

Giuliano Marini

Lo stato di diritto kantiano e la critica di Hegel

"Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"

XLI (1964) N. 1/2

pp. 227-237

GIULIANO MARINI

*Assistente nell'Università di Pisa*

## Lo Stato di diritto kantiano e la critica di Hegel

### 1. — *Premessa terminologica.*

Dato l'uso raro e relativamente recente sia del termine « Stato di giustizia » che di una sua contrapposizione al termine « Stato di diritto », chi voglia discutere di questo rapporto e chiarire il significato dei due termini, avendo di mira una ragionevole univocità, deve necessariamente riferirsi alla più illustre antitesi di diritto e giustizia, pur esaminandola per quel che vale ad illuminare il problema dei tipi di Stato.

In realtà, un riferimento storico ai diversi tipi di Stato potrebbe indurre a considerare Stato di diritto e Stato di giustizia come due distinte e reali esperienze politiche. Secondo questo linguaggio, più politico che giuridico, Stato di diritto significherebbe Stato liberale, Stato che riconosce per suo compito solo la tutela del corretto esplicarsi della libera attività dei cittadini, attraverso l'applicazione delle norme create a questo scopo. Ad esso si contrapporrebbe uno Stato che in vario modo intervenga nella vita dei cittadini, esplicando esso stesso una attività per sua natura diversa dalla semplice applicazione del diritto, e cioè una attività (economica, culturale, ecc.) analoga a quella che nello Stato liberale è riservata alla sfera dei privati. Una distinzione del genere potrebbe vantare una relativa giustificazione sul piano politico: relativa per l'evidente fondamento ideologico della tesi di una limitazione istituzionale dello Stato alla garanzia della libertà dei cittadini. Non potendosi configurare in virtù di un criterio trascendentale una univoca libertà, ogni Stato si limita necessariamente alla difesa di una libertà storica e definita quindi su una base ideologica, come potrebbe dimostrare una analisi dei contenuti di quella pretesa libertà metastorica. Lo Stato liberale, pertanto, non tutela una tale libertà, ma solo una determinata libertà storica (pur carica come tale di valori), non si limita realmente ad una tale tutela, perchè il suo stesso fondamento ideologico è quello che lo fa sostanzialmente intervenire, attraverso quei rapporti di struttura che esso mantiene, ad orientare ed a limitare in un determinato modo l'attività dei cittadini, che per ipotesi dovrebbe essere libera. Una distinzione di tal fatta si rivelerebbe quindi, anche sul piano politico, come

una semplice gradazione di sistemi, in realtà tutti impegnati, seppure in varia misura, sia ad un concreto condizionamento della attività sociale che ad una concreta difesa di una libertà storica. Storici rimarrebbero, in questo caso, i criteri di giudizio su tali sistemi politici, sulla base delle concrete rivendicazioni di libertà che una esperienza storica propone.

Relativamente valida sul piano politico, una distinzione come quella accennata non vanterebbe però alcuna giustificazione sul piano giuridico, ove una terminologia generalmente accettata contrappone diritto a giustizia come diritto valido a diritto-valore, come « Sein » a « Sollen ». Introducendo un accoppiamento di quei termini in senso diverso, sia pure nel nuovo contesto con la parola « Stato », si creerebbe una confusione terminologica senza alcun vantaggio corrispondente sul piano di una più esauriente descrizione dei fenomeni giuridici. Accettata in tal modo una considerazione dei due termini in esame come di Stato esistente, « di diritto » perchè opera attraverso il diritto, a Stato rivendicato, che affermi un valore, si deve subito sgombrare il campo dalla accezione di Stato di diritto precedentemente illustrata, perchè è chiaro che anche lo « Stato di diritto » kantiano-liberale afferma sostanzialmente un valore, quello di una libertà razionale pura, e si pone quindi come una fra le possibili configurazioni dello Stato di giustizia, che secondo la distinzione terminologica accettata si contrappone anch'essa allo Stato di diritto. Quest'ultimo viene quindi ad identificarsi con lo Stato che opera attraverso le leggi e ad esse sottopone anche la sua attività, che non è quindi limitata altrimenti che per questo suo doversi esplicare nella forma prevista dalla legge. È questo il concetto di Stato di diritto che fu elaborato, nel secolo scorso, dai costituzionalisti tedeschi. L'unico valore che esso garantisce è quello della legalità, cioè della applicazione costante della legge, alla quale è sottoposta anche la sua azione. Sul piano del contenuto, vale la contrapposizione di esso, come Stato storicamente operante, ad uno Stato che realizzi una giustizia superiore.

## 2. — La definizione kantiana del diritto ed il suo fondamento illuministico.

Il tipo di Stato delineato da Kant nella *Metaphysik der Sitten* e negli scritti politici e di filosofia della storia trova il suo centro nella definizione del diritto come « insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro, secondo una legge universale della libertà » (\*). Noi possiamo rife-

(\*) KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (trad. ital. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tradotti da G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Torino, Utet, 1956, pp. 377-567; *Introduzione alla dottrina del diritto*, B., p. 467).

rici ad essa per esaminare il problema dello Stato, perchè in Kant non è dato rinvenire una espressa contrapposizione contenutistica di diritto naturale-razionale a diritto positivo, vigente nella comunità organizzata. Il problema del diritto positivo consiste nell'aggiungere, al sistema delle relazioni intersoggettive com'è dettato dalla pura ragione e come vige, per ciò stesso, nello stato di natura, l'elemento della coazione: per cui resta salva l'uguaglianza delle statuizioni, nella diversità della forma, che nello Stato è coattiva e là è priva di sanzione (meglio: è priva di una sanzione collettivamente organizzata, in quanto una giustizia « provvisoria » è garantita dalla possibilità di costringere gli altri ad entrare nello stato civile) (\*\*). L'essenza dello Stato essendo la forma coattiva organizzata, in aggiunta alla sostanza di quanto già deriva dal diritto razionale, ogni discorso che si voglia fare sull'essenza dello Stato kantiano può basarsi già e soltanto sulla problematica posta dalla concezione kantiana del diritto. Nel fatto, inoltre, gli scritti kantiani più specificamente politici confermano la consonanza dei due ordini di problemi. Leggiamo ad esempio nello scritto: *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis* (\*\*), uno dei più significativi dal nostro punto di vista: « ... ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro, alla condizione che essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale, e... il diritto pubblico (in una comunità civile) è lo stato di una legislazione positiva conforme a questo principio e sostenuta colla forza... » (\*\*).

Una discussione di questo modo di intendere il diritto presuppone che ne sia stata chiarita l'esatta portata. Il problema è qui di vedere se Kant abbia inteso descrivere la realtà giuridica come essa è o invece dare un modello di come il diritto debba essere (\*): detto in termini neokantiani, se abbia voluto dare il concetto o l'idea del diritto. Kant si pone il problema di una fondazione trascendentale del diritto, e lo risolve affermando la necessità di giudizi sintetici a priori al fine di costituire il diritto come scienza. Non interessa qui la deduzione delle singole categorie giuridiche, ma il modo con cui la stessa possibilità di una scienza del diritto è affermata. Ponendosi di fronte alla realtà della scienza matematica, nel § 6 dei *Prolegomena*, Kant pone il problema di « come è possibile alla ragione umana di costituire una tale conoscenza interamente a priori » (\*); analogamente per la fisica, al § 15, parla di una « fisica

(\*) Questa conclusione sembra conforme allo spirito del pensiero giuridico kantiano, nonostante alcune incertezze verbali che si possono riscontrare nel *Principi metafisici della dottrina del diritto*. Cfr. sull'argomento: N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1957, principalmente alle pp. 143-149.

(\*\*) Trad. ital. in *Scritti politici*, cit., pp. 237-281.

(\*) Ivi, p. 257.

(\*) In questo senso, ancora: N. Bobbio, op. cit., pp. 107-109.

(\*) KANT, *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik* (trad. ital. di A. Oberdorfer, Lanciano, Carabba, 1914, p. 42).



pura che espone a priori e con tutta la necessità che occorre per dei principi apodittici, le leggi cui sottostà la natura » (7). Nei riguardi delle leggi morali, afferma Kant nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: « Ognuno deve convenire in ciò, che... il principio di obbligazione non debba essere qui ricercato nella natura dell'uomo né nelle circostanze nelle quali si trova nel mondo, ma a priori nei soli concetti della ragion pura » (8). Quando alla critica succede il sistema, sorgono i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* e la *Metaphysik der Sitten*. Il sistema dei principi a priori, che soli possono fondare la conoscenza delle leggi morali ed un sistema scientifico del diritto, è esposto in quest'ultima opera: i suoi principi riveleranno le loro conseguenze nei confronti dell'esperienza, senza che « possa essere messa in dubbio la loro origine a priori » (9). Una dottrina metafisica del diritto parte dai principi a priori che rendono « possibile » una legislazione esterna, ed il giurista, secondo le note parole di Kant, pur capace di rispondere alla domanda « quid sit juris », non saprebbe rispondere alla domanda sul « iustum et iniustum » senza quei principi metafisici, cioè senza ricorrere alla « ragione pura quale unico fondamento di ogni legislazione positiva possibile » (10). Il ricorso ai principi a priori è necessario per intendere che cosa è il diritto: basandosi solo sulla esperienza, cioè sulle leggi positive, si avrebbero sì « eccellenti fili conduttori », ma non si giungerebbe alla scienza, che per definizione deve basarsi su giudizi sintetici a priori. Al concetto di diritto così risultante è intrinseca l'idea di una coazione reciproca universale: anzi è questa stessa idea che consente, sempre sulla base della pura ragione, la « costruzione » del concetto del diritto, « ciò che rende possibile la costruzione di quel concetto » (11), che quindi si presenta a noi come « la possibilità di una costrizione generale e reciproca, accordantesi colla libertà di ognuno secondo leggi universali » (12).

Vediamo così che la dottrina kantiana del diritto, ponendosi come scienza e cioè come sistema organico di conoscenze fondato su principi a priori, tende a distinguersi ed a contrapporsi ad una dottrina empirica del diritto, nel senso che quest'ultima si porrebbe solo come somma inorganica di conoscenze empiriche, per difetto di radice nella pura ragione. Come la dottrina morale è contrapposta ad una antropologia morale o studio dei condizionamenti che derivano all'azione morale dalla imperfetta natura umana, e consente essa sola di comprendere l'essenza della morale, sugli stessi presupposti la dottrina

(7) Ivi, p. 58.

(8) Trad. ital. a cura di E. Carrara, Firenze, La Nuova Italia, 1942, p. 56.

(9) *Introduzione alla Metafisica dei costumi*, in *Scritti politici*, cit., pp. 392.

(10) *Introduzione alla dottrina del diritto*, B, in *Scritti politici*, cit., pp. 405-406.

(11) Ivi, E, p. 409.

(12) Ivi, E, p. 408.

del diritto a priori è l'unica che contrapponendosi ad una somma di conoscenze empiriche consente di intendere scientificamente l'essenza del diritto.

La concezione kantiana del diritto si rivela in questo apriorismo come la più compiuta costruzione politica del modo di pensare illuministico- astratto, basandosi sulla concezione di un uomo noumenon, metastorico, e risolvendo i problemi posti dalla convivenza umana sulla base di una costruzione tipicamente intellettualistica: alla quale è implicita necessariamente una dimensione del diritto puramente negativa perchè appunto prescinde dalla considerazione della particolarità storica. Questo e non altro è infatti il significato dell'« Inbegriff », insieme o complesso, cioè generalità necessariamente astratta, delle condizioni per mezzo delle quali gli arbitri, anch'essi necessariamente definiti solo in forma negativa, possono coesistere secondo un sistema di coazione universale e reciproca, che rivela il suo fondamento intellettualistico anche per il paragone chiarificatore con l'equilibrio che le leggi meccaniche garantiscono fra forze diverse (13).

Da questo punto di vista, e cioè prescindendo dalla indubbia diversità delle rispettive concezioni politiche, Kant può essere considerato con Rousseau (per la cui « volontà generale » potrebbero valere considerazioni analoghe a quelle qui svolte a proposito del kantiano « complesso delle condizioni ») l'interprete più conseguente di un medesimo astratto deontologismo, che assume una presunta metastorica essenza umana e la considera il modello su cui fondare la validità delle conoscenze riguardanti la condotta dell'uomo. La totalità delle condizioni, cui si riferisce Kant come ad elemento fondato sulla pura ragione, non ha il carattere di descrizione di una reale situazione storica, ma di una elaborazione razionale delle ipotesi che consentono il coesistere e lo svolgersi delle libertà umane. Ad essa rimane estraneo l'esame di qualsiasi dato singolo, con il risultato di una rigorosa contrapposizione tra universale e particolare. Su questa stessa linea di astrattezza illuministica si pone il pensiero giuridico del primo Fichte, principalmente consegnato alla *Grundlage des Naturrechts*, nella quale allo Stato e al diritto spetta il compito di garantire l'esplicazione delle libertà individuali, in un sistema generale di composibilità.

### 3. — La critica hegeliana alla scissione kantiana.

E nell'ambiente jenense che Hegel formula compiutamente la critica alla astrattezza giusnaturalistica kantiana, già potenzialmente contenuta nei suoi scritti giovanili di Tubinga, Berna e Francoforte. La maturità conseguita negli anni della lunga e silenziosa formazione consente a Hegel di esprimere il suo punto di vista sui problemi della filosofia critica, con una penetrazione ed una fecondità che rimarranno

(13) KANT, *Prolegomena* ecc., § 58; trad. ital. cit., p. 128, n. 1.

ineguagliate nello sviluppo posteriore, specialmente riguardo ai problemi morali e politici. Su di essi la riflessione successiva, quando non giunge a forme involutive, non farà che ripetere i più felici motivi giovanili. Ciò vale soprattutto per la tarda *Philosophie des Rechts*, che nei suoi motivi più vitali, tra i quali la critica all'astrattismo kantiano o rousseauiano, si porrà sulla linea di pensiero affermata soprattutto a Jena, piegandola soltanto in favore di una maggiore forzatura sistematica.

La denuncia hegeliana delle scissioni kantiane si pone sia sul piano metafisico che sul piano politico. Questa denuncia, così vigorosa in questo periodo di resa dei conti con le principali posizioni filosofiche a Hegel contemporanee (per il momento con il criticismo, di qui a poco con la filosofia schellingiana), ha un significato assai importante per l'esatta individuazione della peculiare natura della dialettica hegeliana. L'indagine di questo rapporto fra universale e particolare conduce Hegel a formulare la propria concezione della dialettica, approfondendo le intuizioni francofortesi del *System-fragment*. Un recente e fruttuoso indirizzo critico ha posto a centro della propria indagine tale rapporto fra universale e particolare nella soluzione dialettica hegeliana<sup>(14)</sup>. Sulla base delle preziose notazioni critiche del giovane Marx (le quali peraltro devono essere viste nel quadro di una reazione più generale all'hegelismo, alla quale dettero il loro contributo anche studiosi di altro indirizzo, come l'aristotelico Trendelenburg con le *Logische Untersuchungen* del 1840) è stata indagata sistematicamente la portata dell'apriorismo speculativo nella formazione della dialettica hegeliana. Quell'apriorismo, appunto perché tale, non giunge mai a mediare i contenuti effettivi del particolare storico, ma li assume surrettiziamente come tali, risultando quindi una sostanziale difesa e consacrazione dell'esistente. Sono note le critiche marxiane allo Hegel della *Philosophie des Rechts* ed alle sue apparenti mediazioni. È però interessante notare che una medesima critica aveva svolto lo Hegel di Jena all'apriorismo kantiano, anche se, evidentemente, con una ben diversa coscienza dei presupposti metodici.

Lo Hegel della *Differenz* esamina la situazione di scissione che è all'origine dell'« esigenza della filosofia ». Sono le parole famose: « Quando il potere dell'unione scompare dalla vita degli uomini, e gli opposti, avendo perduto la loro vivente relazione ed interazione,

(14) Ci riferiamo ai lavori di G. DELLA VOLPE, dei quali il più significativo e denso di prospettive è *Logica come scienza positiva* (2ª ed., Messina-Firenze, D'Anna, 1956), ed a quelli degli studiosi di Hegel ispirati dalla sua opera: L. COLLIERI (*Il marxismo e Hegel*, in *LEXIS, Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1955); M. ROSAT (*Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1960); N. MARXIA (*Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli, 1961). Pur muovendo da un diverso orientamento, giunge a risultati in gran parte analoghi ANTIMO NEGRI, in *La presenza di Hegel* (Firenze, La Nuova Italia, 1961), pregevole e suggestiva meditazione di temi hegeliani nel segno di questa nuova accentuazione problematica.

hanno acquistato autonomia, nasce l'esigenza della filosofia»<sup>(15)</sup>. La situazione è quella, caratterizzata ed interpretata dalla filosofia kantiana, di una estrema scissione: fra la necessità del mondo naturale e la libertà del mondo morale, fra natura e ragione. Essa è il prodotto del modo di operare dell'intelletto, che irrigidisce le opposizioni, e che dell'universale e del particolare, esistenti come aspetti del tutto, fa due opposti autonomi ed irrelati. Già a Francoforte, nel *System-fragment*, Hegel aveva parlato della totalità come unione della unione e della non unione, dove gli opposti figuravano, secondo lo spirito già presente del metodo dialettico-speculativo, unificati dal potere della ragione che scopre nelle opposte determinazioni un fondamento comune<sup>(16)</sup>. Scritti politici di poco anteriori alla *Differenz* mostrano uno Hegel attento osservatore delle condizioni politiche della Germania<sup>(17)</sup>. Dalle antiche istituzioni è scomparsa la vita, ed in esse resta soltanto la vuota universalità formale, non più capace di soddisfare gli interessi degli uomini. La vera universalità non è quella dell'astratto giuridicismo né dell'astratto moralismo kantiano, ma la nuova universalità reale, che in sé comprende, come momenti viventi e non cristallizzati, universale e particolare. Se alla filosofia kantiana deve essere riconosciuto il merito storico di aver posto l'accento sull'elemento dell'universalità della volontà, l'aver riportato quindi alla volontà dell'uomo, intesa come pura razionalità, l'essenza della morale e del diritto, deve anche esserne sottolineato il limite formalistico, perché una tale moralità e giuridicità, in forza del suo carattere aprioristico, non può giungere al piano del contenuto: conseguenza inevitabile di questo formalismo, spiega Hegel, è la incapacità di mediare i singoli contenuti e quindi la loro immediata assunzione nell'ambito della pura universalità formale, con la possibilità di una concreta immoralità ed ingiustizia.

Lo scritto jenense *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*<sup>(18)</sup> è un momento fondamentale di questa critica. Alla maniera empirica di trattare il diritto naturale si contrappone, quale altro estremo, la maniera aprioristica: « Il momento dell'infinito è quello che costituisce il principio dell'apriorità, contrapposto al principio dell'empiria »<sup>(19)</sup>. La critica all'apriorismo e formalismo kantiano è contenuta nella seconda sezione dell'opera. Essa pone in luce che l'astrattezza della volontà pura è intrinsecamente altra dal contenuto: « ciò che eccede il puro concetto di dovere

(15) HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Werke, I, 1832), p. 174.

(16) Cfr. HEGEL, *Encyclopaedie*, §§ 79-82.

(17) Ora raccolti e tradotti a cura di A. PLEBE: HEGEL, *Scritti politici (1798-1806)*, Bari, Laterza, 1961.

(18) Ora tradotto, con il *System der Sittlichkeit*, da Antonio Negri; HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1962.

(19) Ivi, p. 29.



e l'astrazione di una legge, non appartiene più a questa ragion pura » (20); « la massima dell'arbitrio ha però un contenuto e racchiude in sé una determinatezza: la volontà pura, per contro, è libera da determinatezze; la legge assoluta della ragion pratica consiste nell'elevare quella determinatezza nella forma dell'unità pura » (21). Dall'apriorismo della legge deriva l'impossibilità di stabilire la concreta moralità o giustizia del contenuto; il quale viene così assunto ed universalizzato nella sua immediatezza: « Se è possibile che la determinatezza venga accolta nella forma del puro concetto e che non si sopprima grazie a questa forma, allora essa è giustificata ed è divenuta essa pure assoluta, legge e diritto o dovere, per mezzo dell'assolutezza negativa » (22). Alla sterilità dell'idealismo soggettivo Hegel già contrappone il suo idealismo oggettivo, la concreta idea che si realizza nel mondo degli uomini, nei loro costumi, nelle loro istituzioni: dove non è più posto per una scissione di uomo morale e di uomo dell'eticità. La terza parte dello scritto sul diritto naturale già propone la soluzione organicistica, in cui diritto e morale sono compresi come momenti dell'intero, in virtù della coincidenza di eticità dell'individuo e di reale assoluta eticità nell'essere del popolo: dove « l'eticità del singolo è una pulsazione dell'intero sistema e, essa stessa, l'intero sistema » (23).

#### 4. — I termini del nuovo apriorismo hegeliano e la possibilità di un concreto deontologismo.

Se Stato di diritto e Stato di giustizia si contrappongono come fatto e valore (ed abbiamo detto che non vediamo la possibilità di intenderli diversamente come termini di un discorso giuridico), il riferimento alla delineazione politica kantiana acquista significato per l'esemplarità che la contraddistingue come specifica costruzione di uno Stato realizzante una pretesa giustizia assoluta. « Stato di diritto » in senso autonomistico, lo Stato delineato da Kant si può ritenere l'archetipo di quella costruzione politica che abbiamo identificato con lo Stato liberale. Nell'ambito dei problemi che qui interessano, e secondo la terminologia più propriamente giuridica ad esso corrispondente, lo Stato delineato da Kant appare come una configurazione estrema di Stato di giustizia, dove la giustizia è identificata con una assoluta libertà. Coerentemente, esso meglio si direbbe, come è stato proposto (24), « Stato di diritto razionale assoluto », ad indicarne il fondamento aprioristico e metastorico.

(20) Ivi, p. 37.

(21) *Ibidem*.

(22) *Ibidem*.

(23) Ivi, p. 92.

(24) Da G. FASSÒ nella relazione a questo congresso, in « Atti del VI Congresso nazionale di Filosofia del diritto », I. *Relazioni generali*, Milano, Giuffrè, 1963, pp. 99-103.

La stagione filosofica che va da Kant a Hegel vede il costituirsi di questa estrema costruzione astratta ed il massimo sforzo critico nei confronti di essa e della situazione di scissione che essa rappresenta filosoficamente. Per Hegel, né la nuda empiria né la pura ragione hanno titolo per giungere all'idea del diritto, che è, secondo il § 1 della *Philosophie des Rechts*, « il concetto del diritto e la sua realizzazione » (25). La scienza filosofica del diritto deve comprendere e descrivere come nel mondo giuridico, morale, politico, sia presente quella razionalità che ad esso non può mancare, secondo l'assunto della *Vorrede* alla *Philosophie des Rechts*.

Il lato problematico della celebre equazione di reale e razionale sta nella distinzione della realtà (« Wirklichkeit ») dalla pura accidentalità (« Zufälligkeit »). Nella seconda edizione della *Encyclopaedie*, posteriore all'apparizione della *Philosophie des Rechts*, Hegel risponde ai suoi critici che « un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale » (26), e rinvia, per quelle precisazioni intorno al concetto di realtà, alla sua *Wissenschaft der Logik*. Questa distinzione dovrebbe consentire sia di delimitare, nella massa dell'esistenza, ciò che è veramente reale ed è perciò stesso fornito di razionalità, sia di esercitare una concreta critica delle istituzioni storiche, che ben possono essere solo accidentali, e con ciò di dare realtà ad una esigenza razionale. Ed è vero che Hegel nella *Philosophie der Geschichte* accenna all'uomo che si colloca « sulla testa, cioè sul pensiero » (27), per costruire in ordine ad esso la nuova realtà, che è poi quella della Rivoluzione francese, e nella stessa *Philosophie des Rechts*, criticando lo storicismo giuridico, si leva contro la consacrazione dell'immediatezza di ciò che è, anche nei suoi elementi accidentali (28). Ma nonostante che queste esigenze siano conservate in tutto l'ambito della speculazione hegeliana, oltre il radicalismo giovanile, appare tuttavia indubbio che il condizionamento idealistico agisce sulla organizzazione sistematica hegeliana e giunge fino a strutturare lo stesso metodo dialettico, dove i singoli momenti sono sempre opera dell'Idea, che pone essa stessa le sfere astratte nella forma dell'immediatezza e dell'estraneazione e le supera per porre nuove scissioni e nuove conciliazioni, restando essa stessa (e non la concreta azione dell'uomo), l'elemento realmente agente. La filosofia hegeliana, che pure ha fatto valere l'esigenza di un pensiero che non si contrapponga sterilmente agli oggetti ma sia uno con essi, ha conosciuto un nuovo apriorismo, colorato della sistematica assun-

(25) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (trad. ital. di F. Messineo, 2ª ed., Bari, Laterza, 1954, p. 23).

(26) HEGEL, *Encyclopaedie*, § 6 (trad. ital. di B. Croce, 2ª ed., Bari, Laterza, 1923, p. 7).

(27) HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1958, Jubiläumsausgabe, XI, p. 556.

(28) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3 (trad. ital. cit., pp. 24-29).

sione del particolare storico: la più grande opera hegeliana di filosofia giuridica né è l'esempio più clamoroso perché necessariamente più scoperto.

Un momento della filosofia hegeliana è stato citato in questa occasione per l'essenzialità della sua critica ad ogni apriorismo speculativo, indipendentemente da quello che è stato il suo destino storico, di rappresentare nella forma più estrema l'irrigidimento speculativo di fronte alle ragioni dell'esperienza. L'esigenza, che essa aveva fatto valere, di una universalità concreta, che unisse il diritto della ragione e della storia, dà luogo al problema della possibilità di un concreto deontologismo. In polemica con Hegel, ma da lui sempre variamente influenzata, la posteriore filosofia tedesca si rivolge a tale problema, per vie in larga parte indipendenti, sia con la speculazione marxiana che con le varie espressioni dello storicismo. L'«antinomia del valore», di cui recentemente ha scritto Nicola Abbagnano<sup>(29)</sup>, è il problema della possibilità di un valore, che non sia né pura astrazione, e quindi incapacità di agire sugli uomini, né acritica adesione al fatto, e quindi negazione di ogni dover essere. La filosofia di Marx, specialmente nella sua prima forma più libera, ha denunciato l'apriorismo hegeliano ed il suo surrettizio conservatorismo, mostrando come vera razionalità (alla quale sola consegue la possibilità di un reale deontologismo) sia quella che si trae dalle concrete relazioni dell'esperienza e non da una fonte puramente speculativa. Lo storicismo tedesco, nel suo svolgersi dalla originaria problematica visione diltheyana del rapporto dell'uomo col mondo storico, ha dato la più ricca indagine sul problema della relazione fra la ragione e la storia, in una gamma di concezioni che va dalla pura identificazione alla assoluta contrapposizione.

La denuncia dell'apriorismo, che è contemporaneamente denuncia della sua sterilità pratica, vale come richiamo all'unica feconda e possibile razionalità, quella che deriva dall'esperienza e la organizza in sistema, scientifico e filosofico secondo il grado dell'impegno specificamente umano e dell'ampliamento dei risultati a visione del mondo. Nell'ambito dei problemi della convivenza umana, aiuta a contrapporre alla teorizzazione di qualsiasi perfezione e giustizia che non sia realmente radicata nella storia (dalle forme estreme e negatrici dello stesso Stato, alle forme di Stato puramente pensato o realizzanti in forma totale un «volere sovrano», alle forme di una stessa auspicata equità e spontaneità del diritto come espressione della coscienza sociale)<sup>(30)</sup>, quella unica concreta razionalità che prende atto della

(29) N. ABBAGNANO, *Sull'antinomia del valore*, in «Rivista di filosofia», 1962, I, pp. 3-11.

(30) Ci riferiamo sommariamente alla esauriente descrizione contenuta nella relazione presentata da G. FASSÒ a questo congresso. A proposito di essa (e con la brevità consentita da questo contesto), sembra potersi dire che la soluzione proposta alla antinomia Stato di diritto-Stato di giustizia,

realtà storica, delle esistenti forme di convivenza, e solo propone la loro concreta razionalizzazione, che è anche la loro modificazione nel senso di una crescente pienezza umana. Poiché Stato di diritto è quello Stato che comunque reca una razionalizzazione della pura volontà politica, esso si rivela insieme come il portatore dell'unica giustizia di cui si possa umanamente parlare, di una giustizia che è concreta modificazione e correzione nel senso di una più progredita razionalità.

quella di uno Stato che spontaneamente adegui ogni regolamentazione giuridica alla reale volontà sociale, non sfugge ad un sostanziale apriorismo, cioè a quello che pur è stato visto dallo stesso Fassò come il limite delle tradizionali delineazioni dello Stato di giustizia.