone le parti nella condizione di far valere i loro mezzi di prova e le loro ragioni di diritto, e il giudice di prender cognizione della causa. Questi *passi sono essi stessi diritti*, il loro procedere deve quindi esser legalmente determinato ed essi costituiscono anche una parte essenziale della scienza teoretica del diritto.

§ 223. Ad opera della frammentazione di queste azioni in azioni sempre più isolate e nei diritti ad esse relativi, la quale non contiene alcun limite entro di sé, il procedimento giuridico, *in sé* già mezzo, entra, come qualcosa di esteriore, in contrasto col suo fine. — Poiché alle parti spetta il diritto di percorrer sino in fondo tale diffuso formalismo, formalismo che è *loro* diritto, di conseguenza, poiché esso può venir parimenti trasformato in un male e perfino in strumento dell'illecito, si deve per parte del tribunale render loro un dovere — per prendere in protezione le parti e il diritto stesso come la cosa sostanziale, il che è l'importante, contro il procedimento giuridico e l'abuso di esso, — di assoggettarsi a un giudizio semplice (giudizio arbitrale, di pace), e ad un tentativo di composizione della lite, prima ch'esse passino a quello.

L'*equità* contiene una sospensione che avviene nei confronti del diritto formale sulla base di riguardi morali o di altri riguardi, e si riferisce innanzitutto al *contenuto* della lite giudiziaria. Un

tribunale di equità però avrà il significato che esso decide sul caso singolo, senza attenersi alle formalità del procedimento giuridico e in particolare ai mezzi di prova oggettivi, com'essi possono venir legalmente formulati, così come decide secondo³³ l'interesse proprio del caso singolo come *tale*, non nell'interesse di una disposizione legale da rendere universale.

§ 224. Come la pubblicazione delle leggi rientra nei diritti della coscienza soggettiva (§ 215), così vi rientra anche la possibilità di discernere la *realizzazione* della legge nel caso particolare, cioè il corso delle azioni esteriori, delle ragioni di diritto ecc., poiché questo corso in sé è una storia universalmente valida, e il caso quanto al suo contenuto particolare invero concerne soltanto l'interesse delle parti, ma il contenuto universale concerne il diritto ch'è in esso, e la decisione di esso concerne l'interesse di tutti, — *pubblicità dell'amministrazione della giustizia*.

Le deliberazioni dei membri del tribunale tra di loro sul giudizio da rendere sono espressioni delle vedute e opinioni ancora *particolari*, dunque secondo la loro natura non sono alcunché di pubblico.

§ 225. Nell'attività della giurisdizione intesa come l'applicazione della legge al *caso singolo* si distinguono i *due lati*: *in primo luogo* la conoscenza delle caratteristiche del caso quanto alla sua *singolarità immediata* (se ci sia un contratto ecc., se un'azione lesiva sia stata commessa, e chi ne sia autore) e nel diritto *penale* la riflessione come determinazione dell'azione secondo il di lei carattere *sostanziale*, delittuoso (§ 119 annotaz.) — *in secondo luogo* la sussunzione del caso sotto la *legge* del ristabilimento del diritto, sotto di che nel campo penale è compresa la pena. Le decisioni sopra questi due diversi lati sono funzioni diverse.

Nella costituzione giudiziaria romana la distinzione di queste funzioni si presentava nel fatto che il pretore dava la sua deci-

³³ so wie nach dem L Hm; so wie auch nach dem I; so wie auch in dem G B; so wie auch dem Rph.

sione, *per il caso* che la cosa stesse in un modo o in un altro, e che egli per l'indagine di questo modo d'esser della cosa costituiva un particolare *judex*³⁴. — La caratterizzazione di un'azione secondo la sua determinata qualità delittuosa (se per es. un assassinio o omicidio) nella procedura giudiziaria inglese è lasciata all'intellezione o all'arbitrio dell'accusatore, e la corte non può formulare alcun'altra determinazione, se essa trova inesatta quella caratterizzazione.

§ 226. Segnatamente la direzione dell'intero andamento dell'indagine, poi delle azioni giudiziarie delle parti, come tali che sono esse stesse diritti (§ 222), poi ancora il secondo lato del giudizio (v. § preced.) è un compito peculiare del giudice giurista, per il quale come organo della legge il caso dev'esser stato preparato per la possibilità della sussunzione, cioè innalzato, traendolo fuori dalle sue apparenti caratteristiche empiriche, a fatto riconosciuto e a qualificazione universale.

§ 227. Il primo lato, la *conoscenza* del caso nella sua singolarità *immediata* e la sua qualificazione, non contiene per sé alcuna pronuncia di diritto. Esso è una conoscenza, com'è alla portata di *ogni uomo colto*. In quanto per la qualificazione dell'azione è essenziale il momento soggettivo dell'intellezione e dell'intenzione dell'agente (v. parte II³⁵), e la prova d'altronde concerne non oggetti della ragione o astratti oggetti dell'intelletto, bensì soltanto singolarità, circostanze e oggetti di intuizione sensibile e di certezza soggettiva, perciò non contiene entro di sé alcuna determinazione assolutamente oggettiva, ne segue che l'elemento ultimo nella decisione è la *convinzione soggettiva* e la coscienza morale (*animi sententia*), come pure ne segue che riguardo alla prova, la quale si basa su deposizioni e asseverazioni di altri, il *giuramento* è la conferma soggettiva, sì, ma ultima.

Nell'oggetto che sta in discussione è una cosa capitale tener davanti agli occhi la natura del *provare*, del quale qui importa,

³⁴ Gaio, *Institutiones*, IV, 11-44.

³⁵ Cfr. §§ 119-124, 132.

e distinguerlo dal conoscere e provare di altra sorta. Provare una determinazione razionale, com'è il concetto del diritto stesso, cioè conoscere la necessità di essa, richiede un altro metodo da quel che è la prova o dimostrazione di un teorema geometrico. Inoltre nell'ultimo la figura è determinata dall'intelletto e già fatta astrattamente in conformità ad una legge; ma in un contenuto empirico, com'è un *fatto*, la materia del conoscere è l'intuizione sensibile data e la certezza soggettiva sensibile e l'enunciare e asserverare intorno a tal intuizione e certezza, — nel che ora è attivo il dedurre e combinare sulla base di tali deposizioni, testimonianze, circostanze e simili. La verità oggettiva che vien fuori da tal materiale e dal metodo ad esso adeguato — il qual metodo nel tentativo³⁶ di determinarla oggettivamente per sé conduce a *mezze prove* e in ulteriore verace conseguenza, la quale in pari tempo contiene entro di sé una inconseguenza formale, a *pene straordinarie* — ha un tutt'altro senso da quello che abbia la verità di una determinazione razionale o di una proposizione la cui materia l'intelletto ha a sé già astrattamente determinato. Ora, che conoscer tale verità empirica di un avvenimento rientri nella determinazione propriamente giuridica di una corte, che in questa determinazione rientri una peculiare qualità per tal conoscenza e quindi un diritto esclusivo *in sé* e una necessità, mostrar questo costituirebbe un punto di vista capitale nella questione della misura in cui sia da ascrivere alle corti formali composte di giuristi il giudizio sul fatto come sulla questione di diritto.

§ 228. Il diritto dell'autocoscienza della parte nella pronuncia del giudice, secondo il lato per cui tale pronuncia è la *sussunzione* del caso qualificato sotto la *legge*, è preservato riguardo alla *legge* dal fatto che la legge è nota e quindi è la legge della parte stessa, e riguardo alla *sussunzione*, dal fatto che il procedimento giuridico è pubblico. Ma riguardo alla decisione sul *contenuto particolare*, soggettivo ed esteriore della causa, la cui conoscenza rientra nel primo dei lati indicati nel § 225, quel diritto trova il suo appagamento nella *fiducia* nella soggettività dei decidenti. Questa fiducia si fonda precipuamente sull'uguaglianza della parte coi medesimi secondo la loro particolarità, lo 'stato', e simili.

³⁶ der ihm gemässen Methode (...), — die bei dem Versuche L Hm; der ihm gemässen Methode — welche Methode bey dem Versuche I; der ihm gemässen Methode, bey dem Versuche Rph G B.

Il diritto dell'autocoscienza, il momento *della libertà soggettiva*, può venir riguardato come il punto di vista sostanziale nella questione sulla necessità della pubblica amministrazione della giustizia e delle cosiddette *corti di giurati*. A quel punto di vista si riduce l'essenziale che nella forma dell'*utilità* può venir addotto per queste istituzioni. Secondo altri rispetti e argomenti intorno a questi o quei vantaggi o svantaggi, può disputarsi per questo verso e per quell'altro, come tutti gli argomenti del raziocinamento essi sono secondari e non decisivi, oppure presi da altre sfere, forse superiori. Che l'amministrazione della giustizia in sé possa venir esercitata bene da corti composte puramente di giuristi, forse meglio che con altre istituzioni, in tanto non si tratta di questa possibilità, in quanto, anche se questa possibilità potesse accrescersi a verosimiglianza, anzi addirittura a necessità, dall'altro lato è sempre il *diritto dell'autocoscienza*, quello che in ciò mantiene le sue pretese e non le trova appagate. — Se la cognizione del diritto attraverso il carattere di quel che costituisce le leggi nel loro ambito, inoltre dell'andamento delle discussioni giudiziali, e attraverso la possibilità di perseguire il diritto, è *proprietà* di un cetto che si rende esclusivo anche per mezzo della terminologia (la quale per coloro, del cui diritto si tratta, è una lingua straniera), ne segue che i membri della società civile, che per la sussistenza dipendono dalla *loro attività*, dal *loro proprio sapere e volere* — di fronte a ciò che non soltanto è il più personale e il più proprio, bensì anche il sostanziale e razionale in esso, il *diritto*, son tenuti per estranei e posti sotto *tutela*, addirittura in una sorta di servaggio di fronte a tale cetto. Se essi hanno sì il diritto d'esser presenti in giudizio fisicamente, con i loro *pedi* (*in judicio stare*), questo è poco, se essi non debbon esser presenti *spiritualmente*, col loro proprio *sapere*; e il diritto ch'essi conseguono rimane per essi un *destino* esteriore.

§ 229. 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, sebbene questa nel caso singolo e quello nel significato del *diritto astratto*. La realizzazione di questa unità nella estensione all'intero ambito della particolarità, dapprima come realizzazione di una unificazione relativa, costituisce la determinazione della *polizia*, e in totalità limitata, ma concreta, la *corporazione*.

C) La polizia e la corporazione

§ 230. Nel *sistema dei bisogni* la sussistenza e il benessere di ogni singolo è come una *possibilità*, la cui realtà è condizionata dal suo arbitrio e dalla sua naturale particolarità, allo stesso modo che dal sistema oggettivo dei bisogni; dall'amministrazione della giustizia viene cancellata la *lesione* della proprietà e della personalità. Ma il diritto che *nella particolarità è reale*, contiene tanto che siano *tolte le accidentalità* contro l'uno e l'altro fine, e che sia attuata la *sicurezza indisturbata della persona e della proprietà*, quanto che la *sicurezza* della sussistenza e del benessere dei singoli, — che il *benessere particolare* sia *realizzato e trattato* come *diritto*.

a) La polizia

§ 231. La rassicurante autorità dell'universale rimane dapprima, in quanto la volontà particolare è ancora il principio per l'uno o l'altro fine, vuoi limitata alla cerchia delle *accidentalità*, vuoi un *ordinamento esterno*.

§ 232. Oltre ai delitti, che l'autorità universale deve impedire o portare alla trattazione giudiziale, — oltre all'*accidentalità* come arbitrio del male —, l'arbitrio consentito di azioni per sé conformi al diritto e dell'uso privato della proprietà ha anche relazioni esteriori con altri singoli, così come con ulteriori istituzioni pubbliche aventi un fine comune. Ad opera di questo lato generale le azioni private divengono un'*accidentalità*, che sfugge al mio potere, e può ridondare o ridonda a danno e a illecito rispetto agli altri.

§ 233. Questa invero è *soltanto* una *possibilità* del danno, ma che la cosa non danneggi nulla, non è più in pari modo da intendere come un'*accidentalità*; questo è il lato dell'*illecito*, lato che risiede in tali azioni, quindi l'ultimo fondamento della giustizia penale di polizia.

§ 234. Le relazioni dell'esteriore esserci rientrano nell'infinità dell'intelletto; non v'è perciò alcun limite *in sé*, che dica che cosa sia nocivo o innocuo, anche riguardo a delitti, che cosa sia sospetto o non sospetto, che cosa sia da proibire o da sorvegliare, o da lasciare esente da divieti, sorveglianza e sospetto, richiesta d'informazioni e presentazione di giustificazioni. Sono i costumi, lo spirito della restante costituzione, la situazione d'ogni volta, il pericolo del momento ecc., che danno le determinazioni più dettagliate.

§ 235. Nella indeterminata moltiplicazione e interconnessione dei bisogni quotidiani riguardo alla *provvista* e allo *scambio dei mezzi* del loro appagamento, sulla cui non impedita possibilità ciascuno fa assegnamento, così come riguardo alle ricerche e trattative in proposito da abbreviare tanto quant'è possibile, si offrono lati che sono un interesse comune, e in pari tempo per *tutti* l'occupazione *di uno*, — e mezzi e istituzioni che possono esser per uso comunitario. Queste *occupazioni generali* e istituzioni *di comune utilità* richiedono la sorveglianza e previdenza dell'autorità pubblica.

§ 236. I diversi interessi dei produttori e consumatori possono venire in collisione l'uno con l'altro, e se invero il rapporto corretto *nel complesso* si stabilisce da se stesso, è pur vero che l'aggiustamento abbisogna d'una regolazione intrapresa coscientemente che stia al di sopra di entrambi. Il diritto a una tale regolazione per il singolo caso (per es. tariffa degli articoli dei più comuni bisogni della vita) sta nel fatto che attraverso la pubblica esposizione merci³⁷ che son d'uso del tutto generale, quotidiano, vengono offerte non tanto ad un individuo come tale, bensì a lui come ad universale, al pubblico, il cui diritto di non venir frodato, e l'ispezione delle merci, può venir difeso e curato da una pubblica autorità come un affare comune. — Ma specialmente la di-

³⁷ dass durch das öffentliche Ausstellen Waaren L Hm I; dass das öffentliche Ausstellen von Waaren Rph G B.

pendenza di grandi rami dell'industria da circostanze estere e combinazioni remote, che gli individui che per vivere dipendono da quelle sfere e ad esse son legati non possono abbracciare nella loro connessione, rende necessaria una previdenza e guida generale.

Di contro alla libertà dell'industria e del commercio nella società civile l'altro estremo è la provvidenza così come la determinazione del lavoro di tutti ad opera dell'organizzazione pubblica, — come per es. anche l'antico lavoro delle piramidi e delle altre immani opere egizie e asiatiche, le quali furon prodotte per fini pubblici senza la mediazione del lavoro del singolo ad opera del suo particolare arbitrio e del suo particolare interesse. Questo interesse invoca quella libertà contro la regolazione superiore, ma quanto più ciecamente è profundato nel fine egoistico, tanto più abbisogna di una tale regolazione, per venir ricondotto all'universale, per abbreviare e per mitigare le pericolose convulsioni e la durata dell'intervallo nel quale le collisioni devono aggiustarsi sulla via di una necessità inconsapevole.

§ 237. Ora, se la possibilità della partecipazione al patrimonio generale per gli individui è sussistente e assicurata dalla pubblica autorità, purtuttavia tale possibilità (a parte il fatto che quest'assicurazione deve per forza restare incompleta) dal lato soggettivo resta ancor soggetta alle accidentalità, e tanto più, quanto più essa presuppone condizioni dell'abilità, salute, capitale ecc.

§ 238. In un primo momento è la famiglia l'intero sostanziale, al quale appartiene la previdenza per questo lato particolare dell'individuo tanto riguardo ai mezzi e alle attitudini per potersi procacciare qualcosa³⁸ dal patrimonio generale, quanto anche riguardo alla sua sussistenza e al suo sostentamento nel caso di incapacità sopravveniente. Ma la società civile strappa l'individuo a questo legame, estrania i membri di esso l'uno all'altro, e li riconosce come persone autonome; essa sostituisce inoltre in luogo della esterna na-

³⁸ sich etwas erwerben L Hm I; sich erwerben Rph G B.

tura inorganica e del terreno paterno, nel quale il singolo aveva la sua sussistenza, il di lei terreno, e assoggetta il sussister dell'intera famiglia stessa alla dipendenza da lei, all'accidentalità. Così l'individuo è divenuto *figlio della società civile*, la quale altrettanto ha pretese verso di lui, quanto egli ha diritti verso di lei.

§ 239. In questo carattere di *famiglia universale* essa ha il dovere e il diritto, di fronte all'*arbitrio* e all'*accidentalità dei genitori*, di avere sorveglianza e influenza sull'*educazione*, nella misura in cui questa si riferisce alla capacità di divenir membro della società, specialmente quando essa è da compiere non dai genitori stessi, bensì da altri, — altresì, nella misura in cui possono venir create allo scopo istituzioni comuni, ha il dovere e il diritto di predisporre queste.

§ 240. In ugual modo essa ha il dovere e il diritto sopra coloro che con la prodigalità distruggono la sicurezza della sussistenza loro e della sussistenza della loro famiglia, di prenderli in tutela e di perseguire in loro vece il fine della società e il loro.

§ 241. Ma al pari che l'*arbitrio* circostanze accidentali, fisiche e trovantisi nei rapporti esterni (§ 200), possono ridurre individui alla *povertà*, a una situazione che lascia loro i bisogni della società civile, e che, mentre essa loro in pari tempo ha sottratto i mezzi d'acquisto naturali (§ 217) e toglie il legame, più ampio, della famiglia come di una stirpe (§ 181³⁹), di contro a ciò li rende più o meno privi di tutti i vantaggi della società, di capacità di acquistare attitudini e cultura in genere, anche dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute, spesso perfino del conforto della religione ecc. L'autorità generale prende su di sé il posto della famiglia presso i *poveri*, tanto rispetto al loro bisogno immediato, quanto alla disposizione d'animo dell'avversione al la-

³⁹ § 181 G B L Hm I; 281 Rph.

voro, della malvagità, e degli ulteriori vizi, che sorgono da tale situazione e dal sentimento dell'ingiustizia di essa.

§ 242. L'aspetto soggettivo della povertà e in genere della ristrettezza d'ogni sorta, alla quale ogni individuo è esposto già nella sua cerchia naturale, richiede anche un aiuto *soggettivo* parimenti rispetto alle circostanze *particolari* quanto ai *sentimenti* e *all'amore*. Qui è il luogo dove malgrado ogni istituzione generale la *moralità* trova da fare abbastanza. Ma poiché quest'aiuto per sé e nei suoi effetti dipende dall'accidentalità, lo sforzo della società tende a rintracciare e a istituire l'universale nel bisogno e nel suo rimedio, e a rendere più evitabile quell'aiuto.

L'accidentale dell'elemosina, delle fondazioni, come dell'arder di lampade presso immagini di santi ecc. viene integrato da pubblici istituti per i poveri, ospedali, illuminazione di strade ecc. All'attività caritatevole rimane ancor abbastanza da fare per sé, ed è una falsa veduta, se essa vuol saper riserbato unicamente alla *particolarità* dei sentimenti e all'*accidentalità* della sua disposizione d'animo e cognizione questo rimedio alla ristrettezza, e si sente lesa e mortificata da precetti e ordinanze universali *obbligatori*. La situazione pubblica al contrario è da reputare per tanto più perfetta, quanto meno all'individuo rimane da fare per sé secondo la sua particolare opinione, in confronto con ciò che è istituito in modo generale.

§ 243. Se la società civile si trova in attività non impedita, essa è impegnata all'interno di se stessa in *progrediente popolazione* e *industria*. — Ad opera della *generalizzazione* della connessione degli uomini attraverso i loro bisogni, e dei modi di preparare e provvedere i mezzi per questi, si accresce dall'un lato l'*accumulazione delle ricchezze* — poiché da questa duplice generalità vien tratto il più grande profitto —, come dall'altro lato la *singolarizzazione* e *limitatezza* del lavoro particolare e con esso la *dipendenza* e *ristrettezza* della classe legata a questo lavoro, con il che è connessa l'incapacità di sentire e di godere le ulteriori libertà e particolarmente i vantaggi spirituali della società civile.

§ 244. Il decadere di una grande massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso come il modo necessario per un membro della società, — e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, — genera la produzione della *plebe*, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate.

§ 245. Se alla classe più ricca viene imposto il carico diretto, o se in altra proprietà pubblica fossero disponibili i mezzi diretti (ricchi ospedali, fondazioni, conventi) per mantenere la massa che si avvia alla povertà nella situazione del suo ordinario modo di vita, in tal caso la sussistenza dei bisognosi verrebbe assicurata senza esser mediata dal lavoro — ciò che sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno alla loro autonomia e al loro onore —, oppure se essa venisse mediata dal lavoro (dall'occasione per questo), verrebbe accresciuto il volume delle produzioni, nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male, che in entrambi i modi si ingrandisce soltanto. Vien qui in evidenza che malgrado l'*eccesso della ricchezza* la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della *plebe*.

Questi fenomeni possono studiarsi in grande nell'esempio dell'*Inghilterra*, così come più precisamente i risultati che hanno avuto le tasse pei poveri, fondazioni smisurate e beneficenza privata parimenti illimitata, innanzitutto anche ivi la soppressione delle corporazioni. Come il mezzo più diretto là stesso (segnatamente in Scozia) tanto contro la povertà, quanto in particolare contro il far getto del pudore e dell'onore, di queste basi soggettive della società, e contro la fannullaggine e lo spreco ecc., dal che vien fuori la *plebe*, là stesso si è rivelato quello di abbandono

nare i poveri al loro destino e d'indurli a rivolgersi alla mendicizia pubblica.

§ 246. 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.

§ 247. Come per il principio della vita familiare è condizione la terra, *possessi stabili*, così per l'industria l'elemento naturale che la anima verso l'esterno è il *mare*. Nella brama del guadagno, per il fatto ch'essa espone al pericolo il guadagno medesimo, essa s'innalza in pari tempo al di sopra di quest'ultimo e tramuta il radicarsi nella terra e nelle cerchie limitate della vita civile, i suoi godimenti e desideri, con l'elemento della fluidità, del pericolo e del naufragio. Così essa inoltre grazie a questo massimo mezzo di collegamento porta terre lontane nella relazione del traffico, di un rapporto giuridico introducendo il contratto, nel qual traffico si trova in pari tempo il massimo mezzo di civiltà, e il commercio trova il suo significato storico-mondiale.

Che i fiumi *non sono confini naturali*, per i quali essi han dovuto venir fatti valere in tempi moderni, sibbene ch'essi e parimenti i mari piuttosto collegano gli uomini, che è un pensiero inesatto, quando Orazio dice (*Carm.*, I, 3)⁴⁰:

— — *deus abscedit*
Prudens Oceano dissociabili
Terras, — —

tutto ciò mostrano non soltanto i bacini dei fiumi, che vengono abitati da una stirpe o da un popolo, bensì anche per es. gli antichi rapporti della Grecia, della Jonia e della Magna Grecia, — della Bretagna e della Britannia, della Danimarca e della Norvegia, della Svezia, della Finlandia, della Livonia ecc., — special-

⁴⁰ Orazio, *Carmina*, I, 3, 21-23.

mente anche nell'opposizione di una più tenue connessione degli abitanti del litorale con quelli del paese interno. — Ma per scorgere quale mezzo di civiltà risiede nella connessione con il mare, si confronti il rapporto col mare presso le nazioni nelle quali è fiorita l'industria, con quelle che si sono interdette la navigazione, e come gli Egizi, gli Indiani, sono ammuffite entro di sé e sono affondate nella superstizione più orribile e più abietta, e come tutte le nazioni grandi, entro di sé animose, si affollino verso il mare.

§ 248. Questa ampliata connessione offre anche il mezzo della *colonizzazione*, alla quale — sporadica o sistematica — viene spinta la società civile matura, e grazie alla quale essa procura vuoi a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, vuoi a se stessa con ciò una nuova domanda e un nuovo campo della sua laboriosità.

§ 249. La prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l'universale che è contenuto nella particolarità della società civile, nella forma di un *esterno ordinamento e apparato* per la protezione e sicurezza delle masse di particolari fini e interessi, come tali che hanno il loro sussistere in questo universale, al modo ch'essa come superiore direzione sostiene la prevenzione per gli interessi (§ 246) che conducono al di là di questa società. Poiché secondo l'idea la particolarità stessa trasforma questo universale, che è nei di lei interessi immanenti, in fine e oggetto della di lei volontà e della di lei attività, ne segue che l'*ethos ritorna* nella società civile come un che di immanente; ciò costituisce la determinazione della *corporazione*.

b) La corporazione

§ 250. Lo '*stato*' *agricolo* ha nella sostanzialità della sua vita familiare e naturale in lui stesso immediatamente il suo universale concreto, nel quale esso vive; lo '*stato*' *universale* ha nella sua determinazione l'universale per sé come

fine della sua attività e come suo terreno. Il termine medio fra i due, lo ' stato ' dell'industria, è essenzialmente diretto al *particolare*, e ad esso è pertanto precipuamente peculiare la corporazione.

§ 251. L'organizzazione del lavoro della società civile secondo la natura della propria particolarità si fraziona in diversi rami. Poiché tale uguale in sé della particolarità viene all'esistenza nell'*associazione* come cosa *comune*, il fine *egoistico*, diretto al suo particolare, coglie e afferma sé come universale, e il membro della società civile è, secondo la sua *particolare attitudine*, membro della corporazione, il cui fine universale quindi è del tutto *concreto* e non ha alcuna estensione ulteriore che non quella che risiede nell'industria, nel peculiare compito e interesse.

§ 252. Secondo questa determinazione la corporazione ha, sotto la sorveglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi racchiusi all'interno di essa, di accettare i membri secondo la qualità oggettiva della loro abilità e rettitudine, in un numero determinantesi attraverso la connessione generale, e di sostenere per gli appartenenti ad essa la cura contro le accidentalità particolari, così come per l'educazione alla capacità di venir assegnati ad essa — in genere di intervenire per essi come *seconda* famiglia, la quale collocazione resta più indeterminata per la società civile generale (la quale ultima è più remota dagli individui e dal loro bisogno particolare).

Chi lavora stabilmente nell'industria è diverso da chi lavora a giornata, come da colui che è pronto a un singolo servizio accidentale. Quegli, il *maestro*, o colui che vuol diventarlo, è membro dell'associazione non per un singolo guadagno accidentale, bensì per l'*intera* estensione, per l'universale della sua sussistenza particolare. — I *privilegi* come diritti di un ramo della società civile raccolto in una corporazione, e i privilegi veri e propri secondo la loro etimologia, si distinguono gli uni dagli altri per il fatto che gli ultimi sono eccezioni alla legge generale secondo un'accidentalità, quelli invece sono soltanto determinazioni fatte

legalmente, che risiedono nella *natura della particolarità* di un ramo essenziale della società stessa.

§ 253. Nella corporazione la famiglia *ha* non soltanto la sua base stabile intesa come l'*assicurazione*, condizionata da *capacità*, della sussistenza⁴¹, come un *patrimonio* stabile (§ 170), bensì l'una e l'altra cosa sono anche *riconosciute*, così che il membro d'una corporazione non ha necessità di dimostrare attraverso ulteriori *esibizioni esterne* la sua valentia e il suo abituale tenore di vita, che egli è *qualcuno*. Così è anche riconosciuto ch'egli appartiene a un intero, a un intero il quale è esso stesso un membro della società generale, e ch'egli ha interesse e premura per il fine di questo intero, un fine che è più disinteressato: — egli ha così nel suo '*stato*' il suo *onore*.

L'istituzione della corporazione corrisponde grazie alla sua assicurazione della ricchezza per questo riguardo all'introduzione dell'agricoltura e della proprietà privata in un'altra sfera (§ 203 annotaz.). — Quando c'è da levar lamenti su lusso e mania dello spreco delle classi dedite all'industria, con il che si connette la produzione della plebe (§ 244), in quel caso non si deve trascurare accanto alle altre cause (per es. la sempre crescente meccanizzazione del lavoro) — la ragione *etica*, com'essa risiede in quel ch'è detto sopra⁴². Senza esser membro d'una corporazione autorizzata (e soltanto in quanto autorizzato un qualcosa di comune è una corporazione), il singolo è senza *onore del proprio 'stato'*, ridotto dal suo isolamento al lato egoistico dell'industria, la sua sussistenza e il suo godimento non sono nulla di *stabile*. Quindi egli cercherà di conseguire il suo *riconoscimento* attraverso le dimostrazioni esteriori del suo successo nella sua industria, — dimostrazioni che sono illimitate, in quanto non ha luogo il vivere conforme al proprio '*stato*', giacché lo '*stato*' non esiste (perché nella società civile *esiste* soltanto quel qualcosa di comune che è legalmente costituito e riconosciuto), dunque anche non si forma alcun modo di vita a lui adeguato e più generale. — Nella corporazione l'aiuto che la povertà riceve perde il suo carattere accidentale, così come il suo carattere ingiustamente umiliante, e

⁴¹ *Sicherung* der Subsistenz G B L Hm I; *Sicherung* Subsistenz Rph.

⁴² In questo stesso § 253.

la ricchezza nel suo dovere di fronte alla propria associazione perde l'orgoglio e l'invidia ch'essa può suscitare (e cioè quello nel suo possessore, questa negli altri), — la rettitudine ottiene il suo verace riconoscimento ed onore.

§ 254. Nella corporazione risiede una limitazione del cosiddetto *diritto naturale* di esercitare la propria abilità e di guadagnare con essa quel che c'è da guadagnare, soltanto in quanto tale abilità viene nella corporazione determinata a razionalità, cioè vien liberata dalla propria opinione e accidentalità, dal pericolo proprio come dal pericolo per altri, vien riconosciuta, assicurata e in pari tempo innalzata ad attività cosciente per un fine comune.

§ 255. Accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello stato, la radice poggiata nella società civile. La prima contiene i momenti della particolarità soggettiva e della universalità oggettiva in unità *sostanziale*; ma la seconda unifica in modo interiore questi momenti, che dapprima nella società civile sono scissi nella particolarità *riflessa entro di sé* del bisogno e del godimento e nella *astratta* universalità giuridica, così che in questa unificazione il benessere particolare è come diritto e realizzato.

La santità del matrimonio, e l'onore nella corporazione sono i due momenti intorno ai quali ruota la disorganizzazione della società civile.

§ 256. Il fine della corporazione siccome limitato e finito ha la sua verità — così come la separazione sussistente nell'esteriore ordinamento di polizia e l'identità relativa di esso — nel *fine universale* in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso; la sfera della società civile trapassa pertanto nello *stato*.

Città e campagna, quella la sede dell'industria borghese, della riflessione che si risolve entro di sé e che isola, questa la sede

dell'eticità che riposa sulla natura — gli individui che mediano la loro autoconservazione nel rapporto con altre persone di diritto, e la famiglia —, costituiscono in genere i due momenti ancor ideali, dai quali *vien fuori* lo stato come loro verace *fondamento*. — Questo sviluppo dell'eticità immediata attraverso la scissione della società civile, a stato, il quale si mostra come loro verace fondamento, e soltanto un tale sviluppo è la *dimostrazione scientifica* del concetto dello stato. — Poiché nell'andamento del concetto scientifico lo stato appare come *risultato*, mentre esso si offre come *verace* fondamento, ne segue che quella *mediazione* e quella parvenza si *toglie* altrettanto ad *immediatezza*. Nella realtà perciò lo *stato* in genere è piuttosto il *primo*, soltanto entro di esso la famiglia si modella a società civile, ed è l'idea dello stato stesso, la quale si dirime in questi due momenti; nello sviluppo della società civile la sostanza etica acquista la sua *forma infinita*, che contiene entro di sé i due momenti: 1) della *differenziazione* infinita fino all'esser *entro di sé*, che è per sé, dell'autocoscienza, e 2) della forma dell'*universalità*, che è nella cultura, della forma del *pensiero*, attraverso di che lo spirito è a sé oggettivo e reale come totalità *organica*, in *leggi* e *istituzioni*, nella sua volontà *pensata*.

Sezione terza

LO STATO

§ 257. Lo stato è la realtà dell'idea etica, — lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa. Nel *costume* lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata, così come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*.

I *Penati* sono gli dei interni, *inferi*, lo *spirito del popolo* (Atena) il divino che *sa* e *vuole sé*; la *pietà* è il sentimento e l'eticità moventesi nel sentimento — la *virtù politica* la volizione del fine pensato, del fine essente in sé e per sé.

§ 258. Lo stato inteso come la realtà della *volontà* sostanziale, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo scopo finale ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello stato.

Se lo stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse degli individui come tali* è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello stato è qualcosa che dipende

dal proprio piacimento. — Ma lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo. L'*unione* come tale è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido. — La razionalità consiste, considerata astrattamente, in genere nella compenetrantesi unità dell'universalità e della singolarità, e qui concretamente secondo il contenuto nell'unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà ricercante fini particolari — e pertanto secondo la forma in un agire determinantesi secondo principi e leggi *pensate*, cioè *universali*. — Questa idea è l'essere in sé e per sé eterno e necessario dello spirito. — Ora, però, quale sia o sia stata l'origine *storica* dello stato in genere, o piuttosto di ciascuno stato particolare, dei suoi diritti e determinazioni, se esso da principio sia venuto fuori da rapporti patriarcali, da paura o fiducia, dalla corporazione ecc., e come ciò su cui tali diritti si fondano abbia afferrato e stabilito sé nella coscienza come diritto divino, positivo o contratto, consuetudine e così via, non concerne l'idea dello stato stesso, sibbene è riguardo al conoscere scientifico, del quale unicamente si discorre qui, in quanto apparenza una cosa storica; riguardo all'autorità di uno stato reale, nella misura in cui essa si impegna in indagini su fondamenti, questi sono presi dalle forme del diritto in esso vigente. — La considerazione filosofica ha a che fare soltanto con quel che sta dentro a tutto questo, con il *concetto pensato*. Riguardo all'investigazione di questo concetto *Rousseau* ha avuto il merito di aver stabilito come principio dello stato un principio, cioè la *volontà*⁴³, che non soltanto secondo la sua forma (come per es. l'impulso di socialità, l'autorità divina), sibbene secondo il contenuto è *pensiero*, e invero è il *pensare* stesso. Però giacché egli prese la volontà soltanto nella forma determinata della volontà *singola* (come dipoi anche *Fichte*⁴⁴) e la volontà universale non come il razionale in sé e per sé della volontà, sibbene soltanto come ciò che è *comune*, che verrebbe fuori da questa volontà singola *come* da volontà *cosciente*; il risultato è che l'unione degli individui nello stato diviene un *con-*

⁴³ J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 5-6 (cfr. *supra*, § 29 Anm.).

⁴⁴ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 17.

tratto, il quale ha quindi per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro espresso consenso, dato a piacimento, e seguono le ulteriori conseguenze meramente intellettualistiche, distruggenti il divino essente in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso. Cresciute a potere, queste astrazioni pertanto hanno sì da un lato prodotto il primo, dacché sappiamo del genere umano, immane spettacolo di iniziare ora del tutto da capo e dal *pensiero* la costituzione di un grande stato reale col sovvertimento d'ogni cosa sussistente e data, e di *voler* dare ad essa per base meramente il *preteso* razionale; dall'altro lato, giacché sono soltanto astrazioni prive di idee, esse hanno trasformato il tentativo nell'avvenimento più orribile e allucinante. — Contro il principio della volontà singola occorre rammentarsi del concetto fondamentale che la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo *concetto*, venga esso conosciuto dai singoli e voluto dal loro libito oppure no; — che l'opposto, la soggettività della libertà (il sapere e volere), la quale in quel principio *unicamente* è tenuta ferma, contiene soltanto *uno* dei momenti, perciò unilaterale, dell'*idea della volontà razionale*, la quale è ciò soltanto grazie al fatto che essa è tanto *in sé*, quanto che è *per sé*. — Dall'altro lato, l'estremo opposto del pensiero di coglier lo stato nella conoscenza come qualcosa di razionale per sé, è di prender l'*esteriorità* dell'apparenza, dell'accidentalità della necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc. non come momenti dello sviluppo storico, sibbene per la *sostanza* dello stato. È qui parimenti la singolarità degli individui, che costituisce il principio del conoscere, tuttavia neppure il *pensiero* di questa singolarità, sibbene al contrario le singolarità empiriche secondo le loro qualità accidentali, forza e debolezza, ricchezza e povertà ecc. Tale trovata, di trascurare nello stato ciò che è in sé e per sé *infinito* e *razionale* e di *bandire* dall'apprendimento della sua interna natura il *pensiero*, non si è certamente presentata mai così priva di mescolanze come nella *Restaurazione della scienza dello stato* del signor v. Haller — *priva di mescolanze*, giacché in tutti i tentativi di coglier l'essenza dello stato, quand'anche i principi siano pure così unilaterali o superficiali, questa intenzione stessa, di *comprendere* lo stato, porta seco pensieri, universali determinazioni; ma qui non soltanto si rinuncia coscientemente al contenuto razionale, che è lo stato, e alla forma del pensiero, sibbene vien dato l'assalto contro l'una e contro l'altra cosa con ardore passionale. Di una parte della, come il sig. v. Haller assicura, estesa efficacia dei suoi principi, questa *Restaurazione* è debitrice certamente alla circostanza che egli nell'esposizione ha saputo disfarsi di *tutti i*

pensieri, e ha saputo così tener l'intero tutto d'un pezzo privo di pensiero, giacché in questo modo se ne van via la confusione e il fastidio, che indeboliscono l'impressione di un'esposizione, nella quale vien mescolato tra l'accidentale un richiamo al sostanziale, tra il meramente empirico ed esteriore un ricordo dell'universale e razionale, e così nella sfera di ciò che è misero e senza pregio ci si ricorda di ciò che è superiore, infinito. — Pertanto questa esposizione è del pari *conseguente*, giacché essendo presa come l'essenza dello stato in luogo del sostanziale la sfera dell'accidentale, ne deriva che la consequenziarietà nel caso di un tal contenuto consiste appunto nella piena non-consequenziarietà di una mancanza di pensiero, la quale può correr via senza guardarsi indietro e si trova di casa altrettanto bene nel contrario di quel che ha approvato un minuto prima*.

* A cagione dell'indicato carattere il libro citato è di specie originale. L'indignazione dell'A. poteva avere per sé qualcosa di nobile, giacché la medesima s'è accesa per le false teorie dianzi menzionate, provenute precipuamente da *Rousseau* e principalmente per la tentata realizzazione di esse. Ma il sig. v. Haller, per salvarsi, si è gettato in un estremo opposto, che è una compiuta mancanza di pensiero, e nel caso della quale pertanto non si può parlar di pregio; — cioè nel più amaro odio contro tutte le *leggi*, la *legislazione*, ogni *diritto determinato formalmente e legalmente*. L'odio per la *legge*, per il *diritto* determinato *legalmente* è lo scibbolet, al quale si rivelano il fanatismo, l'imbecillità e l'ipocrisia delle buone intenzioni e danno infallibilmente a conoscere quel ch'esse sono, indossino d'altronde i vestiti che vogliono. — Un'originalità, come quella di von Haller, è sempre un fenomeno degno di nota, e per quelli dei miei lettori che non conoscono ancora il libro, voglio citar qualcosa a titolo di campione. Dopotché il sig. v. H. (vol. I, pp. 342 sgg.) ha stabilito il suo principio-cardine, « che cioè come nel mondo *inanimato* il più grande scaccia il più piccolo, il forte scaccia il debole, ecc., così anche tra gli *animali*, e poi tra gli uomini ritorna la *medesima* legge, sotto figure più nobili (spesso forse anche sotto figure ignobili?) »⁴⁵, e « che questo è *dunque l'eterno immutabile ordinamento voluto da Dio*, che il *più forte* domini, debba dominare e sempre dominerà »⁴⁶; — si vede già di qui e parimenti da ciò che segue, in qual senso è qui intesa la forza: non la forza di ciò che è giusto ed etico, sibbene l'accidentale violenza della natura; — così egli ora documenta ciò più oltre, e tra altre ragioni anche con questa (p. 365 sg.), « che la natura ha dunque ordinato con sapienza ammirabile, che proprio il sentimento della *propria superiorità* irresistibilmente nobilita il carattere e favorisce lo sviluppo appunto di quelle virtù che sono le più necessarie per i subordinati »⁴⁷. Egli domanda con gran dispiego di retorica da scuola « se nel regno delle scienze sono i forti o i deboli, che più abusano di autorità e fiducia per bassi fini egoistici e per la rovina dei creduli uomini, se tra i giureconsulti i maestri nella scienza sono i legulei e gli azzecagarbugli, che ingannano la speranza di creduli clienti, che fanno il bianco nero, il nero bianco, che stravolgono le leggi in veicolo dell'ingiustizia, che riducono sul lastrico quelli che han bisogno di difesa da parte loro

⁴⁵ C. L. v. Haller, *Restauration der Staatswissenschaft* cit., I, 348-349.

⁴⁶ Ivi, I, 361.

⁴⁷ Ivi, I, 365.

§ 259. L'idea dello stato ha: a) realtà *immediata* ed è lo stato individuale come organismo riferente sé a sé, *costituzione* o *diritto statale interno*;

e come famelici *avvoltoi* dilaniano l'innocente *agnello* »⁴⁸, ecc. Qui il sig. v. H. dimentica che egli adduce tale retorica per l'appunto a sostegno della proposizione, per cui il *dominio* del *più forte* è eterno ordinamento voluto da Dio, l'ordinamento secondo il quale l'avvoltoio dilania l'innocente agnello, per cui dunque i più forti grazie alla cognizione della legge fan benissimo a saccheggiare in quanto deboli i creduli bisognosi di difesa. Ma sarebbe chiedere troppo, che fossero messi insieme due pensieri là dove non se ne trova uno. — Che il signor v. Haller sia un nemico dei *codici*, s'intende di per sé; le leggi civili secondo lui sono in genere da una parte « non necessarie, giacché esse si intendono *di per se stesse* sulla base della *legge naturale*, »⁴⁹ — sarebbe stata risparmiata, dacché esistono stati, molta fatica che è stata spesa nel legiferare e nei codici, e che ancora vien spesa in ciò e nello studio del diritto espresso in leggi, se ci si fosse acquietati dai tempi più remoti al profondo pensiero *che tutto ciò si intenda di per se stesso*, — « dall'altra parte le leggi vengono date propriamente non alle persone private, sibbene come *istruzioni* ai giudici inferiori, per render loro nota la volontà del signore giudicante⁵⁰. La *giurisdizione* del resto (vol. I, p. 297; P. I, p. 254; e *passim*) non è un dovere dello stato, sibbene un atto benefico, cioè una prestazione d'aiuto da parte di coloro che sono più forti⁵¹, e meramente supplementiva⁵²; tra i mezzi per l'assicurazione del diritto essa non è il più perfetto, anzi è *malsicuro* e *incerto*, il mezzo che i nostri giureconsulti moderni unicamente ci lasciano, mentre ci rubano i *tre altri mezzi*, per l'appunto quelli che nel modo *più rapido e più sicuro menano allo scopo*, e che all'infuori di quello la natura *amichevole* ha dato all'uomo per *assicurazione della sua libertà giuridica* » — e questi tre sono (cosa si crede mai?) « 1. il *proprio osservare* e tener entro di sé *inculcata* la legge naturale, 2. *resistenza* di fronte al torto, 3. *fuga*, quando non si trova nessun altro rimedio »⁵³. (Però come son poco amichevoli i giureconsulti in confronto all'amichevole natura!) « Ma la *divina legge naturale*, che (vol. I, p. 292) la natura infinitamente buona ha dato a ciascuno, è: Onora in ciascuno il tuo simile (secondo il principio dell'autore dovrebbe suonare: Onora colui che è *non* il tuo simile, bensì più forte); non offendere nessuno *che non ti offenda*; non esiger niente di cui egli non ti sia *debitore* (ma di che cosa è debitore?), anzi, ancor più: ama il tuo prossimo e giovagli quando puoi »⁵⁴. L'*inocular questa legge* dev'esser ciò che renderebbe superflua legislazione e costituzione. Sarebbe curioso vedere come il sig. v. H. riesca a spiegarsi che, malgrado questo inoculamento, tuttavia sono venute al mondo legislazioni e costituzioni! — Nel vol. III, pp. 362 sg. il signor autore giunge alle « cosiddette libertà nazionali » — cioè le leggi del diritto e della costituzione delle nazioni; ogni diritto legalmente determinato si chiamò in questo senso lato *una libertà*; — di queste, leggi egli

⁴⁸ Ivi, I, 366-367.

⁴⁹ Ivi, I, 176; II, 193.

⁵⁰ Ivi, I, 177.

⁵¹ Ivi, II, 254.

⁵² Ivi, II, 193.

⁵³ Ivi, I, 297, 398, 401, 416.

⁵⁴ Ivi, I, 292, 383.

b) essa trapassa nel rapporto del singolo stato con gli altri stati, — *diritto statale esterno*;

dice fra l'altro « che il loro contenuto solitamente è molto insignificante, sebbene nei libri si possa porre un grande valore in simili libertà documentate »⁵⁵. Quando poi si vede che sono le libertà nazionali degli 'stati' tedeschi dell'impero, della nazione inglese — la *magna Charta*, « che però vien poco letta e a cagione delle espressioni antiquate ancor meno intesa »⁵⁶, il *bill of rights* ecc. — della nazione ungherese ecc., delle quali l'autore parla, allora ci si stupisce di venir a sapere che questi beni altrimenti tenuti per così importanti sono qualcosa di insignificante e che presso queste nazioni alle loro leggi, le quali hanno concorso ed ogni giorno ed ogni ora in tutto concorrono ad ogni pezzo di vestito che gli individui portano, ad ogni pezzo di pane ch'essi mangiano, sarebbe dato un valore *meramente nei libri*. — Del *codice generale prussiano*, per citare anche questo, il sig. v. H. parla particolarmente male (vol. I, pp. 185 sgg.⁵⁷), perché gli errori di una nuova filosofia⁵⁸ (per lo meno non ancora la filosofia *kantiana*, con la quale il signor v. Haller è arrabbiatissimo) vi hanno mostrato la loro *incredibile* influenza, tra l'altro specialmente perché vi si parla dello *stato*, del patrimonio dello stato, del fine dello stato, del capo dello stato, di *doveri* del capo, di servitori dello stato ecc. Quel ch'è la cosa peggiore secondo il sig. v. H. è « il diritto, per provvedere ai bisogni dello stato, di gravar d'imposte il patrimonio privato delle persone, la loro industria, i loro prodotti o il loro consumo; — perché in tal modo il *re* stesso, giacché il patrimonio dello stato non vien qualificato come proprietà privata del principe, sibbene come patrimonio dello stato, così anche i *cittadini prussiani* non han più *nulla di proprio*, né il loro corpo né i loro beni, e tutti i sudditi sarebbero *legalmente servi della gleba*, poiché — essi non possono sottrarsi al servizio dello stato »⁵⁹.

Dopo tutta questa incredibile crudeltà si potrebbe trovare come la cosa più ridicola la commozione con la quale il sig. v. Haller descrive il piacere ineffabile provato nelle sue scoperte (vol. I, Prefazione) — « una gioia come soltanto può sentirla l'amico della verità, quando egli dopo onesto ricercare acquista la certezza ch'egli ha incontrato *quasi* (ben detto, quasi!) il dettame della *natura*, la parola di *Dio* stesso » (la parola di Dio invece distingue molto chiaramente le sue rivelazioni dai dettami della natura e dell'uomo naturale) — « come egli avrebbe potuto cader attonito per lo stupore, un torrente di lacrime gioiose sgorgava dai suoi occhi, e da allora è sorta in lui la religiosità vivente »⁶⁰. — Il sig. v. H. avrebbe dovuto piuttosto per religiosità piangere come il più duro castigo di Dio, perché esso è il più duro che può capitare all'uomo, — aver deviato a tal punto dal pensiero e dalla razionalità, dalla venerazione delle leggi e dalla conoscenza di come è infinitamente importante, divino, che i doveri dello stato e i diritti dei cittadini, come i diritti dello stato e i doveri dei cittadini siano determinati *legalmente*, — averne deviato a tal punto, che in lui l'assurdo si sostituisce alla *parola di Dio*. [H.]

⁵⁵ Ivi, III, 363.

⁵⁶ Ivi, III, 367.

⁵⁷ Ivi, I, 181-192.

⁵⁸ Ivi, I, 186. Qui si legge l'espressione « die neuphilosophischen Irrthümer », che giustifica l'emendazione di Iltung (neuphilosophischen I; unphilosophischen Rph G B L Hm).

⁵⁹ Ivi, I, 191-192.

⁶⁰ Ivi, I, xxiii-xxv.

c) essa è l'idea universale come *genere* e potenza assoluta di fronte agli stati individuali, lo spirito che si dà la sua realtà nel processo della *storia del mondo*.

A) Il diritto statale interno

§ 260. Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale*, così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine. 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 mantener questa in esso medesimo.

§ 261. Di fronte alle sfere del diritto privato e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo stato è da un lato una necessità *esteriore* e la loro superiore potenza, alla cui natura le loro leggi, così come i loro interessi sono subordinati e da cui sono dipendenti; ma dall'altro lato esso è il loro scopo *immanente* ed 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 (§ 155).

È già stato notato sopra § 3 annotaz., che precipuamente *Montesquieu* nella sua famosa opera: *Lo spirito delle leggi* ha avuto di mira, ed anche tentato di elaborare nel dettaglio, — il

pensiero della dipendenza in particolare anche delle leggi di diritto privato dal determinato carattere dello stato, e la veduta filosofica di considerare la parte soltanto nella sua relazione con l'intero. — Poiché il *dovere* è in primo luogo il comportamento verso qualcosa di *sostanziale* per me, di universale in sé e per sé, il diritto per contro è l'*esserci* in genere di questo sostanziale, quindi è il lato della sua *particolarità* e della mia *particolare* libertà, ne segue che l'uno e l'altro appare nei gradi formali ripartito in diversi lati o persone. Lo stato, come entità etica, come compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione di fronte al sostanziale è in pari tempo l'esserci della mia particolare libertà, cioè in esso dovere e diritto sono *uniti in una e medesima relazione*. Ma poiché inoltre in pari tempo nello stato i distinti momenti giungono alla loro *peculiare* configurazione e realtà, quindi interviene di nuovo la distinzione di diritto e dovere, ne segue che essi, mentre *in sé*, cioè formalmente, sono identici, sono in pari tempo *diversi* secondo il loro *contenuto*. Nel campo del diritto privato e nel campo morale manca la *reale* necessità della relazione, e quindi c'è soltanto l'*astratta* uguaglianza del contenuto; *ciò che* in queste sfere astratte è diritto per l'uno, dev'esser diritto anche per l'altro, e *ciò che* è dovere per l'uno, dev'esser dovere anche per l'altro. Quella assoluta identità del dovere e del diritto ha luogo soltanto come uguale identità del *contenuto*, nella determinazione che questo contenuto stesso è il contenuto interamente universale, cioè l'unico principio del dovere e del diritto, la libertà personale dell'uomo. Gli schiavi perciò non hanno doveri, perché non hanno diritti; e viceversa — (qui non si parla di doveri religiosi). — Ma nell'idea concreta, sviluppantesi entro di sé, i momenti di essa si differenziano, e la loro determinatezza diviene in pari tempo un contenuto diverso; nella famiglia il figlio non ha diritti *del medesimo contenuto* di quel ch'egli abbia doveri verso il padre, e il cittadino non ha diritti *del medesimo contenuto* di quel ch'egli abbia doveri verso principe e governo. — Quel concetto dell'unione di dovere e diritto è una delle determinazioni più importanti e contiene la forza interna degli stati. — Il lato astratto del dovere si ferma a trascurare e a bandire l'interesse particolare come un momento inessenziale, perfino indegno. La considerazione concreta, l'idea, mostra il momento della particolarità parimenti essenziale e quindi l'appagamento di esso come senz'altro necessario; l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse, il suo appagamento o tornaconto, e a lui dal suo rapporto nello

stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale diviene la *sua propria* cosa *particolare*. L'interesse particolare deve veracemente non venir messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che vien conservato esso stesso e l'universale. 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.

§ 262. L'idea reale, lo spirito, il quale divide se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come in sua finità, per essere movendo dalla loro idealità spirito reale infinito per sé, assegna quindi a queste sfere il materiale di questa sua realtà finita, gli individui intesi come la *moltitudine*, così che quest'assegnazione presso il singolo appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua destinazione (§ 185 e annotaz. ivi stesso).

e riflessa, lo spirito è come loro universalità oggettiva *parvente* in essi, come la potenza del razionale nella necessità (§ 184), cioè come le *istituzioni* considerate nelle pagine precedenti.

§ 264. Gli individui della moltitudine, poiché essi stessi sono nature spirituali e quindi contengono entro di sé il duplice momento, cioè l'estremo dell'*individualità* che sa e vuole *per sé* e l'estremo dell'*universalità* che sa e vuole il sostanziale, e perciò giungono al diritto di questi due lati soltanto in quanto essi sono reali tanto come persone private

quanto come persone sostanziali, — raggiungono in quelle sfere sia immediatamente il primo, sia l'altro in modo tale che essi hanno la loro autocoscienza essenziale nelle istituzioni, intese come l'*universale* essente in sé dei loro interessi particolari, sia in modo tale che le istituzioni garantiscono loro nella corporazione un'attività e occupazione diretta a un fine universale.

§ 265. Queste istituzioni costituiscono la *costituzione*, cioè la razionalità sviluppata e realizzata, *nell'ambito del particolare*, e sono perciò la base stabile dello stato, così come della fiducia e della disposizione d'animo degli individui per il medesimo, e i pilastri della libertà pubblica, poiché in esse la libertà particolare è realizzata e razionale, quindi in esse stesse sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità.

§ 266. Ma lo spirito è a sé oggettivo e reale non soltanto inteso come questa necessità e come un regno dell'apparenza, bensì come l'*idealità* della medesima, e come ciò che è ad essa interno; così quest'universalità sostanziale è *a se stessa* oggetto e fine, e quella necessità per questo tramite è a sé altrettanto nella *figura* della libertà.

§ 267. La *necessità* nell'idealità è lo *sviluppo* dell'idea all'interno di essa stessa; essa come sostanzialità *soggettiva* è la *disposizione d'animo* politica, come sostanzialità *oggettiva* nella differenziazione da quella è l'*organismo* dello stato, lo stato propriamente *politico* e la *sua costituzione*.

§ 268. La *disposizione d'animo* politica, il *patriottismo* in genere, inteso come la certezza che sta nella *verità* (una certezza meramente soggettiva non vien fuori dalla *verità*, ed è soltanto opinione) e come il volere divenuto *consuetudine*, è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello stato, come tale che in esso la razionalità c'è *realmente*, così come riceve la sua conferma nei fatti dall'agire confor-

me ad esse. — Questa disposizione d'animo è in genere la *fiducia* (che può trapassare in intellesione più o meno educata): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) siccome nel rapporto a me come individuo, — con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero.

Per patriottismo viene intesa frequentemente soltanto la disponibilità ad atti e sacrifici *straordinari*. Ma essenzialmente esso è la disposizione d'animo, la quale nelle relazioni di vita e situazioni ordinarie è avvezza a sapere la comunità per la sostanziale base e finalità. Questa coscienza confermantesi in tutte le relazioni durante l'ordinario andamento della vita è allora ciò sulla cui base si fonda anche la disponibilità allo sforzo straordinario. Come però gli uomini frequentemente sono più volentieri magnanimi che giusti, così essi si persuadono facilmente di possedere quel patriottismo straordinario, per risparmiarsi questa verace disposizione d'animo, o per scusarsi della sua mancanza. — Se inoltre la *disposizione d'animo* vien riguardata come ciò che possa costituire per sé il principio, e venir fuori da soggettive rappresentazioni e pensieri, in tal caso essa vien confusa con l'opinione, poiché in questa veduta essa manca del suo fondamento verace, della realtà oggettiva.

§ 269. La disposizione d'animo prende il suo *contenuto* particolarmente determinato dai diversi lati dell'organismo dello stato. Questo *organismo* è lo sviluppo dell'idea alle di lei distinzioni e alla realtà oggettiva di esse. Questi distinti lati sono così i *diversi poteri* e le loro funzioni e attività, attraverso di che l'universale si *produce* continuativamente ed anzi, poiché essi sono determinati dalla *natura del concetto*, in modo *necessario*, e, poiché l'universale è parimenti presupposto alla sua produzione, si *conserva*; — questo organismo è la *costituzione politica*.

§ 270. Che il fine dello stato sia l'interesse universale come tale e in ciò come sostanza di essi sia la conservazione

degli interessi particolari, è 1) la sua *astratta realtà* o sostanzialità; ma essa è ⁶¹ 2) la sua *necessità*, siccome essa si dirime nelle *differenze* concettuali della sua attività, le quali grazie a quella sostanzialità sono parimenti reali determinazioni *stabili*, poteri; 3) ma appunto questa sostanzialità è lo spirito che sa e vuole sé, siccome *passato attraverso la forma della cultura*. Lo stato *sa* perciò quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*, come cosa *pensata*; esso opera e agisce quindi secondo fini saputi, principi cognitivi, e secondo leggi, che sono tali non soltanto *in sé*, bensì per la coscienza; e parimenti, in quanto le sue azioni si riferiscono a sussistenti circostanze e rapporti, secondo la determinata cognizione dei medesimi.

Qui è il luogo per toccare *del rapporto dello stato con la religione*, poiché nei tempi moderni è stato così spesso ripetuto che la religione sarebbe la base dello stato, e poiché quest'affermazione vien fatta anche con la pretensione che con essa la scienza dello stato sia esaurita, — e nessuna affermazione è più appropriata a produrre tanta confusione, anzi a innalzare la confusione stessa a costituzione dello stato, a forma che la conoscenza debba avere. — In primo luogo può parer sospetto che la religione venga precipuamente anche raccomandata e ricercata per i tempi di pubblica calamità, dello scompiglio e dell'oppressione, e che si venga indirizzati ad essa per consolazione di fronte al *torto* e per speranza nella compensazione delle *privazioni*. Se poi vien riguardato inoltre come una raccomandazione della religione l'esser indifferenti di fronte agli interessi mondani, all'andamento e agli affari della realtà, lo stato però è lo spirito *che sta nel mondo*: allora il rinvio alla religione pare o non appropriato a innalzare l'interesse e gli affari dello stato a essenziale fine grave e serio, o pare d'altro lato nel reggimento dello stato spacciar tutto per cosa di arbitrio indifferente, sia che soltanto si discorra come se nello stato la cosa dominante fossero i fini delle passioni, della forza ingiusta ecc., o che tale rinvio alla religione ancor più voglia valere unicamente per sé, e pretendere la determinazione e il mantenimento di ciò che è giusto. Come verrebbe riguardato per uno scherno, se venisse respinto ogni sentimento contro la tirannide col dire che l'oppresso trovi la sua consolazione nella religione: così parimenti non si deve dimenticare che la religione può assumere una forma che ha per conseguenza il più duro ser-

⁶¹ aber sie ist G B L Hm I; aber sie Rph.

vaggio nei ceppi della superstizione e la degradazione dell'uomo al di sotto dell'animale (come presso gli Egizi e gli Indiani, i quali venerano gli animali come loro esseri superiori). Questo fenomeno può almeno render accorti del fatto che non si debba parlar della religione in modo affatto generale, e che contro di essa, com'essa è in certe figure, è piuttosto richiesta una forza protettrice, che si faccia carico dei diritti della ragione e dell'auto-coscienza. — Ma la determinazione essenziale sul rapporto di religione e stato si offre soltanto allorché ci si ricordi del concetto di essa. La religione ha per suo contenuto la verità assoluta, e quindi rientra in essa anche il sommo della disposizione d'animo. Intesa come intuizione, sentimento, conoscenza rappresentativa, che si occupa di Dio, come di causa e base illimitata, dalla quale tutto dipende, essa contiene l'esigenza, che tutto venga anche còlto in questa relazione, e in essa consegua la sua conferma, giustificazione, asseverazione. Stato e leggi, come i doveri, ottengono in questo rapporto per la coscienza la suprema verificaione e la più alta obbligatorietà; giacché pure stato, leggi e doveri sono nella loro realtà un che di determinato, che trapassa in una sfera superiore come in sua base (v. *Enciclop. delle scienze filos.*, § 453⁶²). Pertanto la religione contiene anche il luogo che in ogni mutamento e nella perdita di reali fini, interessi e possessi, procura la coscienza dell'immutabile e della suprema libertà e appagamento *. Ora, se la religione in tal modo costituisce la *base* che contiene l'*ethos* in genere e più specificamente la natura dello stato intesa come la volontà divina, pure, è in pari tempo soltanto *base*, quel ch'essa è, ed è qui che i due divergono. Lo stato è volontà divina, come spirito presenziale, come spirito *esplícantesi* a reale figura e *organizzazione di un mondo*. — Coloro che voglion fermarsi alla forma della religione di contro allo stato, si comportano come coloro che nella conoscenza reputano d'aver

* 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 rispetti si comportano i principi dello stato *applicandosi* ad esse; in una trattazione compiutamente concreta intorno allo stato quelle sfere, così come l'arte, i rapporti meramente naturali, ecc. devono venir considerate parimenti nella relazione e collocazione ch'esse hanno nello stato; ma qui in questa trattazione, ove è il principio dello stato, che vien perseguito secondo la sua idea nella sua sfera peculiare, può parlarsi soltanto di passata intorno ai principi di quelle sfere e intorno all'*applicazione* ad esse del diritto dello stato. [H.]

⁶² *Enc.*³, §§ 553, 554.

ragione, se essi rimangono soltanto e sempre all'essenza e da questo astratto non procedono all'esserci, o come coloro (v. sopra, § 140 annotaz.) che vogliono soltanto il *bene astratto*, e riservano all'arbitrio il determinare quel *che* è buono. La religione è il rapporto con l'assoluto *nella forma del sentimento, della rappresentazione, della fede*, e nel suo centro omnicomprensivo tutto è soltanto come un *che* di accidentale, anche di dileguante. Se si tien fermo a questa forma anche in relazione allo stato, così che essa sia ciò che è essenzialmente determinante e valido anche per esso, esso allora, esso che è l'organismo sviluppato a sussistenti differenze, leggi e istituzioni, è lasciato in preda al vacillare, all'insicurezza e allo scompiglio. L'oggettivo e universale, le leggi, in luogo d'esser determinate come sussistenti e valide, acquistano la determinazione di un *che* di negativo di contro a quella forma involgente ogni cosa determinata e appunto perciò trasformantesi nel soggettivo, e per la condotta degli uomini risulta la conseguenza: al giusto non è data alcuna legge, siate pii, e per il resto potete far quel che volete, — potete abbandonarvi al vostro proprio arbitrio e alla vostra propria passione e rinviare gli altri, che per via di ciò soffrono ingiustizia, alla consolazione e alla speranza della religione, oppure, ancor peggio, respingerli e condannarli come irreligiosi. Ma in quanto questo comportamento negativo non rimane meramente una interna disposizione d'animo e veduta, sibbene si volge alla realtà e in essa si fa valere, sorge il *fanatismo* religioso, il quale, come quello politico, bandisce ogni istituzione dello stato e ogni ordinamento legale come barriere angustianti e inadeguate all'infinità interna, all'infinità dell'animo, e quindi bandisce proprietà privata, matrimonio, i rapporti e lavori della società civile ecc. come indegni dell'amore e della libertà del sentimento. Poiché tuttavia bisogna decidersi per un reale esserci e agire, allora subentra la medesima cosa che nel caso della soggettività della volontà in genere, la quale sa sé come l'assoluto (§ 140), che cioè la decisione avviene sulla base della rappresentazione soggettiva, cioè dell'*opinare* e del *libito* dell'*arbitrio*. — Il vero però di contro a questo vero involgentesi nella soggettività del sentire e rappresentare è l'immane trapasso dell'interno nell'esterno, dell'immaginazione della ragione nella realtà, al che ha lavorato l'intera storia del mondo, e grazie al quale lavoro l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello stato e delle leggi. Da coloro che *cercano* il *Signore*, e si assicurano d'aver *immediatamente* tutto nella loro opinione non-educata, invece di imporsi il lavoro di innalzare la loro soggettività alla conoscenza della verità

e al sapere del diritto oggettivo e del dovere, può provenire soltanto distruzione di tutti i rapporti etici, insulsaggine e abominio, — conseguenze necessarie della disposizione d'animo religiosa attenentesi esclusivamente alla sua forma e volgentesi in tal modo contro la realtà e contro la verità sussistente nella forma dell'universale, delle leggi. Pure, non è necessario che questa disposizione d'animo proceda in tal modo fino alla realizzazione, essa può col suo punto di vista negativo certamente anche rimanere come un che d'interno, adattarsi alle istituzioni e alle leggi e contentarsi della rassegnazione e del sospirare oppure del disprezzare e desiderare. Non è la forza, sibbene la debolezza, che ai nostri tempi ha trasformato la religiosità in una *polemica* sorta di pietà, sia essa poi connessa con un vero bisogno, o anche meramente con vanità inappagata. Invece di domare il proprio opinare con il lavoro dello studio e di assoggettare il proprio volere alla disciplina e di innalzarlo attraverso di ciò alla libera obbedienza, la soluzione più a buon mercato è rinunciare alla conoscenza della verità oggettiva, preservare un sentimento di depressione e con esso la presunzione, e avere nella devozione già ogni requisito per penetrare la natura delle leggi e delle istituzioni dello stato, sentenziare sopra di esse e indicare com'esse potrebbero e dovrebbero esser fatte, e inoltre, poiché tal cosa verrebbe da un cuore pio, in un modo infallibile e inattaccabile; giacché pel fatto che intenzioni e asserzioni pongono per base la religione, non si potrebbe obbiettar loro alcunché né quanto alla loro fatuità, né quanto alla loro disonestà.

Ma in quanto la religione, quando è della specie verace, è priva di tale direzione negativa e polemica contro lo stato, anzi lo riconosce e conferma, ne segue che essa ha per di più la sua *situazione* e la sua *estrinsecazione* per sé. La pratica del suo culto consiste in *atti* e *dottrina*; essa abbisogna a tal fine di *possessi* e di una *proprietà*, così come di *individui* dedicati al *servizio* della comunità. Sorge quindi un rapporto di stato e comunità ecclesiastica. La determinazione di questo rapporto è semplice. È nella natura della cosa che lo stato adempia un dovere di dare ogni aiuto e di assicurare protezione alla comunità per il suo fine religioso, anzi, giacché la religione è il momento che integra lo stato per quel che c'è di più profondo nella disposizione d'animo, di esigere da tutti i suoi componenti che essi si tengano ad una comunità ecclesiastica, — del resto ad una qualsiasi, poiché nel contenuto, in quanto esso si riferisce all'interno della rappresentazione, lo stato non può intromettersi. Lo stato maturato nella sua organizzazione e perciò forte può quivi comportarsi tanto più

liberalmente, trascurare del tutto singolarità che lo toccherebbero, e perfino sopportare entro di sé comunità (nel che certamente importa il numero), le quali perfino non riconoscano da un punto di vista religioso i diretti doveri verso di esso, giacché esso cioè abbandona i membri delle medesime alla società civile sotto le di lei leggi ed è pago di un adempimento passivo, magari mediato da commutazione e scambio, dei diretti doveri verso di esso *. — Ma nella misura in cui la comunità ecclesiastica possiede una *proprietà*, esercita ulteriori *atti* del culto, ed ha per questo individui al suo servizio, essa trapassa dall'interno nel mondano e con ciò nel dominio dello stato e si pone attraverso di ciò *immediatamente* sotto le sue leggi. Il giuramento, l'ethos in genere, come il rapporto del matrimonio recan seco invero l'interna compenetrazione e l'innalzamento della *disposizione d'animo*, la quale però grazie alla religione acquista la sua più

* Di quaccheri, anabattisti ecc. si può dire ch'essi sono soltanto attivi membri della società civile, e che come persone private stanno con altri in un rapporto soltanto privato, e che perfino in questo rapporto li si è dispensati dal giuramento; i diretti doveri verso lo stato essi li adempiono in un modo passivo, e per uno dei più importanti doveri, il difenderlo contro i nemici, ch'essi direttamente negano, viene caso mai concesso di adempierlo per via di scambio verso altra prestazione. Di fronte a tali sette è nel senso proprio il caso che lo stato eserciti *tolleranza*; poiché dato ch'essi non riconoscono i doveri verso di esso, essi non possono pretendere al diritto d'esser membri del medesimo. Allorché una volta nel congresso nordamericano venne sostenuta con particolar vigore l'abolizione della schiavitù dei negri, un deputato delle province del Sud fece la pertinente obiezione: « Permetteteci i negri, noi vi permettiamo i quaccheri ». — Soltanto mercé la sua restante forza lo stato può trascurare e tollerare tali anomalie, e fare assegnamento precipuamente sulla forza dei costumi e della interna razionalità delle sue istituzioni, per il fatto che questa, mentre esso non fa valere quivi i suoi diritti in modo rigoroso, diminuirà e supererà la differenziazione. Per quanto forse si fosse avuto un diritto formale contro gli *ebrei* riguardo al conferimento stesso di diritti civili, giacché essi ebbero magari a riguardar sé non meramente come un particolare partito religioso, sibbene come appartenenti ad un popolo straniero, altrettanto il clamore innalzato da questi ed altri punti di vista ha trascurato che essi sono prima di tutto *uomini* e che ciò è non soltanto una qualità piatta, astratta (§ 209 annotaz.), sibbene che ivi sta la ragione per cui mercé i diritti civili accordati viene in essere piuttosto il *sentimento di sé*, di valere nella società civile come persone *di diritto*, e da questa radice infinita, libera da ogni altra cosa, il desiderato eguagliamento del modo di pensare e della disposizione d'animo. La separazione rimproverata agli ebrei si sarebbe piuttosto mantenuta e si sarebbe trasformata con ragione in colpa e rimprovero per lo stato che li escludesse; giacché esso avrebbe con ciò misconosciuto il suo principio, l'istituzione oggettiva e la forza di essa (cfr. § 268 annotaz., alla fine). L'asserzione di questa esclusione, mentre presumeva di aver ragione nel modo più alto, si è mostrata anche nell'esperienza come la più stolta, il modo di agire dei governi al contrario come la soluzione saggia e degna. [H.]

profonda asseverazione; giacché i rapporti etici sono essenzialmente rapporti della *razionalità reale*, ne deriva che sono i diritti di questa, che son quivi per prima cosa da affermare, e ai quali l'asseverazione ecclesiastica accede come lato soltanto interno, più astratto. — Riguardo a ulteriori estrinsecazioni, le quali provengono dall'unione ecclesiale, nel caso della *dottrina* l'interno è verso l'esterno cosa maggiormente preponderante che non nel caso degli *atti* del culto e nel caso di altri comportamenti connessivi, ove quanto meno il lato *giuridico* appare subito per sé come cosa dello stato (son bensì chiese, che si son prese anche l'essenzone dei loro ministri e della loro proprietà dal potere e dalla giurisdizione dello stato, addirittura si son prese la giurisdizione su persone laiche in oggetti nei quali come in cause di divorzio, questioni di giuramento ecc. concorre la religione). — Il lato *di polizia* riguardo a tali atti è certamente più indeterminato, ma ciò risiede nella natura di questo lato parimenti anche di fronte ad altri atti interamente civili (v. sopra, § 234). In quanto la comunanza religiosa di individui si innalza ad una comunità, ad una corporazione, essa sta in genere sotto la supervisione degli uffici superiori di polizia. — Ma la *dottrina* stessa ha il suo dominio nella coscienza morale, sta nel diritto della libertà soggettiva dell'autocoscienza, — della sfera dell'interiorità, che come tale non costituisce il dominio dello stato. Tuttavia anche lo stato ha una dottrina, giacché le sue istituzioni e ciò che per esso è valido in genere intorno all'ambito giuridico, a costituzione ecc. è essenzialmente nella forma del *pensiero* come legge; e in quanto esso non è un meccanismo, bensì la vita razionale della libertà autocosciente, il sistema del mondo etico, ne segue che la *disposizione d'animo*, dipoi la coscienza della medesima in *principi* è un momento essenziale nello stato reale. Dall'altro lato la dottrina della chiesa non è meramente un che di interno alla coscienza morale, bensì come dottrina piuttosto *estrinsecazione*, ed estrinsecazione in pari tempo intorno ad un contenuto che è connesso nel modo più intimo con i principi etici e con le leggi dello stato oppure addirittura li concerne immediatamente. Dunque qui stato e chiesa si trovano direttamente *in accordo* o *in opposizione*. La diversità dei due dominî può venir spinta dalla chiesa all'aspra opposizione, per cui essa, siccome includente entro di sé l'assoluto contenuto della religione, considera come sua parte ciò che è *spirituale* in genere e con esso anche l'elemento etico, lo stato invece come un'armatura meccanica per gli esteriori fini non-spirituali, sé come il regno di Dio o almeno come la strada e l'anticamera per esso, lo stato invece come il regno del mondo,

cioè del transeunte e del finito, comprende quindi sé come il fine in se stesso, lo stato invece soltanto come mero *mezzo*. Con questa pretesione si collega poi riguardo all'insegnamento *dottrinale* l'esigenza che lo stato non soltanto lasci far la chiesa in ciò con completa libertà, bensì abbia incondizionato rispetto di fronte al suo insegnamento, comunque esso possa esser caratterizzato, poiché questa destinazione competerebbe soltanto ad essa, in quanto abbia un insegnamento. Come la chiesa giunge a questa pretesione basandosi sull'estensione dell'argomento che l'elemento spirituale in genere sia sua proprietà, pure la *scienza* e la conoscenza in genere sta tuttavia in questo dominio, al pari di una chiesa si modella per sé a totalità di un peculiare principio, la quale totalità può considerarsi anche come subentrante nel luogo della chiesa stessa con ancor maggiore giustificazione, così dunque vien reclamata per la scienza la medesima indipendenza dallo stato, il quale inteso come un mezzo avrebbe soltanto da premurarsi per essa intesa come un fine in se stessa. — Del resto per questo rapporto è indifferente se i superiori e gli individui che si dedicano al servizio della comunità si siano spinti quand'anche fino a un'esistenza scissa dallo stato, così che soltanto i restanti membri siano assoggettati allo stato, oppure stiano per il resto nello stato e la loro destinazione ecclesiastica sia soltanto un lato del loro *status*, un lato ch'essi tengono separato di fronte allo stato. Anzitutto è da notare che un tale rapporto è connesso con la rappresentazione dello stato secondo la quale esso ha la sua destinazione soltanto nella protezione e sicurezza della vita, proprietà e dell'arbitrio di ciascuno, nella misura in cui tale arbitrio non lede la vita e proprietà e l'arbitrio degli altri, e lo stato così vien considerato soltanto come un'organizzazione della necessità. L'elemento di ciò che è spirituale in senso superiore, del vero in sé e per sé, è in tal modo come religiosità soggettiva o come scienza teoretica collocato al di là dello stato, il quale, in quanto *laico* in sé e per sé, avrebbe soltanto da portar rispetto, e così l'*ethos* vero e proprio cade del tutto fuori di esso. Ora, che si sian dati storicamente tempi e situazioni di barbarie, in cui tutto ciò che era spirituale in senso superiore aveva la sua sede nella chiesa e lo stato era soltanto un regime mondano della violenza, dell'arbitrio e della passione, e quell'opposizione astratta era il principio capitale della realtà (v. § 359⁶³), appartiene alla storia. Ma è un procedimento troppo cieco e fatuo, indicare questa posizione come quella che è veracemente adeguata all'idea. Lo sviluppo di

⁶³ 359 K I; 358 Rph G B L Hm.

quest'idea ha piuttosto dimostrato come verità che lo spirito, in quanto libero e razionale, è etico in sé, e la verace idea è la razionalità *reale*, ed è questa, che esiste come stato. Risultò inoltre altrettanto da questa idea, che la *verità* etica nella medesima per la coscienza *pensante* è come *contenuto* elaborato nella forma dell'*universalità*, come *legge*, — che lo stato in genere *sa* i propri fini, ed essi con determinata coscienza e secondo principi conosce ed afferma nei fatti. Ora, come sopra è stato notato, la religione ha il vero per suo oggetto universale, peraltro come un contenuto *dato*, il quale non è conosciuto nelle sue determinazioni fondamentali in grazia del pensare e di concetti; parimenti il rapporto dell'individuo con questo oggetto è un'obbligazione fondata su autorità, e la *testimonianza* del *proprio* spirito e cuore, come quella in cui è contenuto il momento della libertà, è *fede* e *sentimento*. È l'intellezione filosofica, che conosce che chiesa e stato non stanno nell'opposizione del *contenuto* della verità e razionalità, ma nella differenza della forma. Quando pertanto la chiesa trapassa nell'insegnamento *dottrinale* (ci sono e ci furono anche chiese, che soltanto hanno un culto; altre, in cui esso è la cosa principale e l'insegnamento e la coscienza più educata è soltanto cosa secondaria) e il suo insegnamento concerne *principi oggettivi*, i pensieri dell'*ethos* e del razionale, allora essa in questa estrinsecazione trapassa immediatamente nel dominio dello stato. Di contro alla di lei *fede* e alla di lei *autorità* sopra l'*ethos*, diritto, leggi, istituzioni, di contro alla di lei *convinzione soggettiva* lo stato è piuttosto l'entità che *sa*; nel suo principio il contenuto essenzialmente non resta fermo nella forma del sentimento e della fede, bensì appartiene al pensiero determinato. Al modo che il contenuto essente in sé e per sé nella figura della religione appare come contenuto particolare, come le dottrine peculiari alla chiesa quale comunità religiosa, così esse restano al di fuori dell'ambito dello stato (nel protestantesimo non c'è neanche un clero che sarebbe esclusivo depositario della dottrina ecclesiastica, poiché in esso non ci sono *laici*); giacché i principi etici e l'ordinamento dello stato in genere si lasciano trarre nel dominio della religione, e non soltanto si lasciano porre in relazione con essa, bensì anche devono venirvi posti, ne deriva che questa relazione dà da un lato allo stato stesso l'accreditamento religioso; dall'altro lato rimane ad esso il diritto e la forma della razionalità oggettiva, autocosciente, il diritto di farla valere, e di affermarla di contro ad asserzioni che sorgono dalla figura *soggettiva* della verità, con qualunque *asseverazione* e *autorità* essa si circonda. Poiché il principio della sua forma, inteso come cosa universale, è essenzial-

mente il pensiero, ne deriva che è anche accaduto che *dalla sua parte* è venuta fuori la *libertà del pensare e della scienza* (e una chiesa ha invece bruciato *Giordano Bruno*, indotto *Galilei* a fare ammenda in ginocchio a cagione dell'*esposizione* del sistema solare *copernicano* ecc.)*. Dal lato di esso perciò ha il suo posto anche la *scienza*; giacché essa ha il medesimo elemento della forma che lo stato, essa ha il fine del *conoscere*, e invero della razionalità e verità *oggettiva*, pensata. Il conoscere pensante può invero anche cader giù dalla scienza nell'opinare, e nel raziocinare sulla base di argomenti; volgendosi ad oggetti etici e all'organizzazione dello stato porsi in contraddizione con i principi di essi;

* *Laplace, Esposizione del sistema del mondo*, libro V, cap. 4. « Quando *Galilei* rese note le scoperte (per le quali gli fu d'aiuto il telescopio, le fasi della luce di Venere ecc.), mostrò nello stesso tempo che esse provavano incontestabilmente i movimenti della terra. Ma la rappresentazione di questo movimento fu dichiarata eretica da un'assemblea di cardinali, *Galilei*, il suo più famoso difensore, fu citato davanti al tribunale dell'Inquisizione, e costretto a ritrattarla, per sfuggire a una dura prigionia. Nell'uomo di genio la passione per la verità è una delle passioni più forti. — *Galilei*, convinto dalle sue proprie osservazioni del movimento della terra, pensò a lungo ad una nuova opera, nella quale egli s'era proposto di svilupparne tutte le prove. Ma per sottrarsi in pari tempo alla persecuzione, della quale egli avrebbe dovuto divenir vittima, egli scelse l'espedito di esporle nella forma di dialoghi fra tre persone; si vede bene che il vantaggio era dalla parte del difensore del sistema copernicano; ma poiché *Galilei* non decise fra loro, e diede alle obiezioni dei seguaci di Tolomeo tanto peso quanto soltanto era possibile, egli poteva ben aspettarsi di non venir disturbato nel godimento della tranquillità che la sua età avanzata e i suoi lavori meritavano. Egli nel suo settantesimo anno venne di nuovo citato dinanzi al tribunale dell'Inquisizione; lo si rinchiuso in un carcere, dove si richiese da lui una seconda ritrattazione delle sue opinioni, sotto minaccia della pena stabilita per gli eretici recidivi. Gli si fece sottoscrivere la seguente formula di abiura: " Io *Galilei*, che nel mio settantesimo anno sono comparso personalmente dinanzi al tribunale, stando in ginocchio, e rivolti gli occhi ai santi vangeli, che tocco con le mie mani, abiuro, esecro e maledico con cuore retto e vera fede l'assurdità, falsità ed eresia della dottrina del movimento della terra ecc. ". Quale spettacolo fu quello di vedere un venerabile vegliardo, famoso per una lunga vita dedicata unicamente all'investigazione della natura, abiurare in ginocchio, contro la testimonianza della sua propria coscienza, la verità ch'egli aveva dimostrata con forza di persuasione. Un giudizio dell'Inquisizione lo condannò alla carcerazione perpetua. Un anno dopo egli venne posto in libertà, per l'intercessione del Granduca di Firenze. — Morì nel 1642. L'Europa pianse la sua perdita, essa che fu illuminata dai suoi lavori, e che fu indignata per il giudizio reso da un odioso tribunale contro un uomo così grande »⁶⁴.

⁶⁴ P. S. Laplace, *Exposition du système du monde*, Paris 1795-96 (citato, con varie omissioni, dalla trad. ted. di J. K. F. Hauff, *Darstellung des Welt-systems*, Frankfurt 1797, II, 272-275).

e questo fors'anche con le medesime pretensioni (di quel che fa la chiesa per ciò che le è peculiare) a questo *opinare* come a ragione e al diritto dell'autocoscienza soggettiva d'esser libero nella sua opinione e convinzione. Il principio di questa soggettività del sapere è stato considerato sopra (§ 140 annotaz.); qui si addice soltanto l'osservazione che da un lato lo stato può esercitare un'infinita indifferenza di fronte all'*opinare*, appunto nella misura in cui esso è soltanto opinione, un contenuto soggettivo e perciò, si pavoneggi pure quanto vuole, non ha entro di sé alcuna vera forza e potenza, — proprio come i pittori che sulla loro tavolozza si attengono ai tre colori fondamentali, di contro alla *scolastiche* dei sette colori fondamentali —. Dall'altro lato però di contro a questo *opinare* di cattivi principi, quando esso si trasforma in un esserci generale e corrodente la realtà, ed anche in quanto il formalismo della soggettività incondizionata volesse prender per suo fondamento il punto di partenza scientifico⁶⁵ e innalzare e volgere le istituzioni d'insegnamento dello stato stesso alla pretensione di una chiesa contro di lui, lo stato deve prendere in protezione la verità oggettiva e i principi della vita etica, così com'esso nell'insieme di contro alla chiesa, reclamante un'*autorità* illimitata e incondizionata, ha viceversa da far valere il diritto formale dell'autocoscienza alla propria intellesione, convinzione e in genere al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva.

Può ancora venir menzionata l'*unità dello stato e della chiesa*, una determinazione anche nei tempi moderni molto discussa e addotta come ideale supremo. Se l'unità essenziale dei medesimi è quella della verità dei principi e della disposizione d'animo, allora è parimenti essenziale che con questa unità sia giunta all'*esistenza particolare* la *differenza* ch'essi hanno nella forma della loro coscienza. Nel dispotismo orientale c'è quell'unità così spesso desiderata della chiesa e dello stato — ma insieme non c'è lo stato —, non la configurazione autocosciente, unicamente degna dello spirito, in diritto, libera eticità e sviluppo organico. — Affinché inoltre lo stato giunga all'esserci come la realtà dello spirito etica, *consapevole di sé*, è necessaria la sua differenziazione dalla forma dell'*autorità* e della fede; questa differenziazione però emerge soltanto in quanto il lato ecclesiastico giunge entro di sé alla divisione; soltanto in tal modo, al di sopra delle chiese *particolari*, lo stato ha acquistato l'*universalità* del pensiero, il principio

⁶⁵ der Formalismus der unbedingten Subjectivität den wissenschaftlichen Ausgangspunkt L Hm I; der Formalismus der unbedingten Subjectivität der den wissenschaftlichen Ausgangspunkt Rph G B.

della di lui forma, e la porta all'esistenza; per conoscer ciò, si deve sapere non soltanto che cos'è l'universalità *in sé*, bensì che cos'è la sua *esistenza*. Per questo è a tal punto sbagliato ritenere che per lo stato la divisione tra le chiese fosse o fosse stata una sfortuna, che anzi esso *soltanto grazie a quella* divisione ha potuto divenire quel che è la sua determinazione, l'autocosciente razionalità ed eticità. È in pari modo la cosa più fortunata che ha potuto accadere al pensiero per la sua libertà e razionalità e alla chiesa per la sua propria.

§ 271. La costituzione politica è *per prima cosa*: l'organizzazione dello stato e il processo della di lui vita organica *in relazione a se stesso*, nella quale esso differenzia i suoi momenti all'interno di se stesso e li dispiega al *sussistere*.

In secondo luogo esso inteso come un'individualità, un qualcosa di *escludente*, qualcosa che quindi si rapporta ad *altri*, volge dunque la sua differenziazione *verso l'esterno* e secondo questa determinazione pone le sue sussistenti differenze all'interno di se stesso nella loro *idealità*.

I. COSTITUZIONE INTERNA PER SÉ

§ 272. La costituzione è razionale, in quanto lo stato entro di sé *differenzia* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, e precisamente in modo tale, che *ciascuno* di questi *poteri* stessi è entro di sé la *totalità* perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, rimangono semplicemente nella sua idealità e costituiscono soltanto *un intero individuale*.

Sulla costituzione, come sulla ragione stessa, nei tempi moderni sono venute al mondo un'infinità di ciarle, e invero in Germania le più insulse ad opera di coloro che si persuadevano di intender nel modo migliore e perfino con esclusione di tutti gli altri e in primo luogo dei governi che cosa sia costituzione, e si credevano di avere la irrefutabile autorizzazione nel fatto che la religione e la pietà dovesse esser la base di tutte queste loro fatuità. Non c'è da meravigliarsi, se queste ciarle hanno avuto

la conseguenza che a uomini ragionevoli le parole ragione, lumi, diritto e così via come costituzione e libertà sono divenute stomachevoli, e si potesse vergognarsi anche di interloquire ancora sulla costituzione politica. Ma almeno si può sperare da questo disgusto l'effetto che divenga più generale la convinzione che una *conoscenza* filosofica di tali oggetti possa venir fuori non dal raziocinamento, da fini, fondamenti e utilità, molto meno ancora dall'animo, dall'amore e dall'entusiasmo, bensì unicamente dal concetto, e che coloro che tengono il divino per non-comprendibile e la conoscenza del vero per un'impresa vana, devono astenersi dall'interloquire. Quel ch'essi dal loro animo e dal loro entusiasmo tiran fuori di chiacchiera non digerita o di edificazione, l'una e l'altra cosa non può quanto meno avanzar la pretesa ad un'attenzione filosofica.

Tra le concezioni correnti è da menzionare, in relazione al § 269, quella della *necessaria divisione* dei poteri dello stato, — quella cioè di una determinazione sommamente importante, la quale a buon diritto, se cioè fosse stata presa nel suo vero senso, poteva venir considerata come la garanzia della libertà pubblica, — di una rappresentazione, della quale però proprio coloro, che intendono di parlare sulla base di entusiasmo e amore, nulla sanno e nulla vogliono sapere; — giacché è appunto in essa che risiede il momento della *determinatezza razionale*. Il principio della divisione dei poteri contiene cioè l'essenziale momento della *differenza*, della *razionalità reale*; ma come lo coglie l'intelletto astratto, vi risiede vuoi la falsa determinazione della *assoluta autonomia* dei poteri l'uno di contro all'altro, vuoi l'unilateralità di concepire il loro rapporto dell'uno verso l'altro come un che di negativo, come reciproca *limitazione*. In questa veduta tale principio diviene un'ostilità, un timore di fronte a ciascun potere, ciò che ciascuno produce contro l'altro lo produce come contro un male, con la determinazione di contrapporsi ad esso e di provocare grazie a questi contrappesi un equilibrio generale, ma non un'unità vivente. È soltanto l'*autodeterminazione* del concetto entro di sé, non altri fini e utilità quali si siano, che contiene l'assoluta origine dei distinti poteri, e unicamente in virtù di tale autodeterminazione l'organizzazione dello stato è come cosa entro di sé razionale e l'immagine della ragione eterna. — Come il *concetto* e poi in modo concreto l'idea si determinano in loro stessi e con ciò pongono i loro momenti, astrattamente, della universalità, particolarità e individualità, si deve conoscere dalla logica, — certamente non da quella solitamente corrente —. In genere prendere a punto di partenza il negativo, e costituire a

primo la volizione del male e la diffidenza verso di essa, e movendo da questo presupposto escogitare scaltamente degli argini, i quali in quanto attività han bisogno soltanto di argini reciproci, caratterizza dal punto di vista del pensiero l'*intelletto negativo* e dal punto di vista della disposizione d'animo la veduta della plebe (v. sopra, § 244). — Con l'*autonomia* dei poteri, per es. del potere *legislativo* e dell'*esecutivo*, com'essi sono stati denominati, è posto immediatamente, come s'è veduto anche in grande, lo sfacelo dello stato, oppure, in quanto lo stato si mantiene nell'essenziale, la lotta per cui uno dei poteri riduce sotto di sé l'altro, onde produce anzitutto l'unità, quale che sia, e così salva unicamente l'essenziale, il sussister dello stato.

§ 273. Lo stato politico si dirime quindi nelle distinzioni sostanziali:

a) del potere⁶⁶ di determinare e di stabilire l'universale, — il potere *legislativo*,

b) della sussunzione delle sfere *particolari* e dei casi singoli sotto l'universale; — il *potere governativo*,

c) della soggettività intesa come la decisione ultima di volontà, *il potere del principe*, — potere, nel quale i distinti poteri sono raccolti ad unità individuale, che pertanto è il culmine e l'inizio dell'intero — cioè della *monarchia costituzionale*.

Il perfezionamento dello stato a monarchia costituzionale è l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acquistato la forma infinita. La *storia* di questo approfondimento dello spirito del mondo entro di sé, ovvero, ciò che è lo stesso, questo libero perfezionamento, nel quale l'idea rilascia via da sé come più totalità i suoi momenti — ed essi sono soltanto suoi momenti —, e appunto con ciò li trattiene nell'unità ideale del concetto, come ciò in cui consiste la razionalità reale, — la storia di questa verace configurazione della vita etica è l'argomento della storia universale del mondo.

L'antica partizione delle costituzioni in *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia* ha per sua base l'*unità sostanziale ancora indivisa*, la quale non è ancor giunta alla sua *interna differenziazione* (a una sviluppata organizzazione entro di sé) e con ciò alla *pro-*

⁶⁶ der Gewalt L Hm I; die Gewalt Rph G B.

fondità e alla *concreta razionalità*. Per quel punto di vista del mondo antico perciò questa partizione è la vera ed esatta; poiché la differenza siccome relativa a quell'unità ancor sostanziale, non pervenuta entro di sé al dispiegamento assoluto, è essenzialmente una differenza *esteriore* ed appare dapprima come differenza del *numero* (*Enciclop. della fil.*, § 52⁶⁷)⁶⁸ di coloro nei quali quell'unità sostanziale dev'essere immanente. Queste forme, che in tal modo appartengono a diversi interi, nella monarchia costituzionale sono abbassate a momenti: il monarca è *uno*; con il potere governativo intervengono *alcuni* e con il potere legislativo interviene la *pluralità* in genere. Ma tali differenze meramente quantitative sono, come s'è detto, soltanto superficiali e non indicano il concetto della cosa. Parimenti non è adeguato, che nell'età moderna si sia parlato così tanto dell'elemento democratico, aristocratico *nella monarchia*; poiché queste determinazioni con ciò significate, appunto in quanto esse han luogo *nella monarchia*, non sono più elemento democratico e aristocratico. — Ci sono concezioni di costituzioni, ove è impiantata soltanto l'*astrazione* di uno stato, la quale governi e comandi, e vien lasciato non-deciso e riguardato come indifferente, se al culmine di questo stato siano *uno* o *più d'uno* o *tutti*. — « Tutte queste forme », così dice Fichte nel suo *Diritto naturale* (parte I, p. 196), « sono conformi al diritto, solo che ci sia un eforato (un contrappeso da lui inventato, che dovrebbe esserci contro il potere supremo) e possono produrre e mantenere il diritto universale nello stato »⁶⁹. — Una tale veduta (come anche quell'invenzione di un eforato) deriva dalla fatuità or ora notata del concetto dello stato. In una situazione affatto semplice della società queste differenze hanno certamente poco o nessun significato, come per es. *Mosè* nella sua legislazione per il caso che il popolo chieda un re, non aggiunge alcuna ulteriore modificazione delle istituzioni, bensì soltanto la prescrizione per il re, che la sua cavalleria, le sue donne e il suo oro e argento non debba esser copioso (5 *Mosè*, 17, 16 sgg.⁷⁰). — Si può del resto in un senso certamente dire che anche per l'idea quelle tre forme sono indifferenti (inclusavi la *monarchica*, nel significato limitato cioè, nel quale essa vien collocata accanto alla *aristocratica* e alla *democratica*), ma nel senso opposto, giacché esse tutte e tre non sono adeguate all'idea nel suo sviluppo razionale (§ 272) e questa in nessuna delle medesime

⁶⁷ 52 K. I: §2 Rph L Hm.

⁶⁸ *Enc.*³, § 99.

⁶⁹ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, § 16.

⁷⁰ *Deuteronomio*, XVII, 16-17.

potrebbe conseguire il suo diritto e la sua realtà. Pertanto è anche divenuta questione del tutto oziosa, quale sarebbe la più eccellente tra esse; — di tali forme si può parlare soltanto storicamente. — Ma d'altronde si deve anche in questo luogo, come in così tanti altri, riconoscere il profondo sguardo di *Montesquieu* nella sua esposizione, divenuta famosa, dei principi di queste forme di governo ⁷¹, però, per riconoscere la sua esattezza, non fraintendere questa esposizione. Come si sa egli indicò come principio della democrazia la virtù ⁷²; giacché di fatto tale costituzione riposa sulla disposizione d'animo, siccome sulla forma sostanziale, nella quale in essa ancor esiste la razionalità della volontà essente in sé e per sé. Ma quando *Montesquieu* aggiunge che l'*Inghilterra* nel secolo decimosettimo ha dato il bello spettacolo di mostrare come impotenti gli sforzi di fondare una democrazia, poiché è mancata la virtù nei capi, — e quando egli inoltre aggiunge che, se la virtù dilegua nella repubblica, l'ambizione si impadronisce di coloro il cui animo è capace della medesima, e la cupidigia si impadronisce di tutti, e lo stato allora, come un bottino a disposizione di ognuno, ha la sua forza soltanto nel potere di alcuni individui e nella sfrenatezza di tutti ⁷³, — a questo proposito si deve notare che in una più matura situazione della società e nello sviluppo e nell'affrancamento dei poteri della particolarità, la virtù dei capi dello stato diviene insufficiente e si richiede un'altra forma della legge razionale, che non sia soltanto quella della disposizione d'animo, cosicché l'intero possieda la forza di mantenersi unito e di accordare alle forze della particolarità sviluppata il loro diritto positivo come il loro diritto negativo. In egual modo è da rimuovere l'equivoco per cui, pel fatto che nella repubblica democratica la disposizione d'animo della virtù è la forma sostanziale, nella monarchia questa disposizione d'animo fosse spiegata per prescindibile o magari assente, e infine per cui la virtù e l'attività legalmente determinata in un'organizzazione articolata fossero l'una rispetto all'altra contrapposte e incompatibili. — Il fatto che nell'*aristocrazia* il principio sia la moderazione ⁷⁴, porta con sé la separazione qui incipiente del potere pubblico e dell'interesse privato, i quali in pari tempo si toccano così immediatamente, che questa costituzione sta entro di sé sul punto di immediatamente divenire la più dura situazione della tirannide o dell'anarchia (si veda la storia romana) e annullar-

⁷¹ Montesquieu, *Esprit des lois*, III.

⁷² Ivi, III, 3.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Ivi, III, 4.

si. — Che Montesquieu discerna l'onore come il principio della *monarchia*⁷⁵, risulta per sé già dal fatto ch'egli non intende né la costituzione patriarcale o antica in genere, né quella formatasi a costituzione oggettiva, bensì la *monarchia feudale*, e ciò in quanto i rapporti del suo diritto statale interno sono consolidati in giuridica proprietà privata e in privilegi di individui e corporazioni. Poiché in questa costituzione la vita dello stato riposa sulla personalità privilegiata, nel cui beneplacito è posta una gran parte di ciò che deve venir fatto per il sussister dello stato, ne segue che l'oggettivo di queste prestazioni non è collocato su *doveri*, bensì su *rappresentazione* e *opinione*, quindi in luogo del dovere è soltanto l'onore quel che tiene insieme lo stato.

Un'altra questione si presenta con facilità: *chi deve fare la costituzione?* Tale questione par chiara, ma ad una considerazione più precisa si mostra subito priva di senso. Poiché essa presuppone che non ci sia alcuna costituzione, quindi che stia insieme un mero *agglomerato* atomistico di individui. Come un agglomerato giungerebbe a una costituzione, se grazie a sé o ad altri, grazie a bontà, pensiero o forza, dovrebbe restar rimesso a lui, giacché il concetto non ha a che fare con un agglomerato. — Se però quella questione presuppone già una costituzione sussistente, allora il *fare* significa soltanto una modifica, e il presupposto stesso di una costituzione contiene immediatamente, che la modifica possa avvenire soltanto per via conforme alla costituzione. — Ma in genere è senz'altro essenziale che la costituzione, sebbene sorta nel tempo, *non* venga riguardata *come un che di fatto*; giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che vien fatto.

§ 274. Poiché lo spirito è reale soltanto come quel ch'esso si sa, e lo stato, come spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume e la coscienza dei suoi individui, ne segue che la costituzione di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione dell'autocoscienza del medesimo; nell'autocoscienza risiede la sua libertà soggettiva e quindi la realtà della costituzione.

Voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche

⁷⁵ Ivi, III, 6.

più o meno razionale secondo il suo contenuto) *a priori*, — questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente.

a) Il potere del principe

§ 275. Il potere del principe contiene esso stesso entro di sé i tre momenti della totalità (§ 272): l'*universalità* della costituzione e delle leggi, la deliberazione come riferimento del *particolare* all'universale, e il momento della *decisione* ultima, intesa come l'*autodeterminazione*, nella quale tutto il rimanente ritorna, e da cui tutto il rimanente prende il cominciamento della realtà. Questo assoluto autodeterminarsi costituisce il principio distintivo del potere come tale del principe, il quale principio è da svolgere per prima cosa.

§ 276. 1) La determinazione fondamentale dello stato politico è l'unità sostanziale come *idealità* dei momenti di esso, nella quale α) i particolari poteri e funzioni dello stato medesimo sono altrettanto dissolti che conservati, e conservati soltanto in quanto essi non hanno un'autorizzazione indipendente, bensì unicamente un'autorizzazione tale ed estendentesi in modo tale quanto è determinato nell'idea dell'intero, provengono dalla potenza di esso e sono membri fluidi di esso medesimo come di loro semplice medesimezza.

§ 277. β) Le particolari funzioni e attività dello stato intese come i momenti essenziali del medesimo sono *ad esso proprie*, e sono congiunte agli *individui*, dai quali vengono praticate e messe in opera, non secondo la loro personalità immediata, bensì soltanto secondo le loro qualità universali e oggettive e perciò sono legate in modo esteriore e accidentale alla personalità particolare come tale. I poteri e funzioni dello stato non possono essere perciò *proprietà privata*.

§ 278. Queste due determinazioni, che i particolari poteri e funzioni dello stato non sono autonomi e stabili né per sé, né nella volontà particolare di individui, bensì hanno la loro ultima radice nell'unità dello stato come in loro semplice medesimezza, costituiscono la *sovranità dello stato*.

Questa è la sovranità *all'interno*; essa ha ancora un altro lato, quello *all'esterno*, v. sotto⁷⁶. — Nell'antica *monarchia feudale* lo stato era certamente sovrano all'esterno, ma all'interno non lo era non già soltanto il monarca, bensì neppure lo stato. Per un verso (cfr. § 273 annotaz.) i particolari poteri e funzioni dello stato e della società civile erano costituiti in comunità e corporazioni indipendenti, l'intero perciò era più un aggregato che un organismo, per un altro verso essi erano proprietà privata di individui, e quindi ciò che doveva venir fatto dai medesimi riguardo all'intero era collocato nella loro opinione e nel loro beneplacito. — L'*idealismo*, che costituisce la sovranità, è la medesima determinazione secondo la quale nell'organismo animale le cosiddette *parti* del medesimo non sono parti, bensì membra, momenti organici, e il loro isolamento e sussister-per-sé è la malattia (v. *Enciclop. delle scienze fil.*, § 293⁷⁷), il medesimo principio che nell'astratto concetto della volontà (v. § seg. annotaz.) si presentò come la negatività riferentesi a sé e quindi universalità *determinantesi a individualità* (§ 7), nella quale ogni particolarità e determinatezza è una particolarità e determinatezza tolta, il fondamento assoluto determinante se stesso; per apprenderli, si deve in genere possedere il concetto di ciò che è la sostanza e la verace soggettività del concetto. — Poiché la sovranità è l'idealità di ogni autorità particolare, è facile il fraintendimento, che è anche molto comune, di prendere quella per mera potenza e vuoto arbitrio e la sovranità per sinonimo di dispotismo. Ma il dispotismo designa in genere la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia), vale come legge o piuttosto in luogo della legge, mentre invece la sovranità proprio nella situazione legale, costituzionale, costituisce il momento dell'idealità delle particolari sfere e funzioni, che cioè una tale sfera sia non un qualcosa di indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare e di approfondentesi soltanto entro di sé, ma invece in questi fini e modi di

⁷⁶ Cfr. §§ 321-329.

⁷⁷ *Enc.*³, § 371.

operare sia determinato e dipendente *dal fine dell'intero* (fine che è stato denominato in via generale con un'espressione alquanto indefinita il *benessere dello stato*). Questa idealità giunge ad apparire in un duplice modo. — Nella situazione di *pace* le particolari sfere e funzioni perseguono il cammino dell'appagamento dei loro particolari compiti e fini, ed è in parte soltanto il modo della inconscia *necessità* della cosa, secondo la quale il loro egoismo *si rovescia* nel contributo al mantenimento reciproco e al mantenimento dell'intero (v. § 183), ma in parte è la *diretta influenza* dall'alto, ad opera di che essi vengono tanto ricondotti continuamente al fine dell'intero e conseguentemente limitati (v. potere governativo § 289), quanto costretti a compiere dirette prestazioni per questo mantenimento; — ma nella *situazione di emergenza*, sia interna od esteriore, è la *sovranità*, nel cui semplice concetto confluisce l'organismo là sussistente nelle sue particolarità, e alla quale è affidata la salvezza dello stato con il sacrificio di ciò che altrimenti è autorizzato, ove poi quell'idealismo giunge alla sua realtà peculiare (v. sotto, § 321).

§ 279. 2) La sovranità, dapprima soltanto il pensiero *universale* di questa idealità, *esiste* soltanto come la *sogettività* certa di se stessa e come l'*autodeterminazione* astratta, e in tal misura priva di fondamento, della volontà, nella quale autodeterminazione risiede l'elemento ultimo della decisione. È questo l'individuale dello stato come tale, il quale stato, esso stesso soltanto in ciò è *uno*. Ma la soggettività è nella di lei verità soltanto come *soggetto*, la personalità soltanto come *persona*, e nella costituzione cresciuta a razionalità avente realtà, ciascuno dei tre momenti del concetto ha la sua separata configurazione *per sé reale*. Questo momento assolutamente decidente dell'intero è perciò non l'individualità in genere, bensì un individuo, il *monarca*.

Lo sviluppo immanente di una scienza, la *deduzione del suo intero contenuto* dal semplice concetto (— altrimenti una scienza per lo meno non merita il nome di una scienza filosofica), mostra l'aspetto peculiare che un unico e medesimo concetto, qui la volontà, che all'inizio, giacché è l'inizio, è astratto, si mantiene, ma ispesisce le sue determinazioni, e parimenti soltanto attraverso se stesso, e in questo modo acquista un contenuto concreto.

Così il momento fondamentale della personalità dapprima astratta nel diritto immediato, è esso che s'è maturato attraverso le sue diverse forme di soggettività, e qui nel diritto assoluto, nello stato, nell'oggettività completamente concreta della volontà, è la *personalità dello stato*, la di lui *certezza di se stesso* — questo elemento ultimo, che toglie tutte le particolarità nella semplice medesimezza, interrompe la ponderazione degli argomenti pro e contro, tra i quali si lascia sempre oscillare di qua e di là, e li *decide* con un: *io voglio*, e inizia ogni azione e realtà. — Ma la personalità e la soggettività in genere ha inoltre, come entità infinita riferente sé a sé, semplicemente *verità*, e precisamente la sua più prossima immediata verità, soltanto come persona, soggetto esente per sé, e l'essente per sé è parimenti semplicemente *uno*. La personalità dello stato è reale soltanto se intesa come una *persona, il monarca*. — Personalità esprime il concetto come tale, la persona contiene in pari tempo la realtà del medesimo, e il concetto soltanto con questa determinazione è *idea*, verità. — Una cosiddetta persona *morale*, società, comunità, famiglia, per quanto concreta essa sia entro di sé, ha la personalità soltanto come momento, astratto in lei; essa non è giunta ivi alla verità della sua esistenza, ma lo stato è appunto questa totalità, nella quale i momenti del concetto pervengono alla realtà secondo la loro peculiare verità. — Tutte queste determinazioni sono già state discusse per sé e nelle loro configurazioni nell'intero percorso⁷⁸ di questa trattazione, ma qui sono state ripetute, perché le si concede invero facilmente nelle loro configurazioni particolari, ma non le si conosce e apprende di nuovo proprio là dove esse si presentano nella loro verace collocazione, non isolate, bensì secondo la loro verità come *momenti* dell'idea. — Il concetto del monarca è perciò il concetto più difficile per il raziocinamento, cioè per la riflettente considerazione dell'intelletto, perché tale raziocinamento si ferma alle determinazioni isolate, e perciò poi anche conosce soltanto argomenti, punti di vista finiti e il *dedurre* da argomenti. Così esso allora espone la dignità del monarca come qualcosa di *dedotto* non soltanto secondo la forma, bensì secondo la sua determinazione; peraltro il suo concetto è di essere non un che di dedotto, sibbene ciò che *ha inizio semplicemente da sé*. Pertanto si avvicina qui più di tutto alla verità la rappresentazione di considerare il diritto del monarca come fondato sull'autorità divina, giacché ivi è contenuto l'incondizionato del medesimo. Ma è noto quali fraintendimenti vi si sono congiunti, e

⁷⁸ Verlauf G B Hm I; Vorlauf Rph L.

il compito della considerazione filosofica è di comprendere appunto questo divino.

Sovranità popolare può venir detto nel senso che un popolo in genere sia un che di indipendente *all'esterno* e costituisca un proprio stato, come il popolo di Gran Bretagna, ma che il popolo di Inghilterra, o Scozia, Irlanda, o di Venezia, Genova, Ceylon ecc. non sia più un popolo sovrano, dacché essi hanno cessato di avere per sé propri governi supremi o principi. — Così della *sovranità all'interno* si può anche dire ch'essa risieda nel *popolo*, se si parla soltanto in genere dell'*intero*, proprio così come prima (§§ 277, 278) è stato mostrato che la sovranità spetta allo *stato*. Ma sovranità popolare, in quanto presa nell'*opposizione alla sovranità esistente nel monarca*, è il senso ordinario, nel quale in tempi recenti s'è cominciato a parlare di sovranità popolare, — in questa opposizione la sovranità popolare appartiene ai confusi pensieri, ai quali sta a fondamento la *rozza* rappresentazione del *popolo*. Il popolo, preso *senza* il suo monarca e la *membratura* appunto necessariamente e immediatamente connessavi dell'*intero*, è la massa informe che non è più uno stato e alla quale *non* spetta più *alcuna* delle determinazioni che sussistono soltanto nell'*intero entro di sé formato* — sovranità, governo, tribunali, l'autorità, gli 'stati' e quel che sia. Per il fatto che tali momenti riferentisi a un'organizzazione, alla vita dello stato, si presentano in un popolo, esso cessa d'esser quest'astrazione indeterminata, che nella rappresentazione meramente generale si chiama *popolo*. — Se per sovranità popolare s'intende la forma della *repubblica*, e cioè più determinatamente della democrazia (giacché per repubblica si comprende ogni sorta di molteplici mescolanze empiriche, che in ogni caso non hanno a che fare con una considerazione filosofica), allora per un verso è detto sopra (al § 273 nell'annotazione) il necessario, per un altro verso di fronte all'*idea* sviluppata non si può più parlare di tale rappresentazione. — In un popolo che viene rappresentato né come una *stirpe* patriarcale, né nella situazione non-sviluppata nella quale sono possibili le forme della democrazia o dell'aristocrazia (v. annotaz. ivi), né altrimenti in una situazione arbitraria e inorganica, bensì viene pensato come una totalità entro di sé sviluppata, veracemente organica, in un tal popolo la sovranità è da intendere come la personalità dell'*intero*, e questa nella realtà adeguata al suo concetto, come la *persona del monarca*.

Nel grado notato in precedenza⁷⁹, nel quale è stata fatta la

⁷⁹ Cfr. § 273.

partizione delle costituzioni in democrazia, aristocrazia e monarchia, nel punto di vista dell'unità sostanziale ancora restante entro di sé, la quale non è ancora giunta alla sua infinita differenziazione e immersione entro di sé, il momento dell'*ultima decisione, determinante se stessa, della volontà* non vien fuori a *peculiare realtà* come *immanente* momento organico dello stato. Sempre invero in quelle meno maturate configurazioni dello stato un culmine individuale deve o sussister per sé, come nelle monarchie ivi rientranti, o, come nelle aristocrazie, ma specialmente nelle democrazie, levarsi in alto negli uomini di stato, nei condottieri, secondo l'accidentalità e secondo il *particolare* bisogno delle *circostanze*; giacché ogni azione e realtà ha il suo inizio e il suo compimento nell'unità decisa di un capo. Ma racchiusa nell'unione restante compatta dei poteri, tale soggettività del decidere dev'essere vuoi accidentale secondo il suo sorgere e presentarsi, vuoi in genere subordinata; non altrove quindi che al di là di tali culmini condizionati poteva risiedere l'incommisto, puro decidere, un *fato* determinante dal di fuori. Come momento dell'idea esso doveva entrare nell'esistenza, ma radicandosi al di fuori della libertà umana e della sua cerchia, di quella cerchia che è abbracciata dallo stato. — Qui risiede l'origine del bisogno di andare a prendere la *decisione ultima* sui grandi affari e per i momenti importanti dello stato da *oracoli*, dal *demone* (in *Socrate*), da viscere degli animali, dal pasto e dal volo degli uccelli ecc. — una decisione che gli uomini, non ancora apprendendo la profondità dell'autocoscienza, e non ancora giunti dalla compattezza dell'unità sostanziale a questo esser per sé, non avevano ancora la forza di vedere *all'interno* dell'essere umano. — Nel *demone* di *Socrate* (cfr. sopra, § 138) possiamo veder l'inizio del processo per cui la volontà prima soltanto trasferente sé *al di là* di se stessa trasponeva sé in sé e conosceva sé all'interno di sé, — l'inizio della libertà *che sa sé* e quindi verace. Questa libertà, avente realtà, dell'idea, poiché essa è appunto questo, dare a ciascuno dei momenti della razionalità la sua realtà propria, *presenziale, autocosciente*, è essa che quindi assegna la certezza ultima determinante se stessa, la quale costituisce il culmine nel concetto della volontà, alla funzione di una coscienza. Questa ultima autodeterminazione può però rientrare nella sfera della libertà umana soltanto in quanto essa ha la posizione *del culmine separato per sé*, innalzato *sopra ogni particolarizzazione e condizione*; giacché soltanto in tal modo essa è reale secondo il suo concetto.

§ 280. 3) Quest'ultima medesimezza della volontà dello stato è semplice in questa sua astrazione e perciò individualità *immediata*; nel suo concetto stesso risiede quindi la determinazione della *naturalità*; il monarca è perciò essenzialmente da intendere come *questo* individuo, astratto da ogni altro contenuto, e questo individuo destinato alla dignità del monarca in immediata guisa naturale, dalla *nascita* secondo il corso della natura.

Questo passaggio del concetto della pura autodeterminazione nell'immediatezza dell'essere e quindi nella naturalità è di natura puramente speculativa, la sua conoscenza appartiene perciò alla filosofia logica. È del resto nel complesso il medesimo passaggio, che è noto come la natura della volontà in genere ed è il processo di trasporre un contenuto dalla soggettività (come fine rappresentato) nell'esserci (§ 8). Ma la forma peculiare dell'idea e del passaggio che vien qui considerato, è l'*immediato rovesciarsi* della pura autodeterminazione della volontà (del semplice concetto stesso) in un *questo* e in un naturale esserci, senza la mediazione ad opera di un contenuto *particolare* — (un fine nell'agire). — Nella cosiddetta *prova ontologica dell'esistenza di Dio* è il medesimo rovesciarsi del concetto assoluto nell'essere, il quale rovesciarsi ha costituito la profondità dell'idea nei tempi moderni, il quale però nei tempi ultimi è stato spacciato per il *non-comprensibile*, — attraverso di che dunque, poiché la verità è soltanto l'unità del concetto e dell'esserci (§ 23), si è operata la rinuncia alla conoscenza della *verità*. Giacché la coscienza dell'intelletto non ha entro di sé quest'unità e si ferma alla *separazione* dei due momenti della verità, la coscienza medesima concede forse in questo oggetto ancora una *fede* in quell'unità. Ma giacché la rappresentazione del monarca vien riguardata come del tutto accessibile alla coscienza comune, qui tanto più l'intelletto si ferma alla sua separazione e ai derivantine risultati della sua assennatezza razionante, e nega allora che il momento della decisione ultima sia legato nello stato *in sé e per sé* (cioè nel concetto della ragione) con la naturalità immediata; dal che viene inferita anzitutto l'*accidentalità* di questo legame, e, poiché l'assoluta diversità di quei momenti viene affermata come il razionale, viene inferita inoltre l'irrazionalità di tal legame, cosicché a ciò si congiungono le altre conseguenze, distruggenti l'idea dello stato.

§ 281. I due momenti nella loro unità indivisa, l'ultima medesimezza priva di fondamento della volontà e l'esistenza quindi parimenti priva di fondamento, come determinazione rimessa alla *natura*, — questa idea dell'*immoto* dall'arbitrio costituisce la *maestà* del monarca. In quest'unità risiede l'*unità reale* dello stato, la quale soltanto da questa sua interna ed *esterna immediatezza* è sottratta alla possibilità di venir abbassata alla sfera della *particolarità*, dei di lei arbitrio, fini e vedute, alla lotta di fazioni contro fazioni per il trono, e all'indebolimento e allo sfacelo del potere dello stato.

Diritto di nascita e di eredità costituiscono il fondamento della *legittimità* come fondamento non di un diritto meramente positivo, bensì in pari tempo nell'idea. — Che grazie alla successione al trono saldamente determinata, cioè alla successione naturale, in occasione della vacanza del trono è posto un argine alle fazioni, è un lato che a buon diritto è stato fatto valere da lungo tempo per l'ereditarietà del medesimo. Questo lato è tuttavia soltanto conseguenza, e reso *fondamento* esso degrada la maestà alla sfera del raziocinamento, e dà per sua fondazione ad essa, il cui carattere è questa immediatezza priva di fondamento e questo ultimo esser entro di sé, non l'idea ad essa immanente dello stato, sibbene qualcosa *al di fuori di essa*, un pensiero diverso da essa, forse il benessere dello *stato* o del *popolo*. Movendo da tale determinazione l'ereditarietà può certo esser inferita per *medios terminos*; essa però consente anche altri *medios terminos* e quindi altre conseguenze, — ed è fin troppo noto quali conseguenze sono state tratte da questo *benessere* del popolo (*salut du peuple*). — Quindi anche *soltanto* la filosofia può pensando considerare questa maestà, poiché ogni altro modo della ricerca, che non sia quello speculativo dell'idea infinita, fondata entro se stessa, toglie in sé e per sé la natura della maestà. — Il *regno elettivo* pare facilmente esser la rappresentazione *più naturale*, vale a dire essa è la più vicina alla fatuità del pensiero; posto che sian gli affari e l'interesse del popolo, che il monarca abbia da curare, allora dovrebbe anche restar rimesso alla scelta del popolo, chi esso voglia incaricare della cura del suo benessere, e soltanto da questo incarico deriverebbe il diritto al governo. Questa veduta, del pari che le rappresentazioni del monarca come supremo funzionario dello stato, di un rapporto contrattuale tra il medesimo e il popolo ecc. proviene dalla volontà intesa come *libito*, opinione

e arbitrio *dei molti*, — da una determinazione, la quale, come da un pezzo è stato considerato⁸⁰, vale, o piuttosto vuol soltanto farsi valere come la prima nella società civile, ma non è né il principio della famiglia, né ancor meno dello stato, in genere si oppone all'idea dell'eticità. — Che il regno elettivo è piuttosto la peggiore delle istituzioni, risulta già per il raziocinamento dalle *conseguenze*, che per il medesimo del resto appaiono soltanto come qualcosa di *possibile* e di *probabile*, ma di fatto risiedono essenzialmente in questa istituzione. Cioè in un regno elettivo grazie alla natura del rapporto per cui in esso la volontà *particolare* è resa quel che decide per ultimo, la costituzione diventa una *capitolazione elettorale*, cioè una resa del potere dello stato alla discrezione della volontà particolare, donde vien fuori la trasformazione dei poteri particolari dello stato in proprietà privata, l'indebolimento e la perdita della sovranità dello stato, e quindi la sua dissoluzione interna e il suo sfacelo esterno.

§ 282. Dalla sovranità del monarca deriva il *diritto di grazia* nei confronti dei delinquenti, poiché soltanto ad essa compete la realizzazione del potere dello spirito, di rendere non accaduto l'accaduto, e di annullare il delitto nel perdono e nell'oblio.

Il diritto di grazia è uno dei più alti riconoscimenti della maestà dello spirito. — Questo diritto appartiene del resto alle applicazioni o ai riflessi delle determinazioni di una sfera più alta su una precedente. — Simili applicazioni però appartengono alla scienza particolare, che ha da trattare il suo oggetto nell'ambito empirico di esso (cfr. § 270 annotaz.). — A tali applicazioni appartiene pure che le lesioni dello stato in genere, o della sovranità, della maestà e della personalità del principe, vengano sussunte sotto il concetto di delitto, che ci si è presentato prima (§§ 95 a 102), e invero come i delitti *più gravi*, e che venga determinato il particolare modo del procedimento ecc.

§ 283. Il *secondo* momento contenuto nel potere del principe è il momento della *particolarità*, ovvero del conte-

⁸⁰ Cfr. §§ 183, 206, e in genere la sezione sulla società civile.

nuto determinato e della sussunzione del medesimo sotto l'universale. Nella misura in cui esso consegue un'esistenza particolare, sono individui e uffici deliberanti supremi, quelli che portano alla decisione di fronte al monarca il contenuto degli affari di stato che si presentano o delle determinazioni legali che divengono necessarie sulla base dei bisogni sussistenti, affari e determinazioni con i loro lati *oggettivi*, con gli argomenti per la decisione, con le circostanze, le leggi riferentivisi ecc. La scelta degli *individui* per questa funzione come la loro rimozione, giacché essi hanno a che fare con la persona immediata del monarca, rientra nel suo arbitrio illimitato.

§ 284. In quanto l'aspetto *oggettivo* della decisione, la cognizione del contenuto e delle circostanze, gli argomenti legali e gli altri argomenti della determinazione, unicamente è suscettibile di *responsabilità*, cioè della prova dell'oggettività e perciò può competere a una deliberazione distinta dalla volontà personale come tale del monarca, ne deriva che unicamente questi individui o uffici deliberanti sono soggetti alla responsabilità, ma la peculiare maestà del monarca, intesa come l'estrema soggettività decidente, è innalzata al di sopra di ogni responsabilità per gli atti di governo.

§ 285. Il *terzo* momento del potere del principe concerne l'universale in sé e per sé, il quale consiste nel riguardo soggettivo nella *coscienza morale del monarca*, nel riguardo oggettivo nell'*intero della costituzione* e nelle *leggi*; il potere del principe presuppone tanto gli altri momenti, quanto ciascuno di questi presuppone esso.

§ 286. La *garanzia oggettiva* del potere del principe, della successione legittima secondo l'ereditarietà del trono ecc. risiede nel fatto che, come questa sfera ha la sua realtà separata dagli altri momenti determinati dalla ragione, parimenti gli altri hanno i peculiari diritti e doveri della loro

determinazione per sé; ciascun membro, mentre si conserva per sé, conserva nell'organismo razionale appunto per ciò gli altri nella loro peculiarità.

Aver elaborato la costituzione monarchica a successione ereditaria al trono, saldamente determinata secondo la primogenitura, cosicché essa in tal modo è stata ricondotta al principio patriarcale, dal quale essa storicamente è proceduta, ma in una determinazione più alta come l'assoluto culmine di uno stato organicamente sviluppato, è uno dei risultati della storia più recente, il quale è della più grande importanza per la libertà pubblica e per la costituzione razionale, sebbene esso, come dianzi notato⁸¹, pur se rispettato, tuttavia frequentemente vien compreso nel modo più inadeguato. Le mere monarchie feudali di un tempo così come i dispotismi mostrano nella storia perciò questa vicissitudine di rivolte, di atti di violenza dei principi, di guerre intestine, rovina di dinastie e individui principeschi, e la derivantene, interna ed esterna, generale devastazione e distruzione, poiché in tale situazione la spartizione del compito dello stato, giacché le sue parti son conferite a vassalli, a pascià ecc., è soltanto meccanica, non una differenza di determinazione e forma, bensì soltanto una differenza di potere più grande o più piccolo. Così ciascuna parte, mentre mantiene sé, mantiene e produce *soltanto sé* e in ciò non in pari tempo le altre, e ha in lei stessa completamente tutti i momenti per un'autonomia indipendente. Nel rapporto organico nel quale si rapportano l'un l'altro membri, non parti, ciascuno mantiene gli altri, mentre esso adempie la *sua propria* sfera, parimenti a ciascuno è sostanziale fine e prodotto per il *proprio* automantenimento il mantenimento degli *altri* membri. Le garanzie, che vengon richieste, sia per la stabilità della successione al trono, del potere del principe in genere, per giustizia, libertà pubblica ecc., sono assicurazioni attraverso *istituzioni*. Come garanzie *soggettive* possono venir riguardate amore del popolo, carattere, giuramento, forza ecc., ma come si parla di *costituzione*, il discorso è soltanto di garanzie *oggettive*, delle istituzioni, cioè dei momenti organicamente interconnessi e condizionantisi. Così libertà pubblica in genere ed ereditarietà del trono sono garanzie reciproche, e stanno in una connessione assoluta, perché la libertà pubblica è la costituzione razionale, e l'ereditarietà del potere del principe è, com'è stato mostrato⁸², il momento implicito nel concetto di tal potere.

⁸¹ Cfr. §§ 279, 281.

⁸² Cfr. § 280.

b) Il potere governativo

§ 287. Dalla decisione è distinta l'esecuzione e applicazione delle decisioni del principe, in genere il proseguire e mantenere in buon ordine ciò che è già deciso, le vigenti leggi, organizzazioni, istituzioni per fini comuni e simili. Questa funzione della *sussunzione* in genere comprende entro di sé il *potere governativo*, nel quale sono compresi parimenti i poteri *giudiziari* e *di polizia*, i quali più immediatamente hanno relazione con l'elemento particolare della società civile, e fanno valere in questi fini l'interesse generale.

§ 288. I comuni interessi *particolari* che rientrano nella società civile e stanno al di fuori dell'universale essente in sé e per sé dello stato stesso (§ 256), hanno la loro amministrazione nelle corporazioni (§ 251) delle comunità e dei restanti mestieri e 'stati' e loro autorità, preposti, amministratori e simili. In quanto questi affari, che essi curano, da un lato sono la *proprietà privata* e l'*interesse* di queste sfere *particolari*, e secondo questo lato pure la loro autorità riposa sulla fiducia dei compagni del loro 'stato' e delle loro municipalità, dall'altro lato queste cerchie devono esser subordinate ai superiori interessi dello stato, risulterà per il conferimento di questi uffici in via generale una mescolanza di elezione comune di questi interessati e di una superiore ratifica e determinazione.

§ 289. Il *mantener fermo l'interesse universale dello stato* e della *legalità* in questi diritti particolari e la riconduzione dei medesimi a quell'interesse universale richiede una cura da parte di delegati del potere governativo, gli *impiegati* esecutivi *dello stato* e le superiori autorità deliberanti, in quanto costituite collegialmente, che convergono nei culmini supremi aventi contatto col monarca.

Come la società civile è il campo di battaglia dell'interesse privato individuale di tutti contro tutti, così qui ha la sua sede il con-

flitto del medesimo contro i comuni affari particolari, e di questi insieme con quello contro i superiori punti di vista e ordinamenti dello stato. Lo spirito di corporazione, che genera sé nella legittimazione delle sfere particolari, si rovescia entro se stesso in pari tempo nello spirito dello stato, giacché esso ha nello stato il mezzo del mantenimento dei fini particolari. Questo è il segreto del patriottismo dei cittadini nel senso ch'essi sanno lo stato come loro sostanza, perché esso mantiene le loro sfere particolari, la legittimazione e autorità di esse come il benessere di esse. Nello spirito di corporazione, poiché esso contiene *immediatamente il radicamento del particolare nell'universale*, è per tal ragione la profondità e la forza dello stato, che lo stato medesimo ha nella *disposizione d'animo*.

L'amministrazione degli affari della corporazione ad opera dei suoi propri preposti, poiché essi invèro conoscono e hanno di fronte a sé i loro peculiari interessi e affari, ma più incompiutamente la connessione delle condizioni più remote e i punti di vista generali, sarà frequentemente inetta — a parte il fatto che a ciò ulteriori circostanze contribuiscono, per es. lo stretto contatto privato e l'uguaglianza, per altri riguardi, dei preposti con coloro che pur devono esser loro subordinati, la loro piuttosto multiforme dipendenza ecc. Questa propria sfera può però venir riguardata come abbandonata al momento della *libertà formale*, ove il proprio conoscere, decidere ed eseguire, così come le piccole passioni e fantasie hanno un'arena per darsi alla via — e ciò tanto più, quanto meno il valore intrinseco dell'affare che attraverso di ciò vien guastato, curato meno bene, più faticosamente ecc., è d'importanza per momenti più universali nello stato, e quanto più la cura faticosa o stolidità di tale affare di poco conto sta in diretto rapporto con l'appagamento e l'opinione di sé, che ne viene attinta.

§ 290. Nelle occupazioni del governo si presenta in pari modo la *divisione del lavoro* (§ 198). L'*organizzazione* delle autorità ha per tanto il compito formale, ma difficile, che dal basso, dove la vita civile è *concreta*, la medesima venga governata in modo concreto, che questa occupazione però sia divisa nei suoi rami *astratti*, i quali da autorità peculiari vengono trattati come centri distinti, la cui attività verso il basso così come nel supremo potere governativo converga di nuovo in una prospettiva concreta.

§ 291. Le funzioni del governo sono di natura *oggettiva*, già decisa per sé secondo la loro sostanza (§ 287), e sono da portare a compimento e da realizzare ad opera di *individui*. Tra le due cose non c'è alcuna congiunzione naturale immediata; gli individui pertanto non sono a ciò destinati dalla personalità naturale e dalla nascita. Per la loro destinazione alle funzioni medesime⁸³ il momento oggettivo è la conoscenza e la prova della loro capacità, — una prova che assicura allo stato il suo bisogno, e come unica condizione in pari tempo a ciascun cittadino la possibilità di dedicarsi allo 'stato' universale.

§ 292. Il lato soggettivo, per cui *questo* individuo tra parecchi — dei quali, poiché qui l'oggettivo non risiede nella genialità (come p. es. nell'arte), necessariamente se ne hanno indeterminatamente *parecchi*, tra cui la preminenza non è alcunché di determinabile in assoluto — venga scelto e nominato a un posto, e fornito della piena autorità per la conduzione dei pubblici affari, questa congiunzione dell'individuo e dell'ufficio, come di due lati sempre accidentali per sé l'uno verso l'altro, compete al potere del principe, come a potere decidente e sovrano dello stato.

§ 293. Le particolari funzioni dello stato, che la monarchia affida alle autorità, costituiscono una parte del lato *oggettivo* della sovranità immanente al monarca; la loro *differenza* determinata è data parimenti dalla natura della cosa; e come l'attività delle autorità è l'adempimento di un dovere, così la funzione di esse è anche un diritto sottratto all'accidentalità.

§ 294. L'individuo che dall'atto sovrano (§ 292) è congiunto a una carica ufficiale, ha per risorsa l'adempimento del suo dovere, il sostanziale del suo rapporto, come condizione

⁸³ denselben L Hm I; demselben Rph G B.

di questa congiunzione, nella quale egli trova *come conseguenza* di questo rapporto sostanziale il patrimonio e l'assicurato appagamento della sua particolarità (§ 264) e la liberazione della sua situazione esterna e della sua attività di ufficio da altra influenza o dipendenza soggettiva.

Lo stato non conta su prestazioni arbitrarie, discrezionali (un'amministrazione della giustizia per es., che venisse esercitata da cavalieri erranti), appunto perché esse sono discrezionali e arbitrarie, e riserbano a sé il portare a compimento le prestazioni secondo vedute soggettive, proprio così come la discrezionale non-prestazione e il perseguimento di fini soggettivi. L'altro estremo rispetto al cavaliere errante in relazione al servizio dello stato sarebbe quello del funzionario, o *servitore dello stato*, che fosse congiunto al suo servizio meramente per bisogno, senza verace dovere e parimenti senza diritto. — Il servizio dello stato richiede piuttosto il sacrificio dell'autonomo e discrezionale appagamento di fini soggettivi e dà appunto con ciò il diritto di trovare tale appagamento nella prestazione conforme al dovere ma soltanto in essa. Qui vi risiede da questo lato la congiunzione dell'interesse universale e particolare, la quale costituisce il concetto e la interna solidità dello stato (§ 260). — Il rapporto d'impiego in pari modo non è un rapporto *contrattuale* (§ 75), sebbene vi sia un duplice consenso ed una prestazione da entrambi i lati. L'impiegato non è chiamato per una singola accidentale prestazione di servizio, come il mandatario, bensì pone l'interesse principale della sua esistenza spirituale e particolare in questo rapporto. Parimenti non è una cosa soltanto particolare, esteriore secondo la sua qualità, di cui egli dovrebbe eseguir la prestazione e che gli sarebbe affidata; il *valore* di una tal cosa, inteso come qualcosa di interno, è diverso dalla esteriorità di essa e non viene ancora lesa per la mancata prestazione di ciò che è stato stipulato (§ 77). Ma ciò di cui il servitore dello stato deve eseguir la prestazione, è, com'esso è immediatamente, un valore in sé e per sé. L'illecito per mancata prestazione o per lesione positiva (azione contraria al servizio, e l'una e l'altra son tali) è pertanto lesione del contenuto universale stesso (nel § 95 vien messo a confronto un giudizio negativamente infinito), perciò trasgressione o anche delitto. — Grazie all'assicurato appagamento del bisogno particolare è rimosso il bisogno esterno, il quale può indurre a cercare i mezzi a ciò occorrenti a spese dell'attività di ufficio e del dovere. Nel potere universale dello stato gli incaricati delle sue funzioni trovano protezione contro l'altro lato soggettivo, contro le passioni private dei governati, il cui

interesse privato ecc. viene offeso col far valere l'universale contro di esso.

§ 295. L'assicurazione dello stato e dei governati contro l'abuso del potere da parte delle autorità e dei loro funzionari risiede da un lato immediatamente nella loro gerarchia e responsabilità, dall'altro lato nell'attribuzione di diritti a favore delle comunità, delle corporazioni, come tale che per mezzo di essa l'intrusione di arbitrio soggettivo nel potere affidato ai funzionari viene per sé impedita e l'insufficiente controllo dall'alto sul comportamento individuale viene integrato dal basso.

Nel comportamento e nella cultura dei funzionari sta il punto ove le leggi e decisioni del governo toccano l'individualità e vengono fatte valere nella realtà. Questo è quindi il luogo dal quale dipende la soddisfazione e la fiducia dei cittadini nei confronti del governo, così come l'esecuzione o l'indebolimento e la vanificazione dei suoi intenti nel senso che la *maniera* dell'esecuzione vien facilmente stimata, dal sentimento e dalla disposizione d'animo, così alta come il *contenuto* della cosa stessa che dev'esser eseguita, il quale contenuto già per sé può includere un onere. Nella immediatezza e personalità di questo contatto è implicito che il controllo dall'alto consegue da questo lato più incompiutamente il suo fine, il qual fine può anche trovare ostacoli nell'interesse comune dei funzionari come di uno 'stato' rinserrantesi di contro ai subordinati e di contro ai superiori, ostacoli la cui eliminazione, in particolare nel caso di istituzioni forse per altro verso ancor più imperfette, richiede e giustifica il superiore intervento della sovranità (come per es. di *Federico II* nella causa, divenuta famosa, del mugnaio Arnold ⁸⁴).

§ 296. Ma che l'assenza di passioni, la rettitudine e la benignità del comportamento divenga *costume*, è connesso per un verso con la diretta *educazione etica e di pensiero*, la

⁸⁴ In una lunga causa per canoni di affitto arretrati, che il mugnaio non aveva potuto pagare perché si era vista ridurre l'acqua a lui necessaria per il fondo, Federico II scavalcò le argomentazioni delle parti e decise in favore del mugnaio.

quale fa da contrappeso spirituale a quel che l'apprendimento delle cosiddette scienze degli oggetti di queste sfere, la debita pratica degli affari, il lavoro reale ecc. ha entro di sé di meccanicità e simili; per un altro verso la *grandezza* dello stato è un momento principale, grazie al quale tanto viene indebolito il peso di legami di famiglia e di altri legami privati, quanto anche divengono più impotenti e con ciò più smusati vendetta, odio e altrettali passioni; nell'occuparsi dei grandi interessi sussistenti nel grande stato scompaiono per sé questi lati soggettivi e genera sé la consuetudine di funzioni, vedute e interessi universali.

§ 297. I membri del governo e i funzionari dello stato costituiscono la parte principale del *ceto medio*, nel quale risiede l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa di un popolo. Che esso non prenda la posizione isolata di un'aristocrazia e che cultura e abilità non divengano un mezzo dell'arbitrio e di una dominazione, viene operato dalle istituzioni della sovranità dall'alto in giù, e dalle istituzioni proprie dei diritti delle corporazioni dal basso in su.

Così per l'addietro l'amministrazione della giustizia, il cui oggetto è l'interesse peculiare di tutti gli individui, si era trasformata in uno strumento del profitto e della dominazione, per il fatto che la cognizione del diritto si involgeva in erudizione e in una lingua straniera e la cognizione del procedimento giuridico in un complicato formalismo.

c) Il potere legislativo

§ 298. Il *potere legislativo* concerne le leggi come tali, in quanto abbisognano di ulteriore continua determinazione, e gli affari interni del tutto generali secondo il loro contenuto. Questo potere è esso stesso una parte della costituzione, la quale costituzione è ad esso presupposta (e in tal misura in sé e per sé sta al di fuori della diretta determinazione di esso), ma consegue il suo ulteriore sviluppo nella continua formazione delle leggi e nel carattere progrediente degli affari generali del governo.

§ 299. Questi oggetti si determinano in relazione agli individui più precisamente secondo i due lati: α) ciò che ad opera dello stato torna a loro vantaggio ed essi han da godere e β) ciò che essi han da dare in prestazioni al medesimo. Sotto di quello sono comprese le leggi di diritto privato in genere, i diritti delle comunità e delle corporazioni e istituzioni del tutto generali e indirettamente (§ 298) l'intero della costituzione. Ma ciò che dev'esser dato in prestazioni, soltanto se vien ridotto a *denaro*, inteso come l'esistente *valore* universale delle cose e delle prestazioni, può venir determinato in giusta guisa e in pari tempo in modo che i *particolari* lavori e servizi, che il singolo può prestare, vengano mediati dal suo arbitrio.

Quale oggetto sia da rimettere alla legislazione generale e quale alla determinazione delle autorità amministrative e alla regolazione del governo in genere, si lascia invero distinguere in via generale in modo che in quella rientri soltanto ciò che secondo il contenuto è del tutto universale delle determinazioni legali, in questa invece il particolare e la maniera dell'*esecuzione*. Ma questa distinzione non è pienamente determinata già per il fatto che la legge, perché sia una legge, non un mero precetto in genere (come « non devi uccidere », cfr. con annotaz. al § 140, p. 144⁸⁵), dev'esser entro di sé *determinata*; ma quanto più essa è determinata, tanto più il suo contenuto si approssima alla capacità di venir eseguito così com'è. Ma in pari tempo la determinazione che andasse così lontano darebbe alle leggi un lato empirico, il quale nell'esecuzione reale dovrebbe venir assoggettato ad alterazioni, il che recherebbe detrimento al loro carattere di leggi. Nell'unità organica stessa dei poteri dello stato è implicito che sia uno spirito, che pone saldamente l'universale e che lo porta alla sua realtà determinata ed esegue. — Nello stato può innanzitutto sorprendere, che dalle tante attitudini, possessi, attività, talenti, e dalle viventi *ricchezze* infinitamente molteplici ivi trovantisi, le quali sono in pari tempo legate alla disposizione d'animo, lo stato non richieda una prestazione diretta, sibbene pretenda soltanto quell'*unica* ricchezza che appare come *denaro*. — Le prestazioni che si riferiscono alla difesa dello stato contro i nemici vengono in questione per la prima volta in relazione al dovere di cui alla sezione se-

⁸⁵ In questa traduzione, p. 125.

guente. Ma di fatto il denaro non è una ricchezza *particolare* accanto alle altre, bensì è l'universale delle medesime, nella misura in cui esse si producono all'esteriorità dell'esserci, nella quale esse posson venir prese come una *cosa*. Soltanto in questo culmine massimamente esteriore è possibile la determinatezza *quantitativa* e con ciò la giustizia ed eguaglianza delle prestazioni. — Platone nel suo stato fa assegnare gli individui agli 'stati' particolari ad opera dei superiori, e imporre ad essi le loro prestazioni *particolari* (cfr. § 185 annotaz.); nella monarchia feudale i vassalli dovevano prestare servizi parimenti indeterminati, ma anche nella loro *particolarità*, per es. l'ufficio di giudice ecc.; le prestazioni nell'Oriente, in Egitto per le smisurate architetture ecc. sono parimenti di qualità *particolare* ecc. In questi rapporti manca il principio della *libertà soggettiva*, per cui il fare sostanziale dell'individuo, che in tali prestazioni è in ogni caso quanto al suo contenuto un che di particolare, sia mediato ad opera della sua *volontà particolare*; — un diritto, che è possibile unicamente grazie alla pretesa delle prestazioni nella forma del valore universale, e che è il fondamento, che ha portato con sé questa trasformazione.

§ 300. Nel potere legislativo come totalità sono attivi anzitutto gli altri due momenti, — il *monarchico*, come quello cui compete la decisione suprema, — il *potere governativo* inteso come il momento consultivo con la concreta cognizione e prospettiva dell'intero nei suoi molteplici lati e nei principi reali divenuti stabili in esso, così come con la cognizione dei bisogni del potere dello stato in particolare, — infine l'elemento *degli 'stati'*.

§ 301. L'elemento *degli 'stati'* ha la destinazione che l'affare generale non soltanto *in sé*, sibbene anche *per sé*, cioè che il momento della *libertà formale* soggettiva, la coscienza pubblica come *generalità empirica* delle vedute e dei pensieri dei *molti*, in esso venga all'esistenza.

L'espressione: *i molti* (οἱ πολλοί), designa la generalità empirica più esattamente del corrente: *tutti*. Poiché se si dirà che s'intenda da sé, che fra questi *tutti* intanto non siano per lo meno indicati i bambini, le donne ecc., allora s'intende da sé in tal modo ancor meglio, che non si dovrebbe adoprare l'espressione intera-

mente determinata: *tutti*, là dove si tratta di cosa ancor affatto indeterminata. — È in genere entrata nel giro delle opinioni correnti una tale, indicibile quantità di storte e false rappresentazioni e modi di dire su popolo, costituzione e 'stati', che sarebbe una fatica vana volerle citare, discutere e correggere. L'opinione, che innanzitutto suole avere dinnanzi a sé la coscienza comune intorno alla necessità o utilità del concorso degli 'stati', è prevalentemente, più o meno, che i deputati del popolo o magari il popolo *debba intendere nel miglior modo* quel che torni al suo meglio, e che esso abbia la volontà indubbiamente migliore per questo meglio. Per quel che concerne il primo punto, è piuttosto il caso che il popolo, in quanto con questa parola è designato un settore particolare dei membri di uno stato, esprime la parte *che non sa quel che vuole*. Sapere quel che si vuole, e ancor più, quel che vuole la volontà essente in sé e per sé, la ragione, è il frutto di profonda conoscenza e intellesione, che appunto non son cose del popolo. — La garanzia che per il bene generale e per la libertà pubblica risiede negli 'stati', si trova con un po' di riflessione non nella particolare intellesione dei medesimi — giacché i più alti funzionari dello stato hanno necessariamente una più profonda e più comprensiva intellesione entro la natura delle istituzioni e dei bisogni dello stato, così come una più grande attitudine e consuetudine per questi affari e *possono* fare ciò che è il meglio senza 'stati', come pure devono fare ciò che è il meglio costantemente mentre ci sono le assemblee degli 'stati', — bensì essa risiede in parte certamente in un'aggiunta di intellesione dei deputati specialmente entro l'attività dei funzionari che stanno più lontani dagli occhi degli uffici superiori, e in particolare in bisogni e difetti più urgenti e più speciali, che essi hanno dinnanzi a sé in intuizione concreta, ma in parte in quell'effetto, che reca con sé la censura che ci si può aspettare dai molti e per di più una censura pubblica: l'effetto, già in precedenza, di impiegare la migliore intellesione nei progetti da proporre e negli affari e di impostarli soltanto in conformità ai motivi più puri — una costrizione che è parimenti efficace per i membri degli 'stati' stessi. Ma per quel che concerne la *volontà* segnatamente *buona* degli 'stati' per il bene generale, è già stato notato sopra (§ 272 annotaz.) che appartiene alla veduta della plebe, al punto di vista del negativo in genere, presupporre nel governo una volontà cattiva o meno buona; — un presupposto che anzi tutto, se si dovesse rispondere in ugual forma, avrebbe per conseguenza la recriminazione che gli 'stati', giacché provengono dalla singolarità, dal punto di vista privato e dagli interessi parti-

colari, siano inclini ad usare la loro attività per questi a spese dell'interesse generale, mentre invece gli altri momenti del potere dello stato già per sé sono collocati nel punto di vista dello stato e dedicati al fine generale. Per quel che concerne quindi la garanzia in genere che deve risiedere particolarmente negli 'stati', anche ogni altra delle istituzioni dello stato condivide con essi il carattere di essere una garanzia del benessere pubblico e della libertà razionale, e tra queste vi sono istituzioni, come la sovranità del monarca, l'ereditarietà della successione al trono, la costituzione giudiziaria ecc., nelle quali questa garanzia risiede in grado molto più forte. La peculiare determinazione concettuale degli 'stati' è da cercare quindi nel fatto che in essi viene *all'esistenza in relazione allo stato* il momento soggettivo della libertà universale, la intellesione propria e la volontà propria della sfera che in questa esposizione è stata denominata società civile. Che questo momento sia una determinazione dell'idea sviluppata a totalità, questa necessità interna, che non è da confondere con *esterne necessità e utilità*, segue, come dappertutto, dal punto di vista filosofico.

§ 302. Considerati come organo *mediatore*, gli 'stati' stanno tra il governo in genere da un lato, e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro lato. La loro determinazione richiede in essi tanto il *senso* e la *disposizione d'animo* dello stato e del governo, quanto degli *interessi* delle cerchie *particolari* e dei *singoli*. In pari tempo questa collocazione ha il significato di una mediazione comune con il potere governativo organizzato, in modo tale che né il potere del principe appaia come *estremo* isolato, e per ciò come mero potere di un dominatore e arbitrio, né che gli interessi particolari delle comunità, delle corporazioni e degli individui si isolino, o ancor più, che i singoli non giungano a rappresentare una *moltitudine* e una *turba*, quindi ad un inorganico opinare e volere, e al mero potere di una massa contro lo stato organico.

È una delle intuizioni logiche più importanti, che un momento determinato, il quale in quanto stante in un'opposizione ha la collocazione di un estremo, cessa di esserlo ed è un momento *organico* per il fatto ch'esso è in pari tempo *termine medio*. Nel caso dell'oggetto qui considerato è tanto più importante porre in risalto questo lato, poiché è uno dei pregiudizi frequenti, ma somma-

mente pericolosi, rappresentare gli 'stati' principalmente nel punto di vista dell'*opposizione* nei confronti del governo, come se questa fosse la loro collocazione essenziale. Organicamente, cioè assunto nella totalità, l'elemento degli 'stati' mostra sé soltanto attraverso la funzione della mediazione. Con ciò l'opposizione stessa è degradata ad una parvenza. Se essa, in quanto ha il suo apparire, non toccasse meramente la superficie, bensì divenisse un'opposizione sostanziale, lo stato verserebbe nella sua rovina. — Il segno che il contrasto non è di questa sorta, si presenta secondo la natura della cosa allorquando gli oggetti del medesimo non concernono gli elementi essenziali dell'organismo dello stato, sibbene cose più speciali e più indifferenti, e quando la passione, che pure si congiunge a questo contenuto, si trasforma in partigianeria intorno a un interesse meramente soggettivo, forse intorno alle cariche superiori dello stato.

§ 303. Lo 'stato' *universale*, più precisamente lo 'stato' che si dedica *al servizio* del governo, deve avere immediatamente nella sua determinazione l'universale come fine della sua attività essenziale; nell'elemento degli 'stati' del potere legislativo lo 'stato' *privato* giunge ad un'attività e *significazione politica*. Ora, il medesimo non può apparire qui né come mera massa indivisa, né come una moltitudine dissolta nei suoi atomi, bensì come ciò *che esso è già*, cioè differenziato nello 'stato' che si fonda sul rapporto sostanziale, e nello 'stato' che si fonda sui bisogni particolari e sul lavoro che li media (§§ 201 sgg.). Soltanto così in questo riguardo il *particolare*, reale *nello* stato, si congiunge veracemente con l'universale.

Questo va contro un'altra concezione corrente, che, poiché lo 'stato' privato viene innalzato nel potere legislativo alla partecipazione alla cosa universale, esso debba apparirvi nella forma dei *singoli*, sia che essi scelgano rappresentanti per questa funzione, o che addirittura ciascuno debba egli stesso darvi un voto. Questa veduta atomistica, astratta, svanisce già nella famiglia come nella società civile, dove il singolo giunge ad apparire soltanto come membro di un universale. Ma lo stato è essenzialmente un'organizzazione di membri tali che *per sé* sono *cerchie*, e in esso nessun momento deve mostrarsi come una moltitudine inorganica. I *molti* come singoli, la qual cosa si intende volentieri per popolo, sono

certamente un *insieme*, ma soltanto come una *moltitudine*, — una massa informe, il cui movimento e il cui operare appunto perciò sarebbe soltanto elementare, irrazionale, selvaggio e orribile. Come in relazione alla costituzione s'ode parlare ancora del *popolo*, di questa collettività inorganica, si può saper già in precedenza che c'è da aspettarsi soltanto generalità e oblique declamazioni. — La rappresentazione che dissolve le comunità già sussistenti in quelle cerchie, allorché esse entrano nella sfera politica, cioè nel punto di vista della *suprema universalità concreta*, di nuovo in una moltitudine di individui, tiene appunto perciò la vita civile e la vita politica separate l'una dall'altra, e colloca questa, per così dire, in aria, poiché la sua base sarebbe soltanto l'astratta singolarità dell'arbitrio e dell'opinione, quindi l'accidentale, non una base in sé e per sé *stabile* e *legittima*. — Sebbene nelle rappresentazioni delle cosiddette teorie gli '*stati*' della società *civile* in genere, e gli '*stati*' nel significato *politico* siano assai discosti gli uni dagli altri, tuttavia la lingua ha mantenuto ancora quest'unione, che in ogni caso c'era prima.

§ 304. L'elemento politico degli '*stati*' contiene in pari tempo nella sua propria determinazione la distinzione degli '*stati*' già sussistente nelle sfere precedenti. La sua collocazione dapprima astratta, cioè dell'*estremo* della *universalità empirica* contro il *principio del principe* o *del monarca* in genere, — nella quale collocazione risiede soltanto la *possibilità* dell'*accordo*, e con ciò parimenti la *possibilità* di contrapposizione *ostile*, — questa collocazione astratta si trasforma in rapporto razionale (in *sillogismo*, cfr. annotaz. a § 302), soltanto per il fatto che la sua *mediazione* giunge all'esistenza. Come dal lato del potere del principe il potere governativo (§ 300) ha già questa determinazione, così anche dal lato degli '*stati*' un momento dei medesimi dev'esser volto secondo la determinazione di esistere essenzialmente come il momento del termine medio.

§ 305. L'uno degli '*stati*' della società civile contiene il principio il quale per sé è capace di venir costituito a questa relazione politica, cioè lo '*stato*' dell'eticità naturale, il quale ha per sua base la vita familiare e riguardo alla sussi-

stenza il possesso fondiario, quindi riguardo alla sua particolarità un volere riposante su di sé, e la determinazione naturale che l'elemento del principe racchiude entro di sé, comune con questo.

§ 306. Per la significazione e collocazione politica questo 'stato' viene più precisamente costituito in quanto il suo patrimonio è tanto indipendente dal patrimonio dello stato, quanto dall'insicurezza dell'industria, dalla brama del guadagno e dalla mutevolezza del possesso in genere, — come dal favore del potere governativo così dal favore della moltitudine, e persino reso saldo *contro il proprio arbitrio* dal fatto che i membri di questo 'stato' chiamati per questa destinazione mancano del diritto degli altri cittadini, sia di disporre liberamente della loro intera proprietà, sia di saperla trapassante ad essi secondo l'uguaglianza dell'amore per i figli; — il patrimonio diventa così un *bene ereditario inalienabile*, gravato del maggiorasco.

§ 307. Il diritto di questa parte dello 'stato' sostanziale in questo modo è sì da un lato fondato sul principio naturale della famiglia, ma questo è in pari tempo soveruito da duri sacrifici per il *fine politico*, con il che questo 'stato' è essenzialmente indirizzato all'attività per questo fine, e in pari modo in conseguenza di ciò è chiamato e *autorizzato* ad essa dalla *nascita* senza l'accidentalità di un'elezione. Quindi esso ha la collocazione stabile, sostanziale, tra l'accidentalità o arbitrarietà soggettiva dei due estremi, e com'esso (v. § preced.) reca entro di sé un'immagine del momento del potere del principe, così esso spartisce anche con l'altro estremo gli altrimenti uguali bisogni e uguali diritti, e diviene così in pari tempo sostegno del trono e della società.

§ 308. Nell'altra parte dell'elemento degli 'stati' rientra il lato *mobile* della *società civile*, il quale può intervenire soltanto attraverso *deputati*, esteriormente a cagione della moltitudine dei suoi membri, ma essenzialmente a cagione

della natura della sua destinazione e occupazione. In quanto questi vengono deputati dalla società civile, è immediatamente ovvio ch'essa fa questo *come ciò ch'essa è*, — quindi non in quanto dissolta atomisticamente nei singoli e adunantesi per un momento senza ulteriore permanenza soltanto per un atto singolo e temporaneo, bensì articolata com'è nelle sue corporazioni, comunità e associazioni costituite indipendentemente da ciò, le quali in questo modo acquistano una connessione politica. Nel suo diritto a tale deputazione convocata dal potere del principe, come nel diritto del primo 'stato' alla comparizione (§ 307), l'esistenza degli 'stati' e la loro assemblea trova una garanzia costituita, peculiare.

Che *tutti* singolarmente debbano aver parte nella deliberazione e decisione sugli affari generali dello stato, poiché questi tutti sono membri dello stato e gli affari di esso sono gli affari *di tutti*, nei quali essi hanno un *diritto* di esser con il loro sapere e la loro volontà, — questa concezione, che vorrebbe porre l'elemento *democratico senza alcuna forma razionale* nell'organismo dello stato, il quale è tale soltanto grazie a siffatta forma, si presenta così ovvia perché essa si ferma alla determinazione *astratta* d'esser membro dello stato, e il pensare superficiale si attiene alle astrazioni. La considerazione razionale, la coscienza dell'idea, è *concreta*, e coincide per tanto con il verace senso *pratico*, che è esso stesso nient'altro che il senso razionale, il senso dell'idea, — il quale tuttavia non è da confondere con la mera routine degli affari e con l'orizzonte di una sfera limitata. Lo stato concreto è l'*intero articolato* nelle *sue cerchie particolari*; il membro dello stato politico è un *membro* di una tale cerchia o 'stato'; soltanto in questa sua determinazione oggettiva esso può venire in considerazione nello stato politico. La determinazione generale del membro dello stato in genere, contiene il duplice momento di essere *persona privata* e di essere, in quanto *pensante*, parimenti coscienza e volizione dell'*universale*; ma questa coscienza e volizione soltanto allora non è vuota, bensì *riempita* e realmente *vivente*, quando è riempita con la particolarità, — e questa è il particolare 'stato' e determinazione —; ossia l'individuo è *genere*, ma ha la sua *immanente realtà* universale come genere *prossimo*. — Esso consegue pertanto la sua reale e vivente destinazione per l'*universale* anzitutto nella sua sfera della corporazione, comunità ecc. (§ 251), ove a lui è lasciata aperta la possibilità di entrare grazie alla sua abilità in ciascuna per la quale egli si rende capace, e a queste appartiene

anche lo 'stato' universale. Un altro presupposto, che è implicito nella concezione per cui *tutti* debbono aver parte negli affari dello stato, che cioè *tutti si intendono di questi affari*, è altrettanto insulso, quanto ciononostante è frequente poterlo udire. Nell'opinione pubblica (v. § 316) peraltro è aperta a ciascuno la via per esprimere e far valere anche il suo opinare soggettivo sull'universale.

§ 309. Poiché la deputazione avviene per la deliberazione e decisione sugli affari *generali*, essa ha il senso che dalla fiducia vi vengono destinati individui tali che s'intendono di questi affari meglio dei deputanti, come pure ch'essi fanno valere non l'interesse particolare di una comunità, corporazione contro l'interesse generale, bensì essenzialmente questo. Essi quindi non sono nel rapporto di esser mandati a cui sia stato commesso alcunché o arrecanti istruzioni, tanto meno in quanto il loro convegno ha la destinazione d'esser un'assemblea vivente, reciprocamente informantesi e convincentesi, deliberante in comune.

§ 310. La garanzia delle qualità corrispondenti a questo fine e della disposizione d'animo — poiché il patrimonio indipendente pretende il suo diritto già nella prima parte degli 'stati' — mostra sé nella seconda parte, che vien fuori dall'elemento mobile e mutevole della società civile, precipuamente nella disposizione d'animo, attitudine e cognizione delle organizzazioni e degli interessi della società civile e dello stato (acquisita, attraverso la *reale* conduzione degli affari, in *uffici delle varie autorità* o *dello stato* e confermata *attraverso il fatto*), e nel *senso dello stato* e nel *senso dell'autorità* (attraverso di ciò educato e sperimentato).

L'opinione soggettiva di sé trova facilmente superflua, anzi fors'anche offensiva, la richiesta di tali garanzie, se essa vien fatta riguardo al cosiddetto popolo. Ma lo stato ha per sua determinazione l'oggettivo, non un'opinione soggettiva e la fiducia che questa ha di sé; gli individui possono esser per lui soltanto ciò che in essi è oggettivamente riconoscibile e sperimentato, ed esso in questa parte dell'elemento degli 'stati' ha da guardare a ciò tanto più

in quanto il medesimo ha la sua radice in occupazioni e interessi diretti al particolare, ove l'accidentalità, mutevolezza e arbitrio ha il suo diritto di spaziare. — La condizione esterna, una certa consistenza patrimoniale, presa meramente per sé, appare come l'estremo unilaterale dell'esteriorità di fronte all'altro estremo parimenti unilaterale, la fiducia meramente soggettiva e l'opinione degli elettori. L'uno come l'altro nella sua astrazione fa contrasto con le qualificazioni concrete che ci vogliono per la deliberazione di affari dello stato, e che sono contenute nelle determinazioni indicate nel § 302. — D'altronde la qualificazione derivante dal patrio ha già nella scelta ad autorità ed altri uffici delle associazioni e comunità la sfera ov'essa ha potuto esercitare la sua efficacia, particolarmente se taluni di questi affari vengono amministrati gratuitamente, e direttamente riguardo alle incombenze degli 'stati', se i membri non ricevono alcuno stipendio.

§ 311. La deputazione, in quanto emanante dalla società civile, ha inoltre il senso che i deputati siano consapevoli degli speciali bisogni, ostacoli, particolari interessi di essa, e che siano partecipi di quegli stessi. Poiché essa secondo la natura della società civile emana dalle sue diverse corporazioni (§ 308), e la semplice guisa di questo andamento non viene turbata da astrazioni e dalle rappresentazioni atomistiche, essa quindi adempie immediatamente quel punto di vista, ed eleggere è o in genere qualcosa di superfluo o si riduce a un meschino gioco dell'opinione e dell'arbitrio.

È ovvio di per sé l'interesse che tra i deputati si trovino per ogni particolare grande ramo della società, per es. per il commercio, per le fabbriche ecc. individui che lo conoscano profondamente e appartengano ad esso medesimo; — nella concezione di un indeterminato eleggere privo di vincoli questa importante circostanza è lasciata in preda soltanto all'accidentalità. Ma ciascuno di tali rami ha di fronte all'altro uguale diritto di venir rappresentato. Se i deputati vengono considerati come *rappresentanti*, ciò ha un senso organicamente razionale soltanto allorché essi non siano *rappresentanti* come di *individui*, di una moltitudine, bensì *rappresentanti* di una delle *sfere* essenziali della società, rappresentanti dei suoi grandi interessi. Il rappresentare non ha con ciò neppure più il significato che uno sia *al posto di un altro*, bensì l'interesse stesso è *realmente presente* nel suo rappresentante, così come il

rappresentante è lì per il suo proprio elemento oggettivo. — Intorno all'elezione ad opera dei molti individui si può ancora notare che particolarmente in grandi stati, subentra necessariamente l'*indifferenza* di fronte al dare il proprio voto, giacché questo nella moltitudine ha un effetto insignificante, e che gli aventi diritto al voto (l'attribuzione di questo diritto può venir loro vantata e presentata come qualcosa di così mai elevato!) non si presentano neppure alla votazione; — cosicché da tale istituzione segue piuttosto il contrario della sua destinazione, e l'elezione cade nel potere di pochi, di un partito, quindi dell'interesse particolare, accidentale, di quell'interesse che appunto doveva venir neutralizzato.

§ 312. Dei due lati contenuti nell'elemento degli 'stati' (§§ 305, 308) ciascuno porta nella deliberazione una particolare modificazione; e poiché inoltre l'un momento ha la peculiare funzione della mediazione all'interno di questa sfera e cioè tra cose esistenti, ne risulta in pari modo per il medesimo un'esistenza separata; l'assemblea degli 'stati' si dividerà quindi in *due camere*.

§ 313. Ad opera di questa separazione non soltanto la maturità della decisione acquista per mezzo di una pluralità di *istanze* una sua maggiore sicurezza, e viene allontanata l'accidentalità di una votazione improvvisa, come l'accidentalità che può assumere la decisione a maggioranza di voti, bensì segnatamente l'elemento degli 'stati' viene a trovarsi in minor grado nell'eventualità di star direttamente in opposizione al governo, o, nell'eventualità che il momento mediatore si trovi parimenti dal lato del secondo 'stato', il peso del suo modo di vedere viene tanto più rafforzato, in quanto tal modo di vedere appare in questa maniera più imparziale e la sua opposizione neutralizzata.

§ 314. Poiché l'istituzione degli 'stati' non ha la destinazione che grazie ad essi l'affare dello stato *in sé* venga deliberato e deciso nel migliore dei modi, dal qual lato essi costituiscono soltanto un di più (§ 301), bensì la loro destinazione distintiva consiste nel fatto che nel loro sapere in-

sieme, deliberare insieme e decidere insieme sugli affari generali, riguardo ai membri della società civile non aventi parte al governo, il momento della libertà *formale* consegue il suo diritto, ne segue che il momento della cognizione *universale* anzitutto ottiene attraverso la *pubblicità* dei dibattiti degli 'stati' la sua espansione.

§ 315. Il dischiudersi di questa occasione di cognizioni ha un lato più universale, cioè che in tal modo l'*opinione pubblica* giunge per la prima volta a *pensieri veraci* e all'*intellectazione* entro la situazione e il concetto dello stato e degli affari di esso, e con ciò per la prima volta a una *capacità di giudicare* più *razionalmente* in proposito; dipoi anche impara a conoscere e apprezzare le occupazioni, i talenti, virtù e attitudini delle autorità dello stato e dei funzionari. Come questi talenti in tale pubblicità acquistano una potente occasione di sviluppo e uno scenario di alto onore, così tale pubblicità è a sua volta il rimedio contro la presunzione dei singoli e della moltitudine e un mezzo di educazione per questi, e anzi uno dei più grandi.

§ 316. La libertà formale soggettiva, che i singoli come tali abbiano ed esprimano il loro *proprio* giudicare, opinare e consigliare sugli affari generali, ha il suo apparire nell'insieme che si chiama *opinione pubblica*. L'universale in sé e per sé, il *sostanziale* e *vero*, è ivi congiunto con il suo opposto, con ciò che è per sé *peculiare* e *particolare nell'opinare* dei molti; questa esistenza è perciò la sussistente contraddizione di se stessa, — il conoscere come *apparenza*; l'essenzialità è tanto immediata quanto l'inessenzialità.

§ 317. L'*opinione pubblica* contiene perciò entro di sé gli eterni principi sostanziali della giustizia, il verace contenuto e il risultato dell'intera costituzione, legislazione e della situazione complessiva in genere, nella forma del *sano intelletto umano*, inteso come la base etica penetrante attraverso tutti in forma di pregiudizi, così come i veraci bisogni e le

corrette tendenze della realtà. — In pari tempo, come questo elemento interno entra nella coscienza, e perviene alla rappresentazione in proposizioni generali, vuoi per sé, vuoi per ausilio del concreto raziocinare su avvenimenti, ordinanze e rapporti dello stato e bisogni sentiti, così vi entra l'intera accidentalità dell'opinare, la sua ignoranza e visione capovolta delle cose, falsa cognizione e valutazione. Poiché qui s'ha a che fare con la coscienza della *peculiarità* della veduta e cognizione, ne segue che un'opinione, quanto più malvagio è il suo contenuto, tanto più è peculiare; poiché il male è l'inteneramente particolare e peculiare nel suo contenuto, il razionale per contro è l'universale in sé e per sé, e il *peculiare* è ciò sulla cui base l'opinare *si presume qualcosa*.

Non è quindi da tenere per una diversità di veduta soggettiva, se una volta si dice:

Vox populi, vox dei;

e un'altra volta (in Ariosto * per es.):

Che 'l Volgare ignorante ogn'un riprenda
e parli più di quel che meno intenda ⁸⁶.

L'una e l'altra cosa si trovano ad un tempo nell'opinione pubblica. — Giacché in essa verità ed errore (errore senza fine) sono uniti in modo così immediato, ne segue che non c'è verace *serietà* nell'una volta o nell'altra. In quale sia serietà, questo può sembrar difficile a distinguere; di fatto sarà anche così, se ci si attiene alla *estrinsecazione immediata* della pubblica opinione. Ma poiché il sostanziale è quel ch'è interno ad essa, soltanto in questo c'è veracemente serietà; questo però non può venir conosciuto sulla base dell'opinione pubblica, bensì, appunto per il fatto ch'esso è il sostanziale, soltanto sulla base di se stesso e per se stesso. Quale che sia la passione posta nella propria opinione, e per quanto seriamente si affermi o attacchi e disputi, questo non è un criterio sulla cosa intorno a cui s'abbia a trattare di fatto; ma questo

* O in *Goethe*:

Menar botte può la massa,
allora è rispettabile;
giudicare le riesce in modo miserabile ⁸⁷. [H.]

⁸⁶ L. Ariosto, *Orlando Furioso*, XXVIII, 1 (in italiano nel testo).

⁸⁷ Citazione non corretta da W. Goethe, *Sprichwörtlich*, 398-400.

opinare non si lascerebbe minimamente convincere del fatto che la sua serietà non sia nulla di serio. — Un grande spirito ha proposto a una pubblica soluzione la questione *se sia permesso ingannare un popolo*⁸⁸. Si doveva rispondere che un popolo non si lascia ingannare sopra la sua base sostanziale, l'essenza e il carattere determinato del suo spirito, ma che sul modo in cui esso sa questo e conforme a questo modo giudica le sue azioni, avvenimenti ecc., — *s'inganna da se stesso*.

§ 318. L'opinione pubblica merita perciò di venir *tanto apprezzata* quanto *disprezzata*, questo per la sua concreta coscienza ed estrinsecazione, quello per la sua base essenziale, la quale, più o meno offuscata, soltanto pare in quel concreto. Poiché essa non ha entro di lei la misura della differenziazione né la capacità di sollevare entro di sé il lato sostanziale al sapere determinato, ne segue che l'indipendenza da essa è la prima condizione formale per qualcosa di grande e razionale (nella realtà come nella scienza). Quest'ultimo può da parte sua esser sicuro, che quella in seguito consentirà ad esso, lo riconoscerà e lo trasformerà in uno dei propri pregiudizi.

§ 319. La libertà della comunicazione pubblica — (della quale un mezzo, la *stampa*, di quel che ha di vantaggio di fronte all'altro, al discorso orale, in estesa incidenza, gli sta indietro per contro nella vivacità) —, l'appagamento di quell'impulso pungente di dire e d'aver detto la propria opinione, ha la sua diretta assicurazione nelle ordinanze e leggi relative alla polizia e all'amministrazione della giustizia, vuoi che impediscano, vuoi che puniscano le sue intemperanze; ma l'assicurazione indiretta nell'incapacità di nuocere, la quale è fondata precipuamente nella razionalità della costituzione, nella saldezza del governo, poi anche nella pubblicità delle assemblee degli 'stati', — nell'ultima cosa, in quanto in queste assemblee la solida e educata intellesione intorno agli

⁸⁸ Il tema, messo a concorso nel 1778 dall'Accademia di Berlino (il « grande spirito » è Federico II), era propriamente: « S'il peut être utile de tromper un peuple? ».

interessi dello stato mostra sé, e lascia agli altri il dir cose di poco significato, principalmente vien tolta loro l'opinione che tal dire sia di peculiare importanza ed efficacia; — ma inoltre nella indifferenza e disistima verso il discorrere fatuo e astioso, alla quale esso necessariamente s'è tosto ridotto.

Definire la libertà di stampa come la libertà di dire e di scrivere *quel che si vuole*, è parallelo a quel che si dice quando si dichiara la libertà in genere come la libertà di *far quel che si vuole*. — Tale discorrere appartiene alla rozzezza e superficialità ancor del tutto incolta del rappresentare. Del resto secondo la natura della cosa non c'è un altro luogo, in cui il formalismo tenga duro così ostinatamente e si lasci convincer così poco, come in questa materia. Giacché l'oggetto è ciò che v'è di più fugace, di più particolare, di più accidentale nell'opinare⁸⁹ in infinita molteplicità del contenuto e delle movenze; al di là del diretto incitamento al furto, all'assassinio, alla ribellione ecc. si trova l'arte ed elaboratezza dell'espressione, la quale per sé appare come del tutto generale e indeterminata, ma per un lato in pari tempo nasconde anche un significato del tutto determinato, per un lato è connessa con conseguenze che non sono realmente espresse e delle quali non è determinabile, tanto se esse conseguono esattamente, quanto anche se esse devono esser contenute in quella estrinsecazione. Questa indeterminabilità della materia e della forma non permette alle leggi su questi argomenti di raggiunger quella determinatezza che si richiede alla legge, e, giacché trasgressione, illecito, azione lesiva hanno qui la figura più particolare e *più soggettiva*, rende il giudizio parimenti una decisione interamente *soggettiva*. Inoltre la lesione è diretta ai pensieri, all'opinione e alla volontà degli altri, questi sono l'elemento nel quale la lesione raggiunge una realtà; questo elemento appartiene però alla libertà degli altri, e pertanto dipende da questi, se quell'azione lesiva è un fatto reale. — Nei confronti delle leggi pertanto può tanto venir esibita la loro indeterminatezza, quanto son facili a inventarsi per l'estrinsecazione movenze e formulazioni dell'espressione, attraverso di che si aggirano le leggi oppure la decisione giudiziale viene affermata come un giudizio soggettivo. Inoltre di contro a ciò, quando l'estrinsecazione vien trattata come un *fatto lesivo*, può venir affermato che non sia un fatto, bensì che sia tanto solamente un *opinare* e *pensare* quanto solamente un *dire*; così in uno stesso momento ven-

⁸⁹ das Flüchtigste, Besonderste, Zufälligste des Meynens G B L Hm I; das Flüchtigste, Zufälligste, Besonderste, Zufälligste des Meynens Rph.

gono richiesti sulla base della mera soggettività del contenuto e della forma, sulla base della *non-significanza* e *non-importanza* di un mero opinare e dire, l'*impunità* del medesimo, e per questo stesso opinare come per mia e invero *la più spirituale* proprietà e per il dire come per estrinsecazione e uso di questa mia proprietà, *alto rispetto* e *stima*. — Ma il sostanziale è e rimane che lesione dell'onore di individui in genere, diffamazione, ingiuria, dispregio del governo, delle sue autorità e di suoi funzionari, della persona del principe in particolare, derisione delle leggi, incitamento alla ribellione ecc. sono delitti, trasgressioni con le più molteplici gradazioni. Quella maggiore indeterminabilità che tali azioni acquistano mercé l'elemento nel quale hanno la loro estrinsecazione, non toglie quel loro carattere sostanziale, ed ha quindi soltanto la conseguenza che il terreno *soggettivo*, nel quale esse sono compiute, determina anche la *natura* e *figura* della *reazione*; questo terreno della trasgressione è esso stesso che nella reazione, sia essa poi determinata come prevenzione di polizia in ordine ai delitti, o come pena vera e propria, trasforma in necessità la soggettività della veduta, accidentalità e simili. Il formalismo si mette qui come sempre a dedurre raziocinando la natura sostanziale e concreta della cosa, movendo da lati *singoli*, che appartengono all'apparenza esteriore, e da astrazioni, che esso ne ricava. — Le *scienze* peraltro, in quanto esse, purché davvero siano scienze, tanto non si trovano in genere sul terreno dell'opinare e di vedute soggettive, quanto altresì la loro esposizione non consiste nell'arte delle movenze, dell'alludere, dell'esprimere a metà e della reticenza, sibbene nella non-equivoca, determinata e aperta espressione del significato e del senso, non rientrano nella categoria di ciò che costituisce l'opinione pubblica (§ 316). — Del resto, giacché, come dianzi notato, l'elemento, nel quale le vedute e le loro estrinsecazioni divengono come tali un'*azione portata a compimento*, e raggiungono la loro esistenza reale, sono l'intelligenza, i principi, le opinioni *di altri*, ne segue che questo lato delle azioni, la loro propria efficacia e la *pericolosità* per gli individui, la società e lo stato (cfr. § 218), dipende anche dal carattere di questo terreno, come una scintilla gettata su un mucchio di polvere ha tutt'altra pericolosità che se gettata su solida terra, ov'essa si estingue senza traccia. — Come perciò l'espressione scientifica ha il suo diritto e la sua garanzia nel suo materiale e contenuto, così anche l'illecito dell'espressione può raggiungere una garanzia o almeno una tolleranza nella disistima nella quale essa s'è andata a ridurre. Una parte di tali trasgressioni per sé anche legalmente punibili può esser messa nel conto di quella sorta di *nemesi* che l'interna impotenza, la quale

si sente oppressa dai sovrastanti talenti e virtù, è spinta ad esercitare per giungere a rinvenir se stessa contro tale predominanza, e per ridare un'autocoscienza alla propria nullità, come i soldati romani esercitavano verso i loro imperatori nel corteo del trionfo con canti di scherno una più innocente nemesi per il duro servizio e la dura obbedienza, specialmente perché il loro nome non giungeva a contare in quell'onore, e si ponevano in una sorta di equilibrio con essi⁹⁰. Quella cattiva e astiosa nemesi vien privata del suo effetto dal disprezzo e per ciò, come il pubblico che magari forma una cerchia attorno a tale affaccendamento, vien limitata alla insignificante gioia di nuocere e alla propria condanna, ch'essa ha entro di sé.

§ 320. La *soggettività*, la quale come dissoluzione della sussistente vita dello stato ha la sua apparenza *più esteriore* nell'opinare e raziocinare che vuol far valere la propria accidentalità e che appunto in tal modo si distrugge, ha la sua verace realtà nel suo opposto, nella *soggettività* intesa come identica con la volontà sostanziale, in quella soggettività che costituisce il concetto del potere del principe, e che come *idealità* dell'intero non è ancor giunta nelle cose dette fin qui al di lei diritto ed esserci.

II. LA SOVRANITÀ ALL'ESTERNO

§ 321. La *sovranità all'interno* (§ 278) in tanto è questa idealità, in quanto i momenti dello spirito e della sua realtà, dello stato, sono *dispiegati* nella loro *necessità*, e *sussistono* come *membri* del medesimo. Ma lo spirito, come relazione *infinitamente negativa a sé* nella libertà, è parimenti essenzialmente *esser-per-sé*, che *ha accolto entro di sé* la differenza sussistente, e quindi è esclusivo. In questa determinazione lo stato ha *individualità*, la quale è essenzialmente come individuo, e nel sovrano come individuo reale, immediato (§ 279).

§ 322. L'individualità, come esclusivo *esser-per-sé*, appare come *rapporto con altri stati*, dei quali ciascuno è auto-

⁹⁰ Svetonio, *De vita Caesarum*, 49.

nomo di fronte agli altri. Poiché in questa autonomia l'esser-per-sé dello spirito reale ha il suo *esserci*, essa è la prima libertà e il supremo onore di un popolo.

Coloro che parlano di desideri di una collettività, che costituisce uno stato più o meno autonomo ed ha un proprio centro, — di desideri di perdere questo punto centrale e la sua autonomia, per costituire con un altro un intero, sanno poco della natura di una collettività e del sentimento di sé, che un popolo ha nella sua indipendenza. — La prima figura⁹¹ nella quale gli stati si presentano storicamente, è perciò questa autonomia in genere, quand'anche sia del tutto astratta, e non abbia alcun ulteriore sviluppo interno; appartiene pertanto a questa apparizione originaria, che al suo culmine stia un individuo, patriarca, capo-tribù ecc.

§ 323. Nell'*esserci* appare così questa relazione *negativa* dello stato a sé, come relazione di un *altro* a un *altro*, e come se il negativo fosse un che di *esteriore*. L'esistenza di questa relazione negativa ha perciò l'aspetto di un accadere e dell'intrico con avvenimenti accidentali, i quali vengono *dal di fuori*. Ma essa è il suo supremo *proprio* momento, — la sua reale infinità intesa come l'idealità di ogni finito in esso, — il lato nel quale la sostanza intesa come l'assoluta potenza contro ogni cosa singola e particolare, contro la vita, proprietà e suoi diritti, come contro le ulteriori cerchie, porta all'*esserci* e alla coscienza la nullità delle medesime.

§ 324. Questa determinazione, con la quale l'interesse e il diritto dei singoli è posto come un momento dileguante, è in pari tempo il *positivo*, cioè il positivo della loro individualità non accidentale e mutevole, bensì *essente in sé e per sé*. Questo rapporto e il riconoscimento del medesimo è perciò il loro dovere sostanziale, — il dovere di conservare questa individualità sostanziale, l'indipendenza e sovranità dello stato, con pericolo e sacrificio della loro proprietà e

⁹¹ Gestalt I; Gewalt Rph G B L Hm.

vita, altresì del loro opinare e di tutto ciò che è di per se stesso compreso nell'ambito della vita.

Si ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo stato soltanto come società civile, e come suo scopo finale soltanto l'assicurazione della vita e della proprietà degli individui; giacché questa sicurezza non viene conseguita col sacrificio di ciò che deve venir assicurato; — al contrario. — In ciò che è stato indicato risiede il momento etico della guerra, la quale non è da considerare come male assoluto e come un'accidentalità meramente esterna, che abbia il suo fondamento quindi esso stesso accidentale, in quel che si voglia, nelle passioni dei detentori del potere o nelle passioni dei popoli, in ingiustizie ecc., in genere in cosa tale che non deve essere. A quel che ha la natura dell'accidentale gli capita l'accidentale, e questo destino appunto è quindi la necessità, — come in genere il concetto e la filosofia fa dileguare il punto di vista della mera accidentalità e in essa (come in *parvenza*) conosce la di lei essenza, la necessità. È necessario che il finito, possesso e vita, venga posto come cosa accidentale, giacché questo è il concetto del finito. Questa necessità ha da un lato la figura di forza della natura, e tutto il finito è mortale e transeunte. Ma nell'essenza etica, nello stato, questa forza viene sottratta alla natura, e la necessità viene innalzata ad esser opera della libertà, ad esser qualcosa di etico; — quella transitorietà diviene un *voluto* trascorrere, e la negatività che sta a fondamento si trasforma nella sostanziale propria individualità dell'essenza etica. — La guerra in quanto situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria, è quindi il momento in cui l'idealità del *particolare ottiene il suo diritto* e diviene realtà; — la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa, come mi sono espresso altrove, « la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua »⁹² ⁹³. — Che ciò del resto sia *soltanto* un'idea filosofica, ovvero, come si suol esprimer altrimenti, una giustificazione della *provvidenza*, e che le guerre reali abbiano bisogno ancora di un'al-

⁹² Allusione a I. Kant, *Zum ewigen Frieden*.

⁹³ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, GW, IV, 450.

tra giustificazione, di ciò in seguito⁹⁴. — Che l'idealità la quale viene in evidenza nella guerra trovandosi come in un rapporto accidentale verso l'esterno, e l'idealità secondo la quale i poteri interni dello stato sono momenti organici dell'intero, — sia la medesima, si presenta nel mondo dei fenomeni storici nella figura, tra le altre, per cui guerre fortunate hanno impedito irrequietudini interne e consolidato la forza interna dello stato. Che popoli, i quali non volendo o paventando sopportare una sovranità all'interno, vengono soggiogati da altri, e con tanto minor successo e onore si son dati pena per la loro indipendenza, quanto meno si poté giungere all'interno a un primo assetto del potere dello stato (— la loro libertà è morta della paura di morire —); — che stati, i quali hanno la garanzia della loro autonomia non nelle loro forze armate, sibbene in altri rispetti (come per es. stati sproporzionatamente piccoli di fronte ai vicini), possono sussistere con una costituzione interna che per sé non garantirebbe quiete all'interno né all'esterno ecc. — sono fenomeni che rientrano appunto in quest'aspetto.

§ 325. Mentre che il sacrificio per l'individualità dello stato è il rapporto sostanziale di tutti e quindi *dovere universale*, tale rapporto in pari tempo, inteso come *l'un lato* dell'idealità di contro alla realtà del sussistere particolare, diviene esso stesso un rapporto particolare, e ad esso vien dedicato un proprio ceto, il *ceto del valore militare*.

§ 326. Contese degli stati l'uno con l'altro possono aver per oggetto un qualche lato *particolare* del loro rapporto; per queste contese ha anche la sua destinazione principale il *particolare* settore dedicato alla difesa dello stato. Ma in quanto viene in pericolo lo stato come tale, la sua indipendenza, allora il dovere chiama tutti i suoi cittadini alla sua difesa. Se così l'intero si è trasformato in forza, ed è strappato alla sua vita interna entro di sé verso l'esterno, con ciò la guerra di difesa trapassa in guerra di conquista.

Che la forza armata dello stato divenga un *esercito permanente*, e la destinazione per il compito particolare della sua difesa si tra-

⁹⁴ Cfr. §§ 334-337, 343.

sformi in uno *status*, è la medesima necessità ad opera della quale gli altri particolari momenti, interessi e compiti si trasformano in un matrimonio, negli *status* di coloro che si dedicano all'industria, allo stato politico, agli affari ecc. Il raziocinamento, che va di qua e di là tra argomenti, si dilunga in considerazioni sui maggiori vantaggi o sui maggiori svantaggi dell'introduzione di eserciti permanenti, e l'opinione si decide volentieri per l'ultimo aspetto, perché il concetto della cosa è più difficile ad afferrare che non lati singoli ed esteriori, e poi perché gli interessi e fini della particolarità (le spese con le loro conseguenze, con maggiori imposte ecc.) vengono stimati nella coscienza della società civile per più alti che non ciò che è in sé e per sé necessario, il quale in questo modo vale soltanto come un mezzo per quelli.

§ 327. La virtù del valore militare è per sé una virtù *formale*, poiché essa è la suprema astrazione della libertà da tutti i particolari fini, possessi, godimento e vita, ma è questa negazione in un *modo esteriormente-reale*, e poiché l'alienazione, come *conduzione a compimento*, non è in lei stessa di natura spirituale, e poiché inoltre l'interna disposizione d'animo può esser questo o quel fondamento e il suo risultato reale anche non *per sé* e soltanto per altri.

§ 328. Il pregio intrinseco del valore militare come disposizione d'animo risiede nel verace assoluto scopo finale, nella *sovranità* dello stato; — la *realtà* di questo scopo finale come opera del valore militare ha per sua mediazione la dedizione della realtà personale. Questa figura contiene perciò la durezza delle opposizioni supreme: l'*alienazione* stessa, ma come *esistenza* della libertà; — la suprema *autonomia* dell'*esser-per-sé*, la cui esistenza è in pari tempo nella meccanicità di un *ordine esterno* e del *servizio*, — integrale obbedienza e abbandono del proprio opinare e raziocinare, così *assenza* del proprio spirito, e istantanea comprensiva e la più intensiva *presenzialità* dello spirito e risolutezza, — l'agire più ostile e insieme più personale contro individui, in presenza di una disposizione d'animo completamente indifferente, anzi buona verso di loro come individui.

Esporre a rischio la vita è certamente di più che soltanto temere la morte, ma è pur sempre il meramente negativo, e non ha pertanto alcuna determinazione e valore per sé; — soltanto il positivo, il fine e contenuto dà a questo coraggio il significato; il bandito, l'assassino, con un fine che è delitto, l'avventuriero con un fine forgiatosi nella sua opinione ecc. hanno pure quel coraggio di esporre a rischio la vita. — Il principio del mondo moderno, il *pensiero* e l'*universale*, ha dato al valore militare la superiore figura per cui la sua estrinsecazione par esser più meccanica e non come operare di questa persona *particolare*, bensì soltanto come operare del *membro* di un intero, — per cui parimenti esso appare come rivolto non contro persone singole, sibbene contro un intero ostile in genere, quindi il coraggio personale come un coraggio non personale. Quel principio ha pertanto inventato l'*arma da fuoco*, e non un'accidentale invenzione di quest'ordigno ha trasformato la figura meramente personale del valore militare in una figura più astratta.

§ 329. Lo stato ha la sua direzione verso l'esterno nel fatto ch'esso è un soggetto individuale. Il suo rapporto con altri rientra perciò nel *potere del principe*, al quale potere quindi immediatamente e unicamente compete di comandare le forze armate, di intrattenere i rapporti con gli altri stati per mezzo di ambasciatori ecc., di far guerra e pace e altri trattati.

B) Il diritto statale esterno

§ 330. Il diritto statale esterno vien fuori dal *rapporto* di stati indipendenti; ciò che nel medesimo è *in sé e per sé*, riceve perciò la forma del *dover essere*, poiché, che esso sia reale, dipende *da differenziate volontà sovrane*.

§ 331. Il popolo come stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, perciò la potenza assoluta sulla *terra*; conseguentemente uno stato è di fronte all'altro in indipendenza sovrana. Esser come tale *per l'altro*, cioè *esser riconosciuto* da lui, è il suo primo assoluto diritto. Ma

questo diritto è in pari tempo soltanto formale, e l'esigenza di questo riconoscimento dello stato, meramente perché esso è tale, è astratta; se esso sia di fatto uno stato in tal modo essente in sé e per sé, dipende dal suo contenuto, costituzione, situazione, e il riconoscimento, siccome contenente un'identità di entrambi, riposa parimenti sulla veduta e sulla volontà dell'altro.

Quanto poco l'individuo è una persona reale senza relazione con altre persone (§ 71 e altrove); tanto poco lo stato è un individuo reale senza rapporto con altri stati (§ 322). La legittimità di uno stato e più precisamente, in quanto esso è rivolto verso l'esterno, del potere del suo principe, è da un lato un rapporto che si riferisce interamente *all'interno* (uno stato non deve immischiarsi negli affari interni dell'altro) — dall'altro lato essa deve parimenti venir *completata* essenzialmente dal riconoscimento degli altri stati. Ma questo riconoscimento richiede una garanzia, che gli altri, che devono riconoscerlo, esso in pari modo li riconosca, cioè che li rispetterà nella loro indipendenza, e quindi non può esser loro indifferente quel che succede nel suo interno. — Nel caso di un popolo nomade per es., in genere nel caso di un popolo tale che stia ad un basso livello di civiltà, si presenta perfino la questione, fino a che punto esso possa venir considerato come uno stato. Il punto di vista religioso (un tempo nel caso del popolo ebraico, dei popoli maomettani) può contenere ancora una più alta contrapposizione, la quale non permette l'identità universale che ci vuole per il riconoscimento.

§ 332. La realtà immediata nella quale gli stati sono l'uno verso l'altro, si particolarizza in rapporti molteplici, la cui determinazione proviene dall'arbitrio autonomo di ambo le parti, e quindi ha la natura formale dei *contratti* in genere. La *materia* di questi contratti è tuttavia di una molteplicità infinitamente minore che non nella società civile, nella quale i singoli stanno in reciproca dipendenza nei riguardi più multiformi, mentre invece gli stati autonomi sono precipuamente interi appagantisi entro di sé.

§ 333. Il principio fondamentale del *diritto internazionale*, inteso come il diritto *universale*, che deve valere in

sé e per sé tra gli stati, a differenza del contenuto particolare dei trattati positivi, è che i *trattati*, come tali che su di essi si basano le obbligazioni degli stati l'uno verso l'altro, devono *venir rispettati*. Ma poiché il loro rapporto ha per principio la loro sovranità, ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*, e i loro diritti hanno la loro *realtà* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare. Quella determinazione universale rimane perciò nel *dover essere*, e la situazione diviene un'alternanza del rapporto conforme ai trattati e della soppressione del medesimo.

Non c'è alcun pretore, al massimo àrbitri o mediatori tra stati, e anche questi soltanto in modo accidentale, cioè secondo volontà particolari. La concezione *kantiana* di una *pace perpetua*⁹⁵ grazie a una federazione di stati, la quale appianasse ogni controversia, e come un potere riconosciuto da ciascun singolo stato componesse ogni discordia, e con ciò rendesse impossibile la decisione per mezzo della guerra, presuppone la *concordia* degli stati, la quale riposerebbe su fondamenti e riguardi morali, religiosi o quali siano, in genere sempre su volontà sovrane particolari, e grazie a ciò rimarrebbe affetta da accidentalità.

§ 334. La controversia degli stati può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*. Ma quali offese — delle quali, nel loro ambito largamente comprensivo e nelle relazioni multilaterali attraverso i loro sudditi, possono presentarsene facilmente e in quantità — siano da riguardare come infrazione determinata dei trattati o offesa del riconoscimento e dell'onore, rimane un che di indeterminabile *in sé*, poiché uno stato può porre la sua infinità e il suo onore in ciascuno dei suoi singoli aspetti, e tanto più è incline a questa irritabilità, quanto più una forte individualità viene spinta da lunga quiete interna a cercarsi e a crearsi una materia dell'attività verso l'esterno.

⁹⁵ Cfr. *supra*, § 324 *Anm.*

§ 335. Oltre a ciò lo stato, come entità spirituale in genere, non può fermarsi a voler osservare meramente la *realtà* dell'offesa, bensì si aggiunge come causa di contese la *rappresentazione* di una tale offesa come *pericolo* minacciante da parte di un altro stato, con l'andar su e giù quanto a maggiori o minori probabilità, supposizioni delle intenzioni ecc.

§ 336. Poiché gli stati nel loro rapporto di indipendenza sono uno di fronte all'altro come volontà *particolari*, e la validità dei trattati stessi si basa qui sopra, ma la *volontà particolare* dell'intero è *secondo il suo contenuto* il suo *benessere* in genere, ne segue che questo benessere è la legge suprema nel suo comportamento verso altri, tanto più in quanto l'idea dello stato è appunto questo, che in essa l'opposizione del diritto inteso come libertà astratta, e del contenuto particolare che la riempie, il benessere, sia tolta, e il primo riconoscimento degli stati (§ 331) va ad essi come interi *concreti*.

§ 337. 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*, non la provvidenza universale (cfr. § 324 annotaz.) — 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*.

Un tempo è stata molto discussa l'opposizione di morale e politica, e l'esigenza che la seconda sia conforme alla prima. Qui si addice soltanto notare su ciò in genere, che il benessere di uno stato ha una giustificazione del tutto diversa che non abbia il benessere dell'individuo, e che la sostanza etica, lo stato, ha il suo esserci, cioè il suo diritto immediatamente in un'esistenza non astratta, bensì concreta, e che soltanto questa esistenza concreta,

non uno dei molti pensieri universali tenuti per precetti morali, può esser principio del suo agire e comportamento. La veduta intorno al presunto torto che la politica sempre deve avere in questa presunta opposizione, riposa ancora piuttosto sulla fatuità delle rappresentazioni intorno alla moralità, intorno alla natura dello stato e dei rapporti di esso col punto di vista morale.

§ 338. Nel fatto che gli stati si riconoscono reciprocamente come tali, rimane *anche nella guerra*, nella situazione della mancanza di diritto, della violenza e accidentalità, *un vincolo*, nel quale essi valgono l'uno per l'altro essendo in sé e per sé, cosicché nella guerra stessa la guerra è determinata come un qualcosa che deve trascorrere. Essa contiene quindi la determinazione di diritto internazionale che in essa venga conservata la possibilità della pace, quindi per es. gli ambasciatori vengano rispettati, e in genere che essa non venga condotta contro le istituzioni interne e la pacifica vita familiare e privata, non contro le persone private.

§ 339. Per il resto il comportamento reciproco nella guerra (per es. che vengano fatti prigionieri) e ciò che nella pace uno stato concede ai sudditi di un altro quanto a diritti per il traffico privato ecc., dipende precipuamente dai *costumi* delle nazioni, intesi come l'universalità interna della condotta, universalità conservantesi sotto tutti i rapporti.

§ 340. Nel rapporto degli stati l'uno verso l'altro, poiché essi in ciò sono come *particolari*, rientra il gioco supremamente mosso della particolarità interna di passioni, interessi, fini, di talenti e virtù, della violenza, del torto e dei vizi, come dell'accidentalità esterna, nelle più grandi dimensioni del fenomeno, — un gioco, nel quale l'intero etico stesso, l'indipendenza dello stato, viene esposto all'accidentalità. I principi degli *spiriti del popolo* a cagione della loro particolarità, nella quale essi hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza come individui *esistenti*, sono limitati in genere, e i loro destini e fatti nel loro rapporto dell'uno

all'altro sono la dialettica apparente della finità di questi spiriti, dalla quale lo spirito *universale*, lo *spirito del mondo*, in tanto si produce come illimitato, in quanto è esso che esercita il suo diritto — e il suo diritto è tra tutti il supremo — su di essi nella *storia del mondo*, come in *tribunale del mondo*⁹⁶.

C) La storia del mondo

§ 341. L'elemento dell'esserci dello *spirito universale*, il quale nell'arte è intuizione e immagine, nella religione sentimento e rappresentazione, nella filosofia il pensiero puro, libero, è nella *storia del mondo* la realtà spirituale nella di lei intera estensione di interiorità ed exteriorità. Essa è un tribunale, poiché nella di lui *universalità* essente in sé e per sé *il particolare* — i Penati, la società civile e gli spiriti dei popoli nella loro variopinta realtà — è soltanto come entità *ideale*, e il movimento dello spirito in questo elemento è esporre ciò.

§ 342. La storia del mondo inoltre non è il mero giudizio della *potenza* dello spirito, cioè la necessità astratta e priva di ragione di un cieco destino; bensì, poiché lo spirito è *ragione* in sé e per sé, e il di lei *esser-per-sé* nello spirito è sapere, essa è lo sviluppo, necessario sulla base del *concetto* soltanto della libertà dello spirito, dei *momenti* della ragione e quindi della di lui autocoscienza e della di lui libertà, — l'interpretazione e *realizzazione dello spirito universale*.

§ 343. La storia dello spirito è il di lui *fatto*, poiché esso è soltanto ciò ch'esso fa, e il suo fatto è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per sé stesso. Questo apprendere è il suo essere e principio, e il *compimento* di un apprendere è in pari tempo la sua alienazione e la sua transizione. Espres-

⁹⁶ Reminiscenza di F. Schiller, *Resignation*, 85.

so formalmente, lo spirito di *nuovo* apprendente questo apprendere e, ciò che è lo stesso, dall'alienazione giungente entro di sé, è lo spirito del grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com'esso stava in quel precedente apprendere.

La questione della *perfettibilità e educazione del genere umano*⁹⁷ rientra qui. Coloro che hanno affermato questa perfettibilità, hanno presentato qualcosa della natura dello spirito, della sua natura di aver per legge del suo *essere* lo Γνώδι σεαυτόν, e, giacché lo spirito apprende ciò ch'esso è, d'esser una figura più alta di questa, che costituiva il suo essere. Ma per coloro che rigettano questo pensiero, lo spirito è rimasto una vuota parola, così come la storia un gioco superficiale di passioni e premure *accidentali*, cosiddette *soltanto umane*. Quand'anche essi qui nelle espressioni di *provvidenza* e *piano* della provvidenza enunciano la fede in un più alto governo, pure rimangono rappresentazioni inadempite, giacché essi anche espressamente danno a divedere il piano della provvidenza per un che di non-conoscibile e non-comprensibile per loro.

§ 344. Gli stati, popoli e individui in questo travaglio dello spirito del mondo si levano nel loro *determinato principio particolare*, che nella loro *costituzione* e nell'intera *ampiezza* della loro *situazione* ha la sua interpretazione e realtà, di cui essi sono a sé coscienti e nel cui interesse sono immersi, essi in pari tempo sono inconsci strumenti e membri di quell'interno travaglio, nel quale queste figure dispaiono, ma lo spirito in sé e per sé prepara ed elabora a sé la transizione nel suo prossimo superiore grado.

§ 345. Giustizia e virtù, torto, violenza e vizio, talenti e loro fatti, le piccole e le grandi passioni, colpa e innocenza, magnificenza della vita individuale e della vita del popolo, indipendenza, fortuna e sfortuna degli stati e dei singoli hanno nella sfera della realtà cosciente il loro determinato significato e valore, e vi trovano il loro giudizio e la loro giusti-

⁹⁷ Allusione a G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.

zia, seppur incompleta. La storia del mondo cade al di fuori di questi punti di vista; in essa quel momento necessario dell'idea dello spirito del mondo (momento ch'è presentemente il grado di tal spirito) ottiene il suo *diritto assoluto*, e il popolo in esso vivente e i suoi fatti ottengono la loro compiuta esecuzione, e fortuna e fama.

§ 346. Poiché la storia è la configurazione dello spirito nella forma dell'accadere, della realtà naturale immediata, ne segue che i gradi dello sviluppo sussistono come *principi naturali immediati*, e questi, poiché sono naturali, sono come una pluralità l'uno esterno all'altro, quindi inoltre in modo tale che *ad un popolo compete uno dei medesimi*, — sua esistenza *geografica e antropologica*.

§ 347. Al popolo al quale tale momento compete come principio *naturale*, è demandata l'effettuazione del medesimo nel processo della sviluppantesi autocoscienza dello spirito del mondo. Questo popolo è nella storia del mondo, per questa epoca, — *ed esso può (§ 346) far epoca in essa soltanto una volta* —, il popolo *dominante*. Di fronte a questo suo diritto assoluto d'esser rappresentante del presente grado di sviluppo dello spirito del mondo, gli spiriti degli altri popoli sono privi di diritti, ed essi, come coloro la cui epoca è passata, non contano più nella storia del mondo.

La speciale storia di un popolo storico-mondiale contiene vuoi lo sviluppo del di lui principio a partir dalla sua invilupata situazione infantile fino alla sua fioritura, ov'esso, giunto alla libera autocoscienza etica, allor s'immette nella storia universale — vuoi anche il periodo della decadenza e corruzione; — poiché così in esso delinea sé il venir fuori d'un più alto principio inteso come soltanto il negativo del suo proprio. Con ciò viene indicata la transizione dello spirito a quel principio e così della storia del mondo ad un *altro popolo*, — un periodo, a partir dal quale quel popolo ha perso l'interesse assoluto, accoglie invero allora anche positivamente entro di sé il superiore principio e si forma entro di esso, ma ivi come in qualcosa di recepito si comporta non con imma-

nente vivezza e freschezza, — forse perde la sua indipendenza, fors'anche come stato particolare o come una cerchia di stati continua a esistere o si trascina a stento, e si dibatte a caso in molteplici cimenti interni e lotte esterne.

§ 348. Al culmine di tutte le azioni, quindi anche di quelle storico-mondiali, stanno *individui* da intendere come le soggettività realizzanti il sostanziale (§ 279 annotaz., p. 289⁹⁸). Come si addice a queste viventi forme del fatto sostanziale dello spirito del mondo e così immediatamente identiche con il medesimo fatto, quest'ultimo è a loro stesse nascosto e non oggetto e fine (§ 344), anche l'*onore* del fatto medesimo e gratitudine esse non hanno presso i loro contemporanei (ivi stesso) né presso l'opinione pubblica dei posteri, bensì come soggettività formali soltanto presso questa opinione hanno la loro parte come *fama immortale*.

§ 349. Un popolo da principio non è ancora uno stato, e il passaggio di una famiglia, orda, stirpe, moltitudine ecc. nella situazione di uno stato costituisce la realizzazione *formale* dell'idea in genere in esso. Senza questa forma esso come sostanza etica, che è ciò *in sé*, manca dell'oggettività d'aver per sé e per gli altri in leggi, come in determinazioni pensate, un esserci universale e universalmente valido, e perciò non viene riconosciuto; la sua autonomia, soltanto formale, siccome senza oggettiva legalità e senza razionalità per sé stabile, non è sovranità.

Anche nella rappresentazione comune una situazione patriarcale non la si denomina costituzione, né un popolo in questa situazione lo si denomina stato, né la sua indipendenza sovranità. Prima dell'inizio della storia reale ricade perciò da un lato l'innocenza ottusa, priva d'interesse, dall'altro lato il valore guerriero della lotta formale per il riconoscimento e della vendetta (cfr. § 331 e p. 61⁹⁹).

⁹⁸ In questa traduzione, p. 227.

⁹⁹ In questa traduzione, p. 61.

§ 350. Venir fuori in determinazioni legali e in istituzioni oggettive, prendendo l'avvio dal matrimonio e dall'agricoltura (v. § 203 annotaz.), è il diritto assoluto dell'idea, sia che la forma di questa sua realizzazione appaia come divina legislazione e azione benefica, o come violenza e ingiustizia; — questo diritto è il *diritto degli eroi* alla fondazione degli stati.

§ 351. 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.

Nelle guerre e dispute che sorgono in tali rapporti, il momento per cui esse sono lotte del riconoscimento in relazione a un determinato pregio intrinseco, costituisce quindi il tratto che dà loro un significato per la storia del mondo.

§ 352. Le idee concrete, gli spiriti dei popoli, hanno la loro verità e determinazione nell'idea concreta, giacché essa è l'*universalità assoluta*, — nello spirito del mondo, intorno al cui trono essi stanno come gli esecutori della sua realizzazione, e come testimoni e ornamenti della sua magnificenza. Poiché esso come spirito è soltanto il movimento della sua attività di sapersi assolutamente, quindi di liberare la sua coscienza dalla forma dell'immediatezza naturale e di giungere a se stesso, ne segue che i *principi* delle configurazioni di questa autocoscienza nell'andamento della sua liberazione, i *principi dei regni storico-mondiali*, sono *quattro*.

§ 353. Nella rivelazione *prima* siccome *immediata* lo spirito ha come principio la figura dello spirito *sostanziale*, inteso come l'identità nella quale la singolarità rimane immersa nella propria essenza e per sé non investita di diritti.

Il *secondo* principio è il sapere di questo spirito sostanziale, così che esso è il positivo contenuto e riempimento e l'esser-per-sé inteso come la vivente *forma* del medesimo, la *bella* individualità etica.

Il *terzo* è l'approfondimento entro di sé dell'esser-per-sé che sa verso l'*astratta universalità* e con ciò verso l'*opposizione* infinita di contro all'oggettività quindi parimenti abbandonata dallo spirito.

Il principio della *quarta* configurazione è il rovesciarsi di questa opposizione dello spirito, nella sua interiorità accogliere la sua verità e concreta essenza e nell'oggettività esser a casa sua e riconciliato, e, poiché questo spirito ritornato alla prima sostanzialità è lo spirito *voltosi indietro* dall'*opposizione infinita*, produrre e sapere questa sua verità come pensiero e come mondo di realtà espressa in leggi.

§ 354. Secondo questi quattro princìpi, di regni storico-mondiali ce ne sono *quattro*: 1) l'*orientale*, 2) il *greco*, 3) il *romano*, 4) il *germanico*.

§ 355. 1) Il regno orientale. Questo primo regno è l'intuizione del mondo entro di sé indivisa, sostanziale, precedente dall'intero naturale patriarcale, nella quale il governo mondano è teocrazia, il signore, anche sommo sacerdote o dio, costituzione statuale e legislazione in pari tempo religione, così come i precetti o piuttosto usi religiosi e morali sono parimenti leggi dello stato e del diritto. Nello splendore di questo intero la personalità individuale scompare priva di diritti, la natura esterna è immediatamente divina o un adornamento del dio e la storia della realtà è poesia. Le differenze di qui sviluppantisi secondo i diversi lati dei costumi, del governo e dello stato divengono, in luogo delle leggi, in mezzo a un costume semplice, cerimonie gravi, prolisse, superstitiose, — le accidentalità di un potere personale e di un dominare arbitrario, e l'articolazione in 'stati' diviene una stabilità naturale di caste. Lo stato orientale è perciò soltanto vivente nel suo movimento, il quale — poiché nello stato stesso nulla sta fermo e, ciò che è stabile, è pietrificato — va

verso l'esterno, diviene un elementare infuriare e devastare; la calma interiore è una vita privata e uno sprofondare in debolezza e spossatezza.

Il momento della *spiritualità* ancor *sostanziale, naturale* nella formazione dello stato, il quale momento *come forma* costituisce il punto di partenza assoluto nella storia d'ogni stato, è posto in risalto e dimostrato storicamente negli stati particolari insieme con profonda sensibilità e con dottrina, nello scritto: *Sul tramonto degli stati di natura*, Berlino 1812 (del sig. dr. Stuhr)¹⁰⁰, e con ciò è spianata la strada alla considerazione razionale della storia della costituzione e della storia in genere. Il principio della soggettività e della libertà autocosciente è lì indicato in pari modo nella nazione germanica, tuttavia, giacché la trattazione giunge soltanto fino al tramonto degli stati di natura, è anche condotto soltanto fino al punto ov'esso appare vuoi come mobilità irrequieta, umano arbitrio e corrompimento, vuoi nella sua figura particolare come *animo*, e non s'è sviluppato fino all'oggettività della sostanzialità *autocosciente, a legalità organica*.

§ 356. 2) Il regno greco. Questo ha quell'unità sostanziale del finito e dell'infinito, ma soltanto per base misteriosa, respinta nella rimembranza cupa, in antri e in immagini della tradizione, una base che sorta dal differenziantesi spirito alla spiritualità individuale e alla luce del sapere, è temperata e trasfigurata alla bellezza e alla libera e serena eticità. In questa determinazione quindi si dischiude a sé il principio dell'individualità personale, ancora come non colto entro se stesso, bensì tenuto nella di lui ideale unità; — allora l'intero si frantuma perciò in una cerchia di particolari spiriti del popolo, e in pari tempo, da un lato la decisione ultima della volontà non è ancora posta nella soggettività dell'autocoscienza essente per sé, bensì in una potenza che sia più alta e al di fuori della medesima (cfr. § 279 annotaz.), e dall'altro lato la particolarità attinente al bisogno non è ancora accolta nella libertà, bensì relegata in una classe di schiavi.

¹⁰⁰ Feodor Eggo (pseudonimo di P. F. Stuhr), *Der Untergang der Naturstaaten, dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, Berlin 1812.

§ 357. 3) Il regno romano. In questo regno la differenziazione porta sé a compimento fino alla dilacerazione infinita della vita etica negli estremi di *personale* autocoscienza privata, e di *astratta universalità*. La contrapposizione, preso l'avvio dall'intuizione sostanziale di un'aristocrazia di contro al principio della libera personalità in forma democratica, si sviluppa da quel lato alla superstizione e all'affermazione di violenza fredda, avida, da questo alla corruttela di una plebe, e la dissoluzione dell'intero finisce nell'infelicità universale e nella morte della vita etica, ove le individualità dei popoli van morendo nell'unità di un Pantheon, tutti gli individui decadono a persone private e a *uguali* con un diritto formale, che quindi son tenute insieme soltanto da un arbitrio astratto, spingentesi nell'immane.

§ 358. 4) Il regno germanico. Da questa perdita di se stesso e del suo mondo e dal dolore infinito della medesima, come popolo della quale era approntato l'*israelitico*, lo spirito respinto entro di sé afferra nell'estremo della sua assoluta *negatività*, nel *punto di svolta* essente in sé e per sé, la *positività infinita* di questo suo elemento interno, il principio dell'unità della natura divina e umana, la riconciliazione come riconciliazione dell'oggettiva verità e libertà apparsa all'interno dell'autocoscienza e della soggettività, condurre a compimento la qual riconciliazione vien demandato al principio nordico dei *popoli germanici*.

§ 359. L'interiorità del principio, intesa come la riconciliazione e soluzione d'ogni opposizione, riconciliazione e soluzione ancor astratta, esistente nel sentimento come fede amore e speranza, dispiega il suo contenuto, per innalzarlo alla realtà e autocosciente razionalità, a un regno *mondano* procedente dall'animo, dalla fedeltà e dal sodalizio di uomini liberi, regno che in questa sua soggettività è parimenti un regno del rozzo arbitrio essente per sé e della barbarie dei costumi — di contro ad un mondo dell'al di là, ad un regno *intellettuale*, il cui contenuto è bensì quella verità

del suo spirito, ma come ancora *non-pensata* è involupata nella barbarie della rappresentazione, e, come potenza spirituale sull'animo reale, si comporta di contro al medesimo come una terribile non libera violenza.

§ 360. Poiché nella dura lotta di questi due regni trovantisi nella differenza (la quale ha qui conquistato la sua assoluta contrapposizione) e in pari tempo radicantisi in una singola unità e idea, — l'elemento spirituale degrada, nella realtà e nella rappresentazione, l'esistenza del suo cielo a un al di qua terrestre e alla comune mondanità, — l'elemento mondano di contro vien formando il suo astratto esser-per-sé a pensiero e a principio del razionale essere e sapere, a razionalità del diritto e della legge; per tanto l'opposizione è *in sé* estenuata a una figura senza nerbo: il presente ha sfrondato la sua barbarie e il suo ingiusto arbitrio e la verità il suo al di là e la sua accidentale violenza, cosicché è divenuta oggettiva la verace riconciliazione che dispiega lo *stato* a immagine e a realtà della ragione, ove l'autocoscienza trova la realtà del suo sostanziale sapere e volere in sviluppo organico — al modo che nella *religione* il sentimento e la rappresentazione di questa sua verità come di essenzialità ideale, ma nella *scienza* la libera conoscenza concettuale di questa verità come di una e medesima nelle sue integrantisi manifestazioni, nello *stato*, nella *natura* e nel *mondo ideale* —.

AGGIUNTE REDATTE DA EDUARD GANS

PREMESSA DELLA TRADUTTRICE

Questa nuova edizione delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nella traduzione di Giuliano Marini è accompagnata dalla traduzione degli *Zusätze* (aggiunte), redatti da Eduard Gans. Ciò segna la differenza più vistosa rispetto alle precedenti edizioni di questo volume. Le *Aggiunte* sono, come è noto, quel materiale integrativo che Eduard Gans, discepolo di Hegel e curatore della seconda edizione della *Filosofia del diritto*¹, trasse in massima parte, oltre che da note manoscritte dello stesso Hegel (riguardanti i primi 180 paragrafi dell'opera), da due corsi di lezioni sulla *Filosofia del diritto*, tenuti da Hegel a Berlino, presso la Königlische Universität, dopo che la prima edizione dell'opera era già stata data alle stampe presso la casa editrice Nicolai, con un frontespizio recante la data del 1821. Il rigoroso lavoro di trascrizione di quelle lezioni, di cui Gans per parte sua si avvale con notevole libertà, era stato compiuto per il semestre invernale 1822/23 da Heinrich Gustav Hotho, e per il semestre invernale 1824/25 da Karl Gustav Julius von Griesheim. Ambedue le *Vorlesungsnachschriften*² costituiscono, oltre alle citate note hegeliane, l'unica base testuale accreditata dal punto di vista filologico presso gli studiosi. Ciò significa, però,

¹ *Werke*, VIII, 1833².

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/1831*, Edition und Kommentar in 6 Bde. von K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. I, 1973, Bde. II, III, IV, 1974. Il volume III contiene gli appunti delle lezioni hegeliane del 1822/1823 che sono stati redatti da H.G. Hotho (*Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift H.G. Hotho 1822/1823*, in seguito *Vorlesungen*, III, Hotho). Il volume IV contiene gli appunti di K.G. von Griesheim, relativi alle lezioni hegeliane del 1824/25 (*Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. von Griesheim 1824/1825*, in seguito *Vorlesungen*, IV, Griesheim).

che è anche l'unica su cui è lecito discutere oggi in merito alle eventuali novità di contenuto o di accento che Hegel avrebbe introdotto nelle lezioni rispetto al testo a stampa della *Filosofia del diritto*. Infatti, scrupolo filologico analogo a quello dimostrato da Hotho e da Griesheim non si riscontra nel testo di Gans. Questi non sempre mantenne, come si vedrà più avanti, quanto aveva promesso nell'introduzione all'edizione dell'opera hegeliana, da lui curata. In quella sede Gans aveva dichiarato che il contenuto delle aggiunte proveniva da Hegel, e che gli sarebbe stato agevole dimostrarlo a partire dalle proprie fonti. Aveva anche affermato che soltanto l'ordine stilistico, il legame delle proposizioni e talora la scelta delle parole derivavano da lui³. Sulla fedeltà di Gans a questo programma possono sorgere perplessità. Alcune di queste le condivise lo stesso Francesco Messineo, il primo traduttore italiano, degno di questo nome, della *Filosofia del diritto*⁴. Questi, traendo esempio dall'edizione di Georg Lasson (1911, 1921), giustamente collocò il testo di Gans in appendice alla *Filosofia del diritto*, per distinguerlo dalle genuine pagine hegeliane. Tuttavia, sempre nella prefazione alla propria traduzione⁵, Messineo non fece poi che riportare i criteri di compilazione delle aggiunte, dichiarati da Gans stesso e sopra riassunti, e questo perché Messineo aveva preso atto che tale materiale, riprodotto senza sostanziali variazioni nella ristampa del 1840, era stato considerato da quel momento in poi genuino testo hegeliano, almeno fino alla già citata edizione di Lasson⁶. Questo studioso fu effettivamente il primo a portare un certo ordine nella disposizione della materia, distinguendo la parte postuma, appunto costituita dalle aggiunte, da quella autentica. Non è poca cosa, se ancora nella terza edizione della *Filosofia del diritto* apparsa nel 1902 a cura di Gerardus J.P.J. Bolland alcuni brani delle *Anmerkungen* (annotazioni) hegeliane risultano ancora inseriti fra le aggiunte, in modo da perpetuare un intervento sulle fonti compiuto, a suo tempo, da Gans.

³ *Werke*, VIII cit., *Vorrede*, p. XVI.

⁴ Si veda la Premessa del traduttore, *supra*.

⁵ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto ossia Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tradotti da F. Messineo, Laterza, Bari 1912, 1954², pp. V-XXVIII (XIX-XX).

⁶ *Ivi*, p. XX.

Tuttavia, non mancano le ragioni che, nonostante le riserve finora espresse, consentono di proporre egualmente al lettore italiano una nuova traduzione degli *Zusätze*, che integri la traduzione dell'edizione del 1821 della *Filosofia del diritto*. Sono ragioni di ordine didattico, e non anche scientifico. Non dovrebbe infatti venir considerato necessario riproporre agli studiosi la traduzione italiana di un testo a tratti modificato rispetto alle fonti, come alcune fra le note in calce alla nuova traduzione delle aggiunte, contenuta in questo volume, ulteriormente dimostrano⁷. Si tratta di confronti compiuti fra un limitato numero di aggiunte ed i passi corrispondenti degli appunti redatti dai due allievi di Hegel; ciò è stato fatto per mostrare esempi concreti di fraintendimenti, o di sostituzioni e integrazioni, o di omissioni rispetto alle fonti. Per la realizzazione di tale comparazione, si sono seguiti alcuni suggerimenti di Hugh B. Nisbet, autore della più recente traduzione in lingua inglese della *Filosofia del diritto* (1991)⁸. Pur non trattandosi in alcun modo di un confronto che abbia pretese di completezza, è tuttavia un elemento ulteriore a favore della tesi secondo cui le aggiunte possono venir utilizzate, anche ampiamente, ma in funzione propedeutica ed illustrativa, oltre che venir analizzate quale contributo alla storia della fortuna hegeliana⁹. Non è del resto poca cosa, almeno fino a quando le fonti da cui le aggiunte sono state tratte non verranno tradotte nella nostra lingua.

Nel realizzare la traduzione, si è tentato di riprodurre il modello costituito dal linguaggio e dalla prosa hegeliana, rispettando in ciò niente di più che le reali caratteristiche formali e stilistiche del testo consegnatoci da Gans. Nei molteplici casi in cui sono emerse stringenti analogie fra il testo di Gans e il testo del paragrafo o dell'annotazione corrispondente nell'opera a stampa, si è tentato di seguire il più fedelmente possibile i criteri generali indicati da Giuliano Marini nella sua Premessa del

⁷ Salvo diverse indicazioni, tutte le note sono della traduttrice.

⁸ G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Ed. by A.W. Wood, translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Questa traduzione inglese, essendo uscita successivamente all'edizione, curata da Ilting, delle *Vorlesungen*, ha potuto tenerne conto, a differenza di quella di Knox.

⁹ Cfr. P. Becchi, *Oltre le righe. Hegel e il dibattito intorno alle sue lezioni*, Editoriale Scientifica, Napoli 1996, pp. 65-67.

traduttore, per distaccarsene in parte nei casi in cui il contesto imponeva una traduzione più consona al tono colloquiale e all'andamento discorsivo di un testo, che è pur sempre tratto da lezioni universitarie. Sono state invece adottate le medesime scelte per quanto riguarda i termini tecnici, presenti nella *Filosofia del diritto*, con una sola eccezione¹⁰. Si sono tenute presenti, oltre alla traduzione di Messineo, quella in lingua francese di Robert Derathé¹¹ e soprattutto le due in lingua inglese, di Thomas M. Knox¹² e, come già detto sopra, di Hugh B. Nisbet.

Pisa, dicembre 1998.

Barbara Henry

¹⁰ Si tratta di un sostantivo e dell'aggettivo corrispondente: *Gegenständlichkeit* e *gegenständiglich*. Il sostantivo compare per tre volte nelle aggiunte, ed è stato reso con « oggettualità », l'aggettivo per due, ed è stato reso con « oggettuale »; tanto il sostantivo quanto l'aggettivo rinviano alle situazioni dell'esperienza comune, in cui o ci troviamo dinanzi le cose materiali esterne, o ci poniamo di fronte le costruzioni della nostra mente (le quali anche si configurano come se fossero entità dotate di consistenza propria). La scelta intende segnare la differenza fra questi due termini, presi insieme, e il termine, carico di significati logici e filosofici, di *Objektivität* (oggettività).

¹¹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'état en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Vrin, Paris 1975, 1993².

¹² Hegel's *Philosophy of Right*, translated with notes by T.M. Knox, Oxford University Press, Oxford 1952, 1967².

Alla Prefazione

Ci sono due specie di leggi, leggi della natura e del diritto: le leggi della natura sono semplicemente e valgono così come sono: non subiscono alcuna diminuzione, sebbene in singoli casi si possa trasgredirle. Per sapere cos'è la legge della natura, dobbiamo imparare a conoscere la natura, perché queste leggi sono esatte; soltanto le nostre rappresentazioni di esse possono esser errate. La misura di queste leggi è fuori di noi e il nostro conoscere non aggiunge loro niente, non le promuove: soltanto la nostra conoscenza di esse può ampliarsi. La cognizione del diritto è da un lato altrettale, dall'altro lato no. Impariamo parimenti a conoscere le leggi come semplicemente esistono; così le possiede più o meno il cittadino, e il giurista positivo si arresta non meno a ciò che è dato. Ma la differenza è che con le leggi del diritto lo spirito si innalza alla contemplazione e già la diversità delle leggi rende accorti del fatto che esse non sono assolute. Le leggi del diritto sono *un che di posto, di proveniente* dagli uomini. Con questo la voce interna, necessariamente, può entrare in collisione, oppure ad esso aderire. L'uomo non resta fermo a ciò che ha esserci, bensì afferma di avere entro di sé la misura di ciò che è giusto; egli può essere sottomesso alla necessità e alla potestà di un'autorità esterna, ma giammai come alla necessità della natura, perché a lui la sua voce interna dice sempre come la cosa debba essere, ed entro se stesso trova la conferma o smentita di ciò che è valido. Nella natura, la verità suprema è che *c'è una legge in genere*; nelle leggi del diritto la cosa non vale perché è, sibbene ciascuno esige che essa debba corrispondere al di lui proprio criterio. Qui dunque è possibile un conflitto fra ciò che è e ciò che deve essere, fra il diritto essente in sé e per sé, il quale rimane immutato, e l'arbitrarietà della determinazione di ciò che debba valere come diritto. Tale separazione e tale lotta si trovano soltanto sul terreno dello spirito e, poiché la prerogativa dello spirito par quindi condurre

al dissidio e all'infelicità, si viene frequentemente rimandati dall'arbitrio della vita alla contemplazione della natura, e si deve prendersi la medesima a modello. Ma precisamente in queste opposizioni del diritto essente in sé e per sé e di ciò che l'arbitrio fa valere come diritto, è implicito il bisogno di imparare a conoscere con profondità il diritto. Nel diritto, deve venir incontro all'uomo la sua propria ragione; egli deve dunque considerare la razionalità del diritto, e questo è il compito della nostra scienza, in opposizione alla giurisprudenza positiva, che sovente ha soltanto a che fare con contraddizioni. Il mondo presente ne ha un bisogno ancor più urgente, perché nei tempi antichi c'era ancora rispetto e timore reverenziale per la legge esistente; ma adesso la cultura del tempo ha preso un'altra piega, e il pensiero si è collocato al culmine di tutto ciò che deve valere. Teorie si pongono di fronte a ciò che ha esserci e vogliono apparire come in sé e per sé esatte e necessarie. Ormai diventa bisogno più speciale conoscere e comprendere i pensieri del diritto. Poiché il pensiero si è innalzato alla forma essenziale, così si deve tentare di cogliere anche il diritto siccome pensiero. Ciò pare aprir tutte le porte ad opinioni casuali, se il pensiero deve sopravanzare il diritto; ma il verace pensiero è non opinione sulla cosa, bensì il concetto della cosa stessa. Il concetto della cosa non ci sovviene dalla natura. Ogni uomo ha dita, può avere pennello e colori, ma con ciò ancora non è pittore. Parimenti è col pensiero. Il pensiero del diritto non è all'incirca ciò che ciascuno ha di prima mano, bensì il corretto pensiero è notizia e conoscenza della cosa, e la nostra conoscenza deve pertanto essere scientifica.

Al § 1

Il concetto e l'esistenza di esso sono due lati, disgiunti e uniti, come anima e corpo. Il corpo è la medesima vita che l'anima, e nondimeno possono entrambi venir nominati come discosti l'uno dall'altra. Un'anima senza corpo non sarebbe nulla di vivente, e parimenti viceversa. In tal modo l'esserci del concetto è il suo corpo, al modo che il suo corpo obbedisce all'anima che lo produsse. I semi hanno l'albero entro di sé e contengono l'intera sua forza, sebbene essi ancora non siano l'albero stesso. L'albero corrisponde interamente alla semplice immagine del seme. Se il cor-

po non corrisponde all'anima, è proprio qualcosa di meschino. L'unità dell'esserci e del concetto, del corpo e dell'anima è l'idea. Questa è non soltanto armonia, bensì perfetta compenetrazione. Nulla vive che non sia in qualche modo idea. L'idea del diritto è la libertà e, per venir veracemente appresa, dev'essere conosciuta nel di lei concetto e nell'esserci di esso.

Al § 2

La filosofia forma un cerchio; essa ha un primo, un immediato, poiché in genere deve cominciare, un che di non dimostrato, che non è risultato. Ma ciò con cui la filosofia comincia, è immediatamente relativo, giacché esso in un altro punto finale deve apparire come risultato. La filosofia è una sequenza, che non sta sospesa in aria, non un che di avente cominciamento immediato, bensì essa si ritorce formando un cerchio.

Al § 4

La libertà del volere si spiega nel modo migliore tramite un rinvio alla natura fisica. La libertà è infatti parimenti una determinazione fondamentale del volere, come la gravità è una determinazione fondamentale del corpo. Se si dice, « la materia è pesante », si potrebbe opinare che tale predicato sia soltanto accidentale; ma non è così, perché niente è senza peso nella materia: questa è piuttosto la gravità stessa. Ciò che ha peso costituisce il corpo ed è il corpo. Parimenti è con la libertà e il volere, poiché ciò che è libero è la volontà. Volontà senza libertà è una vuota parola, così come la libertà soltanto come volontà, come soggetto, è reale. Ma per quel che concerne la connessione della volontà con il pensiero, su ciò è da notare quanto segue. Lo spirito è il pensiero in genere, e l'uomo si distingue dall'animale in virtù del pensiero. Ma non ci si deve immaginare che l'uomo sia da un lato pensante, dall'altro, volente, e che egli abbia in una tasca il pensare, nell'altra il volere, perché questa sarebbe una rappresentazione vuota. La distinzione fra pensiero e volontà è soltanto quella fra il comportamento teoretico e pratico, ma questi non sono

già due facoltà, bensì la volontà è una guisa particolare del pensiero: il pensiero come traducvente sé nell'esserci, come impulso a darsi esserci. Questa distinzione fra pensiero e volontà può venir così espressa. Allorché io penso un oggetto, lo rendo pensiero e tolgo a lui il carattere sensibile; lo rendo qualcosa che è essenzialmente e immediatamente il mio: poiché soltanto nel pensiero io sono presso di me, soltanto il comprendere è la penetrazione dell'oggetto, che non sta più di fronte a me e a cui ho tolto il carattere proprio, che esso aveva per sé di fronte a me. Come Adamo dice a Eva, « tu sei carne della mia carne e ossa delle mie ossa », così dice lo spirito, « questo è spirito del mio spirito », e l'estraneità è dileguata. Ogni rappresentazione è una universalizzazione, e questa appartiene al pensiero. Render qualcosa universale significa pensarlo. L'Io è il pensiero, e parimenti l'universale. Quando dico Io, ne lascio cadere ogni particolarità, il carattere, l'indole, le cognizioni, l'età. L'Io è affatto vuoto, puntiforme, semplice, ma attivo in questa semplicità. Il multicolore dipinto del mondo è dinnanzi a me: io gli sto di fronte e con questo comportamento tolgo l'opposizione, rendo questo contenuto il mio. L'Io è di casa nel mondo quando ne ha cognizione, ancor più, quando lo ha compreso. Fin qui, il comportamento teoretico. Il comportamento pratico inizia per contro presso il pensiero, presso l'Io stesso, e appare innanzitutto come contrapposto, poiché esso infatti stabilisce immediatamente una separazione. Allorché io sono pratico, attivo, cioè agisco, io mi determino, e determinarmi significa, appunto, porre una distinzione. Ma queste distinzioni, che pongo, sono allora di nuovo le mie, le determinazioni mi competono, e gli scopi, verso i quali sono stimolato, mi appartengono. Ora, quand'anche io lasci uscire queste determinazioni e distinzioni, cioè le ponga nel cosiddetto mondo esterno, esse rimangono tuttavia le mie: esse sono ciò che ho operato, ho fatto, esse recano la traccia del mio spirito. Se ora questa è la distinzione fra l'atteggiamento teoretico e pratico, è ormai da menzionare il rapporto dei due. L'elemento teoretico è essenzialmente contenuto nell'elemento pratico: ciò va contro la concezione per cui i due sono separati l'uno dall'altro, poiché non si può avere volontà senza intelligenza. Al contrario, la volontà tiene entro di sé l'elemento teoretico: la volontà si determina; questa determinazione è dapprima un che di interno: ciò che io voglio, io lo pongo di fronte a me, è oggetto per me. L'animale agi-

sce per istinto, viene spinto da un che di interno, ed è così anche pratico, ma esso non ha volontà, perché non si rappresenta ciò che desidera. Ma altrettanto poco, senza volontà si può comportarci teoreticamente o pensare, poiché, mentre noi pensiamo, siamo appunto attivi. Il contenuto del pensato riceve sì la forma dell'essente, ma questo essente è un che di mediato, di posto dalla nostra attività. Queste distinzioni sono pertanto inseparabili: esse sono una e medesima cosa, e in ogni attività, tanto del pensare quanto del volere, si trovano entrambi i momenti.

Al § 5

In questo elemento della volontà è implicito che io mi possa liberare di tutto, rinunciare a tutti i fini, astrarre da tutto. Unicamente l'uomo può abbandonare tutto, anche la sua vita: egli può commettere suicidio; l'animale non lo può; esso rimane sempre soltanto negativo; in una determinazione a lui estranea, alla quale esso si abitua soltanto. L'uomo è il puro pensiero di se stesso, e soltanto pensando l'uomo è questa forza di darsi universalità, cioè di estinguere ogni particolarità, ogni determinatezza. Questa libertà negativa, o questa libertà dell'intelletto, è unilaterale, ma questo unilaterale racchiude sempre una determinazione essenziale entro di sé: esso non è pertanto da rigettare, ma la manchevolezza dell'intelletto è che esso innalza una determinazione unilaterale all'unica e suprema. Storicamente questa forma della libertà compare di frequente. Presso gli Indiani ad esempio viene ritenuto bene supremo persistere meramente nel sapere della propria semplice identità con sé, permanere in questo vuoto spazio della propria interiorità, come la luce incolore nella pura intuizione, e rinunciare ad ogni attività della vita, ad ogni fine, ad ogni rappresentazione. In questa guisa l'uomo diviene *Brahman*: non c'è più distinzione fra l'essere umano finito e il *Brahman*; ogni differenza è piuttosto dileguata in questa universalità. Più concretamente questa forma appare nel fanatismo attivo della vita politica come della vita religiosa. Vi rientra, ad esempio, il periodo del Terrore della Rivoluzione Francese, nel quale ogni distinzione dei talenti, dell'autorità doveva venir soppressa. Questo periodo fu un tremore, un fremito, una inconciliabile avversione di fronte ad ogni particolare; poiché il fanatismo vuole un

che di astratto, non una membratura: dove si segnalano distinzioni, trova ciò contrario alla sua indeterminatezza e le sopprime. Pertanto anche il popolo nella rivoluzione ha distrutto di nuovo le istituzioni che esso stesso aveva create, perché ogni istituzione è contraria all'astratta autocoscienza dell'uguaglianza.

Al § 6

Questo secondo momento appare siccome il contrapposto; è da concepire nella sua guisa universale: appartiene alla libertà, ma non costituisce l'intera libertà. L'Io trapassa qui da un'indistinta indeterminatezza alla distinzione, al porre una determinatezza siccome un contenuto e oggetto. Io non voglio semplicemente, bensì voglio *qualcosa*. Una volontà, la quale, al modo che è analizzato nel precedente paragrafo, vuole soltanto l'astrattamente universale, non vuole *nulla*, e pertanto non è volontà. Il particolare, che la volontà vuole, è una limitazione, poiché la volontà deve, per esser volontà, limitarsi in genere. Che la volontà voglia *qualcosa*, è il termine, la negazione. La particolarizzazione è in tal modo ciò che di regola viene denominato finità. Comunemente la riflessione tiene il primo momento, vale a dire l'indeterminato, per l'assoluto e più alto, al contrario il limitato per una mera negazione di questa indeterminatezza. Ma questa indeterminatezza è essa stessa soltanto una negazione di fronte al determinato, di fronte alla finità: l'Io è questa solitudine ed assoluta negazione. Per questo, la volontà indeterminata è altrettanto unilaterale che la volontà stante nella mera determinatezza.

Al § 7

Ciò che noi chiamiamo propriamente volontà, contiene entrambi i precedenti momenti entro di sé. L'Io è innanzitutto, come tale, pura attività, l'universale, che è presso di sé; ma questo universale determina sé, e in tanto esso non è più presso di sé, bensì pone sé siccome un che d'altro e cessa di essere l'universale. Il terzo momento è ora che esso nella sua limitazione,

in questo altro sia presso se stesso, è che, mentre esso determina sé, nondimeno rimanga presso di sé e non cessi di tenere fermo l'universale: questo è allora il concetto concreto della libertà, mentre entrambi i precedenti momenti sono stati trovati completamente astratti e unilaterali. Ma questa libertà l'abbiamo già nella forma del sentimento, ad esempio nell'amicizia e amore. Qui si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi. Nella determinatezza l'uomo non deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione di ciò che è altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé. La libertà non risiede dunque né nell'indeterminatezza né nella determinatezza, bensì è entrambe le cose. La volontà che si limita esclusivamente ad un questo, è la volontà del caparbio, il quale presume di non essere libero se non ha *questa* volontà. Ma la volontà non è vincolata a un che di limitato, bensì deve andar oltre, poiché la natura della volontà non è questa unilateralità e questo esser vincolato, bensì la libertà è volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser presso di sé e ritornare di nuovo nell'universale.

Al § 8

La considerazione della determinatezza della volontà appartiene all'intelletto ed è dapprima non-speculativa. La volontà è determinata in genere non soltanto nel senso del contenuto, bensì anche nel senso della forma. La determinatezza secondo la forma è il fine e l'esecuzione del fine: il fine è dapprima soltanto un che di interno a me, di *soggettivo*, ma deve anche divenire *oggettivo*, rigettare la manchevolezza della mera soggettività. Si può qui domandare: perché questa manchevolezza? Se ciò che ha una mancanza in pari tempo non sta al di sopra della sua mancanza, allora la mancanza non è per il medesimo mancanza. Per noi l'animale è un che di manchevole, per sé non lo è. Il fine, in quanto da principio è soltanto nostro, è per noi una mancanza, poiché libertà e volontà sono per noi unità del soggettivo e dell'oggettivo. Il fine è dunque da porre in modo

oggettivo e perviene tramite ciò non ad una nuova determinazione unilaterale, bensì soltanto alla sua realizzazione.

Al § 10

La volontà, che è volontà meramente secondo il concetto, è in sé libera, ma anche in pari tempo non-libera, poiché sarebbe veracemente libera soltanto siccome contenuto veracemente determinato; allora essa è per sé libera, ha la libertà per oggetto, è la libertà. Ciò che è soltanto secondo il suo concetto, ciò che è meramente in sé, è soltanto immediato, soltanto naturale. Questo ci è noto anche nella rappresentazione. Il bambino è uomo *in sé*, ha ragione soltanto *in sé*, è soltanto possibilità della ragione e della libertà ed è libero soltanto in tal modo secondo il concetto. Ora, ciò che è in tal modo soltanto in sé, non è nella sua realtà. L'uomo, che è *in sé* razionale, mediante la produzione di se stesso deve elaborare sé tramite l'uscire da sé, ma parimenti tramite il figurarsi entro di sé che egli diverrà tale anche *per sé*.

Al § 11

Impulsi, desideri, inclinazioni li ha anche l'animale, ma l'animale non ha volontà e deve obbedire allo stimolo, se nulla di esterno lo trattiene. Ma l'uomo, inteso come ciò che è affatto indeterminato, sta al di sopra degli stimoli e li può determinare e porre come i suoi. Lo stimolo è nella natura, ma, che io lo ponga in questo Io, dipende dalla mia volontà, la quale non può dunque appellarsi al fatto che esso risiede nella natura.

Al § 13

Una volontà che nulla decide, non è volontà reale; colui che è privo di carattere non giunge mai al decidere. La ragione dell'indugiare può anche risiedere in una delicatezza dell'animo, il quale sa che nel determinare si compromette con la finità, pone innanzi a sé un termine e abbandona l'infinità: ma esso non

vuole rinunciare alla totalità, a cui mira. Un animo siffatto è morto, quand'anche voglia esser bello. Chi vuole grandi cose, dice Goethe, deve sapersi limitare. Unicamente mercé il decidere l'uomo entra nella realtà, per quanto sgradevole ciò pur gli diventi, poiché l'inerzia non vuol uscire dal rimuginio entro di sé, in cui¹ essa si tiene in serbo una possibilità universale. Ma possibilità non è ancora realtà. La volontà che è sicura di sé, per questa ragione ancora non si perde in ciò che è determinato.

Al § 15

Giacché io ho la possibilità di determinarmi qua o là, cioè, giacché io posso scegliere, allora possiedo arbitrio, cosa che comunemente si denomina libertà. La scelta che io ho risiede nell'universalità della volontà, per cui io questa o quella cosa posso farla mia. Questa mia cosa è siccome contenuto particolare a me non-adeguata, è dunque separata da me e soltanto nella possibilità di esser la mia, così come io sono la possibilità di connettermi con essa. La scelta risiede pertanto nell'indeterminatezza dell'Io e nella determinatezza di un contenuto. La volontà è dunque a cagione di tale contenuto non-libera, sebbene essa abbia il lato dell'infinità formalmente in sé; ad essa non corrisponde alcuno di questi contenuti: in nessuno essa ha veracemente se stessa. Nell'arbitrio è compreso ciò, che il contenuto è determinato ad essere il mio non dalla natura della mia volontà, bensì dall'*accidentalità*; io sono quindi parimenti dipendente da questo contenuto, e questa è la contraddizione che è implicita nell'arbitrio. L'uomo comune crede di essere libero quando gli è permesso di agire in modo arbitrario, ma precisamente nell'arbitrio è implicito che egli non è libero. Se io voglio il razionale, agisco non come individuo particolare, bensì

¹ T.M. Knox (*op. cit.*, p. 230) ritiene che si tratti di un palese errore, per cui al posto di « in dem », riferito a « das Brüten » (rimuginio), troviamo « in der ». H.B. Nisbet (*op. cit.*, p. 47), osserva che Gans ha effettivamente riportato nell'aggiunta l'originario errore di trascrizione, commesso da Hotho nel redigere i suoi appunti delle lezioni hegeliane. Si vedano *Vorlesungen*, III, Hotho, p. 131, 1-2. Per tornare al caso del paragrafo 13, la soluzione proposta da Messineo non pare altrettanto convincente: « nella quale (inerzia) si conserva una possibilità universale » (*op. cit.*, p. 306).

secondo i concetti dell'eticità in genere: in un'azione etica io non faccio valere me stesso, bensì la cosa. Ma l'uomo, mentre compie qualcosa di perverso, dà risalto al massimo alla sua particolarità. Il razionale è la strada maestra, dove ciascuno va, dove nessuno si distingue. Quando grandi artisti portano a termine un'opera, si può dire: *così dev'essere*; cioè, la particolarità dell'artista è affatto scomparsa e non appare *maniera* nell'opera. Fidia non ha maniera; la figura stessa vive e campeggia. Ma quanto peggiore è l'artista, tanto più vediamo lui stesso, la sua particolarità ed arbitrio. Se rimaniamo con la considerazione fermi all'arbitrio, per cui l'uomo potrebbe volere questo o quello, è qui certamente la sua libertà, ma se ci atteniamo alla veduta che il contenuto è un contenuto dato, l'uomo diviene con ciò determinato, ed è appunto da questo lato non più libero.

Al § 17

Gli impulsi e inclinazioni sono anzitutto contenuto della volontà, e soltanto la riflessione sta al di sopra dei medesimi; ma questi impulsi diventano essi stessi impellenti, si incalzano l'un l'altro, si impacciano e vogliono tutti venir appagati. Ora, se con il trascurare tutti gli altri mi calo solamente in uno di essi, mi vengo in tal modo a trovare in una limitatezza distruttiva, poiché io ho appunto con ciò rinunciato alla mia universalità, la quale è un sistema di tutti gli impulsi. Ma altrettanto poco è di giovamento un mero subordinare gli impulsi, cosa a cui l'intelletto comunemente giunge, poiché qui non c'è da assegnare alcuna misura a questo ordinamento, e la pretesa perciò va comunemente a finire nel tedio di modi di dire generali.

Al § 18

La dottrina cristiana per cui l'uomo è per natura cattivo sta più in alto dell'altra che lo ritiene buono; in conformità alla sua interpretazione filosofica, essa è da intendere in questo modo. Come spirito l'uomo è un essere libero, che è nella posizione di non lasciarsi determinare da impulsi naturali. L'uomo, com'è nello *status* immediato e non civilizzato, è perciò in una situa-

zione nella quale egli non deve essere e da cui deve liberarsi. La dottrina del peccato originale, senza la quale il cristianesimo non sarebbe la religione della libertà, ha questo significato.

Al § 20

Nella felicità, il pensiero ha già un potere sopra la forza naturale degli impulsi, giacché esso non è soddisfatto dell'istantaneo, bensì richiede una totalità di felicità. Ciò si connette per tanto con la cultura, in quanto quest'ultima parimenti è ciò che fa valere un universale. Ma nell'ideale della felicità sono impliciti due momenti: per primo un universale, che è più in alto di tutte le particolarità; ma ora, giacché il contenuto di questo universale è di nuovo il godimento, purché universale, qui ancora una volta fa la sua comparsa ciò che è singolo e particolare, dunque un che di finito, e si deve riandare all'impulso. Giacché il contenuto della felicità risiede nella soggettività e nel sentimento di ciascuno, questo fine universale è per parte sua particolare, ed entro di esso dunque non è ancora sussistente una vera unità del contenuto e della forma.

Al § 21

Verità nella filosofia significa questo, che il concetto corrisponde alla realtà. Un corpo è ad esempio la realtà, l'anima il concetto. Ma anima e corpo devono esser adeguati l'uno all'altro; un uomo morto è perciò ancora un'esistenza, ma non più verace, un esserci privo di concetto: pertanto il corpo morto imputridisce. Così è la verace volontà, che ciò che essa vuole, il suo contenuto, sia identico con essa, che dunque la libertà voglia la libertà.

Al § 22

Ci si è a buon diritto rappresentata l'infinità con l'immagine di un cerchio, poiché la linea retta va innanzi e sempre più innanzi, e designa la cattiva infinità, meramente negativa, la qua-

le non ha, come la vera, un ritorno entro se stessa. La volontà libera è veracemente infinita, poiché è non semplicemente una possibilità e disposizione, bensì il suo esserci esteriore è la sua interiorità, essa stessa.

Al § 26

Comunemente si crede che il soggettivo e l'oggettivo stiano *stabilmente* l'uno di fronte all'altro. Ma non è così, poiché piuttosto si trapassa dall'uno all'altro, giacché essi non sono astratte determinazioni, come positivo e negativo, bensì essi hanno già un significato più concreto. Se consideriamo dapprima l'espressione 'soggettivo', ciò può significare un fine, che è soltanto quello di un determinato soggetto. In questo senso un'opera d'arte molto brutta, che non raggiunge la cosa, è un'opera meramente soggettiva. Ma questa espressione può inoltre anche andare al contenuto della volontà, ed allora è a un dipresso equivalente ad 'arbitrario': il contenuto soggettivo è quello che appartiene meramente al soggetto. Così ad esempio azioni malvagie sono meramente soggettive. Ma inoltre può parimenti venir denominato soggettivo quel puro vuoto Io, che ha soltanto sé per oggetto e possiede la forza di astrarre da ogni ulteriore contenuto. La soggettività ha dunque, vuoi un significato affatto particolare, vuoi un significato altamente giustificato, giacché tutto ciò che devo riconoscere ha anche il compito di divenire un che di mio e di conseguire entro di me validità. Questa è l'infinita avidità della soggettività, di tutto raccogliere e consumare in questa semplice fonte del puro Io. In modo non meno vario può venir colto l'oggettivo. Noi possiamo con ciò intendere tutto ciò che rendiamo a noi oggettuale, siano esistenze reali o meri pensieri, che ci poniamo di fronte; ma parimenti si comprende anche con ciò l'immediatezza dell'esserci, nel quale il fine deve realizzarsi: quand'anche il fine sia esso stesso affatto particolare e soggettivo, lo denominiamo pur tuttavia oggettivo quando esso appare. Ma la volontà oggettiva è anche quella nella quale c'è verità. Così la volontà di Dio, la volontà etica è oggettiva. Infine si può anche chiamare oggettiva la volontà che è tutta immersa entro il suo obbietto, la volontà infantile, che sta nella fiducia, senza libertà soggettiva, e la volontà

schiava, che sa sé non ancora come libera, e pertanto è una volontà priva di volontà. Oggettiva è in questo senso ogni volontà che agisce guidata da un'autorità estranea e che ancora non ha compiuto l'infinito ritorno entro di sé.

Al § 32

L'idea deve sempre ulteriormente determinarsi entro di sé, poiché essa nel principio è soltanto concetto astratto. Ma questo iniziale concetto astratto non viene mai abbandonato, bensì soltanto diviene entro di sé sempre più ricco, e l'ultima determinazione è quindi la più ricca. Le determinazioni prima essenti soltanto in sé giungono grazie a ciò alla loro libera autonomia, ma in modo che il concetto rimane l'anima la quale tutto tiene insieme e che soltanto tramite un immanente procedimento perviene alle di lei proprie distinzioni. Non si può pertanto dire che il concetto giunga a qualcosa di nuovo, bensì l'ultima determinazione coincide nell'unità nuovamente con la prima. Quand'anche il concetto paia in tal modo disintegrato nel suo esserci, è questo appunto soltanto una parvenza, che si mostra come tale nell'avanzamento, allorché tutte le singolarità alla fine di nuovo ritornano nel concetto dell'universale. Nelle scienze empiriche si analizza comunemente ciò che viene trovato nella rappresentazione e, quando ora si è riportato il singolo a ciò che è comune, in quel caso si denomina questo il concetto. Così non procediamo noi, poiché vogliamo soltanto guardare a come il concetto determina se stesso, e ci sforziamo di non aggiungere niente del nostro opinare e pensare. Ciò che otteniamo in questa guisa è però una serie di pensieri e un'altra serie di figure dell'esserci, nelle quali può avvenire che l'ordine del tempo nell'apparire reale in parte sia altrimenti che l'ordine del concetto. Così non si può ad esempio dire che la proprietà sia entrata nell'esserci prima della famiglia, e tuttavia viene trattata prima di questa. Si potrebbe qui dunque sollevare la questione del perché noi non iniziamo con il momento supremo, cioè con il concretamente vero. La risposta sarà, perché noi appunto vogliamo vedere il vero in forma di un risultato, e a ciò essenzialmente pertiene in primo luogo di comprendere il concetto astratto stesso. Ciò che è reale, la figura del concetto, è

per noi quindi primamente il susseguente e ulteriore, quand'anche nella realtà stessa sia il primo. Il nostro avanzamento è che le forme astratte si mostrano non come sussistenti per sé, bensì come non-vere.

Al § 33

Quando noi qui parliamo di diritto, non vogliamo dire meramente il diritto civile, che si intende comunemente sotto questo nome, bensì moralità, eticità e storia del mondo, le quali parimenti quivi rientrano, perché il concetto mette insieme i pensieri secondo la verità. La volontà libera deve dapprima, per non restar astratta, darsi un esserci, e il primo materiale sensibile di questo esserci sono le cose, cioè gli oggetti esterni. Questa prima guisa della libertà è quella della quale noi dobbiamo aver cognizione come *proprietà*, la sfera del diritto formale e astratto, alla quale non meno pertengono la proprietà nella di lei figura mediata come *contratto*, e il diritto nella di lui violazione come *delitto* e *pena*. La libertà, che noi abbiamo qui, è ciò che denominiamo persona, cioè il soggetto che è libero e invero libero per sé, e si dà nelle cose un esserci. Questa mera immediatezza dell'esserci è però non adeguata alla libertà, e la negazione di questa determinazione è la sfera della *moralità*. Io non sono più meramente libero in queste cose immediate, bensì lo sono anche nell'immediatezza tolta, cioè io lo sono in me stesso, nel soggettivo. È in questa sfera che importano la mia intelligenza e intenzione e il mio fine, essendo l'esteriorità posta siccome indifferente. Il bene, che qui è il fine universale, deve però rimanere non meramente nel mio interno, bensì deve realizzarsi. La volontà soggettiva infatti richiede che il suo interno, cioè il suo fine, consegua esterno esserci, che dunque il bene debba venir compiuto nell'esistenza esteriore. La moralità, come il precedente momento del diritto formale, sono ambedue astrazioni, la cui verità è soltanto l'*eticità*. L'eticità è così l'unità della volontà nel suo concetto e della volontà del singolo, cioè del soggetto. Il di lei primo esserci è di nuovo un che di naturale, nella forma dell'amore e sentimento: la *famiglia*; l'individuo ha qui tolto la sua ritrosa personalità e si trova con la sua coscienza in un intero. Ma al grado seguente si vede la perdita dell'e-

ticità peculiare e dell'unità sostanziale: la famiglia si frantuma, e i membri si comportano siccome autonomi l'uno verso l'altro, giacché soltanto il vincolo del bisogno reciproco li avvince. Questo grado della *società civile* si è sovente riguardato come fosse lo stato. Ma lo *stato* è soltanto il terzo, l'eticità e lo spirito, nel quale ha luogo la prodigiosa unificazione dell'autonomia dell'individualità e della sostanzialità universale. Il diritto dello stato è pertanto più in alto che altri gradi: esso è la libertà nella di lei più concreta configurazione, la quale ancora ricade soltanto sotto la suprema assoluta verità dello spirito del mondo.

Al § 34

Quando vien detto che una volontà libera in sé e per sé, com'essa è nel suo concetto astratto, è nella determinatezza dell'immediatezza, si deve con ciò intendere quanto segue. La compiuta idea della volontà sarebbe la situazione nella quale il concetto si fosse pienamente realizzato e nella quale l'esserci del medesimo fosse null'altro che lo sviluppo di se stesso. Ma nel principio il concetto è astratto, cioè tutte le determinazioni sono sí in esso contenute, ma anche soltanto contenute: esse sono soltanto in sé e ancora non sviluppate a totalità entro se stesse. Quando dico, «io sono libero», l'io è ancora questo esser entro di sé privo di opposizione, di contro nel momento morale vi è già un'opposizione, poiché colà io sono come volontà singola, e il bene è l'universale, sebbene esso sia entro me stesso. Qui la volontà ha dunque già le distinzioni di singolarità e universalità entro se stessa, ed è quindi determinata. Ma nel principio una siffatta distinzione non è sussistente, poiché nella prima astratta unità ancora non c'è avanzamento né mediazione: la volontà è così nella forma dell'immediatezza, dell'essere. L'intellezione essenziale, alla quale qui si dovrebbe arrivare, è ora che perfino questa prima indeterminatezza è una determinatezza. Poiché l'indeterminatezza sta in ciò, che fra la volontà e il suo contenuto non vi è ancora distinzione; ma l'indeterminatezza stessa, contrapposta al determinato, ricade nella determinazione di essere un che di determinato; è l'identità astratta, che qui costituisce la determinatezza; la volontà diviene tramite ciò volontà singola — la *persona*.

AI § 35

La volontà essente per sé, o astratta, è la persona. Il momento supremo dell'uomo è di esser persona, ma tuttavia la mera astrazione 'persona' è già nell'espressione qualcosa di disprezzabile. Dal soggetto la persona è essenzialmente diversa, poiché il soggetto è soltanto la possibilità della personalità, dal momento che ogni cosa vivente in genere è un soggetto. La persona è dunque il soggetto per il quale questa soggettività è, poiché nella persona io sono semplicemente per me: essa è la singolarità della libertà nel puro esser per sé. Inteso come questa persona io mi so libero entro me stesso e posso astrarre da tutto, poiché niente mi sta dinnanzi se non la pura personalità, e tuttavia io sono inteso come 'questi' un che di affatto determinato: così vecchio, così alto, in questo spazio, e quante mai particolarità ancora ci possano essere. La persona è dunque insieme ciò che è elevato e ciò che è affatto vile; risiede in essa questa unità dell'infinito e del finito puro e semplice, del limite determinato e di ciò che è completamente privo di limiti. È l'elevatezza della persona che può sopportare questa contraddizione, una contraddizione² che non potrebbe essere contenuta o tollerata entro di sé da nulla di naturale.

AI § 37

Poiché nella persona la particolarità non è ancora sussistente come libertà, tutto ciò che dipende dalla particolarità è qui un *che di indifferente*. Se qualcuno non ha alcun interesse se non il suo diritto formale, può esser questo pura caparbietà, come sovente si addice ad un cuore ed animo limitato; giacché l'uomo rozzo si irrigidisce al massimo nel suo diritto, mentre lo spirito nobile guarda a quali altri lati la cosa abbia ancora.

² Nell'edizione del 1833 troviamo « der » al posto di « den », sempre in riferimento a « Widerspruch » (contraddizione). Dagli appunti di Hotho, d'altra parte, si evince chiaramente che « Widerspruch » è complemento oggetto, e non soggetto, della proposizione, nella quale « Nichts Natürliches » (nulla di naturale) è soggetto (*Vorlesungen*, III, p. 191, 33).

Il diritto astratto è dunque soltanto mera possibilità e per tanto, di fronte all'intera estensione del rapporto, qualcosa di formale. Per questo motivo la determinazione giuridica dà una facoltà, ma non è assolutamente necessario che io persegua il mio diritto, perché esso è soltanto un lato dell'intero rapporto. Possibilità è infatti essere, che ha il significato anche di non essere.

Al § 41

Il razionale della proprietà risiede non nell'appagamento dei bisogni, bensì in ciò, che la mera soggettività della personalità toglie sé. Per la prima volta nella proprietà la persona è come ragione. Quand'anche questa prima realtà della mia libertà sia in una cosa esterna, quindi una cattiva realtà, non può l'astratta personalità appunto nella sua immediatezza aver altro esserci che nella determinazione dell'immediatezza.

Al § 42

Poiché alla cosa manca la soggettività, essa è ciò che è esteriore non soltanto rispetto al soggetto, bensì rispetto a se stessa. Spazio e tempo sono in questa guisa esteriori. Inteso come sensibile sono io stesso esteriore, spaziale e temporale. Allorché ho intuizioni sensibili, le ho di qualcosa che è esteriore a se stesso. L'animale può intuire, ma l'anima dell'animale ha non l'anima, non se stessa per oggetto, bensì un che di esteriore.

Al § 44

Tutte le cose possono divenire proprietà dell'uomo, perché questi è volontà libera e come tale in sé e per sé, ma ciò che gli sta di fronte non ha questa qualità. Ciascuno ha dunque il diritto di render la sua volontà cosa, o la cosa sua volontà, cioè, in altre parole, di togliere la cosa e di trasformarla nella sua; poiché la cosa intesa come esteriorità non ha un fine in se stesso, non è la di lei infinita relazione con se stessa, bensì un che

di esteriore a se stessa. Un siffatto elemento esteriore è anche il vivente (l'animale), e per tanto esso stesso una cosa. Soltanto la volontà è l'infinito, *assoluto* di fronte a ogni altra cosa, mentre ciò che è altro per parte sua è soltanto *relativo*. Quindi appropriarsi significa in fondo soltanto manifestare l'elevatezza della mia volontà di fronte alla cosa, e mostrare che questa non è in sé e per sé, non un fine in se stesso. Questa manifestazione avviene grazie al fatto che io pongo nella cosa un fine altro da quello che essa aveva immediatamente; io dò al vivente inteso come mia proprietà un'anima altra da quella che esso aveva; io gli dò la mia anima. La volontà libera è quindi l'idealismo, il quale ritiene le cose non, così come sono, in sé e per sé, mentre il realismo spiega le medesime come assolute, quand'anche esse si trovino soltanto nella forma della finità. Già l'animale non ha più questa filosofia realistica, poiché consuma le cose e prova con ciò che esse non sono assolutamente autonome.

Al § 46

Nella proprietà la mia volontà è personale, ma la persona è un questo; la proprietà diviene quindi l'elemento personale di questa volontà. Poiché io dò esserci alla mia volontà grazie alla proprietà, ne segue che la proprietà deve aver anche la determinazione di esser il questo, il mio. Questa è l'importante dottrina della necessità della *proprietà privata*. Se possono venir fatte eccezioni ad opera dello stato, è così pur sempre unicamente questo, che le può fare: tuttavia, di frequente, specialmente nel nostro tempo, la proprietà privata è stata reintrodotta dallo stato medesimo. Così ad esempio molti stati hanno giustamente abolito i monasteri, poiché una comunità in definitiva non ha un tal diritto alla proprietà, quale lo ha la persona.

Al § 47

Gli animali hanno invero sé in possesso: la loro anima è in possesso del loro corpo; ma non hanno un diritto alla loro vita, poiché non lo vogliono.

Al § 49

L'uguaglianza, che si potrebbe forse introdurre in relazione alla ripartizione dei beni, verrebbe del resto distrutta di nuovo in breve tempo, poiché il patrimonio dipende dall'industriosità. Ma ciò che non si lascia eseguire, neppur deve venir eseguito. Poiché gli uomini sono certamente uguali, ma soltanto siccome persone, cioè con riguardo alla fonte del loro possesso. Di conseguenza, ogni uomo dovrebbe aver proprietà. Se si vuol pertanto parlar di uguaglianza, è questa uguaglianza, che si deve considerare. Ma fuori dalla medesima ricade la determinazione della particolarità, la questione di quanto io possegga. Qui è falsa l'affermazione secondo la quale la giustizia richiede che la proprietà di ciascuno debba essere uguale; poiché questa richiede soltanto che ciascuno debba avere proprietà. Piuttosto è la particolarità, dove precisamente l'ineguaglianza ha il suo posto, e qui l'uguaglianza sarebbe sì un'ingiustizia. È del tutto esatto che di frequente gli uomini sono presi dal desiderio dei beni altrui; ma questa è appunto l'ingiustizia, poiché il diritto è ciò che rimane indifferente di fronte alla particolarità.

Al § 50

Le determinazioni finora esposte concernevano principalmente la proposizione, che la personalità debba aver esserci nella proprietà. Ora, che colui che per primo apprende il possesso sia anche proprietario, vien fuori da quanto detto. Il primo non è pertanto proprietario secondo diritto perché è il primo, sibbene perché egli è volontà libera, poiché soltanto per il fatto che un altro viene dopo di lui, egli diviene il primo.

Al § 51

Che la persona ponga la propria volontà in una cosa è soltanto il concetto della proprietà, e ciò ch'è ulteriore è appunto la realizzazione della medesima. Il mio atto di volontà interno, il quale dice che qualcosa è mio, deve divenir riconoscibile anche per altri. Se faccio mia una cosa, le dò questo predicato, il

quale deve apparire nella cosa in forma esteriore e non restare semplicemente nella mia volontà interiore. Tra bambini suole avvenire che questi mettano in risalto il volere precedente di fronte all'apprensione del possesso da parte di altri; ma per gli adulti questo volere non è sufficiente, poiché la forma della soggettività deve venir allontanata ed elaborarsi all'oggettività.

Al § 52

Fichte ha sollevato la questione se, quando dò forma alla materia, anch'essa sia mia³. Secondo lui, quando io dall'oro ho fabbricato una coppa, deve esser permesso ad un altro di prender l'oro soltanto se egli, ciò facendo, non lede il mio lavoro. Per quanto ciò sia divisibile nella rappresentazione, altrettanto questa distinzione è nei fatti una vuota sottigliezza; poiché, quando prendo in possesso un campo e lo aro, non è di mia proprietà soltanto il solco, bensì anche il rimanente, la terra che vi rientra. Io voglio infatti prendere in possesso questa materia, l'intero: pertanto, essa non rimane priva di *dominus*, non rimane appartenente a sé. Poiché, quand'anche la materia rimanga esterna alla forma che io ho dato all'oggetto, la forma è appunto un segno che la cosa deve esser mia; essa non rimane pertanto fuori dalla mia volontà, non rimane fuori da ciò che ho voluto. Non c'è pertanto nulla, di cui un altro potrebbe prender possesso.

Al § 54

Queste guise della presa di possesso contengono l'avanzamento dalla determinazione della singolarità a quella dell'universalità. L'apprensione corporea può aver luogo soltanto sulla cosa singola, per contro l'apposizione di un segno è la presa di possesso ad opera della rappresentazione. Io mi rapporto a ciò mediante la rappresentazione, e reputo che la cosa sia mia nella sua totalità, non che lo sia meramente la parte che io posso prender in possesso in guisa corporea.

³ *Grundlage des Naturrechts*, 1796 (par. 19 A).

Al § 55

La presa di possesso è di specie affatto singolare: io non prendo in possesso di più di ciò che tocco con il mio corpo, ma il secondo aspetto è subito che le cose esterne hanno un'estensione più ampia di quanto io posso prendere. Nel momento in cui ho in tal modo qualcosa in possesso, anche un'altra cosa è in collegamento con essa. Io esercito la presa di possesso grazie alla mano, ma la portata della medesima può venir ampliata. La mano è questo grande organo, che l'animale non ha, e ciò che prendo con essa, può diventare esso stesso un mezzo con cui posso afferrare ulteriormente. Quando possiedo qualche cosa, l'intelletto va subito oltre, che è mio non soltanto ciò che è immediatamente posseduto, bensì ciò che vi è connesso. Qui il diritto positivo deve fare le sue statuizioni, poiché dal concetto non si lascia dedurre nient'altro.

Al § 56

Questo dar forma può assumere empiricamente le figure più diverse. Al campo, che io coltivo, vien data forma dalla coltivazione. In relazione all'inorganico il dar forma non è sempre diretto. Se ad esempio costruisco un mulino a vento, non ho dato forma all'aria ma plasmo una forma per l'utilizzazione dell'aria, la quale non mi può venir sottratta pel fatto che non le ho dato forma. Anche il fatto che io risparmio la selvaggina, può venir riguardato come una guisa del dar forma, poiché è una privazione con riguardo alla conservazione dell'oggetto. Soltanto l'addestramento degli animali è senz'altro un dar forma più diretto, procedente in maggior misura da me.

Al § 57

Se si tien fermo il lato per cui l'uomo è in sé e per sé libero, con ciò si condanna la schiavitù. Ma che qualcuno sia schiavo è da imputare alla sua propria volontà, così come è da imputare alla volontà di un popolo se esso viene soggiogato. Pertanto non si tratta semplicemente di un'ingiustizia di coloro che

rendono schiavi o che soggiogano, bensì anche degli schiavi e dei soggiogati. La schiavitù rientra nella transizione dalla naturalità degli uomini alla verace condizione etica; rientra in un mondo dove ancora un'ingiustizia è diritto. Qui *vale* l'ingiustizia e si trova parimenti di necessità al suo posto.

Al § 58

La presa di possesso tramite l'apposizione di un segno è la più completa di tutte, perché anche le rimanenti specie recano in sé più o meno l'effetto del *segno*. Quando apprendo il possesso di una cosa o le dò forma, il significato ultimo è del pari un segno, e invero un segno per altri, al fine di escluderli e di mostrare che ho posto la mia volontà nella cosa. Il concetto del segno è infatti che la cosa non vale per ciò che è, bensì per ciò che deve significare. La coccarda significa ad esempio l'essere cittadini in uno stato, sebbene il colore non abbia alcuna connessione con la nazione e rappresenti non sé, bensì la nazione. Nel fatto che egli può dare un segno e grazie a questo acquistare, l'uomo mostra appunto il suo dominio sopra le cose.

Al § 59

Se nel segno io prendo possesso della cosa in genere in guisa universale, nell'uso v'è ancor un rapporto più universale, dal momento che la cosa non viene in quel caso riconosciuta nella sua particolarità, bensì viene da me negata. La cosa viene degradata a mezzo dell'appagamento del mio bisogno. Quando io e la cosa veniamo ad incontrarci, ne segue che, affinché diventiamo identici, uno dei due deve perdere la sua qualità. Ma io sono vivente, colui che vuole ed è veracemente affermativo; la cosa per contro è il naturale⁴. Questa deve dunque venir meno, mentre io mi conservo, il che è in genere il vantaggio e la ragione dell'organico.

⁴ Negli appunti di Griesheim corrispondenti a questo passo (*Vorlesungen*, IV, p. 214, 8) troviamo « ist das Negative » (è il negativo).

Al § 61

Il rapporto dell'uso con la proprietà è il medesimo rapporto che fra la sostanza e l'accidentale, fra l'interno e l'esterno, tra la forza e l'estrinsecazione di essa. La proprietà esiste soltanto in quanto si estrinseca; il campo è campo, soltanto nella misura in cui abbia un raccolto. Chi ha dunque l'uso di un campo, è il proprietario dell'intero, ed è una vuota astrazione riconoscere ancor un'altra proprietà sull'oggetto stesso.

Al § 63

Il qualitativo dilegua qui nella forma del quantitativo. Allorché io parlo infatti del bisogno, è questo il titolo sotto il quale si lasciano ricondurre le cose più svariate, e la comunanza delle medesime fa sì che io possa allora misurarle. Quindi, l'avanzamento del pensiero è qui dalla specifica qualità della cosa alla indifferenza di questa determinatezza, dunque alla quantità. Simile caso si presenta nella matematica. Se definisco ad esempio cosa sono il cerchio, cosa l'ellisse e la parabola, vediamo che esse sono trovate specificatamente diverse. Tuttavia, la distinzione tra queste diverse curve si determina dal punto di vista meramente quantitativo, così che, cioè, conta soltanto una distinzione quantitativa, che si pone in relazione ai coefficienti soltanto, alle mere grandezze empiriche. Nella proprietà, la determinatezza qualitativa, che vien fuori dalla determinatezza qualitativa, è il *valore*. Il qualitativo dà qui il *quantum* per la quantità, e come tale è parimenti conservato quanto tolto. Se si considera il concetto del valore, la cosa stessa viene riguardata soltanto come un segno, ed essa vale non di per se stessa, ma per il valore che possiede. Una cambiale ad esempio non rappresenta la sua natura cartacea, bensì è soltanto un segno di un altro universale, del valore. Il valore di una cosa può essere di diversa specie in relazione al bisogno; ma se si vuol esprimere non lo specifico, bensì l'astratto del valore, questo è così il *denaro*. Il denaro rappresenta tutte le cose, ma giacché non rappresenta il bisogno stesso, bensì è soltanto un segno per il medesimo, è governato esso stesso di nuovo dal valore specifico che esso esprime soltanto come un che di astratto. Si può essere in genere proprietario di una cosa, senza divenirlo in

pari tempo del valore di essa. Una famiglia che non può né vendere né dare in pegno i suoi beni non ha la signoria del valore. Ma poiché questa forma della proprietà non è adeguata al concetto della medesima, tali limitazioni (feudi, fidecommessi) stanno per lo più scomparendo.

Al § 64

La prescrizione riposa sulla presunzione che io abbia cessato di considerare la cosa come la mia. Giacché, a che qualcosa resti mio, pertiene il perdurare della mia volontà, e questo si mostra mercé l'uso o la conservazione. — La perdita del valore di pubblici monumenti si è mostrata frequentemente durante la riforma, nel caso delle fondazioni per messe. Lo spirito dell'antica confessione, cioè delle fondazioni per messe, se n'era volato via, e pertanto esse poterono venir prese in possesso come proprietà privata.

Al § 65

Se la prescrizione è un'alienazione con volontà non direttamente dichiarata, la vera alienazione è una dichiarazione della volontà, secondo cui io non voglio più riguardare la cosa come la mia. L'intera questione può anche venir intesa in modo tale che l'alienazione sia una vera apprensione del possesso. La presa di possesso immediata è il primo momento della proprietà; mercé l'uso viene del pari acquisita proprietà, e il terzo momento è allora l'unità di entrambi, apprensione del possesso ad opera di alienazione.

Al § 66

È implicito nella natura della cosa che lo schiavo abbia un assoluto diritto a rendersi libero, cioè che, se qualcuno ha impegnato la sua eticità alla rapina e all'omicidio, questo impegno sia nullo in sé e per sé e che ciascuno possieda la facoltà di ritrattare questo contratto. Parimenti accade col dare la religio-

sità in consegna ad un prete, che sia il mio confessore, giacché l'uomo deve sbrigare tale questione interiore unicamente con sé. Una religiosità, nella quale l'una parte vien posta in mano altrui, non è religiosità, giacché lo spirito è soltanto uno e deve albergare in me; *a me* deve appartenere l'unione dell'esser in sé e per sé.

Al § 67

La distinzione qui analizzata è quella fra uno schiavo e gli attuali domestici o un giornaliero. Lo schiavo ateniese aveva forse occupazione più leggera e lavoro più spirituale di quanto abbiano nella norma i nostri servitori, ma egli era nondimeno schiavo perché l'intera estensione della sua attività era alienata al padrone.

Al § 70

La persona singola è certamente un che di subordinato, che deve dedicarsi all'intero etico. Se pertanto lo stato esige la vita, l'individuo deve darla, ma può l'uomo toglier la vita a se stesso? Si può riguardare il suicidio primamente come un atto di valore, ma di un cattivo valore, da sarti e da serve. Poi, il suicidio può venir considerato d'altro lato una disgrazia, giacché è la lacerazione interiore a condurre ad esso. Ma la domanda fondamentale è: ho io un diritto al suicidio? La risposta sarà che io, in quanto questo individuo, non sono signore della mia vita, poiché la comprensiva totalità dell'attività, la vita, non è un che di esteriore di fronte alla personalità, la quale è essa stessa immediatamente questa personalità. Se si parla dunque di un diritto che la persona avrebbe sulla propria vita, è questa una contraddizione, giacché ciò significherebbe che la persona avrebbe un diritto sopra di sé. Ma appunto essa non ha questo diritto, poiché non sta al di sopra di sé e non può giustiziare sé. Quando Ercole si arse, quando Bruto si gettò sulla propria spada, questa è la condotta dell'eroe contro la propria personalità; ma quando si tratta del semplice diritto a suicidarsi, questo può esser negato anche agli eroi.

Al § 71

Nel contratto io ho proprietà mercé una volontà comune: è infatti l'interesse della ragione che la volontà soggettiva divenga universale e si elevi a questa realizzazione. La determinazione di *questa* volontà rimane quindi nel contratto, ma in comunanza con un'altra volontà. Per contro, la volontà universale fa qui la sua comparsa ancora soltanto nella forma e figura della comunanza.

Al § 75

Nell'età moderna, è stato molto in voga il riguardare lo stato come contratto di tutti con tutti. Tutti, si dice, conclusero un contratto con il principe e questo, a sua volta, con i sudditi. Questa veduta proviene da ciò, che in guisa superficiale si pensa soltanto ad *una* unità di volontà diverse. Ma nel contratto ci sono due volontà identiche, che sono ambedue persone e vogliono rimanere proprietari; il contratto procede dunque dall'arbitrio della persona e parimenti il matrimonio ha in comune con il contratto questo punto di partenza. Ma nello stato è subito altrimenti, poiché non sta nell'arbitrio degli individui di separarsi dallo stato, poiché si è già cittadini del medesimo dal lato della natura. La destinazione razionale dell'uomo è di vivere nello stato e, se non esiste ancora uno stato, sussiste l'esigenza della ragione che esso venga fondato. Uno stato deve concedere per l'appunto il permesso di entrare in esso o di abbandonarlo; ciò non dipende dunque dall'arbitrio dei singoli, e lo stato non riposa quindi sul contratto, che presuppone l'arbitrio. È falso se si dice che fondare uno stato dipenda dall'arbitrio di tutti: è piuttosto assolutamente necessario per ciascuno l'essere nello stato. Il grande progresso dello stato nell'età moderna è che il medesimo rimane fine in sé e per sé, e non che ciascuno può regolarsi nei confronti di esso secondo la sua stipulazione privata, come accadeva nel medioevo.

Al § 76

Per il contratto ci vogliono due consensi su due cose: io voglio cioè acquistare e rinunciare ad una proprietà. Il contratto reale è

quello in cui ciascuno compie l'intero, rinuncia e acquista proprietà e nella rinuncia rimane proprietario; il contratto formale è quello in cui soltanto uno acquista o rinuncia alla proprietà.

Al § 78

Al modo in cui nella dottrina della proprietà avevamo la distinzione fra proprietà e possesso, fra il sostanziale e il meramente esteriore, così nel contratto abbiamo la differenza fra la volontà comune come accordo e la volontà particolare come prestazione. È implicito nella natura del contratto che tanto la volontà comune quanto anche la volontà particolare si palesino, poiché qui volontà si rapporta a volontà. Presso i popoli civilizzati l'accordo, che si manifesta in un segno, e la prestazione stanno discosti l'uno dall'altra, mentre presso i popoli barbari possono coincidere. Nelle foreste di Ceylon vive un popolo dedito al commercio, il quale depone a terra la sua proprietà e attende pazientemente finché altri non vengano a porvi accanto la loro: qui la dichiarazione tacita della volontà non è diversa dalla prestazione.

Al § 80

Nel contratto fu fatta la distinzione, secondo cui grazie all'accordo (stipulazione) la proprietà diviene sí mia, ma io non ho il possesso, e questo devo ottenerlo soltanto grazie alla prestazione. Se ora io sono fin da principio proprietario della cosa, l'intento del dare in pegno è di farmi entrare, nel medesimo tempo, nel possesso del valore della proprietà, e quindi di far sì che la prestazione sia assicurata già nell'accordo. Un tipo particolare del dare in pegno è la fideiussione, in cui qualcuno impegna la sua parola, il suo credito, per la mia prestazione. Qui viene effettuato tramite la persona ciò che nel dare in pegno accade soltanto tramite la cosa.

Al § 81

Nel contratto avevamo il rapporto di due volontà intese come volontà comune. Ma questa volontà identica è soltanto re-

lativamente universale, volontà universale posta, e quindi ancora in opposizione alla volontà particolare. Nel contratto, nell'accordo è certamente implicito il diritto di pretendere la prestazione; ma questa è a sua volta cosa della volontà particolare, la quale come tale può contravvenire al diritto essente in sé. Qui dunque fa la sua apparizione la negazione, che già prima risiedeva nella volontà essente in sé, e questa negazione è appunto *illecito*. L'andamento in genere è: purificare la volontà dalla sua immediatezza e così evocare, movendo dalla comunanza della volontà, la particolarità, la quale fa la sua comparsa di fronte alla comunanza. Nel contratto, i contraenti serbano ancora la loro particolare volontà, dunque il contratto non è ancora fuori dal grado dell'arbitrio e rimane quindi in preda all'illecito.

Al § 82

Il diritto in sé, la volontà universale, siccome essenzialmente determinata mercé la volontà particolare, è in relazione a un che di inessenziale. È il rapporto dell'essenza con la sua apparenza. Se l'apparenza è anche conforme all'essenza, così essa, riguardata da altro lato, è di nuovo non conforme all'essenza, giacché l'apparenza è il grado dell'accidentalità, l'essenza in relazione all'inessenziale. Ma nell'illecito l'apparenza procede mutandosi in parvenza. Parvenza è esserci, che è non-adeguato all'essenza, la vuota disgiunzione e l'esser posto dell'essenza, così che in entrambe la differenza è come diversità. La parvenza è pertanto il non-vero, il quale, mentre vuole esser per sé, dilegua, e in questo dileguare l'essenza ha mostrato sé come essenza, cioè come potenza della parvenza. L'essenza ha negato la negazione di sé, ed è così ciò che è corroborato. L'illecito è una siffatta parvenza, e grazie al dileguare della medesima il diritto riceve la determinazione di un che di stabile e di valido. Ciò che appunto chiamavamo essenza è il diritto in sé, di fronte al quale la particolare volontà come non-vera si toglie. Se prima il diritto aveva un essere soltanto immediato, diviene ora *reale*, poiché ritorna a sé a partire dalla sua negazione; giacché la realtà è ciò che opera effetti e si mantiene nel suo esser-altro, mentre l'immediato è ancora suscettibile di negazione.

Al § 83

L'illecito è dunque la parvenza dell'essenza, parvenza che pone sé come autonoma. Se la parvenza è soltanto in sé e non anche per sé, cioè, se per me l'illecito vale come diritto, il medesimo è qui senza dolo. La parvenza è qui per il diritto, ma non per me. Il secondo illecito è la frode. Qui l'illecito non è parvenza per il diritto in sé, sibbene ha luogo in modo che io, all'altro, dò per vera una parvenza. Mentre io frodo, per me il diritto è parvenza. Nel primo caso, per il diritto l'illecito era una parvenza. Nel secondo, il diritto è per me stesso, come per l'illecito, soltanto una parvenza. Il terzo illecito è infine il delitto. Questo è in sé, e per me, illecito: ma io qui voglio l'illecito, e non faccio uso neppur della parvenza del diritto. Non si richiede che l'altro, contro il quale avviene il delitto, riguardi come diritto l'illecito essente in sé e per sé. La distinzione fra delitto e frode è che in quest'ultima nella forma dell'operare è implicito ancora un riconoscimento del diritto, il che appunto manca nel delitto.

Al § 86

Ciò che in sé è diritto, ha un fondamento determinato, e il mio illecito, che ritengo diritto, io lo difendo pure sulla base di un qualche fondamento. È la natura del finito e particolare di cedere il campo ad accidentalità; qui devono aver dunque luogo collisioni, poiché qui siamo nel grado del finito. Questo primo illecito nega soltanto la volontà particolare, mentre il diritto universale viene rispettato, è dunque l'illecito più lieve in genere. Quando dico che una rosa non è rossa, in tal modo riconosco pur sempre che essa abbia un colore, non smentisco pertanto il genere, e nego soltanto il particolare, il rosso. Parimenti vien qui riconosciuto il diritto: ogni persona vuole il diritto, e suo deve divenir soltanto ciò che è il diritto; il di lei illecito consiste soltanto in ciò, che ritiene sia il diritto ciò che essa vuole.

Al § 87

In questo secondo grado dell'illecito viene rispettata la volontà particolare, ma non il diritto universale. Nella frode non

viene lesa la volontà particolare, poiché al frodato viene addossato di accertarsi che gli sia fatta giustizia. Quindi il diritto che è preteso è posto come un diritto ch'è soggettivo e meramente parvente, il che costituisce la frode⁵.

Al § 89

All'illecito civile e senza dolo non viene inflitta alcuna pena, poiché in questo caso non ho voluto niente contro il diritto. Con la frode, invece, intervengono pene, perché qui è il diritto, che è leso.

Al § 90

L'illecito vero e proprio è il delitto, ove non viene rispettato né il diritto in sé, né il diritto com'esso a me pare, ove dunque sono lesi entrambi i lati, l'oggettivo e il soggettivo.

Al § 93

Nello stato non possono più esserci eroi: questi compaiono soltanto in situazioni non civilizzate. Lo scopo dei medesimi è giuridico, necessario e statutale⁶, ed essi lo eseguono come cosa loro. Gli eroi che fondarono stati, che introdussero matrimonio e agricoltura, non hanno certamente fatto ciò in quanto diritto riconosciuto, e queste azioni appaiono ancora come loro volontà particolare; ma inteso come il superiore diritto dell'idea di contro alla naturalità, questa coercizione degli eroi è una coercizione giuridica, poiché con le buone si può ottenere poco di contro alla violenza della natura.

⁵ *Vorlesungen*, III, Hotho, p. 289, 11: « Wenn so das geforderte Recht als ein Subjectives behandelt wird, als bloß scheinendes gesetzt, ist der Betrug vorhanden » (Se il diritto che viene preteso viene trattato come un che di soggettivo, posto come un diritto meramente parvente, sussiste l'illecito).

⁶ L'aggettivo che si trova negli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 295, 27) è « sittlich » (etico) e non « staatlich », come risulta qui.

Al § 94

Qui si deve principalmente prender in esame la distinzione fra il momento giuridico e il momento morale. Nel momento morale, cioè nella riflessione in me, c'è anche una dualità, poiché il bene è a me fine e mi devo determinare in conformità a questa idea. L'esserci del bene è la mia risoluzione, ed io realizzo il bene medesimo entro di me; ma questo bene è affatto interiore e non può quindi aver luogo alcuna coercizione. Le leggi statuali non possono quindi voler estendersi alla disposizione d'animo, poiché entro il momento morale io sono per me stesso e la violenza non ha qui alcun senso.

Al § 96

Non si lascia indicare dal pensiero il modo in cui ogni delitto debba venir punito, bensì a tal fine sono necessarie determinazioni positive. Grazie al progredire della cultura le vedute sui delitti divengono frattanto più miti, e oggidì da lungo tempo non si punisce più così duramente come si faceva cent'anni fa. Non sono propriamente i delitti o le pene che mutano, ma è il loro rapporto.

Al § 97

Ad opera di un delitto qualcosa viene mutato, e la cosa esiste in questo mutamento; ma questa esistenza è l'opposto di se stessa, e in tanto è entro di sé un'esistenza nulla. La nullità è questo, di aver tolto il diritto inteso come diritto. Infatti il diritto inteso come assoluto non può esser tolto, quindi l'estrinsecazione del delitto è in sé nulla, e questa nullità è l'essenza dell'effettuazione del delitto. Ma ciò che è nullo deve manifestare sé come tale, cioè deve presentare sé come cosa che essa stessa può esser lesa. Il fatto del delitto non è un che di primo, di positivo, sul quale sopraggiunga la pena come negazione, bensì è un che di negativo, così che la pena è soltanto negazione della negazione. Ora, il diritto nella sua realtà è il togliere

questa lesione, il quale appunto mostra in ciò la sua validità e si conferma come un necessario, mediato esserci.

Al § 99

La teoria penale di *Feuerbach* fonda la pena sulla minaccia e reputa che, se nonostante la medesima qualcuno commetta un delitto, la pena debba seguire, giacché il delinquente l'aveva conosciuta prima. Ma come sta la questione con la giuridicità della minaccia? Quest'ultima presuppone l'uomo come non-libero, e vuole costringere mediante la rappresentazione di un male. Ma il diritto e la giustizia devono aver la loro sede nella libertà e nella volontà e non nell'illibertà, alla quale si rivolge la minaccia. Con la fondazione della pena in questa guisa, è come se qualcuno solleva il bastone contro un cane, e l'uomo vien trattato non secondo il suo onore e libertà, bensì come un cane. Ma la minaccia, che in fondo può indignare l'uomo fino a fargli dimostrare contro alla medesima la sua libertà, mette affatto da parte la giustizia. La coercizione psicologica può riferirsi soltanto alla differenza qualitativa e quantitativa del delitto, non alla natura del delitto stesso, e i codici, che forse sono venuti fuori da questa dottrina, hanno con ciò mancato del proprio fondamento.

Al § 100

Ciò che *Beccaria* pretende, cioè che l'uomo debba dare il suo consenso alla punizione, è affatto corretto, ma il delinquente già lo dà mediante il suo fatto. È altrettanto nella natura del delitto quanto nella volontà propria del delinquente, che venga tolta la lesione avente origine da lui. Tuttavia questo sforzo di *Beccaria*, di far abolire la pena di morte, ha prodotto effetti benefici. Quand'anche né Giuseppe II né i francesi siano mai riusciti a sopprimerla completamente, si è tuttavia cominciato ad aver l'intellezione di quali siano i delitti punibili con la morte e di quali non lo siano. La pena di morte è grazie a ciò divenuta più rara, come anche si addice a questo supremo culmine della pena.

Al § 101

La retribuzione è l'interna connessione e l'identità di due determinazioni, che appaiono come diverse ed anche possiedono una diversa esistenza esterna l'una di fronte all'altra. Quando il delinquente subisce la retribuzione, ciò ha il semblante di una determinazione estranea, che non gli appartiene; ma la pena, come abbiamo visto, è pur tuttavia soltanto manifestazione del delitto, cioè l'altra metà, la quale presuppone necessariamente la prima. Ciò che la retribuzione ha in primo luogo di contro a sé è che essa appare come qualcosa di immorale, come vendetta, e che essa può così passare per un che di personale. Ma non l'elemento personale, sibbene il concetto attua la retribuzione stessa. « La vendetta è mia », dice Dio nella Bibbia, e se nella parola *retribuzione* si volesse forse aver la rappresentazione di un libito particolare della volontà soggettiva, si deve dire che ciò significa soltanto il capovolgimento della figura stessa del delitto contro di sé. Le Eumenidi dormono, ma il delitto le desta ed è il proprio fatto che si fa valere. Se ora nella retribuzione non si può pervenire all'uguaglianza specifica, è ben altrimenti per l'assassinio, sul quale pende necessariamente la pena di morte. Poiché qui la vita è l'intera estensione dell'esserci, così la pena non può consistere in un *valore*, che per la vita non c'è, bensì di nuovo soltanto nella privazione della vita.

Al § 102

In una situazione della società in cui non ci sono né giudici né leggi, la pena ha sempre la forma della vendetta, e questa rimane in tanto manchevole, in quanto è azione di una volontà soggettiva, quindi non conforme al contenuto. I componenti del tribunale sono invero anche persone, ma la loro volontà è quella universale della legge, ed essi non vogliono immettere nella pena niente che non si trovi già nella natura della cosa. Per contro, alla parte lesa l'illecito appare non nella sua limitazione quantitativa e qualitativa, bensì soltanto come illecito in genere, e nella retribuzione la parte lesa può eccedere, il che potrebbe condurre ad un nuovo illecito. Presso popoli non civilizzati la vendetta è inestinguibile, come presso gli arabi, ove

può essere frenata soltanto da una forza superiore o dall'impossibilità della messa in atto, e in molte legislazioni odierne è rimasto ancora un residuo di vendetta, allorché resta rimesso agli individui, se vogliono portare un'offesa di fronte al tribunale oppure no.

Al § 104

Appartiene alla verità che il concetto sia e che questo esserci corrisponda al concetto medesimo. Nel diritto la volontà ha il suo esserci in un che di esteriore; ma quel che c'è di più, è che la volontà abbia il suo esserci in lei stessa, in un che di interiore: dev'essere per se stessa, soggettività, e aver sé di fronte a se stessa. Questo rapportarsi a sé è l'*affermativo*, ma questo la volontà può ottenere soltanto grazie al togliere la sua immediatezza. L'immediatezza tolta nell'illecito conduce in tal modo mediante la pena, cioè mediante la nullità di questa nullità, all'affermazione — alla *moralità*.

Al § 106

Nel diritto in senso stretto non importava quale fosse il mio principio o la mia intenzione. Tale questione dell'autodeterminazione e stimolo della volontà, come del proponimento, fa il suo ingresso qui ora nel campo morale. Poiché l'uomo vuol esser giudicato secondo la sua autodeterminazione, egli è libero in questa relazione, comunque possano atteggiarsi le determinazioni esterne. Non si può irrompere in questa convinzione dell'uomo entro di sé; ad essa non può esser fatta violenza, e la volontà morale è perciò inaccessibile. Il valore dell'uomo viene stimato secondo la sua azione interna, e quindi il punto di vista morale è la libertà essente per sé.

Al § 107

Questa intera determinazione della soggettività è di nuovo un intero, che come soggettività deve avere anche oggettività. La li-

bertà può realizzarsi per la prima volta nel soggetto, poiché esso è il verace materiale per questa realizzazione; ma questo esserci della volontà, che denominammo soggettività, è diverso dalla volontà essente in sé e per sé. La volontà deve cioè liberarsi da quest'altra unilateralità della mera soggettività, per divenire volontà essente in sé e per sé. Nella moralità ciò che viene posto in questione è il peculiare interesse dell'uomo, e questo è appunto l'alto valore del medesimo, ch'egli sa se stesso come assoluto e determina sé. L'uomo non civilizzato tutto si lascia imporre dal potere della forza e dalle determinatezze naturali, i bambini non hanno volontà morale, bensì si lasciano determinare dai loro genitori; ma l'uomo civile, interiormente diveniente, vuole che egli stesso sia presente in tutto ciò ch'egli fa.

Al § 108

Nella moralità l'autodeterminarsi è da pensare come la pura inquietudine e attività, la quale ancora non può pervenire a nessun *che cos'è*. Soltanto nell'ethos la volontà è identica con il concetto della volontà e ha soltanto questo per suo contenuto. Nel momento morale la volontà si rapporta ancora a ciò che è in sé; esso è dunque il punto di vista della differenza, e il processo di questo punto di vista è l'identificazione della volontà soggettiva con il concetto della medesima. Il dover essere, che è pertanto ancora nella moralità, è raggiunto soltanto nell'ethos, e questo che d'altro, con il quale la volontà soggettiva sta in un rapporto, è precisamente un che di doppio: una volta il sostanziale del concetto e poi ciò che ha esterno esserci. Quand'anche il *bene* fosse posto nella volontà soggettiva, esso non sarebbe con ciò ancora eseguito.

Al § 110

Il contenuto della volontà soggettiva o morale contiene una propria determinazione: esso infatti, pur se è giunto alla forma dell'oggettività, deve nondimeno contenere in modo continuativo la mia soggettività, ed il fatto deve valere soltanto nella misura in cui era da me determinato interiormente, era il mio pro-

ponimento, la mia intenzione. Più di ciò che riposava nella mia volontà soggettiva, non riconosco come il mio nella estrinsecazione, e pretendo di rivedere nella medesima la mia volontà soggettiva.

Al § 112

A proposito del diritto formale era stato detto che esso contiene soltanto divieti, che l'azione giuridica in senso stretto possiede dunque una determinazione soltanto negativa riguardo alla volontà di altri. Nel momento morale, per contro, la determinazione della mia volontà in relazione con la volontà di altri è positiva, cioè la volontà soggettiva, in ciò che realizza, ha la volontà essente in sé come un che di interiore. Si ha qui una produzione o un mutamento dell'esserci, e ciò ha una relazione con la volontà di altri. Il concetto della moralità è l'interiore rapportarsi della volontà a se stessa. Qui non c'è però soltanto *una* volontà, bensì l'oggettivazione ha insieme entro di sé la determinazione secondo cui la volontà singola si toglie entro la medesima e appunto con ciò, quindi, poiché cade la determinazione dell'unilateralità, vengono poste due volontà e una relazione positiva dell'una con l'altra. Nel diritto non importa se la volontà degli altri voglia qualcosa in relazione alla mia volontà, che si dà l'esserci nella proprietà. Nel momento morale di contro si tratta del benessere anche di altri, e questa relazione positiva può intervenire qui soltanto.

Al § 114

Ogni azione, per essere morale, deve dapprima concordare con il mio proponimento, poiché il diritto della volontà morale è che nell'esserci della medesima venga riconosciuto soltanto ciò che interiormente sussisteva come proponimento. Il proponimento concerne soltanto l'elemento formale, per cui la volontà esteriore sia anche come un che di interiore in me. Di contro, nel secondo momento ci si interroga sull'intenzione dell'azione, cioè sul valore relativo dell'azione in relazione a me; il terzo momento infine è non il valore meramente relativo, bensì il valore uni-

versale dell'azione, il *bene*. La prima frattura dell'azione è quella di ciò che ci si è proposto e di ciò che è essente e prodotto, la seconda frattura è fra ciò che esiste esteriormente come volontà universale e la particolare determinazione interiore, che io le dò; la terza infine è che l'intenzione sia anche il contenuto universale. Il bene è l'intenzione elevata al concetto della volontà.

Al § 115

Mi può venir imputato ciò che ha risieduto nel mio proponimento, e ciò importa precipuamente nel delitto. Ma nella responsabilità risiede soltanto ancora la valutazione affatto esteriore, se io abbia fatto qualcosa o no; e che io sia responsabile di qualcosa, non comporta ancora che la cosa possa venirmi imputata.

Al § 117

La volontà ha un esserci dinnanzi a sé, sul quale agisce; ma per poter ciò, essa deve avere una rappresentazione del medesimo, e verace responsabilità si ha in me soltanto nella misura in cui ero consapevole dell'esserci che stava dinnanzi. La volontà è cosa finita perché ha un tale presupposto o, piuttosto, ha un tale presupposto perché è cosa finita. Nella misura in cui voglio e penso razionalmente, non sono in questo punto di vista della finità, poiché l'oggetto, sul quale agisco, non è un che d'altro di fronte a me, ma la finità ha stabile limite e limitatezza in sé. Io ho un che d'altro di fronte, il quale è soltanto un che di accidentale, un che di necessario meramente esteriore, e tale che può con me coincidere o esserne diverso. Io sono però soltanto ciò che è in relazione con la mia libertà, ed il fatto è responsabilità della mia volontà soltanto nella misura in cui ne sono consapevole. Edipo, il quale ha ucciso suo padre senza saperlo, non può venir accusato di parricidio; ma nelle antiche legislazioni non si è riposto tanto valore nell'elemento soggettivo, nell'imputazione, come avviene oggi. Per questo presso gli antichi sorsero gli asili, affinché chi sfuggiva alla vendetta fosse protetto e accolto.

Al § 118

In questo, che io riconosca soltanto ciò che era la mia rappresentazione⁷, risiede il passaggio all'intenzione. Infatti mi può venir imputato soltanto ciò che io sapevo delle circostanze. Ma vi sono conseguenze necessarie che si congiungono ad ogni azione, quand'anche io produca soltanto un che di singolo, di immediato, e quelle conseguenze sono pertanto l'universale che esso ha in sé. Io non posso invero prevedere le conseguenze che potrebbero venir impediti, ma devo avere cognizione dell'universale natura del fatto singolo. La cosa non è qui ciò che è singolo, bensì l'intero, che non si riferisce a ciò che è determinato dell'azione particolare, bensì all'universale natura della medesima. Il passaggio dal proponimento all'intenzione è ora che io devo sapere non meramente la mia azione singola, bensì l'universale, che ad essa si connette. Facendo la sua comparsa in tal modo, l'universale è ciò ch'è da me voluto, la mia *intenzione*.

Al § 119

A dire il vero accade che più o meno circostanze possano aggiungersi a un'azione: in un incendio il fuoco può non avviarsi o, d'altro lato, prender di più di quanto non volesse l'esecutore del fatto. Tuttavia qui non c'è da fare alcuna distinzione tra fortuna e sfortuna, poiché l'uomo, agendo, deve fare i conti con l'esteriorità. Un antico proverbio giustamente dice, «la pietra che vien scagliata dalla mano è del diavolo». Allorché agisco, io espongo me stesso alla sfortuna; questa ha quindi un diritto su di me ed è un esserci della mia propria volontà.

Al § 121

Io per me, riflesso in me, sono ancora un che di particolare di fronte all'esteriorità della mia azione. Il mio *fine* costituisce il

⁷ Negli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 362, 20), la parola che troviamo al posto di «Vorstellung» (rappresentazione) è «Vorsatz» (proponimento).

contenuto determinante della medesima. Ad esempio assassinio e incendio, intesi come universalità, non sono ancora il contenuto positivo di me, inteso come il soggetto. Se qualcuno ha commesso delitti siffatti, ci si chiede perché li abbia perpetrati. L'assassinio non è avvenuto per l'assassinio, bensì c'era anche un particolare fine positivo. Se però dicessimo che l'assassinio avvenne per bramosia d'assassinio, allora quella bramosia sarebbe già il contenuto positivo del soggetto come tale, e il fatto è pertanto l'appagamento del volere medesimo. Il *movente* di un fatto è quindi più specificatamente ciò che vien denominato l'*elemento morale* e questo ha in tal misura il senso duplice dell'universale nel proponimento e del particolare dell'intenzione. Precipua- mente nei tempi più moderni è intervenuto l'uso che, nelle azioni, si domanda sempre circa i moventi, laddove altrimenti si domandava soltanto: è questi un uomo dabbene? Compie egli il suo dovere? Si vuol oggiogiorno guardare al cuore, e si presuppone in ciò una frattura dell'oggettivo delle azioni e dell'interno, del soggetto dei moventi. Certamente è da considerare la determinazione del soggetto: esso vuole qualcosa, che è motivato entro di lui; vuole appagare il suo desiderio, soddisfare la sua passione. Ma il buono e giusto è anche un contenuto siffatto, non meramente naturale, bensì posto dalla mia razionalità; la mia libertà, resa contenuto della mia volontà, è una pura determinazione della mia libertà stessa. Il superiore punto di vista morale è pertanto quello di trovare nell'azione l'appagamento e di non permanere nella frattura tra l'autocoscienza dell'uomo e l'oggettività del fatto, il qual modo di concepire ha tuttavia le sue epoche, tanto nella storia del mondo quanto nella storia degli individui.

Al § 123

Nella misura in cui le determinazioni della felicità sono date, esse non sono vere determinazioni della libertà, la quale è *a sé* verace soltanto nel suo fine in se stesso nel bene. Qui possiamo sollevare la questione: ha l'uomo il diritto di porsi fini non-liberi, tali che riposino soltanto sul fatto che il soggetto è un che di vivente? Che l'uomo sia un che di vivente non è però accidentale, bensì conforme a ragione, e in tal misura egli ha un diritto a costituire a proprio fine i propri bisogni. Non vi è niente di degradante nel

fatto che qualcuno viva, e che non ci sia di fronte a lui una più elevata spiritualità, nella quale si possa esistere. Soltanto l'innalzamento del dato ad una creazione movente da sé dà il superiore cerchio del bene, la cui differenziatezza non racchiude tuttavia entro di sé l'incompatibilità dei due lati.

Al § 124

« In magnis voluisse sat est » è corretto nel senso che si debba volere qualcosa di grande; ma si deve anche poter eseguire ciò che è grande: altrimenti è un volere nullo. Gli allori del mero volere son foglie secche, che non son mai inverdite.

Al § 126

È qui pertinente la famosa risposta, *je n'en vois pas la nécessité*, che fu data al libellista che si disculpava con la frase, *il faut donc que je vive*. La vita non è necessaria di contro al superiore momento della libertà. Quando San Crispino ruba cuoio per farne scarpe per i poveri, l'azione è morale e contraria al diritto e quindi non valida.

Al § 127

La vita, in quanto totalità dei fini, ha un diritto di fronte al diritto astratto. Se ad esempio col furto di un pane può venir prolungata la vita, da un tale atto è certamente lesa la proprietà di un uomo, ma sarebbe ingiusto considerare quest'azione come un comune furto. 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. Alla sicurezza della vita pertiene certamente un che di molteplice e, se guardiamo al futuro, ci dobbiamo ingolfare in queste singolarità. Ma necessario è soltanto vivere *ora*, il futuro non è assoluto e rimane esposto all'accidentalità. Pertanto soltanto la necessità dell'immediato presente può autorizzare ad

un'azione illecita, poiché nella sua stessa omissione sarebbe implicito di nuovo il commettere un illecito, e addirittura il supremo, cioè la totale negazione dell'esserci della libertà; — il *beneficium competentiae* ha qui il suo posto, giacché in relazioni parentali o in altri stretti rapporti risiede il diritto di pretendere che non si venga totalmente sacrificati al diritto.

Al § 129

Ogni grado è propriamente l'idea, ma i precedenti gradi la contengono soltanto in forma più astratta. Così, ad esempio, anche l'Io come personalità è già l'idea, ma nella più astratta figura. Il bene è perciò l'idea *ulteriormente determinata*, l'unità del concetto della volontà e della volontà particolare. Il bene non è un che di astrattamente giuridico, sibbene un qualcosa pieno di contenuto, il cui pregio costituisce tanto il diritto quanto il benessere.

Al § 131

Il bene è la verità della volontà particolare, ma la volontà è soltanto ciò a cui essa si applica: la volontà non è originariamente buona, può bensì diventare ciò che è soltanto in grazia del suo lavoro. D'altro lato il bene senza la volontà soggettiva stessa è soltanto un'astrazione senza realtà, la quale soltanto tramite la volontà deve giungere al bene. Conformemente a ciò lo sviluppo del bene contiene i tre gradi: 1. che il bene, per me inteso come volente, sia volontà particolare e che io lo sappia, 2. che si dica cosa sia buono, e che si sviluppino le particolari determinazioni del bene, 3. infine il determinare il bene per sé, la particolarità del bene intesa come soggettività essente per sé, infinita. Questo interiore determinare è la coscienza morale.

Al § 133

L'essenziale della volontà è per me dovere; ora, se io non so nient'altro se non che il bene è per me dovere, io resto ancora

fermo al carattere astratto del medesimo. Devo compiere il dovere per il dovere, ed è la mia propria oggettività nel verace senso che io porto a compimento nel dovere: allorché lo compio, io sono presso me stesso e libero. È stato il merito e l'alto punto di vista della filosofia *kantiana* nell'ambito pratico l'aver messo in risalto questo significato del dovere.

Al § 134

È questa la medesima domanda che venne rivolta a Gesù, quando si volle da lui sapere cosa si dovesse fare per ottenere la vita eterna; poiché l'universale del bene, l'astratto, non va portato a compimento come astratto, esso deve contenere in più la determinazione della particolarità.

Al § 135

Seppure noi mettemmo sopra in risalto il punto di vista della filosofia *kantiana*, che è un punto di vista sublime in quanto enuncia l'esser conforme del dovere con la ragione, altrettanto però deve esserne qui rivelato il difetto, cioè che a questo punto di vista manca ogni articolazione. Poiché la frase, « considera se la tua massima possa venir enunciata come un principio universale » sarebbe ottima, se noi avessimo già principi determinati su ciò che dobbiamo fare. Cioè, poiché da un principio pretendiamo che debba poter esser anche determinazione di una legislazione universale, ne segue che una tale legislazione presuppone già un contenuto, e se questo ci fosse, l'applicazione dovrebbe risultare facile. Ma qui non c'è ancora il principio stesso, e il criterio, secondo cui non debba esserci contraddizione, non produce niente, poiché, dove non c'è niente, non ci può essere neppur contraddizione.

Al § 136

Si può parlare del dovere in tono altamente sublime, e questo discorrere eleva l'uomo e dilata il suo cuore; ma se questo

parlare non avanza verso una determinazione, diviene alla fine tedioso: lo spirito esige una particolarità, alla quale ha diritto. Di contro, la coscienza morale è questa profondissima solitudine interiore con sé, dove tutto ciò che è esteriore e ogni limitatezza è dileguata, questo completo starsene ritirato entro di sé. L'uomo inteso come coscienza morale non è più incatenato dai fini della particolarità, e questo è dunque un punto di vista più elevato, un punto di vista del mondo moderno, il quale mondo soltanto è giunto a questa coscienza, a questo sprofondamento entro di sé. Le epoche precedenti, più inclini agli aspetti sensibili, hanno un che di esteriore e di dato di fronte a loro, sia esso religione o diritto; ma la coscienza morale sa se stessa come il pensiero, e sa che questo mio pensiero è ciò che unicamente è per me obbligante.

Al § 137

Se parliamo di coscienza morale, si può in tal modo facilmente pensare che la medesima sia già ciò che è verace in sé e per sé, e questo a cagione della sua forma, la quale è ciò che è astrattamente interiore. Ma la coscienza morale, intesa come un che di verace, è questa determinazione di se stessa, di volere ciò che è il bene e il dovere in sé e per sé. Ma qui abbiamo a che fare soltanto con il bene astratto, e la coscienza morale è ancora senza questo contenuto oggettivo, è soltanto l'infinita certezza di se stessa.

Al § 138

Se consideriamo più da vicino questo volatilizzarsi e vediamo che in questo semplice concetto tutte le determinazioni devono immergersi e da esso di nuovo emergere, ne segue ch'esso innanzitutto consiste in ciò, che tutto quel che riconosciamo come diritto o come dovere può venir esibito dal pensiero come un che di nullo, di limitato e nient'affatto assoluto. Di contro la soggettività, al modo in cui volatilizza entro di sé ogni contenuto, può anche sviluppare il medesimo ancora una volta, movendo da sé. Tutto ciò che sorge nell'eticità vien prodotto da

questa attività dello spirito. D'altro lato il difetto di questo punto di vista è di essere meramente astratto. Se io so la mia libertà come sostanza in me, sono inattivo e non agisco. Ma se procedo a compiere azioni, se cerco principi, afferro determinazioni, e l'esigenza è allora che queste siano derivate dal concetto della volontà libera. Se pertanto è giusto volatilizzare il diritto e il dovere nella soggettività, così è d'altro lato ingiusto se questa base astratta non sviluppa sé nuovamente. Soltanto in tempi in cui la realtà è un'esistenza vuota, priva di spirito e di contegno, può esser concesso all'individuo di fuggire dalla vita reale e di ritrarsi in quella interiore. La figura di Socrate si levò nell'epoca della corruzione della democrazia ateniese: egli volatilizzò ciò che aveva esserci e ne fuggì ritraendosi entro di sé, per cercare lí il diritto e il bene. Anche nella nostra epoca si verifica più o meno il fatto che non sussiste più la reverenza per l'ordine costituito, e che l'uomo vuol avere ciò che è vigente, come sua volontà, come ciò che viene da lui riconosciuto.

Al § 139

La certezza astratta, che sa se stessa come base di tutto, ha entro di sé la possibilità di volere l'universale del concetto, ma anche quella di costituire a principio e di realizzare un contenuto particolare. Al *male*, che è questa ultima possibilità, appartiene quindi sempre l'astrazione della certezza di se stessa, e *soltanto* l'uomo è buono, e lo è precisamente in quanto egli può anche esser cattivo. Il bene e il male sono inseparabili, e la loro inseparabilità risiede in ciò, che il concetto diviene a sé oggettuale e come oggetto ha immediatamente la determinazione della differenza. La volontà cattiva vuole un che di contrapposto all'universalità della volontà, la buona volontà di contro si comporta in conformità al suo verace concetto. La difficoltà della questione, di come la volontà possa anche esser cattiva, comunemente viene da lí, che ci si figura la volontà soltanto in rapporto positivo con se stessa e ci si immagina come un che di determinato, che è per lei, come il bene. Ma la questione circa l'origine del male ha ora il senso più preciso: come entra il negativo nel positivo? Se nella creazione del mondo Dio viene presupposto come l'assolutamente positivo, ci si può rigirare quan-

to si vuole ma il negativo non è riconoscibile in questo positivo; se poi si vuole ammettere una concessione da parte di Dio, un tale rapporto passivo è insufficiente e insignificante. Nella rappresentazione religiosa a carattere mitologico l'origine del male non viene compresa, cioè l'uno non è riconosciuto nell'altro, bensì vi è soltanto una rappresentazione di una successione e contiguità, così che il negativo arriva al positivo dal di fuori. Ma questo non può bastare al pensiero, che aspira ad un fondamento e ad una necessità, e vuole concepire il negativo come radicantesi esso stesso nel positivo. Ora, la soluzione di come il concetto apprenda questo è già contenuta nel concetto, giacché il concetto, ovvero, per parlare più concretamente, l'idea ha essenzialmente questo in sé, il differenziare sé e il porre sé negativamente. Se si resta fermi al mero positivo, cioè al puro bene, che dev'esser buono nella sua originarietà, ne segue che questa è una vuota determinazione dell'intelletto, che fissa stabilmente un tale aspetto astratto e unilaterale e, per il fatto di porre lui la questione, la rende appunto difficile. Ma, movendo dal punto di vista del concetto, la positività viene concepita come attività e differenziazione di sé da se stessa. Il male dunque, come il bene, ha la sua origine nella volontà, e la volontà è nel suo concetto altrettanto buona quanto cattiva. La volontà naturale è in sé la contraddizione di differenziare sé da se stessa, di essere per sé e interiore. Se ora si dicesse che il male contiene la più precisa determinazione, che l'uomo è cattivo nella misura in cui egli è volontà naturale, ciò sarebbe così in contrapposizione alla rappresentazione comune, che si figura precisamente la volontà naturale come innocente e buona. Ma la volontà naturale sta di contro al contenuto della libertà e il bambino, l'uomo non civilizzato, che hanno la prima, sono per tal motivo soggetti ad un minor grado di imputabilità. Ora, quando si parla dell'uomo, non si intende il bambino, sibbene l'uomo autocosciente; quando si discorre del bene, si intende il sapere del medesimo. Ora, il naturale in sé è certamente innocente, né buono né cattivo, ma il naturale, riferito alla volontà come libertà e come sapere della medesima, contiene la determinazione della non-libertà, e quindi è cattivo. Nella misura in cui l'uomo vuole il naturale, questo non è più il mero naturale, bensì il negativo, di contro al bene inteso come il concetto della volontà. — Ma se si volesse ora dire che, poiché il male risiede nel concet-

to ed è necessario, l'uomo sarebbe senza responsabilità quando lo intraprende: a ciò si deve replicare che la risoluzione dell'uomo è il suo proprio fare, il fare della sua libertà e della sua responsabilità. Nel mito religioso viene detto che l'uomo è simile a Dio per il fatto che egli possiede la conoscenza del bene e del male, e la somiglianza con Dio per certo è sussistente perché la necessità non è qui una necessità di natura, bensì la risoluzione è appunto il togliere questo elemento duplice, del bene e del male. Poiché il bene come il male sta di fronte a me, io ho la scelta tra i due, mi posso risolvere per entrambi e accogliere l'uno come l'altro nella mia soggettività. È quindi la natura del male, che l'uomo può volerlo, ma non che deve necessariamente volerlo.

Al § 140

La rappresentazione può andar oltre e rovesciarsi la cattiva volontà nella parvenza del bene. Pur se essa non può mutare il male secondo la di lui natura, può tuttavia conferirgli la parvenza d'esser il bene. Poiché ogni azione ha un che di positivo, e giacché la determinazione del bene di contro al male si riduce del pari al positivo, io posso affermare l'azione come buona in relazione alla mia intenzione. Non dunque meramente nella coscienza, sibbene anche dal lato positivo, il male è in collegamento col bene. Se l'autocoscienza spaccia l'azione come buona soltanto per gli altri, questa è la forma dell'*ipocrisia*; se però l'autocoscienza è in grado di affermare il fatto di per se stesso come buono, è questo il culmine ancora più elevato della soggettività che sa sé come l'assoluto, per la quale il bene e il male, in sé e per sé, è dileguato, e che può spacciare per tali ciò che vuole e ciò di cui è capace. Questo è il punto di vista della sofisticeria assoluta, che si erge a legislatrice e riferisce al suo arbitrio la distinzione di bene e male. Ora, per ciò che concerne l'ipocrisia, ad esempio vi appartengono precipuamente gli ipocriti religiosi (i *Tartuffes*), che si assoggettano a tutte le cerimonie, per sé possono anche esser pii, ma d'altro lato fanno tutto ciò che vogliono. Oggigiorno non si parla più molto di ipocriti, perché da un lato questa accusa pare troppo dura, ma dall'altro lato l'ipocrisia nella sua forma immediata è più o meno

dileguata. Questa aperta menzogna, questa maschera del bene è divenuta adesso troppo trasparente per non esser penetrata con lo sguardo, e la separazione, per cui da un lato si fa il bene, dall'altro il male, non c'è più in questo modo da quando la cultura in sviluppo ha reso oscillanti le determinazioni opposte. La figura più sottile, di contro, che ha assunto adesso l'ipocrisia è quella del *probabilismo*, il quale contiene questo, che si tenta di far intendere una trasgressione come qualcosa di buono per la propria coscienza morale. Una tale figura può subentrare soltanto dove ciò che è morale e buono è determinato da una autorità, così che ci sono altrettante autorità, quante ragioni per affermare il male come bene. I teologi casuistici, in particolare i Gesuiti, hanno elaborato tali casi di coscienza e li hanno moltiplicati all'infinito.

Poiché questi casi vengono portati alla massima sottigliezza, sorgono molte collisioni, e le opposizioni del bene e del male divengono così oscillanti che in riferimento alla singolarità si dimostrano rovesciantisi l'una nell'altra. Ciò che si pretende è soltanto il *probabile*, cioè soltanto il bene approssimantesi, quello che può venir ammantato di una qualsivoglia ragione o di una qualsivoglia autorità. Questo punto di vista ha quindi la peculiare determinazione, per cui esso contiene soltanto un che di astratto, e il contenuto concreto viene stabilito come qualcosa di inesistente, che rimane piuttosto rimesso alla mera opinione. Così dunque qualcuno può aver commesso un delitto e voluto il bene: quando ad esempio un uomo cattivo viene ucciso, si può spacciare per il lato positivo il fatto che si sia voluto resistere al male e si sia voluto diminuirlo. L'ulteriore cammino del probabilismo è ora che non è più l'autorità o l'affermazione di un altro che importa, bensì il soggetto stesso, cioè la *sua* convinzione, e che qualcosa può divenir buono soltanto grazie ad *essa*. L'aspetto manchevole, qui, è che ci si deve riferire meramente alla convinzione, e che non c'è più un diritto essente in sé per sé, per il quale questa convinzione sia soltanto la forma. Non è certamente indifferente se faccio qualcosa per abitudine e costume o se lo faccio compenetrato dalla verità del medesimo, ma la verità oggettiva è anche diversa dalla mia convinzione; poiché quest'ultima non ha certo la distinzione fra il bene e il male, giacché convinzione è sempre convinzione, e malvagio sarebbe soltanto ciò di cui io non sono convinto. Mentre questo punto di vista è un punto di vista

sommo, che dissolve il bene e il male, è nello stesso tempo ammesso ch'esso sia anche esposto all'errore, e in tal misura, abbassandosi dalla sua altezza, esso diviene nuovamente accidentale e pare non meritare rispetto alcuno. Ora, questa forma è l'*ironia*, la coscienza che, con tale principio della convinzione, non si vada molto innanzi, e che in questo sommo criterio domini l'arbitrio. Questo punto di vista è propriamente venuto fuori dalla filosofia *fichtiana*, la quale proclama l'Io come l'assoluto, cioè come l'assoluta certezza, come l'universale egoità, la quale tramite l'ulteriore sviluppo avanza verso l'oggettività. Di Fichte non si deve propriamente dire che egli abbia costituito a principio nell'ambito pratico l'arbitrio del soggetto, ma più tardi *Friedrich v. Schlegel* ha stabilito questo particolare, inteso nel senso della particolare egoità, come se fosse una divinità perfino per ciò che concerne il bene e bello, in modo che il bene oggettivo è soltanto un'immagine della mia convinzione, riceve consistenza soltanto grazie a me, e che io, come signore e padrone, posso farlo risaltare e dileguare. Mentre mi rapporto a qualcosa di oggettivo, ciò in pari tempo è per me già perito, e così aleggio sospeso su uno spazio sconfinato, evocando e distruggendo fantasmi. Questo sommo punto di vista della soggettività può sorgere soltanto in un'epoca di elevata cultura, ove la serietà della fede è andata in rovina ed ha la sua essenza ancora soltanto nella vanità di tutte le cose.

Al § 141

Entrambi i principi finora considerati, tanto il bene astratto quanto la coscienza morale, mancano del loro opposto: il bene astratto si volatilizza in un che di completamente impotente, nel quale posso recar dentro ogni contenuto, e la soggettività dello spirito non diviene in minor misura priva di contenuto allorché viene a lei meno il significato oggettivo. Può sorgere pertanto la brama di un'oggettività, nella quale l'uomo più di buon grado si degrada a servo e alla compiuta dipendenza, soltanto per sfuggire al tormento della vacuità e della negatività. Se recentemente alcuni protestanti sono passati alla chiesa cattolica, ciò avvenne perché essi trovarono priva di contenuto la loro vita interiore, e afferrarono un che di stabile, un sostegno, un'autorità, anche se

quel che ottennero non fu propriamente la stabilità del pensiero. L'unità del bene soggettivo e del bene oggettivo essente in sé e per sé è l'*eticità*, ed in essa è avvenuta la riconciliazione secondo il concetto. Giacché, se la moralità è la forma della volontà in genere secondo il lato della soggettività, l'*eticità* non è meramente la forma soggettiva e l'autodeterminazione della volontà, bensì l'aver per contenuto il di lei concetto, cioè la libertà. L'ambito giuridico e l'ambito morale non possono esistere per sé, ed essi devono avere l'*ethos* per loro sostegno e loro base, giacché al diritto manca il momento della soggettività, che la moralità d'altro lato ha per sé ma da solo, e così entrambi i momenti non hanno realtà per sé. Soltanto l'infinito, l'idea è reale: il diritto esiste soltanto come ramo di un intero, come pianta che si avviticchia ad un albero saldamente radicato in sé e per sé.

Al § 144

Nell'intero dell'*eticità* è sussistente tanto il momento oggettivo quanto il momento soggettivo: entrambi sono però soltanto forme della medesima. Il bene è qui sostanza, cioè riempimento dell'oggettivo con la soggettività. Se si considera l'*eticità* dal punto di vista oggettivo, si può dire che l'uomo etico sia non-cosciente di sé. In questo senso Antigone proclama che nessuno sa donde vengono le leggi: esse sono eterne. Cioè, esse sono la determinazione essente in sé e per sé, sgorgante dalla natura della cosa. Ma non meno ha questo sostanziale anche una coscienza, sebbene a questa compete sempre soltanto la posizione di un momento.

Al § 145

Poiché costituiscono il concetto della libertà, le determinazioni etiche sono la sostanzialità o l'essenza universale degli individui, i quali vi si rapportano soltanto come un che di accidentale. Se l'individuo sia, è indifferente all'*eticità* oggettiva, la quale unicamente è ciò che permane e la potenza dalla quale viene retta la vita degli individui. Perciò l'*eticità* è stata rappresentata ai popoli come l'eterna giustizia, come divinità essenti

in sé e per sé, di fronte alle quali il vano affannarsi degli individui rimane soltanto un ondivago gioco⁸.

Al § 149

Il dovere limita soltanto l'arbitrio della soggettività e si scontra soltanto contro il bene astratto, al quale s'appiglia la soggettività. Quando gli uomini dicono, « noi vogliamo essere liberi », ciò significa dapprima soltanto, « noi vogliamo essere astrattamente liberi », e ogni determinazione e membratura nello stato passa per una limitazione di questa libertà. Il dovere è in tal misura non limitazione della libertà, bensì soltanto dell'astrazione della medesima, cioè della non-libertà: il dovere è il raggiungimento dell'essenza, l'acquisizione della libertà affermativa.

Al § 150

Quando un uomo compie questo o quell'atto etico, egli è in tal modo non proprio virtuoso, ma certamente lo è allorché questa guisa del condursi è una costanza del suo carattere. La virtù è più la virtuosità etica, e se oggi giorno non si parla tanto di virtù quanto una volta, questo ha la sua ragione nel fatto che l'eticità non è più così tanto la forma di un individuo particolare. I Francesi sono certamente quel popolo che parla più di virtù, poiché presso di loro l'individuo è più cosa della di lui peculiarità e di un modo naturale dell'agire. I Tedeschi per contro sono più cogitabondi, e presso di loro il medesimo contenuto acquista la forma dell'universalità.

Al § 151

Al modo che la natura ha le sue leggi, al modo che l'animale, gli alberi, il sole adempiono la loro legge, così il costume è ciò che

⁸ La parola « anwogendes » (ondivago), non si trova negli appunti di Hotho, sulla cui base Gans compilò questa aggiunta (*Vorlesungen*, III, p. 485, 1-25).

appartiene allo spirito della libertà. Quel che ancora non sono il diritto e la morale, lo è il costume, cioè spirito. Giacché nel diritto la particolarità non è ancora quella del concetto, ma soltanto quella della volontà naturale. Parimenti dal punto di vista della moralità l'autocoscienza non è ancora coscienza etica. Lì s'ha a che fare soltanto con il valore del soggetto entro se stesso, cioè il soggetto, il quale determina sé secondo il bene contro al male, ha ancora la forma dell'arbitrio. Qui al contrario dal punto di vista etico la volontà è siccome volontà dello spirito ed ha un contenuto sostanziale a sé corrispondente. La pedagogia è l'arte di render l'uomo etico: essa considera l'uomo siccome naturale e indica la via per farlo rinascere, per trasformare la sua natura in una seconda natura spirituale, così che questo elemento spirituale in lui divenga *consuetudine*. In essa dilegua l'opposizione della volontà naturale e della volontà soggettiva, la lotta del soggetto è interrotta, e in tal misura la consuetudine appartiene all'ethos, come appartiene anche al pensiero filosofico, poiché questo richiede che lo spirito sia educato contro capricci arbitrarî e che questi siano interrotti e superati, affinché il pensiero razionale abbia via libera. L'uomo muore anche d'abitudine, cioè quando egli si è affatto abituato alla vita, è divenuto spiritualmente e fisicamente torpido ed è dileguata l'opposizione di coscienza soggettiva e attività spirituale, giacché l'uomo è attivo soltanto finché non ha raggiunto qualcosa e vuole prodursi e farsi valere in relazione con esso. Quando questo è portato a compimento, dilegua l'attività e vivezza, e l'assenza d'interesse, che allora subentra, è morte fisica o spirituale.

Al § 153

I tentativi pedagogici di sottrarre l'uomo alla vita generale del presente e di educarlo in campagna (*Rousseau* nell'*Emile*) sono stati inutili, perché non può riuscire di estraniar l'uomo dalle leggi del mondo. Quand'anche l'educazione della gioventù debba avvenire in solitudine, non è certo lecito credere che la fragranza del mondo spirituale alla fine non penetri entro questa solitudine, e che la potenza dello spirito del mondo sia troppo debole per impadronirsi di queste remote regioni. Nell'esser

cittadino di un buono stato, l'individuo perviene per la prima volta al suo diritto.

Al § 155

Lo schiavo non può aver doveri, e soltanto l'uomo libero li ha. Se vi fossero da un lato tutti diritti, dall'altro tutti doveri, l'intero si dissolverebbe, giacché soltanto l'identità è la base che qui abbiamo da tener ferma.

Al § 156

L'ethos non è astratto come il bene, sibbene, in senso intensivo, reale. Lo spirito ha realtà, e gli accidenti della medesima sono gli individui. Nell'ethos perciò sono sempre possibili soltanto i due punti di vista per cui, o si muove dalla sostanzialità, o si procede atomisticamente elevandosi dalla singolarità intesa come base: quest'ultimo punto di vista è privo di spirito, giacché esso conduce soltanto ad una giustapposizione, ma lo spirito non è nulla di singolare, bensì unità del singolare e dell'universale.

Al § 158

Amore significa in genere la coscienza della mia unità con un altro, cosicché io non sono per me isolato, bensì acquisto la mia autocoscienza soltanto come rinuncia al mio esser per sé e in virtù del sapere me, come dell'unità di me con l'altro e dell'altro con me. Ma l'amore è sentimento, cioè l'eticità nella forma dell'elemento naturale; nello stato esso non c'è più: poiché si è coscienti dell'unità siccome legge, poiché il contenuto deve esser razionale, ed esso io devo sapere. Il primo momento nell'amore è che io non voglio essere persona autonoma per me e che, se lo fossi, mi sentirei manchevole e incompleto. Il secondo momento è che io acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me. L'amore è pertanto la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non

può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza, che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo. L'amore è in pari tempo il produrre e lo sciogliere la contraddizione; come scioglimento è essa l'unità etica.

Al § 159

Il diritto della famiglia consiste propriamente in ciò, che la di lei sostanzialità deve avere esserci; è quindi un diritto di fronte all'esteriorità e di fronte al fuoriuscire da questa unità. Ma di nuovo l'amore per contro è un sentimento, un che di soggettivo, di fronte al quale l'unità non può farsi valere. Se dunque vien richiesta l'unità, essa lo può soltanto in relazione a cose tali, che sono per loro natura esteriori e non vengono condizionate dal sentimento.

Al § 161

Il matrimonio è essenzialmente un rapporto etico. Precedentemente, in particolare nella maggior parte dei sistemi di diritto naturale, il medesimo è stato riguardato soltanto secondo il lato fisico, secondo ciò che è per natura. Lo si è così considerato soltanto come un rapporto legato al sesso ed ogni via alle restanti determinazioni del matrimonio rimase sbarrata. Ma è parimenti rozzo concepire il matrimonio semplicemente come un contratto civile, una concezione che compare anche in Kant⁹, ove dunque l'arbitrio reciproco in ordine agli individui giunge al contratto, e il matrimonio viene degradato alla forma di un reciproco uso contrattuale. La terza concezione, parimenti da rigettare, è quella che pone il matrimonio soltanto nell'amore, poiché l'amore, che è sentimento, apre il varco all'accidentalità in ogni riguardo, una figura che l'ethos non può avere. Il matrimonio è pertanto da determinare più precisamente in modo che sia l'amore giuridicamente etico, attraverso di che da es-

⁹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, § 24.

so scompare l'aspetto passeggero, capriccioso e meramente soggettivo del medesimo.

Al § 162

Nei popoli presso i quali il sesso femminile gode di scarso rispetto, i genitori dispongono del matrimonio a loro arbitrio, senza chiedere agli individui, e questi se ne accontentano, poiché la particolarità del sentimento non costituisce ancora alcuna pretensione. Alla fanciulla importa soltanto di avere un uomo, a questo di avere una donna in genere. In altre situazioni, possono costituire l'elemento decisivo riguardi per il patrimonio, per le relazioni e scopi politici. Qui possono occorrere casi di grande durezza, poiché il matrimonio vien reso mezzo per altri scopi. Nell'età moderna, per contro, il punto di partenza soggettivo, l'essere *innamorati*, viene riguardato come l'unicamente importante. Ci si immagina qui che ciascuno debba attendere fin quando non sia suonata la sua ora, e che si possa donare il proprio amore soltanto ad un determinato individuo.

Al § 163

Il matrimonio si distingue dal *concubinatio* per il fatto che in quest'ultimo conta principalmente l'appagamento dell'impulso naturale, mentre nel matrimonio questo è represso. Per tal motivo nella vita matrimoniale si parla senza arrossire di occorrenze naturali, che in rapporti non-matrimoniali producevano un senso di pudore. Ma per questo anche il matrimonio è da stimare come *in sé* indissolubile; giacché il fine del matrimonio è il fine etico, che sta così in alto che ogni altra cosa, per contro, appare priva di forza e ad esso soggetta. Il matrimonio non deve venir disturbato dalla passione, in quanto questa gli è subordinata. Ma esso è indissolubile, soltanto *in sé*, poiché come dice Cristo, « Il divorzio è ammesso soltanto per la durezza del vostro cuore »¹⁰. Poiché il matrimonio contiene il momento del sentimento, esso non è assoluto, sibbene oscillante e ha la possibi-

¹⁰ Matteo, 19, 8; Marco, 10, 5.

lità dello scioglimento entro di sé. Ma le legislazioni devono rendere difficoltosa al massimo grado questa possibilità e sostenere il diritto dell'eticità contro al libito.

Al § 164

Che la cerimonia della conclusione del matrimonio sia superflua e sia una formalità che potrebbe venir tralasciata, perché l'amore è il sostanziale e perde financo di valore ad opera di questa solennità, è stato enunciato da *Fridrich v. Schlegel* nella *Lucinda* e da un seguace del medesimo nelle lettere di un anonimo (Lubecca e Lipsia 1800)¹¹. L'abbandono ai sensi vien colà rappresentato come se fosse richiesto per dar prova della libertà ed intimità dell'amore, argomentazione, questa, non estranea ai seduttori. A proposito del rapporto fra uomo e donna, è da notare che la fanciulla rinuncia al suo onore nell'abbandono ai sensi, mentre non è così per l'uomo, che ha ancora un altro campo della sua attività etica oltre alla famiglia. La destinazione della fanciulla consiste essenzialmente soltanto nel rapporto del matrimonio; l'esigenza è dunque che l'amore riceva la figura del matrimonio, e che i diversi momenti che sono nell'amore conseguano il loro rapporto veracemente razionale l'uno nei confronti dell'altro.

Al § 166

Le donne possono ben esser cólte, ma non sono fatte per scienze più alte, per la filosofia e per certe produzioni dell'arte, che richiedono un universale. Le donne possono aver fantasiose trovate, gusto, leggiadria, ma non hanno l'ideale. La differenza fra uomo e donna è quella dell'animale e della pianta: l'animale corrisponde più al carattere dell'uomo, la pianta più a quello della donna, poiché ella è più un quieto dispiegare, che mantiene a suo principio una più indeterminata unitezza del sentimento. Se le donne stanno al culmine del governo, lo stato è in pericolo, poiché esse non agiscono secondo le esigenze

¹¹ F. Schleiermacher, *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels «Lucinde»*.

dell'universalità, bensì secondo opinione ed inclinazione accidentale. L'educazione delle donne avviene, non si sa come, quasi grazie all'atmosfera della rappresentazione, più grazie al vivere che grazie all'acquisire conoscenze, mentre l'uomo ottiene la sua posizione soltanto grazie alla conquista del pensiero e a molte fatiche tecniche.

Al § 168

Dapprima il matrimonio fra consanguinei è già opposto al senso del pudore, ma questo ribrezzo è giustificato nel concetto della cosa. Vale a dire, ciò che è già unificato non può venir unificato primamente dal matrimonio. Dal lato del rapporto meramente naturale, è noto che gli accoppiamenti entro una famiglia di animali generano frutti più deboli, poiché ciò che deve unirsi deve esser un che di prima separato; la forza della generazione, al modo che quella dello spirito, è tanto più grande, quanto più grandi sono anche le opposizioni dalle quali essa si riproduce. La dimestichezza, intima conoscenza, consuetudine del fare comune non deve esserci ancora, prima del matrimonio: essa deve venir trovata primamente nel medesimo, e questo trovare ha un valore tanto più alto, quanto più ricco è, e quante più parti ha.

Al § 172

In molte legislazioni ci si tien fermi ad una più ampia estensione della famiglia, e questa estensione vien riguardata come il legame essenziale, mentre l'altro, di ciascuna speciale famiglia, appare per contro più debole. Così in fasi più antiche del diritto romano, la donna del matrimonio carente di vincolo¹² è in rapporto più stretto con i suoi parenti che con i suoi figli e con suo

¹² A partire dalla metà del V secolo a.C., il diritto romano contemplava la fattispecie del matrimonio carente di vincolo, secondo cui, se la donna passava tre notti all'anno lontano dal marito, rimaneva sottoposta alla *patria potestas* del genitore e assumeva la qualifica di *matrona*, e non invece quella di *materfamilias*. Questo secondo caso invece implicava il passaggio della donna *in manum viri* e con ciò il diritto del marito di disporre a suo piacimento dei beni della moglie. Si veda H.B. Nisbet, *op. cit.*, Editorial note by A.W. Wood, p. 440.

marito, e ai tempi del diritto feudale il mantenimento dello *splendor familiae* rendeva necessario che soltanto i componenti di sesso maschile venissero contati in essa, e che la totalità della famiglia valesse come la cosa principale, mentre la famiglia di nuova formazione per contro dileguava. Tuttavia ogni nuova famiglia è elemento più essenziale di fronte alla connessione, più ampia, della consanguineità, e coniugi e figli formano il nucleo peculiare, in opposizione a ciò che, nel senso rigoroso, si denomina anche famiglia. Il rapporto patrimoniale degli individui deve pertanto avere una connessione più essenziale con il matrimonio che con i legami, più ampi, della consanguineità.

Al § 173

Tra uomo e donna il rapporto dell'amore non è ancora oggettivo; poiché, pur se il sentimento è l'unità sostanziale, non ha questo ancora oggettualità. Una siffatta oggettualità i genitori la ottengono soltanto nei loro figli, nei quali hanno dinnanzi a sé la totalità dell'unione. La madre ama nel figlio il marito, questi in lui la moglie; entrambi hanno in lui il loro amore a sé dinnanzi. Mentre nel patrimonio l'unità è soltanto in una cosa esteriore, nei figli essa è in un che di spirituale, che i genitori amano e nel quale vengono amati.

Al § 174

Ciò che l'uomo dev'essere, non lo ha per istinto, bensì se lo deve primamente guadagnare. Su ciò si fonda il diritto del figlio a venir educato. Parimenti è con i popoli nel caso dei governi patriarcali: qui gli uomini vengono nutriti dagli approvvigionamenti dei magazzini e non vengono riguardati come autonomi e maggiorenni. I servizi che è lecito esigere da parte dei figli possono pertanto avere soltanto il fine dell'educazione e riferirsi alla medesima: essi non devono voler esser qualcosa per sé, poiché il rapporto non-etico più grave in genere è il rapporto di schiavitù dei figli. Un momento fondamentale dell'educazione è la disciplina, la quale ha il senso di frangere il capriccio del figlio, affinché ciò che è meramente sensibile e naturale venga

estirpato. Qui non si deve reputare di riuscire soltanto con le buone; giacché precisamente la volontà immediata agisce secondo voglie e incapricciamenti immediati, non secondo ragioni e rappresentazioni. Se ai figli vengono esibite delle ragioni, si rimette così ai medesimi se essi vogliono farle valere, e pertanto tutto si pone nel loro libito. A ciò, al fatto che i genitori costituiscono l'universale ed essenziale, connette sé il bisogno dell'obbedienza dei figli. Se nei figli non viene nutrito il sentimento della subordinazione, che produce il desiderio di crescere, ne deriva pretenziosità e saccenteria.

Al § 175

Da fanciullo, l'uomo deve esser stato presso i genitori nella cerchia dell'amore e della fiducia, e il razionale deve apparire in lui come la sua soggettività più propria. È segnatamente la madre importante nel primo periodo dell'educazione, poiché l'eticità deve esser stata impiantata nel fanciullo come sentimento. È da notare che nel complesso i figli amano di meno i genitori che i genitori i figli, poiché essi vanno incontro all'autonomia e si rafforzano, hanno quindi i genitori dietro di sé, mentre i genitori possiedono in essi la concreta oggettualità¹³ della loro unione.

Al § 176

Poiché il matrimonio riposa soltanto sull'accidentale sentimento soggettivo, può venir sciolto. Lo stato di contro non è soggetto alla separazione, perché esso riposa sulla legge. Il matrimonio *deve* per certo essere indissolubile, ma si rimane qui ancora soltanto nel *dover essere*. Giacché esso è però qualcosa di etico, non può venir sciolto ad arbitrio, sibbene soltanto per

¹³ La prossimità dell'aggettivo « objektiv » al sostantivo « Gegenständlichkeit » dovrebbe portare argomenti a favore della scelta, già motivata nella premessa (cfr. *supra*), di dare una traduzione di quest'ultimo termine che sia diversa da « oggettività ». In questo caso il sostantivo trascina nell'ambito semantico della « cosalità » anche l'aggettivo, altrimenti sempre qui tradotto con « oggettivo ».

il tramite di un'autorità etica, sia questa poi la chiesa o il tribunale. Se è avvenuta una totale estraneazione, come ad esempio per adulterio, allora anche l'autorità religiosa deve permettere lo scioglimento del matrimonio.

Al § 180

Presso i romani, nei tempi più antichi, il padre poteva diseredare i suoi figli, come poteva anche ucciderli; più tardi entrambe le cose non furono più concesse. Si è cercato di portare a sistema questa inconseguenza del non-etico e della civilizzazione del medesimo, e l'attenersi costituisce l'elemento di difficoltà e manchevolezza nel nostro diritto ereditario. I testamenti possono di certo venir ammessi, ma in questa circostanza il punto di vista dev'esser che questo diritto dell'arbitrio sorge o si accresce con il disciogliersi e l'allontanamento dei membri della famiglia, e che la cosiddetta *famiglia dell'amicizia*, che il testamento produce, può subentrare soltanto in mancanza della famiglia più stretta del matrimonio e dei figli. Col testamento in genere è collegato qualcosa di spiacevole e avverso, poiché io dichiaro nel medesimo chi siano coloro a cui sono incline. Ma l'inclinazione è arbitraria; può esser carpitata in questa o quella guisa, esser congiunta a questo o a quell'insulso motivo, e si può pretendere che un beneficiario si assoggetti per questo motivo alle più grandi bassezze. In Inghilterra, dove in genere sono familiari molte eccentricità, vengono congiunte ai testamenti infinite ridicole escogitazioni.

Al § 181

L'universalità ha qui per punto di partenza l'autonomia della particolarità, e da questo punto di vista l'eticità pare quindi perduta, poiché per la coscienza è propriamente l'identità della famiglia ciò che è il primo, divino e fonte imperiosa di doveri. Ma ora subentra il rapporto, per cui il particolare dev'esser ciò che primo è per me determinante, e quindi la determinazione etica è tolta. Ma in questo io sono propriamente soltanto nell'errore, giacché, mentre io credo di tener fermo il partico-

lare, l'universale e la necessità della connessione rimane nondimeno ciò che è primo ed essenziale: io sono dunque in genere al grado della parvenza, e, mentre la mia particolarità rimane per me ciò che è determinante, cioè il fine, io con ciò presto servizio all'universalità, la quale propriamente conserva sopra di me la potenza ultima.

Al § 182

La società civile è la differenza che interviene tra la famiglia e lo stato, seppure la formazione della medesima segue più tardi di quella dello stato; poiché, intesa come differenza, essa presuppone lo stato, che essa per sussistere deve avere a sé dinanzi come qualcosa di autonomo. La creazione della società civile appartiene del resto al mondo moderno, il quale soltanto riconosce il loro diritto a tutte le determinazioni dell'idea. Se lo stato viene rappresentato come unità di persone diverse, come unità che è soltanto comunanza, con ciò è intesa soltanto la determinazione della società civile. Molti dei recenti giuristi non hanno saputo addivenire ad altra veduta intorno allo stato. Nella società civile ognuno è a sé fine, tutto il resto è niente per lui. Ma senza relazione con altri non può egli abbracciare l'estensione dei suoi fini; questi altri sono pertanto mezzo per il fine del particolare. Il fine particolare però si dà, grazie alla relazione con altri, la forma dell'universalità e si appaga, mentre esso in pari tempo appaga insieme il benessere dell'altro. Giacché la particolarità è legata alla condizione dell'universalità, l'intero è il terreno della mediazione, ove si liberano tutte le singolarità, tutte le disposizioni, tutte le accidentalità della nascita e della fortuna, ove si sprigionano le onde di tutte le passioni, le quali sono rette soltanto dalla ragione in esse parvente. La particolarità, limitata dall'universalità, è, unicamente, la misura, tramite cui ogni particolarità promuove il suo benessere.

Al § 184

L'ethos è qui perduto nei suoi estremi, e l'unità immediata della famiglia è frantumata in una molteplicità di famiglie. La

realità è qui esteriorità, scioglimento del concetto, autonomia dei momenti dell'esserci, divenuti liberi. Sebbene nella società civile particolarità e universalità si siano staccate e allontanate l'una dall'altra, sono nondimeno entrambe reciprocamente legate e condizionate. Pur se l'una par fare precisamente l'opposto dell'altra, e presume di poter essere soltanto in quanto tiene l'altra a distanza, nondimeno ciascuna ha l'altra per sua condizione. Così ad esempio i più riguardano il pagamento delle imposte come una lesione della loro particolarità, come un che di loro ostile che svigorisce il loro fine; ma per vero che ciò *paia*, la particolarità del fine non può tuttavia venire appagata senza l'universalità, e un paese, ove non si pagano le imposte, non potrebbe neanche distinguersi per il rafforzamento della particolarità. Parimenti potrebbe parere che l'universalità si comporterebbe meglio se attirasse a sé le forze della particolarità, come questo è ad esempio dettagliatamente descritto nello stato platonico; ma anche ciò è di nuovo soltanto una parvenza, giacché entrambe sono soltanto l'una tramite l'altra e l'una per l'altra, e si rovesciano vicendevolmente l'una nell'altra. Promovendo il mio fine, promuovo l'universale, e questo di nuovo promuove il mio fine.

Al § 185

La particolarità per sé è ciò che è dissoluto e smodato, e le forme di questa stessa dissolutezza sono smodate. Tramite le sue rappresentazioni e riflessioni l'uomo espande i suoi desideri, che non sono una cerchia finita come l'istinto dell'animale, e li conduce alla cattiva infinità. Parimenti però dall'altro lato la privazione e necessità sono senza misura, e il disordine di questa situazione può pervenire alla sua armonia soltanto grazie allo stato, che su di essa ha potestà. Se lo stato di Platone volle escludere la particolarità, con ciò non è d'aiuto, perché un aiuto siffatto contraddirebbe l'infinito diritto dell'idea, di lasciar libera la particolarità. Precipuamente nella religione cristiana è sorto il diritto della soggettività, al modo che l'infinità dell'esser per sé, e quivi la totalità deve in pari tempo mantenere la forza di porre la particolarità in armonia con l'unità etica.

Al § 187

Per uomini educati si possono dapprima intendere quelli che possono far tutto ciò che altri fanno¹⁴ e che non ostentano la loro particolarità, mentre negli uomini non-educati precisamente questa si mostra, giacché il contegno non si regola secondo le proprietà universali dell'oggetto. Parimenti l'uomo non-educato nel rapporto con altri uomini può facilmente urtarne la suscettibilità, giacché egli si lascia soltanto andare e non ha riflessioni per i sentimenti altrui. Non vuol ferire gli altri, ma la sua condotta non è in accordo con la sua volontà. Educazione è dunque smussamento della particolarità, per cui essa si conduce secondo la natura della cosa. La vera originalità, siccome produttrice la cosa, esige vera educazione, mentre la falsa originalità ammette insulsaggini che vengono in mente soltanto a individui non-educati.

Al § 189

Ci sono certi bisogni universali, come cibarsi, dissetarsi, abbigliarsi e così via, e dipende completamente da circostanze accidentali il modo in cui questi vengano appagati. Il terreno è qua o là più o meno fertile, le annate sono diverse nei raccolti, un uomo è diligente, l'altro è pigro; ma questo brulicare dell'arbitrio produce, movendo da sé, determinazioni universali, e questa sfera apparentemente della dispersione e dell'assenza di pensiero vien sorretta da una necessità che interviene da se stessa. Scoprire qui questo elemento necessario è oggetto dell'economia politica, di una scienza che fa onore al pensiero, in quanto essa trova le leggi per una massa di accidentalità. È uno spettacolo interessante, di come tutte le connessioni qui retroagiscono, di come le sfere particolari si raggruppano, esercitano influsso su altre e da esse sperimentano il loro sprone od ostacolo. Questo interagire, a cui dapprima non si crede, poiché tutto pare lasciato all'arbi-

¹⁴ La lezione di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 582, 10) è: « daß sie alles machen w(ie) Andere ». H.B. Nisbet la rende con: « that they do everything as others do it » (*op. cit.*, p. 226). Si può così tradurre: « Possono far tutto al modo che lo fanno gli altri ».

trio del singolo, è soprattutto degno di nota e ha un'affinità con il sistema dei pianeti, che sempre mostra all'occhio soltanto movimenti irregolari, ma le cui leggi nondimeno possono venir conosciute.

Al § 190

L'animale è un che di particolare, ha il suo istinto e i limitati, non oltrepassabili mezzi dell'appagamento. Ci sono insetti che sono legati ad una pianta determinata, altri animali, che hanno una cerchia più ampia, possono vivere in differenti climi; ma interviene sempre un che di limitato di fronte alla cerchia che è per l'uomo. Il bisogno dell'abitazione ed abbigliamento, la necessità di non lasciar più il cibo crudo, ma di renderlo adeguato a sé e di distruggerne l'immediatezza naturale, fa sì che l'uomo non abbia la vita comoda come l'animale e che, inteso come spirito, neanche possa averla. L'intelletto, che concepisce le distinzioni, porta moltiplicazione in questi bisogni e, dal momento che gusto e utilità divengono criteri della valutazione, anche i bisogni stessi ne sono affetti. È da ultimo non più il bisogno, bensì l'opinione che deve venir appagata, e appartiene appunto alla cultura di scomporre il concreto nei suoi elementi particolari. Nella moltiplicazione dei bisogni risiede per l'appunto una inibizione del desiderio, poiché, quando gli uomini abbisognano di molte cose, la spinta verso una, di cui avrebbero bisogno, non è così forte, e ciò è un segno che la necessità in genere non è così potente.

Al § 191

Ciò che gli Inglesi chiamano *comfortable*¹⁵ è qualcosa di completamente inesauribile e di procedente all'infinito, poiché ogni comodità mostra da capo le sue scomodità, e queste invenzioni non hanno fine. Un bisogno viene pertanto prodotto

¹⁵ Hotho cita questa parola in francese, « comfortable » (*Vorlesungen*, III, p. 593, 8-9).

non tanto da coloro che lo hanno in guisa immediata, quanto piuttosto da coloro che dal suo sorgere cercano un profitto.

Al § 192

Per il fatto che io devo regolarmi secondo il comportamento dell'altro, entra in questo campo la forma dell'universalità. Io acquisto da altri i mezzi dell'appagamento e conformemente a ciò devo accettare la loro opinione. In pari tempo però sono necessitato a produrre mezzi per l'appagamento di altri. L'una cosa gioca dunque con l'altra e vi si connette. Tutto ciò che è particolare diviene in tal misura un che di sociale; nella foggia dell'abbigliamento, nell'ora dei pasti risiede una certa convenienza, che si deve accettare, poiché in queste cose non vale la pena di voler mostrare il proprio intendimento, bensì la cosa più saggia è procedere in ciò come gli altri.

Al § 195

Diogene, in tutto il suo aspetto cinico, è propriamente soltanto un prodotto della vita sociale ateniese, e ciò che lo determinava era l'opinione contro la quale agiva in genere il suo modo di fare. Esso non è pertanto indipendente, bensì è sorto soltanto da questo elemento sociale ed è esso stesso un rozzo prodotto del lusso. Ove da un lato il lusso si trova alla sua altezza, là sono d'altro lato altrettanto grandi anche necessità e depravazione, e il cinismo viene allora prodotto dall'opposizione al raffinamento.

Al § 196

Il materiale immediato, che non abbisogna di venir lavorato, è soltanto scarso: perfino l'aria dobbiamo procurarci, allorché abbiamo da scaldarla: soltanto l'acqua forse si può bere come la si trova. Sudore e lavoro umani procurano all'uomo i mezzi del bisogno.

Al § 197

Il barbaro è pigro e si differenzia dall'uomo civile per il fatto che egli si crogiola nella propria torpidità, mentre la cultura pratica consiste appunto nella consuetudine e nel bisogno dell'occupazione. L'incapace produce sempre qualcosa di diverso da ciò che vuole, poiché egli non è padrone del proprio operare, mentre può dirsi capace il lavoratore che produce la cosa com'essa dev'essere, e che nel suo soggettivo operare non trova alcuna ritrosia di fronte al fine.

Al § 201

La maniera della partecipazione al patrimonio generale è rimessa ad ogni particolarità degli individui, ma l'universale diversità della particolarizzazione della società civile è un che di necessario. Se la prima base dello stato è la famiglia, gli 'stati' sono la seconda. Questa è perciò tanto importante perché le persone private, sebbene egoiste, hanno la necessità di rivolgersi ad altri. Qui sta dunque la radice grazie alla quale l'egoismo si congiunge all'universale, allo stato, cura del quale dev'esser che questa connessione sia solida e salda.

Al § 203

Nella nostra epoca l'economia agricola viene esercitata anche in modo riflettente, come una fabbrica, e prende allora un carattere, contraddicente la propria naturalità, del secondo 'stato'. Pure, questo primo 'stato' conserverà sempre di più il modo della vita patriarcale e la disposizione d'animo sostanziale della medesima. Qui l'uomo accoglie con sentimento immediato il dato e ricevuto, è per questo grato a Dio e vive in confidente fiducia che questa bontà perduri. Quello che riceve, gli basta; lo consuma, perché gli torna di nuovo. Questa è la disposizione d'animo semplice, non diretta all'acquisto della ricchezza; la si può anche denominare quella *di antica nobiltà*, che consuma quello che c'è. In questo 'stato' la natura fa la cosa principale, e la propria industriosità è per contro ciò che è su-

bordinato, mentre nel secondo ‘ stato ’ l’intelletto è per l’appunto l’essenziale e il prodotto della natura può venir considerato soltanto come materiale.

Al § 204

L’individuo nello ‘ stato ’ dell’industria fa assegnamento su di sé, e questo sentimento di sé si connette nel modo più stretto con l’esigenza di una situazione giuridica. Il senso per libertà e ordine è pertanto sorto principalmente nelle città. Il primo ‘ stato ’ per contro ha poco perfino da pensare¹⁶; ciò che guadagna è dono di un estraneo, della natura; questo sentimento della dipendenza è in esso un *primum*, e con ciò si collega facilmente anche questo, di subire nei propri confronti da altri uomini quel che voglia venirne. Il primo ‘ stato ’ è pertanto più incline alla soggezione, il secondo più alla libertà.

Al § 207

Con ciò, che l’uomo debba esser *qualcosa*, intendiamo che egli appartenga ad uno ‘ stato ’ determinato; poiché questo qualcosa vuol dire che allora egli è qualcosa di sostanziale. Un uomo senza ‘ stato ’ è una mera persona privata e non sta in una reale universalità. Dall’altro lato, il singolo può ritenere sé nella sua particolarità per l’universale, e presumere che si abbandonerebbe ad un che di inferiore, se entrasse in uno ‘ stato ’. È questa la falsa rappresentazione per cui, se qualcosa guadagna un esserci che gli è necessario, con ciò si limiti e rinunci a sé.

Al § 209

Da un lato è ad opera del sistema della particolarità che il diritto diviene esteriormente necessario siccome protezione del-

¹⁶ H.B. Nisbet (*op. cit.*, p. 237) invita a riferirsi all’appunto originale di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 630, 1-2): « hat wenig sich selbst zu danken ». Si può rendere con: « ha poco da andar debitore a se stesso ».

la proprietà. Pur se proviene dal concetto, esso entra tuttavia nell'esistenza soltanto perché è utile per i bisogni. Affinché si abbia il pensiero del diritto, si deve esser educati al pensiero e non trattarsi più in ciò che è meramente sensibile; si deve adattare agli oggetti la forma dell'universalità, e parimenti nella volontà ci si deve regolare secondo un universale. Soltanto dopo che gli uomini si sono scoperti molteplici bisogni e l'acquisizione dei medesimi si intreccia nell'appagamento, possono venir fatte delle leggi.

Al § 211

Il sole come i pianeti hanno pure le loro leggi, ma non le sanno; i barbari vengono retti da impulsi, costumi, sentimenti, ma non ne hanno coscienza. Per il fatto che il diritto è posto e saputo, viene a cadere tutto l'accidentale del sentimento, dell'opinare, la forma della vendetta, della compassione, dell'egoismo, e soltanto così il diritto ottiene la sua verace determinazione e giunge al suo onore. Soltanto mercé la disciplina del comprendere diviene esso capace dell'universale. Che nell'applicazione delle leggi vi siano collisioni, ove l'intelletto del giudice ha il suo posto, è assolutamente necessario, ché altrimenti appunto l'esecuzione delle leggi diverrebbe qualcosa di totalmente meccanico. Quando si è giunti ad eliminare le collisioni con il voler rimettere molto al parere dei giudici, un siffatto ripiego è di gran lunga peggiore, poiché anche la collisione appartiene al pensiero, alla coscienza pensante e alla sua dialettica, ma la mera decisione ad opera del giudice sarebbe arbitrio. Di regola, per il diritto consuetudinario si adduce che esso sia vivente, ma tale vivezza, cioè l'identità della determinazione con il soggetto, non costituisce ancora l'essenza della cosa; il diritto deve venir saputo pensando, dev'essere un sistema entro se stesso, e soltanto come tale può esser valido in nazioni civili. Quando in tempi recentissimi si è negato ai popoli la vocazione per la legislazione, questo non è solamente un affronto, sibbene contiene l'assurdità secondo cui, nell'infinita moltitudine di leggi sussistenti, non si accredita ai singoli neppur l'attitudine di inserire le medesime entro un sistema conseguente, mentre proprio il sistematizzare, cioè l'innalzare all'universale, è l'infinito

impeto del tempo. Parimenti si sono ritenute raccolte di decisioni, così come si trovano nel *Corpus iuris*, come più pregevoli di un codice elaborato nel senso più universale, poiché in tali decisioni viene ancor sempre tenuta ferma una certa particolarità e una reminiscenza storica, da cui non ci si vuol separare. Come siano cattive tali raccolte, mostra a sufficienza la prassi del diritto inglese.

Al § 213

Nei più alti rapporti del matrimonio, amore, religione, dello stato, possono divenir oggetto della legislazione soltanto i lati che per loro natura sono capaci di avere in sé l'esteriorità. Pure, in questo campo la legislazione di popoli diversi fa una grande differenza. Presso i cinesi, ad esempio, è legge dello stato che il marito debba amare la sua prima moglie più delle altre donne che egli ha. Se egli vien giudicato colpevole d'aver fatto il contrario, lo si punisce con bastonate. Parimenti, si trovano in più antiche legislazioni molte prescrizioni su fedeltà e lealtà, che non sono adeguate alla natura della legge, perché ricadono affatto nella sfera interiore. Soltanto nel giuramento, ove le cose sono rimesse alla coscienza morale, lealtà e fedeltà devono venir riguardate siccome cosa sostanziale.

Al § 214

C'è essenzialmente un lato nelle leggi e nell'amministrazione della giustizia, che contiene un'accidentalità e che deriva dal fatto che la legge è una determinazione universale, che deve venir applicata al caso singolo. Se ci si volesse dichiarare contro questa accidentalità, si enuncerebbe un'astrazione. Il quantitativo di una pena, ad esempio, non può venir reso adeguato ad una determinazione del concetto, e ciò che pur viene deciso è secondo questo lato sempre un arbitrio. Ma questa accidentalità è essa stessa necessaria; e quando a partire da ciò si argomenta magari contro un codice in genere, col dire che esso non è compiuto, si trascura di vedere appunto il lato nel quale una compiutezza non è raggiungibile, e che pertanto deve venir preso com'è.

Al § 215

Il ceto dei giuristi, il quale ha la particolare cognizione delle leggi, tiene ciò sovente per suo monopolio, e chi non è della materia, non deve interloquire. Così i fisici hanno preso a male la teoria dei colori di Goethe, poiché egli non era del mestiere e per giunta anche un poeta¹⁷. Ma così poco qualcuno ha bisogno di esser ciabattino per sapere se a lui le scarpe calzano bene, altrettanto poco ha bisogno egli in genere di esser del mestiere, per aver cognizione degli oggetti che sono di interesse generale. Il diritto concerne la libertà, il momento più degno e sacro nell'uomo, che egli stesso, in quanto esso deve essere per lui obbligatorio, deve conoscere.

Al § 216

Completezza significa la compiuta raccolta di tutti i singoli esemplari, che appartengono ad una sfera, e in questo senso nessuna scienza o cognizione può essere completa. Quando or si dice che la filosofia o qualsivoglia scienza sia incompleta, siamo vicini alla veduta per cui si debba attendere finché essa non si sia del tutto completata, poiché il meglio potrebbe ancora mancare. Ma in questa guisa non viene portato avanti niente, né la geometria, che pare conclusa, in cui nondimeno si fanno innanzi nuove determinazioni, né la filosofia, la quale certamente ha a che fare con l'idea universale, ma nondimeno può venir sempre ulteriormente specializzata. La legge universale furono del resto sempre i dieci comandamenti; non stabilire la legge « non devi uccidere », per il fatto che un codice non può esser completo, risulta immediatamente una lampante assurdi-

¹⁷ W. Goethe, *Zur Farbenlehre (didaktischer Theil und polemischer Theil)*, 1808-1810. G.W.F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1831³, §§ 275-78. Hegel si pronuncia a favore di Goethe, il quale era appunto anti-newtoniano. Per quanto riguarda il testo di Gans, Nisbet (*op. cit.*, p. 247) richiama il fatto che nel passo di Griesheim (*Vorlesungen*, IV, p. 543, 24-25) il tempo del verbo è il presente, perché al momento della stesura di quell'appunto Goethe era ancora vivo: « weil er nicht vom Handwerk ist und sogar Dichter ».

tà. Ogni codice potrebbe esser ancor migliore, questo può afferrar l'oziosa riflessione, poiché il più splendido, il più alto, il più bello può venir pensato ancor più splendido, più alto e più bello. Ma un grande albero antico si ramifica sempre più, senza per questo divenire un nuovo albero; folle sarebbe tuttavia non piantare un albero, a causa dei nuovi rami che potrebbero venire.

Al § 217

La legge è il diritto, posto come ciò ch'esso era in sé. Io possiedo qualcosa, ho proprietà di una cosa, della quale ho appreso il possesso in quanto priva di *dominus*: questo qualcosa deve ancor venir riconosciuto e posto siccome il mio. Nella società si presentano pertanto *formalità* in relazione alla proprietà: si pongono pietre liminari a mo' di segno per farle riconoscere da altri, si allestiscono libri ipotecari, registri della proprietà. La proprietà nella società civile riposa in massima parte sul contratto, le cui formalità sono stabili e determinate. Si può ora provar avversione verso tali formalità ed esser dell'opinione che esse ci siano soltanto per fruttare denaro all'autorità; si può addirittura riguardarle come qualcosa di offensivo e come segno della sfiducia, giacché non vale più il detto, « un uomo, una parola »; ma l'essenziale della forma è che, ciò che è diritto in sé, anche come tale sia posto. La mia volontà è razionale, ha valore, e questo aver valore deve esser riconosciuto dall'altro. Qui ora deve cader via la mia soggettività e quella degli altri, e la volontà deve ottenere una certezza, stabilità e oggettività, qual è quella che essa può conseguire soltanto ad opera della forma.

Al § 218

La circostanza per cui il delitto perpetrato nella società appare più grave e tuttavia viene punito con maggior mitezza, pare contraddire se stessa. Ma se da un lato per la società sarebbe impossibile lasciare impunito il delitto, poiché allora esso verrebbe posto siccome diritto, così pure, giacché la società è

sicura di se stessa, il delitto è sempre soltanto una singolarità di fronte a lei, un che di instabile e isolato. Dalla stabilità della società stessa il delitto riceve la posizione di un che di meramente soggettivo, che non pare scaturire dall'accorta volontà, quanto da impulsi naturali. Grazie a questa veduta il delitto riceve una posizione più mite, e perciò anche la pena diviene più mite. Se la società è ancora in sé vacillante, allora devono venir stabiliti esempi tramite pene, poiché la pena è essa stessa un esempio contro l'esempio del delitto. Ma nella società che è stabile entro di sé, l'esser posto del delitto è così debole che anche il togliere questo esser posto deve esser da commisurare ad esso. Pene severe non sono perciò in sé e per sé niente di ingiusto, bensì stanno in rapporto con la situazione del tempo: un codice criminale non può esser valido per tutti i tempi, e i delitti sono esistenze parventi che si possono attirare una maggiore o minore ripulsa.

Al § 221

Poiché ogni individuo ha il diritto di stare in giudizio, deve anche aver cognizione delle leggi, poiché in caso contrario questa facoltà non gli sarebbe d'alcun aiuto. Ma l'individuo ha anche il dovere di presentarsi dinnanzi al giudice. Nella condizione feudale il potente spesso non si presentava, sfidava il tribunale e trattava alla stregua di un illecito del tribunale la pretesa di citare di fronte a sé il potente. Ma queste sono condizioni che contraddicono ciò che un giudizio dev'essere. Nell'epoca moderna, il principe, nelle cause private, deve riconoscere il tribunale sopra di sé, e comunemente, negli stati liberi, i processi del principe vengono perduti.

Al § 222

Può indignare un uomo il fatto che egli sappia di avere un diritto, che, siccome non suscettibile di prova, gli viene negato; ma il diritto che ho, dev'essere in pari tempo un diritto posto: lo devo poter esporre, provare, e soltanto per il fatto che ciò che è in sé viene anche posto, può aver esso validità nella società.

Al § 224

Il sano senso comune prende la pubblicità dell'amministrazione della giustizia per il diritto e il giusto. Una forte ragione contraria fu sempre il carattere aristocratico dei signori giudicanti, i quali non si vogliono mostrare a tutti, e che riguardano sé come custodi del diritto, nel quale i profani non devono penetrare. Ma si conviene segnatamente al diritto la fiducia che i cittadini hanno nel medesimo, e questo lato è quello che richiede la pubblicità della giurisdizione. Il diritto della pubblicità riposa sul fatto che il fine del giudizio è il diritto, al quale, *siccome* una universalità, anche compete di comparire dinnanzi all'universalità; ma anche sul fatto che i cittadini acquistano la convinzione che venga realmente pronunciato il diritto.

Al § 227

Non sussiste alcuna ragione di ammettere che unicamente il giudice giurista debba constatare la fattispecie, poiché questo è affare di ogni cultura generale e non di una meramente giuridica: la valutazione della fattispecie procede da circostanze empiriche, da testimonianze sull'atto e da intuizioni consimili, ma poi di nuovo da fatti, a partire dai quali si possono trarre conclusioni sull'atto, e che lo rendono verosimile o inverosimile. Qui deve venir ottenuta una *certezza*, non una verità in senso superiore, che è qualcosa di assolutamente eterno; questa certezza è qui la convinzione soggettiva, la coscienza morale, e la domanda è: quale forma deve ricevere questa certezza nel tribunale? La richiesta della confessione da parte del delinquente, che comunemente si trova nel diritto tedesco, ha l'elemento di verità nel fatto che al diritto dell'autocoscienza soggettiva giunge soddisfazione; poiché, ciò che i giudici pronunziano, non deve esser diverso nella coscienza, e soltanto quando il delinquente ha confessato, nel giudizio non vi è più niente di estraneo di fronte a lui. Ma qui ora interviene la difficoltà che il delinquente può mentire, e a causa di ciò l'interesse della giustizia vien messo in pericolo. Se ora di nuovo deve valere la convinzione soggettiva del giudice, in tal modo interviene però un elemento di durezza, giacché l'uomo non viene più trattato

come libero. La mediazione sta ora nel fatto che viene richiesto che la pronuncia della colpa o dell'innocenza debba esser data movendo dall'anima del delinquente, — *la corte di giurati*.

Al § 229

Nella società civile l'universalità è soltanto necessità: nel rapporto dei bisogni ciò che è stabile è soltanto il diritto come tale. Ma questo diritto, una cerchia meramente limitata, si riferisce soltanto alla protezione di ciò che io ho; per il diritto come tale il benessere è un che di esteriore. Nel sistema dei bisogni, tuttavia, questo benessere è una determinazione essenziale. L'universale, dunque, che dapprima è soltanto il diritto, ha da estendersi sopra l'intero campo della particolarità. La giustizia è una gran cosa nella società civile: buone leggi faranno fiorire lo stato, e la libera proprietà è una condizione fondamentale dello splendore del medesimo; ma giacché io sono affatto coinvolto nella particolarità, ho un diritto di pretendere che in questa connessione venga promosso anche il mio benessere particolare. Si deve aver riguardo al mio benessere, alla mia particolarità, e questo avviene ad opera della polizia e corporazione.

Al § 234

Non vi sono qui stabili determinazioni da dare, né limiti assoluti da tracciare. Tutto qui è personale; subentra l'opinare soggettivo, e lo spirito della costituzione, il pericolo del tempo hanno da fornire particolari più dettagliati. In tempo di guerra ad esempio alcune cose, altrimenti innocue, sono da riguardare come nocive. Da questi lati dell'accidentalità e della personalità arbitraria, la polizia riceve qualcosa di *odioso*. Essa può, nel caso di una riflessione molto affinata, assumere la tendenza di attirare tutto il possibile nel suo ambito, poiché in ogni cosa si lascia trovare una relazione, tramite cui qualcosa potrebbe divenir nocivo. In questo la polizia può procedere in maniera molto pedante, e infastidire la vita ordinaria degli individui. Ma per quanto sgradevole ciò sia, non può qui venir tracciata una linea di confine oggettiva.

Al § 236

La sorveglianza e previdenza poliziesca ha il fine di mediare l'individuo con la universale possibilità che sussiste per il raggiungimento dei fini individuali. Ha da curarsi dell'illuminazione stradale, dell'edificazione di ponti, della tassazione dei bisogni quotidiani, così come della salute. In questo campo son ora dominanti due principali vedute. L'una afferma che alla polizia compete la sorveglianza sopra ogni cosa, l'altra, che la polizia qui non abbia da determinare alcunché, giacché ciascuno si regolerà secondo il bisogno dell'altro. Il singolo deve certamente avere un diritto a guadagnarsi il pane in questa o in quella guisa, ma dall'altro lato anche il pubblico ha un diritto a pretendere che il necessario sia fornito in maniera adeguata. Entrambi i lati sono da appagare, e la libertà di commercio non può essere di specie tale, che il bene generale corra pericolo.

Al § 238

La famiglia ha certamente da curarsi del pane dei singoli, ma essa è nella società civile un che di subordinato, e pone soltanto il fondamento; la sua attività non è più così ampia. È piuttosto la società civile l'immane potenza che trae a sé l'uomo, pretende ch'egli per lei lavori e che tutto egli sia tramite lei e faccia tramite la di lei mediazione. Se l'uomo deve in tal modo esser membro della società civile, egli ha parimenti diritti e pretese nei confronti di lei, come ne aveva nella famiglia. La società civile deve proteggere i suoi membri, difendere i loro diritti, così come il singolo è obbligato verso i diritti della società civile.

Al § 239

Il limite fra i diritti dei genitori e quelli della società civile è qui molto difficile da tracciare. I genitori reputano comunemente di avere piena libertà per quanto concerne l'educazione, e di poter fare tutto ciò che a loro soltanto aggrada. La principale opposizione ad ogni pubblicità dell'educazione proviene comunemente dai genitori, e sono loro quelli che gridano e par-

lano su insegnanti e istituti, perché il loro libito si pone di contro ai medesimi. Tuttavia la società ha quivi un diritto a procedere secondo le sue sperimentate vedute, a costringere i genitori a mandare i figli a scuola, a farli vaccinare, e così via. Le dispute che vi sono in Francia tra la richiesta dell'istruzione libera, cioè del libito dei genitori, e la sorveglianza dello stato, appartengono a questo campo ¹⁸.

Al § 240

Ad Atene vigeva una legge secondo cui ogni cittadino doveva render conto di che cosa egli vivesse; ora si ha la veduta che ciò non riguarda per niente nessuno. Certamente ogni individuo è da un lato per sé, dall'altro lato però è anche membro nel sistema della società civile, e nella misura in cui ogni uomo ha il diritto di pretendere da essa la sussistenza, essa deve anche proteggerlo da se stesso. Non è soltanto il morire d'inedia ciò di cui si tratta, bensì l'ulteriore punto di vista è che non debba formarsi la plebe. Poiché la società civile ha la responsabilità di alimentare gli individui, essa ha anche il diritto di costringere i medesimi a curarsi della loro sussistenza.

Al § 244

La guisa più infima della sussistenza, quella della plebe, si costituisce da se stessa: questo minimo è tuttavia molto diverso presso i diversi popoli. In Inghilterra anche il più povero crede di avere il suo diritto; questo è qualcosa d'altro rispetto a ciò di cui i poveri sono soddisfatti in altri paesi. 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. Con ciò è inoltre collegato il fatto che l'uomo, che è rimesso all'accidentalità, diviene frivolo e restio al lavoro, come ad esem-

¹⁸ Quest'ultima frase non ha riscontro negli appunti dei due discepoli di Hegel, sui quali pure quest'aggiunta è basata. Cfr. *Vorlesungen*, III, Hotho, pp. 701-702; *Vorlesungen*, IV, Griesheim, pp. 602-604.

pio i lazzaroni ¹⁹ a Napoli. 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. Contro la natura nessun uomo può affermare un diritto, ma nella condizione di società la mancanza acquista subito la forma di un'ingiustizia che viene arrecata a questa o a quella classe. L'importante questione, di come si debba sovvenire alla povertà, è una questione che muove e tormenta segnatamente le società moderne.

Al § 248

La società civile viene stimolata a istituire colonie. L'aumento della popolazione ha già di per sé questo effetto; ma in particolare si forma una massa che non riesce a procurarsi l'appagamento dei suoi bisogni grazie al suo lavoro, quando la produzione eccede il bisogno del consumo. Una colonizzazione sporadica ha luogo in particolare in Germania. I coloni emigrano in America, Russia, rimangono senza connessione con la loro patria e non le recano così alcuna utilità. La seconda colonizzazione, e affatto diversa dalla prima, è quella sistematica. Essa viene incoraggiata dallo stato, con la coscienza e la regolazione del modo conveniente dell'attuazione. Questa specie della colonizzazione si è presentata in forme molteplici presso gli antichi, e segnatamente presso i Greci, per i quali il duro lavoro non era affare del cittadino, la cui attività si rivolgeva piuttosto alle cose pubbliche. Ora quando la popolazione si accrebbe in misura tale che sorse la necessità di prendersi cura di essa, allora i giovani vennero inviati in una nuova regione, che era vuoi scelta specificatamente, vuoi lasciata al caso della scoperta. Nei tempi moderni non si sono concessi alle colonie diritti tali, quali agli abitanti della madrepatria, e da questa condizione son venute fuori guerre e infine emancipazioni, come

¹⁹ Messineo aggiunge qui una nota erudita sulle fonti settecentesche della non favorevole fama goduta, in particolare fuori d'Italia, dai 'lazzari' o 'lazzaroni' partenopei, e la conclude con un riferimento a Croce. La nota è peraltro mossa da intenti giustificativi nei confronti di Hegel (F. Messineo, *op. cit.*, p. 366).

mostra la storia delle colonie inglesi e spagnole. La liberazione delle colonie si rivela essa stessa come il più grande vantaggio per la madrepatria, al modo che l'affrancamento degli schiavi si rivela come il più grande vantaggio per il padrone.

Al § 255

Se nei tempi moderni si sono soppresses le corporazioni, ha questo il senso che il singolo debba prendersi cura di sé. Ma pur se si ammette questo, non viene in tal modo modificato attraverso la corporazione l'obbligo del singolo a procurarsi il suo guadagno. Nei nostri stati moderni i cittadini hanno soltanto limitata partecipazione agli affari generali dello stato; ma è necessario garantire all'uomo etico un'attività universale al di fuori del suo fine privato. Quest'universale, che lo stato moderno non sempre gli offre, egli lo trova nella corporazione. Vedemmo precedentemente che l'individuo, prendendosi cura di sé nella società civile, agisce anche per gli altri. Ma questa necessità priva di coscienza non è sufficiente: eticità saputa e pensante essa lo diviene per la prima volta nella corporazione. Certamente dev'esserci al di sopra di questa una più alta sorveglianza dello stato, perché altrimenti essa si ossificherebbe, si trincererebbe entro di sé e si abbasserebbe a misera casta. Ma in sé e per sé la corporazione non è una casta chiusa: essa è piuttosto il farsi etico del singolo mestiere a sé stante, e l'elevazione di esso ad una cerchia, in cui acquista forza e onore.

Al § 258

Lo stato in sé per sé è l'intero etico, la realizzazione della libertà, ed è fine assoluto della ragione che la libertà sia reale. Lo stato è lo spirito che sta nel mondo e con *coscienza* realizza sé nel medesimo, mentre esso realizza sé nella natura soltanto come l'altro da sé, come spirito dormiente. Soltanto come sussistente nella coscienza, sapendo se stesso come oggetto esistente, esso è lo stato. Nel caso della libertà non si deve procedere dalla singolarità, dalla singola autocoscienza, sibbene soltanto

dall'essenza dell'autocoscienza, poiché l'uomo può saperla o no, questa essenza realizza sé siccome potestà autonoma, nella quale i singoli individui sono soltanto momenti: è l'incedere di Dio nel mondo, ciò che lo stato è, il fondamento di esso è la potenza della ragione realizzante sé come volontà. Nel caso dell'idea dello stato non si devono avere dinnanzi agli occhi stati particolari, non particolari istituzioni, si deve piuttosto considerare per sé l'idea, questo Dio reale. Ogni stato, lo si può anche dichiarare cattivo secondo i principî che si hanno, gli si può conoscere questa o quella manchevolezza, ha sempre, se esso appartiene segnatamente agli stati della nostra epoca civilizzata, i momenti essenziali della sua esistenza entro di sé. Ma, poiché è più facile trovar difetti che comprendere l'affermativo, si cade facilmente nell'errore di dimenticare, al di là dei singoli lati, l'interiore organismo dello stato stesso. Lo stato non è un'opera d'arte, esso sta nel mondo, quindi nella sfera dell'arbitrio, del caso e dell'errore; un cattivo modo di condursi lo può sfigurare da molti lati. Ma l'uomo più brutto, il delinquente, un malato e storpio è ancor sempre un uomo vivente; l'affermativo, la vita, sussiste nonostante il difetto, ed è con questo affermativo che si ha a che fare qui.

Al § 259

Lo stato siccome reale è essenzialmente stato individuale e, oltre verso l'esterno, inoltre stato particolare. L'individualità è da distinguere dalla particolarità: quella è momento dell'idea dello stato stesso, mentre la particolarità appartiene alla storia. Gli stati come tali sono indipendenti l'uno dall'altro, e quindi il rapporto può essere soltanto esteriore, così che dev'esserci sopra di essi un terzo momento che li collega. Questo terzo momento è ora lo spirito che si dà realtà nella storia del mondo e costituisce l'assoluto giudice sopra di loro. Può certo una pluralità di stati intesa come federazione formare, per così dire, un tribunale al di sopra di altri stati, possono intervenire collegamenti fra stati, come ad esempio la Santa Alleanza, ma questi sono sempre soltanto relativi e limitati, al modo che la pace perpetua. L'unico giudice assoluto, che si fa valere sempre e di fronte al particolare, è lo spirito essente in sé e per sé, che espone

sé siccome l'universale e siccome il genere operante nella storia del mondo.

Al § 260

L'idea dello stato nell'epoca moderna ha la peculiarità che lo stato è la realizzazione della libertà, non secondo il libito soggettivo, bensì secondo il concetto della volontà, cioè secondo la sua universalità e divinità. Gli stati imperfetti sono quelli nei quali l'idea dello stato è ancora involupata, e dove le particolari destinazioni della medesima non sono pervenute a libera autonomia. Negli stati dell'antichità classica si trova per certo già presente l'universalità, ma la particolarità non era ancora svincolata e liberata e ricondotta all'universalità, cioè al fine universale dell'intero. L'essenza del nuovo stato è che l'universale sia collegato con la piena libertà della particolarità e col benessere degli individui, che quindi l'interesse della famiglia e società civile deve raccogliersi a stato, che però l'universalità del fine non può progredire senza il sapere e volere proprio della particolarità, la quale deve mantenere il suo diritto. L'universale deve dunque esser reso attivo, ma la soggettività dall'altro lato deve venir sviluppata intera e viva. Soltanto grazie al fatto che entrambi i momenti coesistono nella loro forza, lo stato è da riguardare siccome uno stato articolato e veracemente organizzato.

Al § 261

Tutto dipende dall'unità dell'universalità e della particolarità nello stato. Negli stati antichi il fine soggettivo era semplicemente tutt'uno con il volere dello stato, nei tempi moderni per contro pretendiamo una propria veduta, un proprio volere e una propria coscienza morale. Gli antichi non ne avevano in questo senso alcuna; la cosa ultima era per loro la volontà dello stato. Mentre nei dispotismi asiatici l'individuo non ha interiorità né giustificazione entro di sé, nel mondo moderno l'uomo vuol essere onorato nella sua interiorità. Il collegamento fra dovere e diritto ha il duplice lato, per cui ciò che lo stato pretende come dovere sia anche immediatamente il diritto dell'in-

dividualità, giacché esso non è appunto nient'altro che organizzazione del concetto della libertà. Le determinazioni della volontà individuale sono portate ad un esserci oggettivo tramite lo stato, e pervengono tramite esso soltanto alla loro verità e realizzazione. Lo stato è l'unica condizione del raggiungimento del particolare fine e benessere.

Al § 262

Nello stato platonico la libertà soggettiva non ha ancora validità, giacché l'autorità assegna ancora le occupazioni agli individui. In molti stati orientali questa assegnazione avviene per nascita. Ma la libertà soggettiva, che deve venir tenuta in conto, richiede libera scelta degli individui.

Al § 263

Lo stato inteso come spirito differenzia sé nelle determinazioni particolari del suo concetto, del suo modo di essere. Se vogliamo addurre qui un esempio dalla natura, il sistema nervoso è il sistema propriamente sensitivo: è il momento astratto, di esser presso se stesso e di avere in ciò l'identità di se stesso. Ma l'analisi della sensazione svela ora due lati, e si divide in modo tale che le distinzioni appaiono come interi sistemi: il primo è l'astratto sentire, il restare presso di sé, il sordo movimento entro di sé, la riproduzione, l'interiore nutrirsi, produrre e digerire. Il secondo momento è che questo restare presso di sé ha di contro a sé il momento della differenza, l'andare verso l'esterno. Questo è l'irritabilità, l'andar verso l'esterno da parte della sensazione. Questa costituisce un proprio sistema, e ci sono classi inferiori di animali che hanno perfezionato soltanto quest'ultimo, non l'unità, piena d'anima, della sensazione entro di sé. Se compariamo queste relazioni della natura con quelle dello spirito, la famiglia è da accostare alla sensibilità, la società civile all'irritabilità. Il terzo è ora lo stato, il sistema nervoso per sé, organizzato entro di sé; ma soltanto è vivente in quanto entrambi i momenti, qui la famiglia e la società civile, sono sviluppati entro di esso. Le leggi che li regolano sono le istituzio-

ni del razionale parvente in esse. Il fondamento, la verità ultima di queste istituzioni è però lo spirito, che è il loro universale fine e oggetto saputo. La famiglia è certo anche etica, ma il fine non è come fine saputo; per contro, nella società civile la separazione è l'elemento determinante.

Al § 265

Già precedentemente è stato notato che la santità del matrimonio e le istituzioni, nelle quali la società civile appare siccome etica, costituiscono la stabilità dell'intero, cioè, che l'universale è in pari tempo la cosa di ciascuno, inteso come particolare. Ciò che conta è che la legge della ragione e della libertà particolare si compenetrino, e che il mio fine particolare divenga identico con l'universale, altrimenti lo stato se ne sta campato in aria. Il sentimento di sé degli individui costituisce la sua realtà, e la sua stabilità è l'identità di quei due lati. Si è detto sovente che il fine dello stato è la felicità dei cittadini; questo è certamente vero: se non si trovano bene, se il loro fine soggettivo non è appagato, se non risulta loro che è lo stato come tale la mediazione di questo appagamento, il medesimo poggia su piedi d'argilla.

Al § 267

L'unità della libertà, che vuole e sa sé, è dapprima siccome necessità. Il sostanziale ora è qui inteso come esistenza soggettiva degli individui; ma l'altra guisa della necessità è l'organismo, cioè, lo spirito è un processo entro se stesso, si articola entro di sé, pone distinzioni entro di sé, grazie alle quali esso percorre il suo ciclo.

Al § 268

Uomini incólti si compiacciono dell'argomentare e criticare, perché è facile trovare pècche, ma è difficile avere cognizione del bene e dell'interna necessità del medesimo. Un'istruzione

ne all'inizio comincia sempre con la critica, ma un'istruzione compiuta vede in ogni cosa il positivo. Nella religione è parimenti presto detto che questa o quella cosa sia superstizione, ma è infinitamente più difficile comprenderne la verità. La disposizione d'animo apparente, nelle cose politiche, è quindi da distinguere da ciò che gli uomini veracemente vogliono, poiché essi vogliono interiormente, propriamente, la cosa, ma si fermano ai particolari e si compiacciono della vanità del voler capirne di più. Gli uomini confidano nel fatto che lo stato²⁰ debba sussistere, e che soltanto entro di esso possa realizzarsi l'interesse particolare, ma la consuetudine rende invisibile ciò su cui riposa la nostra intera esistenza. Se qualcuno cammina sicuro, di notte, per strada, non gli viene in mente che possa essere altrimenti, poiché questa consuetudine della sicurezza è divenuta un'altra natura, e appunto non si riflette su come questo sia soltanto l'effetto di particolari istituzioni. Lo stato ha connessione grazie alla forza, reputa sovente la rappresentazione; ma ciò che lo sostiene è unicamente il sentimento fondamentale dell'ordine, che tutti hanno.

Al § 269

Lo stato è organismo, cioè sviluppo dell'idea alle di lei distinzioni. Questi distinti lati sono in tal modo i diversi poteri e le loro funzioni e attività, attraverso di che l'universale si produce continuativamente in modo necessario e, poiché esso appunto è presupposto nella sua produzione, conserva sé. Questo organismo è la costituzione politica; essa viene eternamente fuori dallo stato, al modo che esso conserva sé tramite lei. Se si sciogliono l'uno dall'altro, se i distinti lati si rendono liberi, l'unità, che li produce, non è più posta. Si confà ad essa l'apologo²¹ dello stomaco e dei restanti organi. È la natura dell'organismo, che, se le parti non trapassano tutte nell'identità, se una

²⁰ Il termine usato in questo luogo da Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 725, 5) è, a differenza di Gans, « die Sache » (la cosa) anziché « der Staat » (lo stato).

²¹ Si tratta dell'apologo narrato da Menenio Agrippa ai plebei di Roma, al fine di dissuaderli dalla secessione dal corpo della *respublica*. T. Livio, *Historiae*, I, 2, 32.

si pone come autonoma, tutte devono andare in rovina. Con predicati, principi e così via, non si va avanti nella valutazione dello stato, che deve venir còlto siccome organismo, altrettanto poco di come tramite predicati viene concepita la natura di Dio, la vita del quale io devo invece contemplare entro se stessa.

Al § 270

Lo stato è reale, e la sua realtà consiste in ciò, che l'interesse dell'intero si realizza nei fini particolari. Realtà è sempre unità dell'universalità e della particolarità, l'essersi decomposta dell'universalità nella particolarità, la quale appare siccome autonoma, sebbene essa venga sostenuta e mantenuta soltanto nell'intero. Nella misura in cui questa unità non è sussistente, qualcosa non è *reale*, quand'anche possa venir ammessa un'*esistenza*. Un cattivo stato è uno stato che semplicemente esiste: anche un corpo malato esiste, ma non ha verace realtà. Una mano recisa ha ancora il semblante di una mano, ed esiste, senza tuttavia esser reale; la verace realtà è necessità: ciò che è reale è entro di sé necessario. La necessità consiste in questo, che l'intero sia diviso nelle distinzioni del concetto, e che questo intero diviso offra una stabile e tenace determinatezza, che non è mortalmente rigida, bensì sempre produce sé nella dissoluzione. Allo stato compiuto appartiene essenzialmente la coscienza, il pensare; lo stato sa pertanto ciò che vuole, e sa ciò come un che di pensato. Ora, giacché il sapere ha il suo posto nello stato, anche la scienza ha il suo posto *qui*, e non nella chiesa. Tuttavia, nell'età moderna si è molto parlato del fatto che lo stato abbia da sorgere dalla religione. Lo stato è lo spirito sviluppato, e mostra i suoi momenti, esponendoli alla luce della coscienza; grazie al fatto che ciò che è implicito nell'idea entra nell'oggettualità, lo stato appare siccome un che di finito, e così il medesimo si mostra come dominio della mondanità, mentre la religione si presenta come dominio dell'infinità. Lo stato pare quindi il subordinato, e poiché il finito non può sussistere per sé, così, si dice che il medesimo necessiti della base della chiesa. Come cosa finita, esso non avrebbe alcuna autorizzazione, e soltanto attraverso la religione diverrebbe santo e appartenente all'infinito. Ma questa considerazione della cosa è soltanto sommamente

unilaterale. Lo stato, certo, è essenzialmente mondano e finito, ha fini particolari e particolari poteri, ma che lo stato sia mondano è soltanto l'uno dei due lati, e lo stato è meramente finito soltanto per la percezione priva di spirito. Poiché lo stato ha un'anima vivificante, e questo principio che anima è la soggettività, la quale è appunto creare le distinzioni, ma d'altro lato è il conservare nell'unità. Anche nel regno religioso vi sono distinzioni e finità. Dio, si dice, è uno e trino: vi sono dunque tre determinazioni, la cui unità soltanto è lo spirito. Quando pertanto si coglie concretamente la natura divina, anche questo accade soltanto attraverso distinzioni. Nel regno divino si presentano dunque finità al modo in cui ve ne sono in quello mondano, e che lo spirito mondano, cioè lo stato, sia solo finito, è una veduta unilaterale, poiché la realtà non è niente di irrazionale. Un cattivo stato, certo, è soltanto mondano e finito, ma lo stato razionale è entro di sé infinito. Il secondo argomento si ha quando si dice che lo stato abbia da prendere la sua giustificazione nella religione. L'idea, com'è nella religione, è spirito nell'interiorità dell'animo, ma la medesima idea è ciò che si dà mondanità nello stato, e si procura nel sapere e volere un esercizio e una realtà. Se ora si dice che lo stato debba fondarsi sulla religione, questo può così significare che il medesimo debba riposare sulla razionalità e venir fuori da essa. Ma questa frase può anche venir fraintesa, così che gli uomini, il cui spirito è tenuto in vincoli da una religione non libera, siano con ciò i più atti all'obbedienza. Ma la religione cristiana è la religione della libertà. Questa può certo di nuovo subire un svolta, così che da libera viene pervertita a non libera, allorché è gravata dalla superstizione. Se si reputa, ora, che gli individui debbano avere religione, affinché il loro spirito tenuto in vincoli possa tanto più venir oppresso nello stato, è questo il peggior significato della frase; se si reputa che gli uomini devono aver rispetto per lo stato, per questo intero, del quale essi sono rami, questo avviene certo nel modo migliore attraverso l'intellezione filosofica nell'essenza del medesimo; ma in mancanza di questa intelletzione, può condurre a ciò anche la disposizione d'animo religiosa. In tal modo lo stato può abbisognare della religione e della fede. Ma lo stato rimane distinto dalla religione essenzialmente in questo, che ciò ch'esso pretende ha la figura di un dovere giuridico, e che è indifferente in quale guisa dell'animo

questo viene compiuto. Il campo della religione, per contro, è l'interiorità, e così come lo stato, qualora avanzasse richieste in guisa religiosa, metterebbe in pericolo il diritto dell'interiorità, così la chiesa, che agisce come uno stato e commina pene, degenera in una religione tirannica. Una terza distinzione, che si connette con quanto ora detto, è che il contenuto della religione è e resta inviluppato, e quindi animo, sentimento e rappresentazione sono il terreno sul quale esso ha il suo posto. Su questo terreno tutto ha la forma della soggettività, lo stato di contro si realizza, e dà alle sue determinazioni stabile esserci. Se ora la religiosità volesse farsi valere nello stato, al modo che è avvezza ad essere sul suo terreno, essa ribalterebbe l'organizzazione dello stato, poiché nello stato le distinzioni hanno un'ampia esteriorità reciproca; nella religione, per contro, tutto è sempre riferito alla totalità. Se ora questa totalità volesse impadronirsi di tutte le relazioni dello stato, sarebbe fanatismo; essa vorrebbe aver l'intero in ogni particolare, e non potrebbe averlo altrimenti che attraverso la distruzione del particolare, poiché il fanatismo è soltanto questo, il non lasciar garantire le distinzioni particolari. Se ci si esprime così, « *ai pii non sia data alcuna legge* », ciò non è nient'altro che il motto di ogni fanatismo. Poiché la pietà, ove subentra allo stato, non può sopportare ciò che è determinato, e lo manda in pezzi. A ciò si connette parimenti il fatto che la pietà lascia decidere la coscienza morale, l'interiorità, e che non viene determinata da *ragioni*. Questa interiorità non si sviluppa a ragioni, e non rende alcun conto di sé. Se la pietà deve dunque valere siccome realtà dello stato, allora tutte le leggi sono mandate a monte, e il sentimento soggettivo è ciò che dà legge. Questo sentimento può essere mero arbitrio, e se è tale, deve esclusivamente venir conosciuto dagli atti; ma nella misura in cui gli atti diventano precetti, assumono la figura di leggi, cosa che appunto contraddice quel sentimento soggettivo. Si potrebbe anche fare di Dio, che è l'oggetto di questo sentimento, l'elemento determinante, ma Dio è l'idea universale e in questo sentimento è l'indeterminato, il quale non è maturato al punto di determinare ciò che nello stato esiste siccome sviluppato. Che, per l'appunto, nello stato tutto è stabile e assicurato, è la trincea di fronte all'arbitrio e all'opinione positiva. La religione come tale non può perciò essere ciò che governa.

Al § 271

Al modo che nell'organismo vivente stesso l'irritabilità è per un lato qualcosa di interiore, di appartenente all'organismo come tale, così anche qui il riferimento all'esterno è una tendenza verso l'interiorità. Lo stato interiore come tale è il potere civile, la tendenza verso l'esterno il potere militare, che però nello stato è un determinato lato entro quello stesso. Che ora i due lati si trovino in equilibrio, costituisce un fattore capitale nella disposizione d'animo²² dello stato. Talvolta il potere civile è affatto estinto, e riposa soltanto sul potere militare, come al tempo degli imperatori romani²³ e dei pretoriani; talvolta, come nei tempi moderni, il potere militare proviene soltanto dal potere civile, quando tutti i cittadini sono soggetti all'obbligo di leva.

Al § 272

Nello stato non si deve voler nient'altro se non ciò che è un'espressione della razionalità. Lo stato è il mondo che lo spirito si è fatto; lo stato ha pertanto un andamento determinato, essente in sé e per sé. Quanto sovente non si parla della sapienza di Dio nella natura! Ma non già si deve credere che il mondo della natura fisica sia un che di più elevato del mondo dello spirito, giacché quanto lo spirito sta al di sopra della natura, altrettanto lo stato sta al di sopra della vita fisica. Si deve pertanto venerare lo stato come un che di terreno-divino²⁴ e avere l'intellezione che, se è difficile concepire la natura, è ancora infinitamente più arduo cogliere lo stato. È sommamente importan-

²² Nel passo degli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 742, 4) sulla cui base Gans ha elaborato questa aggiunta, si trova la parola «Geschichte» (storia), e non invece «Gesinnung» (disposizione d'animo), come risulta qui.

²³ Il resto di questa frase non compare né negli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 742), ove pure si trova l'accenno all'impero romano, né in quelli di Griesheim (*Vorlesungen*, IV, p. 651).

²⁴ Hotho riporta nel passo degli appunti (*Vorlesungen*, III, p. 744, 11) utilizzato da Gans l'espressione «als ein Göttliches» (come un che di divino), e non invece «als ein Irdisch-Göttliches» (come un che di terreno-divino).

te che, nei tempi moderni, si siano acquisite intuizioni determinate²⁵ sullo stato in generale, e che ci si occupasse così tanto di parlare di costituzioni e di farne. Ma con ciò non si è ancora concluso; è necessario che insieme si porti ad argomento razionale anche la ragione dell'intuizione, che si sappia che cos'è l'essenziale, e che non sempre l'appariscente costituisce l'essenziale. Ne segue che i poteri dello stato devono certamente esser distinti, ma ciascuno deve formare in se stesso un intero, e contenere entro di sé gli altri momenti. Quando si parla della distinta attività dei poteri, non si deve cadere nell'enorme errore di prendere questa distinzione come se ogni potere dovesse starsene astrattamente per sé, giacché i poteri devono piuttosto esser distinti soltanto come momenti del concetto. Se le distinzioni sussistono per contro astrattamente per sé, allora è chiaro come il giorno che due autonomie non possono costituire alcuna unità, ma devono ben produrre lotta, attraverso di che o l'intero viene mandato in rovina o l'unità ristabilisce sé con la violenza. Così, nella rivoluzione francese, ora il potere legislativo ha inghiottito il cosiddetto potere esecutivo, ora l'esecutivo ha inghiottito il potere legislativo, e resta cosa insulsa avanzare qui magari l'esigenza morale dell'armonia. Giacché, se si rimette la cosa all'animo, ci si è così di certo risparmiata ogni fatica; ma pur se il sentimento etico è necessario, esso non ha anche da determinare, movendo da sé, i poteri dello stato. Ciò che conta, dunque, è che, essendo le determinazioni dei poteri in sé l'intero, costituiscono anche tutte nell'esistenza l'intero concetto. Quando comunemente si parla di tre poteri, del legislativo, dell'esecutivo e del giudiziario, il primo corrisponde all'universalità, il secondo alla particolarità, ma il giudiziario non è il terzo momento del concetto, perché l'individualità del giudiziario risiede al di fuori di quelle sfere.

Al § 273

Il principio del mondo moderno in genere è la libertà della soggettività, per cui tutti i lati essenziali che sono sussistenti nel-

²⁵ Nel corrispondente passo di Hotho (ivi, 21) risulta «bestimmtere» (più determinate).

la totalità spirituale si sviluppano giungendo al loro diritto. Procedendo da questo punto di vista, si può a malapena sollevare l'oziosa questione, di quale forma, se la monarchia o la democrazia, sia la migliore. Si può soltanto dire che sono unilaterali le forme di tutte²⁶ le costituzioni statuali, che non sono in grado di sostenere entro di sé il principio della libera soggettività, e non sanno corrispondere ad una ragione perfezionata.

Al § 274

Nella sua costituzione lo stato deve compenetrare tutti i rapporti. Ad esempio, Napoleone ha voluto dare agli Spagnoli una costituzione *a priori*, cosa che però finì abbastanza male. Giacché una costituzione non è semplicemente un che di fatto: è il lavoro di secoli, l'idea e la coscienza del razionale, fino al punto in cui questo si è sviluppato in un popolo. Pertanto, nessuna costituzione vien fatta meramente da soggetti. Ciò che Napoleone dette agli Spagnoli, era più razionale di ciò che essi avevano prima, e pur tuttavia essi lo respinsero come un che di loro estraneo, poiché non erano ancora civilizzati fino a quel grado. Il popolo deve avere per sua costituzione il sentimento del proprio diritto e della propria condizione, altrimenti la costituzione può sí sussistere esteriormente, ma non ha significato né valore. Certamente può trovarsi sovente nei singoli il bisogno e la brama di una migliore costituzione, ma che l'intera massa venga compenetrata da una siffatta rappresentazione è qualcosa di affatto diverso e segue soltanto più tardi. Il principio della moralità, dell'interiorità di Socrate è stato generato necessariamente ai suoi tempi, ma, perché quel principio divenisse auto-coscienza universale, occorre tempo.

²⁶ Nel passo di Hotho risulta l'aggettivo « alten » (antiche), con il risultato di restringere la portata della considerazione hegeliana (*Vorlesungen*, III, p. 751, 2-5). Il passo suona: « die Unterschiede der alten Monarchie, Demokratie und Aristokratie passen nicht mehr für unser Prinzip » (le distinzioni fra monarchia, democrazia e aristocrazia antiche non si addicono più al nostro principio).

Al § 275

Cominciamo con il potere del principe, cioè con il momento dell'individualità, giacché questo potere contiene entro di sé i tre momenti dello stato inteso come una totalità. L'Io è infatti in pari tempo ciò che è più singolare²⁷ e ciò che è più universale. Anche nella natura esiste dapprima un che che di singolare, ma la realtà, la non-idealità, l'esteriorità reciproca non è l'essente presso di sé, bensì le diverse singolarità coesistono l'una presso l'altra. Nello spirito, per contro, tutto ciò che è diverso è soltanto siccome entità ideale e siccome una unità. Ne segue che lo stato, in quanto entità spirituale, è l'esplicazione di tutti i suoi momenti, ma l'individualità²⁸ è in pari tempo la pienezza di anima dello stato e il principio vivificante, la sovranità, che contiene tutte le differenze entro di sé.

Al § 276

Questa idealità dei momenti è come la vita nel corpo organico: essa è in ogni punto, c'è soltanto una vita in tutti i punti, e non vi è opposizione ad essa. Separato da essa, ogni punto è morto. Questo è anche l'idealità di tutti i singoli 'stati', poteri e corporazioni, per quanto essi abbiano anche l'impulso a sussistere ed a esser per sé. È quindi come per lo stomaco nel mondo organico, il quale si pone anche per sé, ma in pari tempo viene tolto e sacrificato, e trapassa nell'intero.

Al § 277

L'attività dello stato è congiunta a individui; ma essi non sono autorizzati dalla loro guisa naturale a curare i compiti, bensì secondo la loro qualità oggettiva. Capacità, attitudine, carattere appartengono alla particolarità dell'individuo: egli deve essere educato ed istruito ad un particolare compito. Pertanto un

²⁷ Nel passo di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 756, 26) risulta « das Einzelne » (ciò che è singolo).

²⁸ Qui Hotho riporta « die Idealität » (*Vorlesungen*, III, p. 757, 18).

ufficio non può venir né venduto né ereditato. In Francia erano un tempo alienabili i seggi parlamentari, nell'esercito inglese lo sono ancor oggi le cariche da ufficiale fino ad un certo grado, ma questo era o è ancora connesso alla costituzione medievale di certi stati, la quale va ora scomparendo a poco a poco²⁹.

Al § 279

Nell'organizzazione dello stato, cioè in questo caso nella monarchia costituzionale, non si deve aver niente dinnanzi a sé se non la necessità dell'idea entro di sé: tutti gli altri punti di vista devono sparire. Lo stato deve venir considerato come un grande edificio architettonico, come un geroglifico della ragione che si espone nella realtà. Tutto ciò che si riferisce dunque meramente a utilità, esteriorità e così via, è da escludere dalla trattazione filosofica. Ora, che lo stato è la volontà compiutamente sovrana e determinante sé, l'estremo decidersi, la rappresentazione lo comprende facilmente. Cosa più difficile è che questo « Io voglio » venga colto siccome persona. Con ciò non deve esser detto che il monarca possa agire ad arbitrio: anzi, egli è vincolato al contenuto concreto delle deliberazioni, e, se la costituzione è stabile, egli spesso non ha da far niente di più che sottoscrivere il suo nome. Ma questo *nome* è importante: è il culmine al di sopra del quale non si può andare. Si potrebbe dire che una membratura organica sia sussistita già nella bella democrazia di Atene, ma vediamo immediatamente che i Greci hanno preso la decisione ultima da fenomeni affatto esteriori, dagli oracoli, dalle viscere degli animali sacrificati, dal volo degli uccelli, e che si sono comportati verso la natura come verso una potenza che enuncia e proclama cosa sia bene per gli uo-

²⁹ La seconda metà di quest'ultima frase è una parafrasi abbreviata di riflessioni molto più ampie, presenti negli appunti di Griesheim, e riguardanti il conflitto che oppose in Inghilterra il parlamento alla corona (*Vorlesungen*, IV, p. 668, 21-30); tale conflitto scaturiva dalla possibilità, riposta nelle mani della corona, di influenzare l'esercito e, tramite il monopolio regio del conferimento delle cariche da ufficiali, anche di corrompere i membri della camera bassa, che avrebbero potuto ottenere posti nell'esercito in cambio di favori al re. Da qui scaturì la soluzione costituita dall'alienabilità delle cariche.

mini. In questa epoca l'autocoscienza non è ancora giunta all'astrazione della soggettività, non ancora al punto in cui su ciò che va deciso un «Io voglio» deve venir enunciato dall'uomo stesso. Questo «Io voglio» costituisce la grande differenza fra il mondo antico e il mondo moderno, ed esso deve in tal modo avere la sua peculiare esistenza nel grande edificio dello stato. Ma purtroppo questa determinazione viene³⁰ riguardata soltanto siccome esterna e *ad libitum*.

Al § 280

Quando sovente si afferma contro al monarca che per causa sua il modo in cui vanno le cose nello stato dipende dall'accidentalità, poiché il monarca può esser male educato, poiché egli forse non merita di stare al culmine del medesimo, e che è insensato che una tale situazione debba esistere come razionale, è qui appunto nullo il presupposto, che conti la particolarità del carattere. [In una organizzazione compiuta è soltanto il culmine del decidere formale a importare, e per monarca occorre soltanto un uomo che dice «sì» e mette il punto sulla i; giacché il culmine deve esser tale che la particolarità del carattere non sia ciò che è significativo]³¹. Ciò che il monarca ha ancora oltre questa decisione ultima, è qualcosa che ricade nella particolarità, la quale non deve contare. Possono ben darsi situazioni nelle quali fa la sua comparsa questa particolarità soltanto, ma allora lo stato non è ancora pienamente perfezionato o ben costruito. In una monarchia ben ordinata alla legge soltanto

³⁰ Nel passo riportato da Griesheim e da cui l'aggiunta è stata tratta (*Vorlesungen*, IV, p. 676, 32) si legge «häufig angesehen» (frequentemente riguardata).

³¹ Nella seconda edizione dell'opera hegeliana comprendente le aggiunte, il passo tra parentesi compare con le seguenti integrazioni: «In una organizzazione dello stato che sia compiuta è soltanto il culmine del decidere formale a importare e una naturale stabilità contro la passione. Pertanto ingiustamente si richiedono nel monarca proprietà oggettive: egli ha soltanto da dire sì e mettere il punto sulla i. Giacché il culmine deve esser tale che la particolarità del carattere non sia ciò che è significativo. Questa determinazione del monarca è razionale, poiché essa è conforme al concetto; ma poiché è difficile da cogliere, avviene sovente che non si ha l'intellezione della razionalità del monarca. La monarchia deve esser stabile entro di sé e ciò che il monarca...».

competete il lato oggettivo, al quale il monarca ha soltanto da aggiungere l'« Io voglio » soggettivo.

Al § 281

Quando si vuol cogliere l'idea del monarca, non ci si può accontentare col dire che Dio ha insediato i re, giacché Dio ha fatto tutto, anche la cosa più malvagia³². Anche dal punto di vista dell'utilità non si va lontano, e possono mostrarsi sempre nuovi svantaggi. Altrettanto poco aiuta, se si considera il monarca come diritto positivo. Che io abbia proprietà è necessario, ma questo particolare possesso è accidentale, e così appare anche il diritto secondo cui uno debba stare al culmine, se lo si considera siccome astratto e positivo. Ma questo diritto, siccome bisogno sentito e siccome bisogno della cosa, è sussistente in sé e per sé. I monarchi non si distinguono certamente per forza fisica o per doti intellettuali, e tuttavia milioni di individui si lasciano dominare da essi. Se ora si dice che gli uomini si lascino governare contro i loro interessi, fini, intenzioni, ciò è privo di senso, perché così sciocchi gli uomini non sono: è il loro bisogno, è l'interno potere dell'idea, che a ciò costringe essi medesimi contro la loro coscienza apparente, e li mantiene in questo rapporto. Quando il monarca fa così la sua comparsa siccome culmine e parte della costituzione, si deve dire che un popolo conquistato non è nella costituzione identico al principe. Quando in una provincia conquistata in guerra scoppia un'insurrezione, è questa qualcosa d'altro che una rivolta in uno stato ben organizzato. I conquistati non sono insorti contro il loro principe, non commettono alcun delitto contro lo stato, giacché non sono con il signore nella connessio-

³² La frase iniziale, interessante per la conclusione circa la responsabilità divina, ha effettivo riscontro negli appunti di Griesheim (*Vorlesungen*, IV, p. 681, 2-3). Tuttavia, in quest'annotazione al § 281 Gans non menziona affatto tre argomenti, che hanno invece un ruolo centrale in entrambe le trascrizioni, o almeno in una di esse: 1) la maestà del monarca come garanzia dell'unità statale (*Vorlesungen*, III, Hotho, pp. 765-66, 20-35, 1-13; *Vorlesungen*, IV, Griesheim, pp. 680-81, 7-11); 2) la specifica universalità, stante sul lato dell'immediatezza, del monarca (*Vorlesungen*, III, Hotho, p. 766, 20-35); 3) il rifiuto della monarchia elettiva (*Vorlesungen*, III, Hotho, p. 767, 1-33; *Vorlesungen*, IV, Griesheim, p. 680, 9-28).

ne dell'idea, non sono nell'interna necessità della costituzione, — ciò che è sussistente è soltanto un contratto, non un vincolo statale. « Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître », replicò Napoleone ai deputati di Erfurt ³³.

Al § 282

La grazia è la remissione della pena, che però non toglie il diritto. Questo piuttosto rimane, e il graziato è un delinquente dopo come prima; la grazia non enuncia che egli non abbia commesso un delitto. Questo annullamento della pena può aver luogo tramite la religione, poiché ciò che è avvenuto può venir reso dallo spirito come non avvenuto nello spirito. Nella misura in cui ciò viene portato a compimento nel mondo, ha però il suo luogo soltanto nella maestà e può soltanto competere alla decisione priva di fondamento.

Al § 290

Il punto principale, che conta per il potere governativo, è la divisione dei compiti: essa ha a che fare con il trapasso dell'universale nel particolare e singolo, e i suoi compiti sono da separare secondo i diversi rami. Il difficile, però, è che essi pure si ri-congiungono verso l'alto e verso il basso. Giacché, ad esempio, potere di polizia e potere giudiziario divergono certo l'uno dall'altro, ma pur tuttavia coincidono di nuovo in un qualche compito. L'espediente, che si applica qui, consiste di frequente in ciò, che si nomina un cancelliere di stato, un primo ministro, un consiglio di ministri, affinché la superiore direzione si semplifichi. Ma tramite ciò tutto può anche di nuovo procedere dall'alto e dal potere ministeriale, e le funzioni, come ci si esprime, essere centralizzate. Con questo aspetto è collegata la massima facilità, ve-

³³ Durante l'incontro di Napoleone con lo zar Alessandro nel 1808 a Erfurt (27 settembre-14 ottobre), in cui Napoleone raccolse i frutti diplomatici delle sue vittorie sulla quarta coalizione europea, molti deputati, rappresentanti degli stati tedeschi, andarono in visita all'imperatore, ottenendo un'ulteriore prova di quali fossero le vedute del vincitore nei confronti dei paesi da lui conquistati.

locità, efficacia per ciò che deve avvenire nell'interesse generale dello stato. Questo regime fu introdotto dalla rivoluzione francese, fu elaborato da Napoleone e sussiste ancor oggi in Francia. Per contro, alla Francia mancano le corporazioni e comunità, cioè le cerchie ove gli interessi particolari e generali coincidono. Nel medioevo queste cerchie avevano certamente acquistato un'autonomia troppo grande, erano stati nello stato e si comportavano ³⁴ in modo rigido come corporazioni sussistenti per sé; ma pur se non dev'essere così, si può tuttavia dire che la peculiare forza dello stato risiede nelle comunità. Qui il governo incontra interessi autorizzati, che devono da lui venir rispettati, e in quanto l'amministrazione può soltanto essere d'aiuto a siffatti interessi, ma deve anche sorvegliarli, l'individuo trova la protezione per l'esercizio dei suoi diritti, e così il suo particolare interesse si congiunge alla conservazione dell'intero. Da qualche tempo si è sempre organizzato dall'alto, e questo organizzare è stato la fatica principale, ma le classi inferiori, l'aspetto di massa dell'intero, è con facilità lasciato più o meno inorganico; e pur tuttavia è sommamente importante che esso diventi organico, poiché soltanto così è esso autorità, è potere; altrimenti è soltanto una turba, una moltitudine di atomi dispersi. Il potere autorizzato è sussistente soltanto nella situazione organica delle sfere particolari.

Al § 297

Nel cetto medio, al quale appartengono i funzionari dello stato, è riposta la coscienza dello stato e la cultura più eminente. Pertanto esso costituisce anche il pilastro del medesimo in relazione a rettitudine e intelligenza. Lo stato in cui non sussiste un cetto medio non si trova pertanto ancora ad un grado elevato. Così ad esempio è la Russia, che ha una massa ridotta in servitù della gleba, e un'altra che governa. Che questo cetto medio venga formato è uno degli interessi principali dello stato, ma ciò può avvenire soltanto in un'organizzazione, come è quella che abbiamo visto, cioè tramite l'autorizzazione di cerchie partico-

³⁴ Il passo riportato da Griesheim è invece il seguente (*Vorlesungen*, IV, p. 691, 27-28): « genirten auf eine harte Weise die Ausübung allgemeiner Zwecke » (disturbarono in modo rigido la messa in atto di fini generali).

lari, che sono relativamente indipendenti, e tramite un mondo di funzionari, il cui arbitrio si spezza contro siffatti corpi autorizzati. L'agire secondo un diritto universale e la consuetudine di questo agire è una conseguenza dell'opposizione che costituiscono le cerchie per sé autonome.

Al § 298

La costituzione dev'essere in sé e per sé il terreno stabile, valido, sul quale sta il potere legislativo, ed essa pertanto non deve soltanto esser fatta. La costituzione dunque è, ma in pari modo essenzialmente *diviene*, cioè progredisce nella formazione. Questo progredire è una modificazione, che non è visibile e non ha la forma della modificazione. Quando ad esempio il patrimonio dei principi e delle loro famiglie in Germania era dapprima bene privato, ma in seguito si trasformò in demanio, cioè in patrimonio dello stato, senza lotta e resistenza, ciò derivò dal fatto che i principi sentirono il bisogno dell'indivisibilità dei beni, pretesero dal paese e dagli 'stati' agrari la garanzia dei medesimi, e così intrecciarono questa con la maniera del consistere del patrimonio, sul quale ora non avevano più disposizione esclusiva. In maniera analoga l'imperatore era prima giudice e percorreva l'impero esercitando la giurisdizione. Già per il merito procedere visibile della civiltà, è divenuto esteriormente necessario che l'imperatore cedesse sempre di più ad altri questo ufficio di giudice, e così si compì il trapasso del potere giudiziario dalla persona del principe a collegi. In tal modo dunque il perfezionamento di una situazione è apparentemente quieto e inosservato. Dopo molto tempo una costituzione giunge in questa guisa ad una situazione affatto diversa dalla precedente.

Al § 299

I due lati della costituzione si riferiscono ai diritti e prestazioni degli individui. Per quanto concerne ora le prestazioni, esse si riducono oggi quasi tutte a denaro. L'obbligo di leva è oggi quasi l'unica prestazione personale. In tempi precedenti si è preteso molto di più il lato concreto degli individui, e li si chia-

mava al lavoro secondo le loro attitudini. Da noi lo stato *compra* ciò di cui ha bisogno, e questo può dapprima apparire come cosa astratta, morta e priva d'animo, e può anche sembrare che lo stato sia decaduto, per il fatto che esso si appaga di prestazioni astratte. Ma è implicito nel principio dello stato moderno che tutto ciò che l'individuo fa, sia mediato dalla sua volontà. Ma tramite il denaro la giustizia dell'uguaglianza può venir attuata molto meglio. Se dipendesse dalla capacità concreta, chi ha talento verrebbe altrimenti tassato maggiormente di chi è privo di talento. Ma ora appunto il rispetto per la libertà soggettiva viene messo in luce dal fatto che da ognuno si prende soltanto ciò che può essergli preso.

Al § 300

Appartiene alla false vedute sullo stato, quando si vogliono escludere i membri del governo dai corpi legislativi, come già fece l'assemblea costituente. In Inghilterra i ministri devono essere membri del parlamento, e questo è giusto in quanto i componenti del governo devono stare in connessione con il potere legislativo, e non in opposizione ad esso. La concezione della cosiddetta indipendenza dei poteri ha entro di sé il fondamentale errore per cui i poteri indipendenti devono nondimeno limitarsi l'un l'altro. Ma da questa indipendenza viene annullata l'unità dello stato, che è da esigere sopra ogni cosa.

Al § 301

La collocazione del governo rispetto agli 'stati' non deve esser essenzialmente ostile, e la fede nella necessità di questo rapporto ostile è un triste errore. Il governo non è un partito, che sta di fronte ad un altro, così che entrambi abbiano molto da vincere l'uno a danno dell'altro e strapparsi con la forza, e se uno stato giunge a una tale condizione, è questa una sventura, che almeno non può venir designata come salute. Le imposte, che gli 'stati' consentono, non sono inoltre da riguardare come un regalo, che viene fatto allo stato, bensì esse vengono consentite per il meglio di quelli stessi che le consentono. Quel

che costituisce il significato proprio degli 'stati' è il fatto che, per loro tramite, lo stato entra nella coscienza soggettiva del popolo e che questo comincia a prender parte al medesimo.

Al § 302

La costituzione è essenzialmente un sistema della mediazione. In stati dispotici, ove ci sono soltanto principe e popolo, quest'ultimo agisce, quando agisce, meramente come massa distruttiva contro l'organizzazione. Ma intervenendo in forma organica, la turba riesce a perseguire i suoi interessi in guisa conforme al diritto e all'ordine. Se per contro questo mezzo non sussiste, il pronunciarsi della massa sarà sempre selvaggio. Negli stati dispotici pertanto il despota risparmia la massa e il suo furore colpisce sempre soltanto il seguito. Parimenti nel medesimo stato il popolo paga anche soltanto pochi tributi, i quali aumentano in uno stato costituzionale ad opera della coscienza propria del popolo. In nessun paese vengono pagati tributi così numerosi come, per l'appunto, in Inghilterra.

Al § 306

Questo 'stato' ha un volere maggiormente sussistente per sé. Nel complesso, questo 'stato' dei proprietari terrieri si distinguerà nella parte colta del medesimo e nel ceto dei contadini. Intanto stanno di fronte alle due specie lo 'stato' dell'industria, inteso come quello dipendente dal bisogno e ad esso assegnato, e lo 'stato' universale, inteso come essenzialmente dipendente dallo stato. La sicurezza e stabilità di questo 'stato' può venir ancora accresciuta dall'istituzione del maggiorasco, la quale tuttavia è desiderabile soltanto nel riguardo politico, perché con ciò è collegato un sacrificio per il fine politico che il primogenito possa vivere indipendente. La fondazione del maggiorasco risiede in ciò, che lo stato deve contare non sulla mera possibilità della disposizione d'animo, bensì su un che di necessario. Ora, la disposizione d'animo non è certamente legata ad un patrimonio, ma la connessione relativamente necessaria è che colui che ha un patrimonio indipendente non è limitato da

circostanze esterne, e così può intervenire privo di impedimenti, ed agire per lo stato. Dove invece mancano istituzioni politiche, la fondazione e protezione dei maggioraschi non è che una pastoia che viene imposta alla libertà del diritto privato; ad essa deve accedere il significato politico, altrimenti essa andrà incontro alla propria dissoluzione³⁵.

Al § 309

Quando si introduce la rappresentanza, è in ciò implicito che il consenso deve venir raggiunto non immediatamente ad opera di tutti, bensì ad opera di mandatari, poiché il singolo ora non concorre più come persona infinita. La rappresentanza si fonda sulla fiducia; ma la fiducia è qualcosa d'altro che se io, come *tale*, dessi il mio voto. La maggioranza dei voti è parimenti contraria al principio per cui io come tale devo esser presente in tutto ciò che deve obbligarmi. Si ha fiducia in un uomo allorché si riguarda la sua intellesione come tale che egli tratterà la mia cosa come la sua cosa, secondo la sua miglior scienza e coscienza. Il principio della singola volontà soggettiva quindi cade, poiché la fiducia va a una cosa, ai principî di un uomo, del suo condursi, del suo agire, del suo concreto modo di pensare in genere. Importa cioè che chi interviene in un elemento degli 'stati' abbia un carattere, una intellesione e una volontà che corrispondono al suo compito, di venir consultato su affari generali. Non conta cioè che l'individuo discuta in quanto astratto singolo, bensì che i suoi interessi si facciano valere in un'assemblea, ove si tratta dell'universale. Che il deputato ciò compia e promuova, per questo c'è bisogno, per i votanti, di garanzia.

Al § 315

La pubblicità delle assemblee degli 'stati' è un grande spettacolo, che educa egregiamente i cittadini, e il popolo vi impa-

³⁵ La frase finale non ha riscontro né negli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, pp. 808-809) né in quelli di Griesheim (*Vorlesungen*, IV, pp. 713-714) sull'insieme dei quali Gans ha basato l'aggiunta.

ra a conoscere al massimo grado ciò che è verace dei suoi interessi. Domina di regola la concezione che tutti già sanno cosa sia bene per lo stato, e che nelle assemblee degli 'stati' ciò venga soltanto discusso, ma di fatto ha luogo precisamente il contrario: per la prima volta qui si sviluppano virtù, talenti, attitudini, che devono servire da modello. Certamente tali assemblee sono gravose per i ministri, che devono perfino esser dotati di spirito e di facilità di eloquio, per contrastare gli attacchi che qui vengono loro rivolti; ma nondimeno la pubblicità è il maggiore mezzo di educazione per gli interessi dello stato in genere. In un popolo, ove essa abbia luogo, si mostra, in relazione allo stato, una vivacità affatto diversa da quella che si mostra dove l'assemblea degli 'stati' manca o non è pubblica. Soltanto grazie al fatto che ciascuno dei loro passi diviene noto, le camere si connettono con il resto dell'*opinione pubblica*, e si mostra che una cosa è ciò che qualcuno si immagina a casa propria con sua moglie o i suoi amici, e che ben altra cosa è ciò che avviene in una grande assemblea, ove un giudizio ingegnoso divora l'altro.

Al § 316

L'opinione pubblica è la guisa inorganica di come ciò che un popolo vuole e opina si dà a conoscere. Ciò che si fa realmente valere nello stato deve certamente operare in guisa organica, e questo è il caso della costituzione. Ma in ogni tempo l'opinione pubblica fu una grande forza, e lo è particolarmente nel nostro tempo, in cui il principio della libertà soggettiva ha questa importanza e significazione. Ciò che oggi deve valere, non vale più in virtù di violenza, poco in virtù di consuetudine e costume, ma ben in virtù di intellesione e ragioni.

Al § 317

Il principio del mondo moderno richiede che ciò che ciascuno deve riconoscere si mostri a lui come un che di giusto. Ma, oltre a ciò, ciascuno vuol ancora aver interloquuto e consigliato. Se egli ha la sua responsabilità, cioè ha detto la sua in

proposito, accetta ben volentieri molte cose dopo questo appagamento della sua soggettività. In Francia la libertà di parola è parsa sempre³⁶ assai meno pericolosa del silenzio, giacché quest'ultimo fa paventare che si terrà per sé ciò che si ha contro una cosa, mentre l'argomentare contiene per un lato la via d'uscita e l'appagamento, attraverso di che del resto la cosa può avanzare più facilmente nel suo cammino.

Al § 318

Nella pubblica opinione tutto è falso e vero, ma trovare in essa il vero è prerogativa del grande uomo. Colui che al suo tempo dice e compie ciò ch'esso vuole ed esprime, è il grand'uomo del tempo³⁷. Egli fa ciò che è l'interno e l'essenza del tempo, realizza il tempo — e chi non sa disprezzare l'opinione pubblica, come egli la ode qua e là, non farà mai nulla di grande.

Al § 320

Abbiamo considerato già una volta la soggettività, intesa come culmine dello stato, nel monarca. L'altro lato è com'essa arbitrariamente si mostra nell'opinione pubblica, intesa questa co-

³⁶ La parola « immer » (sempre) non compare negli appunti di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 820, 9-22).

³⁷ La lezione di Gans, qui appunto tradotta, recita: « Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt ». Il passo di Hotho (*Vorlesungen*, III, p. 821, 14-17) invece recita: « Wer was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt, ihr vollbringt » (Colui che esprime ciò che il suo tempo vuole, lo dice ad esso e lo porta a compimento). La lezione seguita e tradotta da Messineo e da Knox è del resto molto simile a quest'ultima, ed è già stata proposta da Th. Ziegler — molto prima della pubblicazione degli appunti di Hotho — in « Kant Studien », XIV, 1909, p. 498, e accolta da Lasson: « Wer, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt... ». Messineo traduce: « Chi esprime ciò che vuole il suo tempo, chi lo dice ad esso, e lo attua... » (F. Messineo, *op. cit.*, p. 387); Knox lo segue: « One who can put into words the will of his age, tell it what its will is, and accomplish it... » (T.M. Knox, *op. cit.*, p. 295). Nisbet, sulla base degli appunti di Hotho, propone: « He who expresses the will of his age, tell it what its will is, and accomplishes this will... » (H.B. Nisbet, *op. cit.*, p. 355).

me l'apparenza più esterna³⁸. La soggettività del monarca è in sé astratta, ma dev'essere un che di concreto e come tale l'idealità, che si riversa sull'intero. In tempo di pace lo stato è quello in cui tutti i rami della vita civile sussistono, ma questo sussistere l'uno accanto all'altro e l'uno al di fuori dell'altro, essi hanno proveniendo dall'idea dell'intero. Questo provenire deve giungere all'*apparenza* anche come l'idealità dell'intero.

Al § 324

In tempo di pace la vita civile si estende di più, tutte le sfere si insediano stabilmente, e alla lunga è un ristagnare degli uomini; le loro particolarità si rinsaldano e si ossificano. Ma alla salute pertiene l'unità del corpo, e quando le parti si induriscono entro di sé, è la morte. La pace perpetua viene sovente pretesa come un ideale al quale l'umanità dovrebbe approssimarsi. *Kant* ha così proposto una federazione di principi, la quale dovrebbe appianare le litigiosità fra gli stati, e la Santa Alleanza aveva l'intenzione di essere a un dipresso un istituto siffatto. Ma lo stato è individuo, e nell'individualità è essenzialmente contenuta la negazione. Quindi, pur se un certo numero di stati si costituisce a famiglia, questa unione, come individualità, deve crearsi un'opposizione e generare un nemico. I popoli non soltanto escono dalle guerre rafforzati, bensì nazioni che non si conciliano al proprio interno acquistano dalla guerra all'esterno pace all'interno. Per certo ad opera della guerra viene incertezza nella proprietà, ma questa *reale* incertezza non è altro che il movimento, che è necessario. S'ode parlare così tanto sui pulpiti dell'incertezza, vanità e instabilità delle cose temporali, ma ciascuno pensa in tal proposito, quantunque ne sia turbato, « io manterrò tuttavia il mio ». Ma se poi questa insicurezza viene realmente in questione nella forma di ussari con sciabole lucenti, e la cosa è seria, allora quella turbata edificazione, che aveva previsto tutto, si volge a profferire maledizioni sopra i conquistatori. Malgrado ciò, le guerre hanno luogo, ove siano

³⁸ Anche nella corrispondente pagina di Hotho si trova l'aggettivo che compare nel paragrafo, cioè « äußerlichsten » (più esteriore), e non invece nell'aggiunta. Cfr. *Vorlesungen*, III, p. 826, 10-11.

nella natura della cosa; i semi si schiudono ancora una volta, e le chiacchiere ammutoliscono di fronte alle severe repliche della storia³⁹.

Al § 327

Il ceto militare è il ceto dell'universalità, al quale compete la difesa dello stato e che ha il dovere di portare in se stesso l'idealità all'esistenza, cioè di sacrificarsi. La virtù del valore militare è certamente varia. Il coraggio dell'animale, del predatore, il valore per l'onore, il valore cavalleresco non ne sono ancora le forme vere. La vera virtù del valore militare di popoli civilizzati è l'esser pronti al sacrificio a servizio dello stato, così che l'individuo costituisce soltanto una unità fra molte. Non il coraggio personale, bensì l'allinearsi nell'universale è qui ciò che importa. In India cinquecento uomini ne sconfissero oltre ventimila, che non erano codardi, ma che soltanto non avevano questa disposizione d'animo, di operare serrati nell'unione con altri.

Al § 329

In quasi tutti i paesi europei il potere del principe è il culmine individuale, che ha da curare i rapporti verso l'esterno. Ove siano costituzioni per 'stati', può sorgere la questione se la guerra e la pace debba venir decisa dagli 'stati', e in ogni caso essi manterranno il loro influsso, in particolare rispetto ai mezzi finanziari. In Inghilterra, ad esempio, non può venir condotta una guerra impopolare. Ma se si reputa che principi e gabinetti siano soggetti alla passione più delle camere, e pertanto si cerca di portare la decisione sulla pace e sulla guerra nelle mani di queste ultime, allora si deve dire che sovente intere nazioni possono venir entusiasmata ed esposte alla passione ancor più dei loro principi. In Inghilterra l'intero popolo ha più volte sollecitato alla guerra ed in certa misura ha costretto i ministri a condurla. La popolarità di *Pitt* derivò dal fatto che seppe imbrogliare ciò che la na-

³⁹ Quest'ultima frase non ha riscontro negli appunti di Griesheim, su cui Gans ha basato questa aggiunta (*Vorlesungen*, IV, pp. 733-35).

zione allora voleva ⁴⁰. Soltanto più tardi il temperamento delle passioni ha colà prodotto la coscienza che la guerra era inutile e non necessaria, e cominciata senza calcolo dei mezzi. Lo stato, oltre a ciò, non è in rapporto soltanto con *un* altro, bensì con parecchi; e gli intrecci dei rapporti divengono così delicati che possono venir trattati soltanto a partire dal culmine.

Al § 330

Gli stati non sono persone private, bensì totalità compiutamente autonome in sé, e così il loro rapporto si pone altrimenti che un rapporto meramente morale e di diritto privato. Si è sovente voluto considerare gli stati nel modo del diritto privato e della morale, ma nel caso delle persone private la posizione è tale per cui esse hanno al di sopra di sé un tribunale, il quale realizza ciò che è diritto in sé. Ora, un rapporto statale deve certo essere anche in sé giuridico, ma nella mondanità l'essente in sé e per sé deve anche aver potere. Ora, giacché non sussiste alcun potere che di contro allo stato decida cos'è diritto in sé, e che realizzi questa decisione, in questa relazione si deve sempre restare nel dover essere. Il rapporto fra stati è quello fra entità autonome, che stipulano accordi fra loro, ma che in pari tempo stanno al di sopra di queste stipulazioni.

Al § 331

Quando, prima della pace di *Campoformio*, Napoleone disse, « la repubblica francese non ha necessità di riconoscimento, tanto poco quanto ha bisogno di venir riconosciuto il sole », in queste parole non risiede nient'altro che appunto la forza dell'esistenza, la quale già porta con sé la garanzia del riconoscimento, senza che essa venga enunciata ⁴¹.

⁴⁰ La frase, riguardante William Pitt (il giovane), non si trova negli appunti di Griesheim, su cui pure Gans ha basato questa aggiunta (*Vorlesungen*, IV, pp. 738-39).

⁴¹ La conclusione della frase, « so liegt in diesen Worten... » (in queste parole...), non ha riscontro negli appunti di Griesheim, su cui Gans ha basato questa aggiunta (*Vorlesungen*, IV, p. 741).

Al § 338

Le guerre moderne vengono pertanto condotte umanamente, e la persona non sta in odio di fronte alla persona. Tutt'al più intervengono ostilità personali negli avamposti, ma nell'esercito come esercito l'ostilità è qualcosa di indeterminato, che cede di fronte al dovere, che ciascuno rispetta nell'altro.

Al § 339

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.

INDICE DEL VOLUME

| | |
|---|------|
| <i>Avvertenza alla nuova edizione</i> | v |
| <i>Premessa del traduttore alla prima edizione</i> | xI |
| <i>Avvertenze terminologiche</i> | XXIV |
| <i>Sigle di opere hegeliane</i> | XXXI |
| Prefazione | 3 |
| Introduzione. Concetto della filosofia del diritto, della volontà, della libertà e del diritto §§ 1-32 | 19 |
| Partizione § 33 | 45 |

Parte prima

Il diritto astratto

§§ 34-104

| | |
|---|----|
| Sezione prima. La proprietà §§ 41-71 | 51 |
| A. Presa di possesso §§ 54-58 | 59 |
| B. Uso della cosa §§ 59-64 | 62 |
| C. Alienazione della proprietà §§ 65-70 | 66 |
| Passaggio dalla proprietà al contratto § 71 | 71 |
| Sezione seconda. Il contratto §§ 72-81 | 73 |

| | |
|--|----|
| Sezione terza. L'illecito §§ 82-104 | 82 |
| A. Illecito senza dolo (civile) §§ 84-86 | 82 |
| B. Frode §§ 87-89 | 83 |
| C. Coercizione e delitto §§ 90-103 | 84 |
| Passaggio dal diritto alla moralità ¹ § 104 | 93 |

Parte seconda

La moralità

§§ 105-141

| | |
|--|-----|
| Sezione prima. Il proponimento e la responsabilità §§ 115-118 | 101 |
| Sezione seconda. L'intenzione e il benessere §§ 119- 128 | 104 |
| Sezione terza. Il bene e la coscienza morale §§ 129- 141 | 111 |
| Forme morali del male. Ipocrisia, probabilismo, buona intenzione, convinzione, ironia. Annotaz. a § 140 | 120 |
| Passaggio della moralità all'eticità ² § 141 | 131 |

Parte terza

L'eticità

§§ 142-310

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Sezione prima. La famiglia §§ 158-181 | 140 |
| A. Il matrimonio §§ 161-169 | 141 |

¹ Uebergang vom Recht zur Moralität Rph indice; Uebergang vom Recht in Moralität Rph testo.

² Uebergang der Moralität zur Sittlichkeit Rph indice; Uebergang von der Moralität in Sittlichkeit Rph testo.

| | |
|---|-----|
| B. Il patrimonio della famiglia §§ 170-172 | 147 |
| C. L'educazione dei figli e lo scioglimento della famiglia §§ 173-181 | 148 |
| [Passaggio della famiglia nella società civile § 181] ³ | 154 |
| Sezione seconda. La società civile §§ 182-256 | 155 |
| A. Il sistema dei bisogni §§ 189-208 | 159 |
| a) La specie del bisogno e dell'appagamento §§ 190-195 | 160 |
| b) La specie del lavoro §§ 196-198 | 162 |
| c) Il patrimonio e gli 'stati' §§ 199-208 | 163 |
| B. L'amministrazione della giustizia §§ 209-229 | 169 |
| a) Il diritto come legge §§ 211-214 | 169 |
| b) L'esserci della legge §§ 215-218 | 173 |
| c) Il giudizio §§ 219-229 | 176 |
| C. La polizia e la corporazione §§ 230-256 | 183 |
| a) La polizia §§ 231-249 | 183 |
| b) La corporazione §§ 250-256 | 190 |
| Sezione terza. Lo stato §§ 257-360 | 195 |
| A. Il diritto statale interno §§ 260-329 | 201 |
| I. Costituzione interna per sé §§ 272-320 | 216 |
| a) Il potere del principe §§ 275-286 | 222 |
| b) Il potere governativo §§ 287-297 | 233 |
| c) Il potere legislativo §§ 298-320 | 238 |
| II. La sovranità all'esterno §§ 321-329 | 255 |
| B. Il diritto statale esterno §§ 330-340 | 260 |
| C. La storia del mondo §§ 341-360 | 265 |

³ Manca in Rph indice.

AGGIUNTE REDATTE DA EDUARD GANS

| | |
|-----------------------------------|-----|
| <i>Premessa della traduttrice</i> | 277 |
| Aggiunte | 281 |

