

FESTSCHRIFT

Morale, etica, religione  
tra filosofia classica tedesca  
e pensiero contemporaneo  
Studi in onore di Francesca Menegoni

Moral, Ethik, Religion  
zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken.  
Studien zu Ehren von Francesca Menegoni

Morality, Ethics, Religion  
between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought.  
Studies in Honor of Francesca Menegoni

a cura di / edited by / herausgegeben von  
L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini

PADOVA  
**UP**

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S





# F E S T S C H R I F T

## 3

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

**Editor in Chief**

Luca Illetterati

Prima edizione 2020, Padova University Press

Titolo originale *MORALE, ETICA, RELIGIONE TRA FILOSOFIA CLASSICA  
TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO. STUDI IN ONORE DI FRANCESCA  
MENEGONI*

© 2020 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-220-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

**MORALE, ETICA, RELIGIONE  
TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA  
E PENSIERO CONTEMPORANEO.  
STUDI IN ONORE DI FRANCESCA MENEGONI**

*Morality, Ethics, Religion between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought. Studies in Honor of Francesca Menegoni*

*Moral, Ethik, Religion zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken. Studien zu Ehren von Francesca Menegoni*

a cura di Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante,  
Alessandro Esposito e Barbara Santini





## Indice

Introduzione	11
Introduction	19
Einleitung	27
Persönliches Geleitwort	35
<i>Ludwig Siep</i>	

### 1. SU KANT / ON KANT / ÜBER KANT

Two Kantian Arguments for the Speculative Basis of Our Science of Nature	39
<i>Sally Sedgwick</i>	
What does it mean «to think in the position of everyone else»	59
<i>Giorgia Cecchinato</i>	
La regina derelitta e la cosiddetta «rivoluzione copernicana»: un confronto tra le due Prefazioni della <i>Critica della ragion pura</i>	75
<i>Alfredo Ferrarin</i>	
« <i>Nec plus ultra</i> »?	
Il limite tra il sapere e il non sapere della ragione kantiana	91
<i>Giovanna Luciano</i>	
Les concepts kantiens de la liberté	105
<i>Jean-François Kervégan</i>	
Teleologia e destinazione morale nella <i>Metafisica dei costumi</i> di Kant	127
<i>Federica Trentani</i>	
L'imbarazzo per un principio. Kant e le due <i>Introduzioni</i> alla <i>Critica del Giudizio</i>	141
<i>Claudio La Rocca</i>	
Antropologie del divino. La funzione critica dell'intelletto intuitivo in Kant	161
<i>Arianna Longo</i>	

Il concetto di “esistenza necessaria” ne <i>L’unico fondamento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio</i> di I. Kant <i>Emanuele Cafagna</i>	181
Natürliche Theologie als kritische Wissenschaft <i>Georg Sans Sĵ</i>	203
Percorsi della fede in Kant <i>Luca Fonnesu</i>	227
Il vero baratro della ragione: la questione dell’assolutamente necessario in Kant <i>Barbara Santini</i>	245

## 2. TRA KANT E HEGEL / BETWEEN KANT AND HEGEL / ZWISCHEN KANT UND HEGEL

Concetto e facoltà della sintesi nella dottrina della scienza di Fichte <i>Carla De Pascale</i>	259
Was machen die Farben mit den Bildern? Kant und Hegel über Farben in Kunsttheorie, Naturphilosophie und Philosophie <i>Dina Emundts</i>	279
La <i>Wirklichkeit</i> , o le disavventure della libertà. Un percorso tra la <i>Critica del giudizio teleologico</i> di Kant e la <i>Dottrina dell’essenza</i> di Hegel <i>Eleonora Cugini</i>	307
Zur religionsphilosophischen Frage der Erlösung im deutschen Idealismus <i>Gerardo Cunico</i>	335
Libertà e necessità. Da Pareyson a Fichte, attraverso Schelling <i>Marco Ivaldo</i>	347

## 3. SU HEGEL / ON HEGEL / ÜBER HEGEL

Liebe und Freiheit bei Hegel <i>Erzsébet Rózsa</i>	367
Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana <i>Michela Bordignon</i>	379
Il bene come contraddizione nella teoria hegeliana dell’idea <i>Federico Orsini</i>	407

Action and Imputation between Morality and Ethical Life: Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	435
L'ironia di Antigone nella lettura di Hegel <i>Francesco Campana</i>	457
<i>Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen...</i> Zur Entstehung der Geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels <i>Myriam Bienenstock</i>	473
Religion und Staat bei Hegel <i>Klaus Vieweg</i>	495
Sul fondamento religioso della libertà in Hegel <i>Leonardo Samonà</i>	509
La testimonianza tra ermeneutica e prassi. Un tema chiave della filosofia della religione hegeliana <i>Pierluigi Valenza</i>	531
»Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität«. Hegels <i>Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes</i> anhand einer methodologischen Frage <i>Giulia Bernard</i>	547
Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes <i>Zdravko Kobe</i>	571
La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia <i>Lucio Cortella</i>	597
4. TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO / BETWEEN CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY THOUGHT / ZWISCHEN KLASSISCHER DEUTSCHER PHILOSOPHIE UND GEGENWÄRTIGEM DENKEN	
Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Philosophical Anthropology: Transcendentalism, Dialectic, Phenomenology <i>Angelica Nuzzo</i>	617
Theorie und Praxis bei Adorno. Eine kritische Reflexion <i>Birgit Sandkaulen</i>	639
L'offesa e il perdono. Il potere terapeutico della confessione <i>Rossella Bonito Oliva</i>	655
Il furore e la speranza <i>Andrea Altobrando</i>	673

«Solo l'amore può credere nella resurrezione». Riflessioni su Wittgenstein e la fede cristiana <i>Gabriele Tomasi</i>	689
H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio <i>Antonio Da Re</i>	713
Riconoscimento e reificazione: il mito dell'intersoggettività nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel <i>Alessandro Esposito</i>	731
Fra neutralità e riconoscimento. Il rapporto dello stato con la religione nei <i>Lineamenti di filosofia del diritto</i> <i>Armando Manchisi</i>	753
Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel <i>Luca Illetterati, Saša Hrnjez</i>	787
Per un paradigma di continuità tra scienza e filosofia: Hegel e la metafilosofia contemporanea <i>Giovanna Miolli</i>	815

#### 5. UN OMAGGIO / A TRIBUTE / EIN GESCHENK

Il superamento della coscienza dualistica e le dinamiche del Principio. Note in margine a <i>Bhṛadarānyaka Upaniṣad</i> I, 4 e II, 1. <i>Franco Chiareghin</i>	859
--	-----

**Fra neutralità e riconoscimento.**  
**Il rapporto dello stato con la religione nei *Lineamenti di***  
***filosofia del diritto***

Armando Manchisi

*Università di Padova*

In political liberalism there is an unsolved tension between respect for pluralism and the claims for recognition demanded by religious forms of life: on the one hand, it is held that institutions must remain neutral towards values; on the other, many citizens or groups require that their religious beliefs be socially and politically recognized and defended. The aim of my contribution is to analyze such tension in light of the pages that, in the *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel devotes to the relationship of the state towards religion. In this way, I wish to show that the Hegelian perspective not only makes it possible to successfully criticize some crucial aspects of the liberal account, but also provides an alternative framework that still today deserves to be taken into consideration.

## **Introduzione**

Nelle società moderne e contemporanee, il ruolo dello stato nei confronti delle forme di vita religiose è, per molti aspetti, ambiguo<sup>1</sup>. Per un verso, infatti, le pretese di validità avanzate dalle religioni sembrano confliggere con il principio di neutralità, ossia con l'idea secondo cui le istituzioni non possono entrare nel merito di convinzioni morali o religiose specifiche. La preoccupazione alla base di questo principio è che qualora il

---

<sup>1</sup> Seguendo Rahel Jaeggi, per “forma di vita” intendo un insieme di pratiche sociali diretto alla realizzazione di un fine, strutturato normativamente e, in alcuni casi, sedimentato in istituzioni; cfr. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014. Con l'espressione “forma di vita religiosa” indico una specificazione di questo concetto.

legislatore orientasse la propria politica verso una concezione del mondo particolare, rischierebbe con ciò di discriminare le credenze di quegli individui o gruppi che non si riconoscono in tale concezione, finendo così per ledere l'irriducibile pluralismo delle società contemporanee: uno stato le cui leggi fossero completamente improntate, poniamo, alla dottrina cattolica (e che ad esempio imponesse la lettura del Vangelo nella scuola pubblica) potrebbe facilmente apparire come un luogo inospitale o addirittura ostile per cittadini musulmani o atei.

Per altro verso, tuttavia, il principio di neutralità presenta il rischio di rovesciarsi in un atteggiamento di indifferenza delle istituzioni verso quei tratti e valori che definiscono, in maniera rilevante, l'identità specifica di un individuo o di un gruppo. In questo modo, la neutralità si trasforma in delegittimazione pubblica dei contenuti religiosi (e delle pratiche che li veicolano) e ne determina così il confinamento entro la sfera della fede privata. E come spesso constatiamo, atteggiamenti di questo tipo possono facilmente generare un senso di umiliazione e risentimento sociale, che talvolta conduce anche a forme di fanatismo e violenza. Se intende evitare questi esiti deleteri, lo stato deve allora essere in grado di fronteggiare adeguatamente la tensione fra il rispetto del pluralismo e le pretese di riconoscimento istituzionale avanzate dalle forme di vita religiose.

Queste problematiche hanno attraversato gran parte della riflessione sociale e politica moderna e conservano ancora oggi tutta la loro complessità<sup>2</sup>. Nelle pagine che seguono vorrei soffermarmi su un momento specifico di questa riflessione, ossia l'analisi che Hegel dedica, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, al rapporto fra religione e stato. Questa analisi, infatti, risulta particolarmente interessante non solo perché permette di comprendere la problematica generale in tutta la sua tensione e criticità, ma anche perché ne offre una soluzione che – come cercherò di mostrare – merita ancora oggi di essere presa in considerazione.

Procederò in questo modo: farò riferimento innanzitutto ad alcuni argomenti contemporanei in difesa della neutralità (1); passerò poi al confronto con il testo hegeliano, soffermandomi sul § 260 dei *Lineamenti*, nel quale Hegel riassume la sua concezione dello stato moderno (2); mi concentrerò quindi sul § 270 (3) e soprattutto sulla sua Annotazione, nella quale viene ampiamente trattato il tema della religione (4). In conclusione, poi, cercherò di riassumere quelli che, a mio parere, rappresentano gli aspetti più promettenti della proposta hegeliana (5).

<sup>2</sup> Si veda ad es. *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di A. Ferrara, Roma, Meltemi, 2009.

## 1. Neutralità, priorità del giusto e rispetto dell'autonomia

### 1.1. Tre concetti di neutralità

In filosofia sociale e politica, il concetto di “neutralità” riassume la tesi secondo cui le istituzioni devono mantenersi imparziali nei confronti della pluralità di forme di vita e idee del bene inevitabilmente presenti, e spesso in competizione, nelle società moderne. In questo senso, lo stato deve astenersi dall'indicare ciò che costituisce una vita buona, ossia una vita degna di essere vissuta. Alcuni studiosi hanno approfondito il tema distinguendo fra neutralità dello scopo, neutralità dell'effetto e neutralità della giustificazione:

- a) la *neutralità dello scopo* prevede che lo stato non agisca con il fine di promuovere una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre;
- b) la *neutralità dell'effetto* prevede che lo stato non persegua politiche volte a favorire una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre;
- c) la *neutralità della giustificazione* prevede che lo stato giustifichi le sue politiche indipendentemente da qualsiasi appello alla presunta superiorità di una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre<sup>3</sup>.

Per i difensori dell'ideale di neutralità, il compito principale dello stato dev'essere quello di formulare principi di giustizia a partire dai quali regolare la coesistenza di individui o gruppi. Per essere compatibili con la concezione liberale, tuttavia, questi principi devono essere intesi come *limiti* all'interno dei quali una certa forma di vita può essere ritenuta ammissibile. Dovendo infatti assumere come presupposto il pluralismo costitutivo delle società moderne – cioè il darsi, all'interno di un medesimo spazio sociale, di forme di vita differenti e talvolta in competizione –, lo stato, secondo questa prospettiva, non può intervenire sulla validità o il valore intrinseco, ad esempio, di credenze morali o religiose. In altri termini, il legislatore può determinare esclusivamente le regole del gioco politico,

<sup>3</sup> Cfr. R. Arneson, *Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy*, in *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, ed. by G. Klosko, S. Wall, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, pp. 191-218, p. 193; C. Del Bò, *Tre concetti di neutralità*, «Rivista di filosofia», C (2), 2009, pp. 185-207.

non i suoi contenuti, né i fini che i diversi partecipanti devono perseguire.

## 1.2. La priorità del giusto sul bene

Nel dibattito filosofico contemporaneo, questa prospettiva viene spesso riassunta parlando di una *priorità del giusto sul bene*. Questa formula fornisce quella che possiamo intendere come la struttura concettuale di fondo dell'argomento della neutralità ed è quindi il caso di prenderla brevemente in considerazione.

In filosofia, “giusto” e “bene” indicano due diversi modi di concepire la normatività. Il primo termine fa riferimento all'ambito delle *regole* che organizzano le nostre pratiche morali e politiche. Dire che qualcosa, ad esempio un'azione, “è giusta” significa quindi affermarne la conformità rispetto a certi standard che determinano ciò che, all'interno di un dato contesto, si può e non si può fare e che permettono quindi di stabilire se una certa pratica si svolge in modo corretto. Il concetto di “giusto” viene quindi impiegato in ambito morale e politico per indicare condizioni, limiti e possibilità dei nostri comportamenti individuali e sociali.

Con il concetto di “bene”, invece, non facciamo riferimento a regole ma a *valori*, ossia a quei beni che un oggetto, un evento o un individuo deve promuovere o realizzare. Dire che una certa cosa “è buona” significa cioè riconoscere in essa uno o più caratteri positivi che reputiamo meritevoli di essere perseguiti. In questo caso, quindi, non determiniamo (almeno non primariamente) delle regole di condotta, ma i *fini* che questa condotta deve realizzare. A partire da ciò, la nozione di “vita buona” indica, socraticamente, un'esistenza “degnata di essere vissuta”, ossia un modo d'essere che realizza quei valori, quelle capacità o quei fini che riconosciamo come positivi e quindi auspicabili.

Parlare di “priorità del giusto sul bene” significa dunque attribuire importanza primaria alle regole e a i principi che governano le nostre pratiche individuali e sociali, e considerare di conseguenza come secondari, o addirittura irrilevanti, i valori e i fini che queste pratiche realizzano. In *Una teoria della giustizia*, John Rawls – il più importante difensore contemporaneo del liberalismo politico – ha sostenuto che la tesi della priorità del giusto non implica solo che la definizione delle regole del gioco sociale e politico debbano precedere metodologicamente l'individuazione dei fini che i partecipanti al gioco possono realizzare, ma che siano proprio queste regole a determinare la validità dei fini, ossia a fungere da criteri di valutazione della condotta. In questo senso, per Rawls «una cosa è buona

solo se si accorda con modi di vita conformi ai principi di giusto già a disposizione»<sup>4</sup>. I principi del giusto circoscrivono e regolano le forme di vita e permettono di stabilirne l'effettiva bontà. Pertanto, ciò che va al di là di questi limiti, risultando cioè incompatibile con i criteri di giustizia di una società liberale, va considerato privo di valore ed espulso dallo spazio pubblico di legittimità.

I desideri e [le] aspirazioni [delle persone] vengono ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. [...] Un sistema sociale giusto definisce l'ambito all'interno del quale gli individui devono sviluppare i propri scopi, fornisce una struttura di diritti e di opportunità, e i mezzi di soddisfacimento il cui uso e rispetto garantiscono un equo perseguimento di questi fini. La priorità della giustizia è parzialmente espressa dall'affermazione che gli interessi che conducono alla sua violazione sono privi di valore<sup>5</sup>.

### 1.3. Rispetto dell'autonomia e laicità dello stato

Queste considerazioni non solo forniscono, come già accennato, la struttura concettuale alla base dell'ideale di neutralità, ma consentono anche di mettere in luce un secondo aspetto fondamentale del liberalismo politico, ossia il principio del *rispetto per l'autonomia*. Secondo questo principio (che costituisce, in un certo senso, la controparte della neutralità), a ogni individuo umano, in quanto essere razionale, dev'essere garantita la possibilità di autodeterminarsi, cioè di definire da sé le regole e i fini secondo cui vivere. Di conseguenza, la capacità dei soggetti di decidere i propri valori richiede che le istituzioni facciano "un passo indietro", per così dire, lasciando che le cittadine e i cittadini scelgano autonomamente come condurre la propria esistenza. Nella prospettiva liberale, quindi, il compito dello stato non è quello di promuovere o favorire paternalisticamente una certa idea del bene a discapito di altre differenti, quanto quello di garantire le condizioni di possibilità per l'autodeterminazione individuale<sup>6</sup>. In questo modo, la neutralità prende la forma non solo di un principio di imparzialità delle istituzioni rispetto ai contenuti delle forme di vita, ma anche quello di un *laissez-faire* morale e politico: ogni individuo, cioè, può adottare li-

<sup>4</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 348 (trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 378).

<sup>5</sup> Ivi, pp. 27-28 (p. 50).

<sup>6</sup> Sul rapporto fra paternalismo e autonomia cfr. A. Verza, *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 64-76.

beramente qualsiasi idea del bene preferisca, a condizione che rimanga all'interno dei limiti stabiliti dai principi del giusto.

Se torniamo al tema della religione, è facile allora vedere come il principio moderno della laicità dello stato non sia che una delle forme in cui si manifesta l'ideale di neutralità. Riprendendo la distinzione riportata sopra, infatti, possiamo dire che il principio di laicità sostiene che le istituzioni di una società liberale non debbano agire né (a) con lo scopo di promuovere una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre, né (b) cercando di favorire una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre, né (c) giustificando le proprie politiche sulla base della presunta superiorità di una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre.

### **Excursus. Neutralità e tolleranza**

Prima di procedere all'analisi del testo hegeliano vorrei soffermarmi brevemente sulla relazione fra neutralità e tolleranza. Certamente, entrambi i concetti fanno riferimento a strategie di composizione del disaccordo e in particolare all'esigenza di individuare principi di cooperazione pacifica fra cittadini ed evitare così che alla diversità si reagisca con la discriminazione e al dissenso con la repressione. Tuttavia, quello di neutralità è, sotto molti aspetti, un ideale ben più radicale di quello di tolleranza. Mentre quest'ultimo, infatti, si configura come la "disposizione positiva" – cioè di non ostilità – tra forme di vita differenti, la neutralità indica invece la completa astensione delle istituzioni dal piano in cui tali forme di vita si confrontano e scontrano. In questo senso, la tolleranza rappresenta il tentativo di "correggere" un atteggiamento di disapprovazione, avversione o disprezzo dinanzi alla diversità, e indica di conseguenza una pratica *interna* al gioco sociale (dove questa pratica può essere esercitata sia "verticalmente" dalle istituzioni, che "orizzontalmente" dalla società civile)<sup>7</sup>. La neutralità, invece, si colloca – o perlomeno intende collocarsi – *al di fuori* di tale gioco: essa indica cioè il tentativo dello stato di astrarre dalle forme di vita che si contendono la sfera pubblica e porsi come arbitro, il cui ruolo, quindi, non è quello di partecipare alla competizione, ma quello di garantire il

<sup>7</sup> Cfr. S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Hampshire-London, MacMillan, 1989, pp. 8 e sgg. (trad. it. di R. Sala, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 11 e sgg.). Sulla distinzione fra "tolleranza verticale" e "tolleranza orizzontale" cfr. E. Garzón Valdés, *Some Remarks on the Concept of Toleration*, «Ratio Juris», X (2), 1997, pp. 127-138.

rispetto delle regole da parte dei giocatori.

Dunque, nonostante tolleranza e neutralità rappresentino due ideali chiave del liberalismo politico, si configurano, per altro verso, come concetti molto differenti se non addirittura incompatibili: se da un lato, infatti, una difesa efficace della tolleranza richiede una qualche forma di “coinvolgimento” nel gioco sociale, dall’altro l’atteggiamento imparziale della neutralità può rendere complicato giustificare politiche di tolleranza (il che, ovviamente, non significa che la difesa della neutralità apra le porte all’intolleranza)<sup>8</sup>. È bene quindi non confondere tolleranza religiosa e neutralità rispetto a forme di vita religiose. E come vedremo, d’altronde, anche nel testo hegeliano le due questioni vengono declinate in modo differente.

## 2. La concezione hegeliana dello stato moderno

Possiamo a questo punto rivolgerci ai *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>9</sup>. Come già anticipato, la mia attenzione si rivolgerà soprattutto all’Annotazione al § 270, nella quale viene analizzato approfonditamente il ruolo della religione nello stato. Com’è noto, Hegel si confronta con questo problema lungo l’intero arco della sua riflessione, mutando anche radicalmente la propria posizione. All’interno di questo percorso, le pagine sulle quali mi soffermerò rappresentano un punto particolarmente propizio al fine di valutare la riflessione hegeliana alla luce del dibattito contemporaneo sul liberalismo. Un tentativo del genere risulterebbe invece ben più complicato se si prendesse in considerazione, ad esempio, l’Annotazione al § 552 dell’*Enciclopedia* del 1830, nella quale – nonostante alcune indubbe affinità con l’Annotazione al § 270 dei *Lineamenti* – Hegel definisce il rapporto fra stato e cristianesimo protestante in termini assai più vincolanti. A ciò si aggiunge inoltre il fatto che la scelta di concentrarsi sui *Lineamenti* permette di guardare alla religione come una forma di vita fra altre (per

<sup>8</sup> Su questa incompatibilità cfr. S. Mendus, *Toleration*, capp. 4 e 5 (trad. it. pp. 45-176).

<sup>9</sup> Le citazioni da questo testo seguono l’edizione critica dei *Gesammelte Werke* (Bd. 14,1) a cura dell’Accademia delle scienze e delle arti del Nordrhein-Westfalen: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999). Le citazioni da questo testo sono indicate con la lettera R seguita dal riferimento al paragrafo e alla pagina nell’edizione critica (e fra parentesi nella traduzione italiana); la lettera A, dove presente, segnala che si tratta di un’Annotazione. Quando non viene data alcuna indicazione vuol dire che il riferimento è lo stesso dell’ultima citazione segnalata.

quanto particolarmente significativa) e lasciare invece sullo sfondo il riferimento alla Filosofia dello spirito assoluto – riferimento che aprirebbe questioni senza dubbio complesse (soprattutto alla luce di un tema quale quello del pluralismo) e che meriterebbero quindi una trattazione a parte.

A fronte di queste precisazioni, vorrei ora soffermarmi innanzitutto su alcuni aspetti della filosofia sociale e politica hegeliana<sup>10</sup>. Per evitare di addentrarmi in questioni che esulano dagli obiettivi del presente contributo, mi limito qui a prendere in considerazione il § 260 dei *Lineamenti*, il quale compendia efficacemente due questioni centrali che fanno da sfondo all'Annotazione al § 270 e che riguardano (1) il *ruolo del riconoscimento* e (2) le sue *implicazioni sociali e politiche*.

Prima di dedicarmi a queste due questioni riporto per intero il testo del § 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 *riconduurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo<sup>11</sup>.

## 2.1. Autorealizzazione e riconoscimento

Un primo modo per fare chiarezza su questo testo può essere quello di scomporlo in tre parti, che riflettono i tre passaggi principali dell'argomentazione hegeliana: la prima pone il problema; la seconda ne mette in luce le possibili conseguenze (in termini negativi, ossia mostrando ciò che dev'essere evitato); la terza parte, infine, ne indica la "soluzione".

Il problema consiste nella difficoltà di tenere insieme due dinamiche

<sup>10</sup> Da qui in avanti, quando parlo di "concezione hegeliana" o "stato hegeliano" do per implicito il riferimento ai *Lineamenti*.

<sup>11</sup> R § 260, p. 208 (p. 201).

sociali differenti, ossia:

- a) da un lato, l'esigenza degli individui di ottenere «il *riconoscimento del loro diritto per sé*», cioè del proprio valore specifico;
- b) dall'altro, l'esigenza dell'«universale», cioè dello stato, che gli individui lo «riconosc[a]no [...] come loro proprio *spirito sostanziale*» e «*scopo finale*», ossia come ciò che li rende ciò che sono e costituisce il fine ultimo delle loro azioni.

Al centro del discorso, quindi, si colloca il problema del *riconoscimento* fra individui e stato. La difficoltà che Hegel mette in luce è quella di conciliare due tendenze, apparentemente opposte, attraverso le quali «l'individualità personale» cerca di realizzare sé stessa. Da un lato, infatti, il «completo *sviluppo*» del singolo sembra possibile solo attraverso la piena espressione dei suoi «particolari interessi», nella forma cioè di quella che, in tempi più recenti, è stata definita una forma “narcisistica” dell'autorealizzazione<sup>12</sup>. Dall'altro lato, invece, questo sviluppo sembra avere autentico valore sociale solo nella misura in cui gli individui «*trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale»<sup>13</sup>, cioè concepiscono la sopravvivenza dello stato come il fine della propria esistenza. Il ruolo del riconoscimento, di conseguenza, è quello di conciliare questa opposizione, mostrando come le due tendenze – l'autorealizzazione individuale e l'unità sociale – siano in realtà legate da un rapporto di reciproca dipendenza<sup>14</sup>.

Hegel illustra questi aspetti nel dettaglio in altri luoghi della sua produzione (e soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*). Nel paragrafo che sto considerando, tuttavia, vengono messi in luce in maniera particolarmente efficace i rischi del *mancato* riconoscimento, ossia le conseguenze che possono verificarsi qualora le due tendenze evidenziate sopra non fossero adeguatamente conciliate. In tal caso, infatti:

<sup>12</sup> Cfr. C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1991 (trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Bari-Roma, Laterza, 1994).

<sup>13</sup> *R* § 260, p. 208 (p. 201).

<sup>14</sup> Cfr. M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011, cap. 11 (trad. it. di G. Miolli, F. Sanguinetti, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 189-205); F. Menegoni, *La filosofia pratica hegeliana: diritti a confronto*, in *Hegel & Sons. Filosofia del riconoscimento*, a cura di J.M.H. Mascot, S. Tortorella, Pisa, ETS, 2019, pp. 167-176.

- a) da un lato, gli «individui» condurrebbero le proprie esistenze solamente «come persone private», cioè prescindendo del tutto dall'«universale» e dal fatto che essi agiscono alla luce di condizioni e fini determinati, almeno in certa misura, dalla realtà sociale;
- b) dall'altro, «l'universale» dovrebbe giustificare e realizzare sé stesso «senza il particolare interesse, sapere e volere», cioè prescindendo dall'esistenza e dalla partecipazione consapevole dei singoli cittadini alla cosa pubblica.

Queste due forme di mancato riconoscimento condurrebbero quindi, perlomeno nelle loro manifestazioni più estreme, a un individualismo esasperato, per un verso, e al dispotismo, per l'altro.

A fronte di ciò, il terzo passaggio dell'argomentazione hegeliana indica nello stato moderno la struttura in grado di tenere insieme le due tendenze indicate sopra e produrre quindi rapporti di riconoscimento riusciti. Per Hegel, infatti, lo stato può essere definito come «la realtà della libertà concreta» solo nella misura in cui consente all'individuo di realizzare sé stesso, cioè di «compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale», e ciò non *a discapito* dell'unità sociale, ma proprio *in forza* di essa e anzi in questo modo nutrendola e coltivandola<sup>15</sup>.

Per comprendere questo punto bisogna ricordare come, per Hegel, il riconoscimento non sia solo la struttura che “tiene insieme”, per così dire, individui e stato, ma anche la *condizione ontogenetica* della soggettività come tale: nella sua prospettiva, cioè, è possibile essere dei soggetti – delle “autocoscienze”, nel linguaggio della *Fenomenologia* – solamente attraverso rapporti sociali di riconoscimento. In questo modo, di conseguenza,

<sup>15</sup> Cfr. Ead., *Moralità*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 123-155, p. 153: «Il riconoscimento del diritto dei singoli è necessario affinché le determinazioni giuridico-istituzionali non restino qualcosa di formale ed estrinseco; solo a questo patto leggi e istituzioni non rappresentano oppressive entità estranee, ma sono davvero organismi viventi, i quali hanno come membra le volontà dei singoli individui. In questo contesto “organico”, finalisticamente orientato, i singoli provvedono a sé e operano per la loro indipendenza collaborando al tempo stesso ad un'opera comune. Quando nella vita di un popolo si realizzano condizioni tali per cui viene garantita la sussistenza, l'indipendenza e l'autorealizzazione degli individui, questi ultimi operano e sanno anche sacrificarsi per l'universale [...]. Dove leggi e istituzioni curano l'interesse generale dei cittadini, senza trascurare quello privato dei singoli, all'interno di un contesto socio-politico fondato su libertà, giustizia e razionalità, là si attua effettivamente il reciproco riconoscimento tra istituzioni e individui, perché le une valgono in quanto accettate dagli altri, che si sentono in esse rappresentati e rispondono con un atteggiamento di fiducia».

autorealizzazione individuale e unità sociale non sono in opposizione, ma devono anzi essere intese l'una come condizione dell'altra, dal momento che, da un lato, gli individui sono già da sempre socialmente costituiti e, dall'altro, le istituzioni sono la sedimentazione di rapporti e pratiche di riconoscimento<sup>16</sup>.

Prima di proseguire è bene chiarire come questa lettura presupponga che fra individui e istituzioni si diano relazioni di riconoscimento *riuscite*. Più di un interprete, tuttavia, ha messo correttamente in luce come la riflessione hegeliana subisca, in questioni anche decisive, delle torsioni che sbilanciano tale equilibrio, perlopiù dalla parte dello stato<sup>17</sup>. Ciononostante, nella misura in cui ci si attiene, come io sto facendo, al § 260 dei *Lineamenti* – nel quale Hegel enfatizza *esplicitamente* la simmetria delle relazioni di riconoscimento –, sembra allora legittimo assumere tale presupposto interpretativo.

## 2.2. Le implicazioni sociali e politiche del riconoscimento

Queste considerazioni dovrebbero aver chiarito, almeno in linee generali, il ruolo che Hegel attribuisce al riconoscimento nella formazione e nel funzionamento dello stato moderno. Per concludere l'analisi è necessario ora prendere in considerazione le implicazioni sociali e politiche di questo modello<sup>18</sup>. Alla luce di quanto riportato sopra a proposito del liberalismo contemporaneo, è possibile affrontare la questione sulla scorta di tre domande generali, ossia:

- a) lo stato hegeliano si mantiene *neutrale* rispetto alle diverse forme di vita?
- b) lo stato hegeliano contempla una *priorità del giusto* sulle diverse

<sup>16</sup> Su questi aspetti ha insistito soprattutto A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Milano, Il Saggiatore, 2002), e Id., *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001 (trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Roma, Manifestolibri, 2003).

<sup>17</sup> Cfr. ad es. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 2014<sup>2</sup> (trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, a cura di V. Santoro, Lecce, Pensa Multimedia, 2007).

<sup>18</sup> Per un'analisi più dettagliata di queste implicazioni mi permetto di rimandare al mio *The Right and the Good in Hegel's Social and Political Philosophy*, «Ethics&Politics» (in corso di stampa).

idee del bene?

- c) lo stato hegeliano consente un adeguato *rispetto per l'autonomia* degli individui?

Sulla base della lettura del § 260 appena fornita, è possibile rispondere a queste tre domande come segue:

a) L'ideale di neutralità prevede che sia possibile tracciare una linea di demarcazione netta fra stato e forme di vita: è questa demarcazione, infatti, a far sì che lo stato possa assolvere il proprio ruolo di arbitro del gioco sociale e astenersi dal favorire o promuovere alcuni valori a discapito di altri. Nella prospettiva hegeliana, invece, lo stato non può mai astrarre del tutto dall'ambito delle pratiche e delle forme di vita senza che ciò determini una lacerazione nell'intero tessuto sociale: da un lato, infatti, la capacità degli individui di riconoscersi (nel senso di "sentirsi a casa") nel complesso delle istituzioni e delle norme che regolano la vita pubblica è, per Hegel, condizione fondamentale per la sussistenza dello stato; ma dall'altro, il compito di quest'ultimo è esattamente quello di fornire le condizioni materiali e normative per l'autorealizzazione individuale e sociale. La preoccupazione alla base della riflessione hegeliana, di conseguenza, non è garantire l'imparzialità dello stato rispetto alle diverse forme di vita, ma definire i tratti di una realtà sociale in cui individui e istituzioni possano cooperare liberamente e consapevolmente al bene comune. Per Hegel ciò diviene possibile – lo abbiamo visto – solo nella misura in cui vengono garantiti rapporti riusciti di riconoscimento, sia intersoggettivo che istituzionale. Nell'intento di astrarre dai fini perseguiti dalle singole forme di vita, invece, lo stato liberale non è in grado di rispondere adeguatamente alle loro pretese di riconoscimento, esponendosi così al rischio di determinare uno scollamento fra cittadini e cosa pubblica.

b) Di conseguenza, la concezione hegeliana rifiuta anche la tesi della priorità del giusto sul bene. Questo rifiuto, tuttavia, non va interpretato come un ribaltamento dei termini: anche la tesi opposta, infatti, manterrebbe il medesimo presupposto, ossia la separazione tra i valori particolari e contingenti degli individui (o della comunità) e le leggi universali e astratte dello stato<sup>19</sup>. Abbiamo visto, invece, come la filosofia di Hegel rifiu-

<sup>19</sup> Il rifiuto di questa separazione è ciò che segna la distanza fra Hegel e i comunitaristi contemporanei; cfr. M. Giusti, *Geist und Community. Wie Hegelianisch sind die*

ti tale separazione, concependo la realtà sociale come un'unità relazionale: in questo senso, come non può darsi un sistema di norme svincolato dalle pretese di riconoscimento degli individui, così non possono esistere idee del bene che non siano mediate dalla razionalità delle condizioni istituzionali. Anche quello che Hegel nei *Lineamenti* chiama «bene vivente» – e che riassume, in un certo senso, la sua intera filosofia pratica – non indica quindi un valore o un sistema di valori fra altri, ma l'insieme delle pratiche e delle istituzioni tramite le quali gli esseri umani danno forma razionale alla realtà sociale e politica di cui sono membri. Hegel ne parla infatti in questi termini: «il bene vivente [...] 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»<sup>20</sup>. Il bene promosso dallo stato hegeliano, di conseguenza, non è che quella *libertà sociale* che tiene insieme autorealizzazione personale e unità collettiva<sup>21</sup>. Il «bene vivente» di cui parla Hegel, di conseguenza, è universale e sociale: è *universale* nella misura in cui la sua realizzazione non va a discapito di beni differenti, ma ne è anzi condizione di possibilità; ed è *sociale* nella misura in cui, essendo il risultato di rapporti di riconoscimento, è sottoposto al vaglio della razionalità pubblica (cosa che non può invece accadere nel liberalismo, dove il bene è confinato nella sfera delle decisioni private).

c) Quest'ultimo punto conduce, infine, alla terza delle domande poste sopra. Se lo stato, cioè, persegue apertamente un ideale di vita buona, che spazio lascia alla libertà individuale, cioè alla capacità dei cittadini di scegliere autonomamente i valori verso cui orientare la propria esistenza? Nella misura in cui il fine delle istituzioni è la realizzazione della libertà – ossia la promozione di quei valori e di quelle norme in grado di garantire l'autodeterminazione individuale e collettiva –, allora la concezione hegeliana si sottrae ai rischi del paternalismo. Anzi, Hegel mette in luce un limite fondamentale del liberalismo stesso, dimostrando come l'autonomia individuale sia possibile solamente all'interno di relazioni sociali e solo nella misura in cui prende la forma di una partecipazione attiva e consa-

*Kommunitaristen?*, «Hegel-Studien», XXXVII, 2003, pp. 91-106.

<sup>20</sup> R § 142, p. 137 (p. 133).

<sup>21</sup> Sul concetto di «libertà sociale» in Hegel cfr. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2000.

pevole al bene comune. Infatti, come lo stato non può assolvere le proprie funzioni prescindendo dai fini particolari degli individui, così questi ultimi non possono realizzare sé stessi prescindendo dalle condizioni sociali e politiche nelle quali agiscono. E questo significa anche che il singolo può essere autenticamente libero solo nella misura in cui considera i fini altrui come parte organica dei propri<sup>22</sup>. È per questa ragione, di conseguenza, che Hegel conclude il § 260 affermando – lo abbiamo visto – che «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 *ricondu*re esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo». La reciprocità dei rapporti di riconoscimento fa sì che l'autodeterminazione dell'individuo e lo sviluppo dello stato seguano, per così dire, una "direttrice comune", cooperando alla realizzazione della libertà sociale<sup>23</sup>.

### 3. Il problema dell'identità sociale

Aver chiarito questi aspetti generali dovrebbe permetterci ora di esaminare più nel dettaglio il problema della relazione dello stato con le forme di vita religiose. Come già accennato, Hegel affronta la questione nella Annotazione al § 270, la quale esordisce infatti affermando: «Qui è il luogo per toccare *il rapporto dello stato con la religione*»<sup>24</sup>. Tuttavia, se si dà un'occhiata al § 270, non si trova alcun riferimento a questo tema: perché allora Hegel ritiene che proprio *questo* sia «il luogo» in cui affrontare tale problema?

Per chiarire il contesto in cui si colloca l'Annotazione, conviene quindi dare una rapida occhiata al § 270. Anche in questo caso, ne riporto innanzitutto il testo per intero, per poi soffermarmi su alcuni dei suoi passaggi centrali:

<sup>22</sup> Cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, p. 105: «La libertà che si dà sul terreno dell'eticità non è più solo la libertà della coscienza individuale, che delibera e agisce in base alle proprie convinzioni e intenzioni e si ritiene responsabile solo di ciò che ha saputo e voluto, ma è libertà che si dà sul piano dell'agire intersoggettivo e dei rapporti tra individui».

<sup>23</sup> Cfr. Ead., *La filosofia pratica hegeliana*, dove il modello della filosofia pratica hegeliana viene quindi definito «un olismo che non nega, ma anzi include in sé la tutela dei diritti particolari» (p. 171). Allo stesso modo, M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cap. 12 (trad. it. pp. 206-224), parla di un «comunitarismo liberale» di Hegel.

<sup>24</sup> R § 270 A, p. 213 (p. 206).

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 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<sup>25</sup>.

Può essere utile suddividere inizialmente questo testo in due parti. Nella prima Hegel torna su una questione che abbiamo già in parte considerato, ossia il fatto che «il fine dello stato sia l'interesse universale» e che questo interesse dipende dalla capacità delle istituzioni di tutelare gli «interessi particolari», cioè di promuovere l'autorealizzazione degli individui. Ciò fa sì che lo stato, per Hegel, si determini come un «organismo»<sup>26</sup>, ossia come un'unità nella quale ogni membro, assolvendo la propria funzione specifica, concorre a realizzare il benessere dell'intero.

A partire da questo punto, quindi, la seconda parte del § 270 pone il problema di come questa unità sociale sia in grado non solo di realizzare, ma anche di *conoscere sé* stessa. Lo stato, infatti, è per Hegel «lo spirito che sa e vuole sé, siccome *passato attraverso la forma della cultura*». Il termine «cultura» (*Bildung*) indica qui le modalità attraverso cui una realtà sociale, da un lato, esprime sé stessa e, dall'altro, si appropria riflessivamente di sé, cioè della sua *identità*. Nel discorso hegeliano ciò investe due ordini di problemi differenti e che possono essere riassunti in questo modo:

- a) da una parte, il termine «identità» indica quei tratti culturali e materiali che definiscono una certa realtà sociale e politica come esattamente *quella* realtà; nel caso di uno stato, questo tipo di problematica può essere allora affrontata ripercorrendo la storia del popolo o dei popoli che lo abitano, ricostruendo gli eventi salienti del territorio sul quale si estende, enunciando i principi fondativi della sua carta costituzionale, e così via;
- b) dall'altra parte, il problema dell'identità fa riferimento alle modali-

<sup>25</sup> R § 270, pp. 212-213 (pp. 205-206).

<sup>26</sup> R § 269, p. 212 (p. 205).

tà attraverso cui un individuo o un gruppo comprende sé stesso in quanto membro di una collettività; in questo caso, quindi, la questione riguarda le condizioni che rendono possibile ricorrere alla prima persona plurale per identificare sé stessi (parlando ad esempio di “noi italiani”, “noi lavoratori”, “noi cristiani”, e così via).

Il § 270 si interroga innanzitutto sui modi attraverso cui «lo stato *sa* [...] quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*»; allo stesso tempo, però, pone il problema che questo sapere che lo stato ha di sé – la sua identità, appunto – non sia qualcosa di completamente separato dall’identità dei cittadini, cioè dal modo in cui gli individui comprendono sé stessi.

Hegel chiarisce a questo riguardo che la struttura normativa che organizza lo stato non è un semplice apparato formale (come ritiene la concezione liberale), ma una dimensione retta da «principi cognitivi» e orientata alla realizzazione di «fini saputi». In questo senso, lo stato «opera e agisce» sulla base di contenuti razionali che avanzano pretese di validità nei confronti della realtà sociale e delle «sussistenti circostanze e rapporti». Tali pretese, di conseguenza, devono essere riconosciute e approvate anche dalla «coscienza» dei cittadini e dalla «cognizione» che questi hanno della società in cui agiscono. È in questo senso, perciò, che l’identità dello stato – che si manifesta innanzitutto nella sua «*cultura*» – dev’essere mediata dall’identità dei cittadini, cioè dal modo in cui questi comprendono sé stessi.

#### 4. Il rapporto dello stato con le forme di vita religiose

È in questo punto che si inserisce la lunga parentesi dell’Annotazione al § 270 (che nell’edizione critica occupa ben dodici pagine)<sup>27</sup>. Come già ac-

<sup>27</sup> Per un’analisi generale di questa Annotazione cfr. F. Schick, *Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion nach § 270 der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, ed. by A. Arndt, C. Iber, G. Kruck, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 23-36; e W. Jaeschke, *Staat und Religion (§ 270)*, in *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. by L. Siep, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017<sup>4</sup>, pp. 247-260. Una buona panoramica del problema del rapporto fra religione e politica in Hegel è fornita nelle collettanee *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*; e *Hegel on Religion and Politics*, ed. by A. Nuzzo, New York, SUNY, 2013. Particolarmente utili sono anche i contributi raccolti nella sezione 2.B del volume *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, ed. by T. Oehl, A. Kok, Leiden-Boston, Brill, 2018. Infine, per molti dei

cennato, Hegel apre l'Annotazione affermando: «Qui è il luogo per toccare il rapporto dello stato con la religione»<sup>28</sup>. A fronte di quanto appena chiarito, è possibile allora inquadrare queste pagine all'interno del problema generale della formazione e giustificazione della coscienza sociale e politica moderna. La domanda alla base dell'Annotazione, di conseguenza, può essere formulata in questo modo: che ruolo gioca la religione (e in particolare la religione cristiana) nel costituirsi dell'identità dello stato moderno?

Il motivo per concentrarsi sulla religione più che su altri temi è dato dalla semplice constatazione – precisa subito Hegel – che «nei tempi moderni è stato così spesso ripetuto che la religione sarebbe la base [*Grundlage*] dello stato». Questa affermazione coglie un punto ancora oggi centrale nel dibattito sociale e politico, anche al di fuori della filosofia: l'idea che l'Europa moderna affondi le proprie radici nella tradizione cristiana, ad esempio, costituisce un argomento ricorrente nelle discussioni attuali sul multiculturalismo, la difesa dei confini (perlopiù da persone che migrano da territori a prevalenza non cristiana) e, soprattutto, sulla necessità di preservare le identità nazionali e le relative pratiche e tradizioni. Questo tipo di ragionamento – spiega Hegel – viene spesso fatto «anche con la pretesa che con [esso] la scienza dello stato sia esaurita», cioè con l'idea che il riferimento alla «base» religiosa dello stato moderno (ad esempio nelle analisi politiche che si richiamano alle guerre di religione del XVI e XVII secolo o agli equilibri stabiliti dalla Pace di Vestfalia) sia, per certi versi, sufficiente a spiegare non solo la genesi della statualità così come la concepiamo ancora oggi, ma anche le sue pretese di validità giuridica, sociale e politica. Tuttavia – ammonisce Hegel – «nessuna affermazione [*scil.* come quella secondo cui la religione sarebbe la base dello stato] è più appropriata a produrre tanta confusione, anzi a innalzare la confusione stessa a costituzione dello stato, a forma che la conoscenza debba avere».

Tale confusione sembra essere generata, in particolare, dalla contrapposizione fra la rappresentazione della religione e quella dello stato spesso presupposte in queste discussioni. Da un lato, infatti, ci si richiama alla religione, soprattutto in «tempi di pubblica calamità», «scompioglio» e «oppressione», come «consolazione di fronte al *torto* e per speranza nella consolazione delle *privazioni*»; in questo senso, la religione rappresenta una fuga dal mondo e quindi un atteggiamento di indifferenza «di fronte

---

temi toccati in questa Annotazione resta fondamentale il volume di L. Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

<sup>28</sup> R § 270 A, p. 213 (p. 206).

agli interessi mondani, all'andamento e agli affari della realtà». Dall'altro lato, invece, ci si configura lo stato come «lo spirito *che sta nel mondo*», cioè come quell'apparato che si occupa meramente dei traffici mondani, degli interessi privati e il cui unico fine sarebbe, di conseguenza, quello di tenere a bada «le passioni» e la «forza ingiusta» degli individui. Tuttavia, se ci attenessimo a queste rappresentazioni – spiega subito Hegel – non solo non riusciremmo a capire in che senso la religione possa essere considerata la «base» dello stato, ma faremmo anche un torto a questi due concetti: da una parte, infatti, la religione verrebbe ridotta a un'esperienza avulsa dalla realtà terrena e diretta semplicemente alle “cose celesti”, un puro anelito dell'aldilà, incapace di contribuire al «mantenimento di ciò che è giusto» nella società; dall'altra parte, invece, lo stato verrebbe dipinto come una struttura meramente burocratica, la cui unica funzione è quella di assicurarsi che l'«arbitrio indifferente» dei cittadini non esca dalle regole stabilite.

Nell'Annotazione al § 270 Hegel cerca di correggere queste due rappresentazioni della religione e dello stato e comprendere così più chiaramente i termini del loro rapporto. Trattandosi di un testo tanto ricco quanto complesso, può essere d'aiuto isolare al suo interno quattro problematiche centrali, ossia: (1) il *fanatismo religioso*, (2) la *comunità ecclesiastica*, (3) il *ruolo delle istituzioni* e (4) la *giustificazione dello stato*.

#### **4.1. Il fanatismo religioso come priorità assoluta del bene sul giusto**

Il primo punto sviluppato dall'analisi hegeliana riguarda quello che qui viene denominato «*fanatismo religioso*»<sup>29</sup> e che rappresenta, per certi aspetti, una versione radicale di quell'immagine della religione già considerata sopra. Il fanatismo, infatti, riprende e porta agli estremi l'idea della religione come allontanamento dalle cose mondane e indifferenza rispetto ai principi che regolano la vita sociale. In questo senso, Hegel individua tre limiti fondamentali di questa prospettiva, vale a dire: (a) l'astrattezza, (b) il soggettivismo e (c) l'incompatibilità con lo stato moderno. Vediamoli rapidamente.

a) Innanzitutto, le forme di vita fanatica perseguono per Hegel un

<sup>29</sup> Ivi, p. 215 (p. 208).

«*bene astratto*»<sup>30</sup>. Le loro pratiche, infatti, sono mosse da fini e valori le cui pretese di validità possono essere giustificate esclusivamente mediante il riferimento alla dimensione ultraterrena (ad es. l'idea di una ricompensa dopo la morte), trascendendo così la realtà mondana. In questo modo, tuttavia, il fanatismo si sottrae ai vincoli stabiliti dai rapporti di riconoscimento normalmente operativi all'interno dello stato moderno.

b) Questa configurazione porta quindi le forme di vita fanatica a sottrarsi agli oneri della discussione pubblica e razionale: le idee del bene perseguite trovano infatti la propria giustificazione esclusivamente «*nella forma del sentimento, della rappresentazione, della fede*»<sup>31</sup>. Di conseguenza, a decretare la legittimità dei valori e delle pratiche del fanatismo non è altro che la forza della convinzione dei suoi membri, ossia la certezza che questi possiedono della validità delle proprie credenze. Il risultato di ciò è che, in una forma di vita fanatica, «la decisione avviene sulla base della rappresentazione soggettiva, cioè dell'*opinare* e del *libito* dell'*arbitrio*». Tuttavia, questa radicale soggettivazione del «rapporto con l'assoluto» produce un doppio effetto negativo: da un lato, infatti, porta a una autoesclusione della religione dalla sfera pubblica e alla conseguente impossibilità di avanzare pretese nei confronti della società e dello stato; dall'altro, fa sì che le pratiche e i valori professati non possano essere condivisi da più individui, impendendo così la creazione di una comunità di fedeli.

c) Un quadro del genere – ne conclude perciò Hegel – risulta incompatibile con lo stato moderno. Eliminando alla radice la possibilità di un mutuo riconoscimento fra sé e il resto della società, infatti, le forme di vita fanatiche rendono impossibile per le istituzioni riconoscere, ed eventualmente tutelare giuridicamente, i loro valori e le loro pratiche. Di conseguenza, l'esito ultimo del fanatismo diviene il rifiuto di «ogni istituzione dello stato e ogni ordinamento legale come barriere angustianti e inadeguate all'infinità interna, all'infinita dell'animo».

A fronte di ciò, possiamo riassumere la posizione del fanatismo nei termini di una difesa della *priorità assoluta del bene sul giusto*, ossia come una rivendicazione del valore incommensurabile di alcune forme di vita e della relativa incapacità delle istituzioni moderne di darne adeguatamente conto. Sottolineare questo aspetto è particolarmente importante perché

<sup>30</sup> Ivi, p. 214 (*ibid.*).

<sup>31</sup> Ivi, p. 215 (*ibid.*).

permette di ribadire come il rifiuto hegeliano della priorità del giusto non si capovolga nella semplice difesa della priorità del bene. D'altronde, Hegel afferma ripetutamente (e lo vedremo meglio più avanti) che se da un lato è vero che non è possibile comprendere lo stato come un semplice apparato di regole neutrali, dall'altro è altrettanto impossibile intendere come fondamento della realtà sociale la mera esistenza di determinate forme di vita. Nel primo caso, infatti, è necessario comprendere lo stato come la realizzazione di un processo al quale «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». In questo senso, lo stato non è un'architettura costruita astrattamente, ma il prodotto di un lavoro storico e razionale. Nel secondo caso è importante invece non identificare il bene comune con quanto rivendicato da «coloro che *cercano il Signore*, e si assicurano d'aver *immediatamente* tutto nella loro opinione non-educata [*ungebildeten*]»; questi, infatti, «invece di imporsi il lavoro di innalzare la loro soggettività alla conoscenza della verità e al sapere del diritto oggettivo e del dovere»<sup>32</sup>, si limitano a ripiegarsi sulle proprie certezze, provocando così la «distruzione di tutti i rapporti etici»<sup>33</sup>. In questo senso, proprio perché è una struttura dotata di una sua specifica razionalità, lo stato, per Hegel, non può appiattirsi sull'esistente, cioè sul semplice darsi storico di certi valori e tradizioni (come invece sembrano propugnare alcuni pensatori comunitaristi), ma deve promuovere l'uso pubblico della ragione e garantire così il sorgere di forme di vita religiose più razionali, ossia maggiormente disposte a costruire rapporti sociali di riconoscimento riusciti.

#### 4.2. La comunità ecclesiastica e le condizioni dell'unità sociale

Queste ultime conclusioni portano Hegel a concludere che il fanatismo è incompatibile non solo con lo stato moderno, ma anche con la forma di vita religiosa propriamente detta; la religione, infatti, non può esaurirsi nel semplice anelito verso la trascendenza, ma deve configurarsi come un insieme di pratiche sociali organizzato normativamente e dotato di contenuti razionali, cioè condivisibili intersoggettivamente. In questo senso, per Hegel la forma di vita religiosa che meglio realizza questo aspetto è il *cristianesimo*, che qui viene perciò definito la religione «della specie verace»<sup>34</sup>; a differenza di quanto accade con il fanatismo, infatti, la religione

<sup>32</sup> Ivi, p. 215 (pp. 208-209).

<sup>33</sup> *Ibid.* (p. 209).

<sup>34</sup> Ivi, p. 216 (*ibid.*).

cristiana «è priva di tale direzione negativa e polemica contro lo stato, anzi lo riconosce e conferma». Di conseguenza, è solo di una religione di questo tipo che ha senso discutere se rappresenta la «base» dello stato e se «contiene l'ethos [*das Sittliche*] in genere»<sup>35</sup>. In altri termini, è solo in relazione al cristianesimo che per Hegel possiamo chiederci – in continuità con i temi sollevati dal § 270 – in che misura la religione esprime l'identità di uno stato.

Da un punto di vista sociale e politico, ciò che distingue il cristianesimo da forme di vita meno unitarie e razionali (come il fanatismo) è innanzitutto il suo articolarsi come *comunità*, anzi: come «comunità ecclesiastica [*Kirchengemeinde*]»<sup>36</sup>. È importante sottolineare questo aspetto per due ragioni: la prima è che, producendo comunità, la religione cristiana non è più semplice “fede privata”; la seconda è che, dando a questa comunità la forma di una *chiesa*, essa non si limite a “riunire” delle persone intorno a valori e pratiche condivise. La religione cristiana, infatti, è una forma di vita che contempla norme, riti, tradizioni, edifici di culto, una gerarchia di dipendenti e che avanza, di conseguenza, specifiche pretese di riconoscimento sociale e politico. Hegel spiega il punto in questi termini:

La pratica del suo culto [*scil.* della religione cristiana] 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.

Rispetto al fanatismo, dunque, la religione cristiana rappresenta il passaggio da una concezione soggettivistica e sentimentale della fede a una prospettiva che considera invece il mondo oggettivo e la società come elementi imprescindibili per la pratica religiosa. È per questo, di conseguenza, che sin dalla sua nascita lo stato moderno ha dovuto “fare i conti” con le forme di vita cristiane e le loro pretese di riconoscimento.

Hegel prende quindi in considerazione le modalità attraverso le quali lo stato affronta tali pretese, prospettando, in un certo senso, due scenari, in base ai quali «stato e chiesa si trovano direttamente *in accordo o in opposizione*»<sup>37</sup>.

Nel primo caso, ossia quello in cui la forma di vita cristiana non si contrappone alle istituzioni, il compito dello stato dev'essere allora quello

<sup>35</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>36</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 218-219 (p. 211).

di *tutelarla e promuoverla*. Hegel sviluppa questo aspetto in un passaggio particolarmente importante dell'Annotazione e che vale la pena riportare per intero e analizzare nel dettaglio:

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<sup>38</sup>.

Questa citazione contiene tre passaggi centrali dell'argomentazione hegeliana. Il primo indica l'importanza che lo stato tuteli le comunità cristiane, fornendo loro «ogni aiuto» e «protezione», e garantendo così la sicurezza delle persone e degli edifici religiosi.

Il secondo passaggio radicalizza però quanto appena detto. Hegel, infatti, passa qui repentinamente ad affermare che compito dello stato non è solo quello di garantire il rispetto e la tutela delle forme di vita religiose, ma addirittura quello di assicurarsi che *ciascun cittadino* sia membro di una «comunità ecclesiastica». Perché ciò dovrebbe essere importante per lo stato? La risposta hegeliana è che la religione può giocare un ruolo sociale e politico fondamentale nella misura in cui essa garantisce una «disposizione d'animo [*Gesinnung*]» capace di «integra[re] lo stato per quel che c'è di più profondo». Per Hegel, infatti, la religione, e in particolare la religione cristiana, si fonda sulla capacità dei fedeli di trascendere la propria particolarità in favore del bene comune, cioè di un universale che è al contempo unità dei particolari: è questa disposizione d'animo, d'altronde, a fondare il senso di comunità proprio della forma di vita cristiana. Questo senso di appartenenza è per Hegel una condizione fondamentale anche dello stato moderno. Si potrebbe dire che la religione cristiana riesce a fare qualcosa che alle istituzioni non sempre riesce, vale a dire stimolare nei cittadini quel senso di unità e solidarietà che Hegel chiama anche «*patriotismo*» e «*fiducia*»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>39</sup> R § 268, p. 211 (pp. 204-205). Nell'ambito degli studi contemporanei, questa problematica è stata analizzata con particolare attenzione da E.-W. Böckenförde, il quale ha messo bene in luce come l'unità e la tenuta dello stato secolarizzato moderno dipendano, paradossalmente, dai vincoli etici delle tradizioni religiose; cfr. il suo *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main,

Sulla base di queste considerazioni, Hegel conclude quindi che lo stato deve assicurarsi che ciascun cittadino sia anche membro di una comunità religiosa. In una prospettiva contemporanea, questa frase delinea, in maniera inequivocabile, una forma di paternalismo: l'uso di quel «esigere [*fordern*]»<sup>40</sup>, infatti, sembra minare alla radice il principio del rispetto per l'autonomia e rompere così la simmetria dei rapporti di riconoscimento fra individui e stato. Tuttavia, se teniamo ferma l'idea hegeliana secondo cui la comunità religiosa (in particolare nella forma del protestantesimo luterano, cosa che però in queste pagine dei *Lineamenti* non viene esplicitata) svolge un ruolo fondamentale nei processi di *Bildung* sia individuale che collettiva e garantisce così la “convergenza” fra bene privato e bene comune, il discorso risulta allora del tutto coerente con i propri presupposti; in questo senso, infatti, esigendo che i cittadini «si tengano ad una comunità ecclesiastica», lo stato non fa altro che assicurare le condizioni per lo sviluppo dell'autonomia e promuovere così l'autorealizzazione personale e l'unità sociale.

Il terzo passaggio della citazione riportata sopra sembra illustrare meglio questo punto. Dopo aver raccomandato che lo stato garantisca l'adesione a una comunità religiosa, infatti, Hegel aggiunge subito che può trattarsi di «una qualsiasi, poiché nel contenuto, in quanto esso si riferisce all'interno della rappresentazione, lo stato non può intromettersi». In altri termini, lo stato deve sì assicurarsi che ogni cittadino prenda parte a una comunità ecclesiastica, ma deve anche mantenere un atteggiamento liberale di “distanza” rispetto ai valori professati o alle pratiche svolte.

Hegel spiega nella frase immediatamente successiva come ciò sia possibile:

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

---

Suhrkamp, 1991, pp. 92-114 (trad. it. di M. Nicoletti, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 33-54). Per una discussione di questi temi si veda J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, cap. 4 (trad. it. parziale di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 5-18). Per un'analisi della concezione hegeliana alla luce del “paradosso di Böckenförde” cfr. invece L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*, in Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, München, Fink, 2010, pp. 93-114.

<sup>40</sup> R § 270 A, p. 216 (p. 209).

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<sup>41</sup>.

Lo stato, dunque, può permettersi un atteggiamento liberale nei confronti delle comunità ecclesiastiche innanzitutto sulla base di un presupposto fondamentale, cioè che sia uno «stato maturato nella sua organizzazione e perciò forte»<sup>42</sup>. Questo aspetto, apparentemente secondario, è in realtà centrale per capire il resto dell'argomentazione hegeliana: solo uno stato maturo, ossia nel quale si danno rapporti di riconoscimento riusciti, può effettivamente garantire piena autonomia ai propri cittadini. Anzi – aggiunge Hegel – uno stato del genere può addirittura «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»<sup>43</sup>. In altri termini, uno stato maturo può accettare al suo interno anche forme di vita che si sottraggono alle pretese normative dei rapporti di riconoscimento.

Per capire questo punto può essere d'aiuto fare riferimento alla nota a piè di pagina che Hegel inserisce alla fine della citazione sopra riportata. In questa nota, infatti, vengono nominati, come esempio di comunità che si sottraggono ai «diretti doveri» nei confronti dello stato, i quaccheri e gli anabattisti: si tratta di movimenti cristiani contraddistinti, fra le altre cose, dal rifiuto della violenza (anche in caso di guerra) e dalla astensione da cariche politiche, il che li rende «soltanto attivi membri della società civile» e non dello stato, e fa sì che intrattengano con altri cittadini «un rapporto soltanto privato». In questo modo, tuttavia, viene a mancare per Hegel la base stessa dell'unità sociale e politica, cioè quella solidarietà che permette ai singoli individui, nonostante le reciproche differenze, di unirsi e perseguire un bene comune. Quaccheri e anabattisti, invece, hanno nei confronti delle istituzioni un atteggiamento meramente «passivo», cioè si limitano ad adempiere ai loro «diretti doveri verso lo stato», senza alcuna partecipazione attiva alla cosa pubblica.

Ciononostante, per Hegel, uno stato maturo può esercitare «*toleranza*» nei confronti di questo tipo di atteggiamenti, evitando cioè di pretendere in modo coattivo l'obbedienza e il riconoscimento necessari al

<sup>41</sup> Ivi, pp. 216-217 (pp. 209-210).

<sup>42</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>43</sup> Ivi, p. 217 (p. 210).

retto funzionamento delle istituzioni. In che modo? La risposta hegeliana è: abbandonando queste comunità «alla società civile sotto le di lei leggi». Questa frase, per certi aspetti sorprendente, può essere interpretata in due modi differenti. In un primo senso, il rimando alla società civile indica il fatto che una forma di vita che mantiene «un rapporto soltanto privato» con il resto della realtà sociale, dimostra di aver cura solamente dei propri fini egoistici. Nella misura in cui non produce conflitto sociale, una tale forma di vita può essere allora lasciata alla mercé delle «leggi» della società civile, cioè di quella dimensione in cui ogni individuo ha cura semplicemente del proprio bene privato.

Una seconda possibilità, tuttavia, è quella di interpretare la società civile non come luogo del commercio fra interessi particolari, ma come sfera della «*Bildung*»<sup>44</sup>, cioè di quello spazio che “educa” l’individuo al bene comune. In questo senso, l’affermazione hegeliana dev’essere letta nei termini di un appello alla capacità della società civile di generare unità dove c’è frammentazione. Anche in questo caso la nota a piè di pagina permette di chiarire il testo principale; Hegel infatti scrive:

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<sup>45</sup>.

Uno stato abbastanza forte può quindi demandare alla società civile il compito di gestire comunità “eterogenee”, facendo «assegnamento [...] sulla forza dei costumi e della interna razionalità delle sue istituzioni», cioè sul fatto che la realtà sociale possiede in sé le strutture in grado di promuovere unità e solidarietà. Possiamo pensare qui a tutti quei contesti – la scuola, lo sport, l’economia, i media, ecc. – che non solo favoriscono l’aggregazione, ma contribuiscono anche in maniera decisiva alla formazione di identità collettive, cioè alla possibilità per i singoli di ricorrere alla prima persona plurale e comprendersi come parte di un’unità<sup>46</sup>. Affidando quindi alla società civile il compito di produrre integrazione, lo stato può fare un passo indietro, per così dire, evitando di far «valere quivi i

<sup>44</sup> R § 187 A, p. 162 (p. 158).

<sup>45</sup> R § 270 A, p. 217 (p. 210).

<sup>46</sup> È possibile pensare, ad esempio, a due persone provenienti da contesti culturali differenti ma che partecipano alla medesima attività sportiva e cooperano quindi per raggiungere insieme un fine comune (quale può essere la vittoria della loro squadra).

suoi diritti in modo rigoroso», cioè le sue pretese di obbedienza e riconoscimento. Ed è proprio attraverso questo atteggiamento di «*tolleranza*», anziché tramite l'uso della forza, che si rende possibile per Hegel superare «la differenziazione» e garantire l'unità sociale<sup>47</sup>.

### 4.3. Lo stato come «forza protettrice» della razionalità

Quanto detto fin qui ha valore nella misura in cui «stato e chiesa si trovano direttamente *in accordo*»<sup>48</sup>, di modo che anche quelle comunità religiose non integrate nei rapporti sociali e istituzionali possono mantenersi all'interno di quel peculiare equilibrio fra autonomia e unità sociale che lo stato hegeliano garantisce (perlomeno in linea di principio). Ma cosa accade invece quando fra stato e chiesa viene a crearsi un rapporto di «*opposizione*»? Hegel si sofferma a lungo anche su questa possibilità.

Il problema sorge – lo si è già detto – nella misura in cui la religione cristiana si configura come una forma di vita che avanza pretese nei confronti non solo della «coscienza morale»<sup>49</sup>, ma anche della realtà oggettiva e quindi dei «principi etici» e delle «leggi dello stato». Ciò fa sì che si generino facilmente conflitti fra autorità temporale e autorità secolare. Hegel imposta il problema in questi termini:

- a) secondo lo stato, «nella misura in cui la comunità ecclesiastica possiede una *proprietà*, esercita ulteriori *atti* di 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»<sup>50</sup>.
- b) la chiesa, al contrario, «considera come sua parte ciò che è *spirituale* in genere e con esso anche l'elemento etico, [e ritiene] lo stato invece come un'armatura meccanica per gli esteriori fini non-spirituali»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Sull'importanza della società civile per il superamento della differenziazione sociale cfr. A. Buchwalter, «*The Ethicality in Civil Society*»: *Bifurcation, Bildung and Hegel's Supersession of the Aporias of Social Modernity*, in *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 116-136. Sulla concezione hegeliana della tolleranza si veda T. Brownlee, *Hegel's Defense of Toleration*, in *Hegel on Religion and Politics*, pp. 79-98.

<sup>48</sup> R § 270 A, pp. 218-219 (p. 211).

<sup>49</sup> Ivi, p. 218 (*ibid.*).

<sup>50</sup> Ivi, pp. 217-218 (p. 210).

<sup>51</sup> Ivi, p. 219 (p. 211).

Quello che viene a configurarsi, pertanto, è un *conflitto fra autocomprensioni*. Da un lato, cioè, lo stato ritiene sé stesso come l'unico sovrano legittimo sulla sfera mondana ed esercita quindi il proprio potere anche sulla chiesa, come su qualsiasi altro individuo e comunità, nella misura in cui vengono avanzate pretese di riconoscimento sociale e giuridico. Dall'altro lato, invece, la chiesa comprende sé stessa come l'unica vera autorità morale, lasciando che sia lo stato a occuparsi di garantire la «protezione e [la] sicurezza della vita, [della] proprietà e dell'arbitrio di ciascuno, nella misura in cui tale arbitrio non lede la vita e [la] proprietà e l'arbitrio degli altri»<sup>52</sup>. In questo senso, mentre la chiesa ha pieno dominio sulla sfera del bene, cioè sulla determinazione dei valori che devono guidare l'agire umano, lo stato amministra quella del giusto, configurandosi così «soltanto come un'organizzazione della necessità».

Tuttavia, abbiamo già visto come Hegel rifiuti alla radice una concezione di questo tipo. Nella sua prospettiva, infatti, lo stato moderno sorge e si sviluppa con lo scopo di stabilire le condizioni per l'autorealizzazione individuale e per l'unità sociale, e non può quindi essere considerato neutrale rispetto al bene:

anche lo stato [infatti] ha una dottrina, giacché le sue istituzioni e ciò che per esso è valido in genere intorno all'ambito giuridico, la costituzione ecc. è essenzialmente nella forma del *pensiero* come legge<sup>53</sup>.

Lo stato, dunque, non è un semplice insieme di norme astratte, ma «ha una dottrina» e tende perciò, mediante leggi e istituzioni, alla sua realizzazione. Tale dottrina, inoltre, è espressa «nella forma del *pensiero*», cioè rappresenta un contenuto razionale, le cui pretese di validità possono quindi essere discusse e giustificate pubblicamente. Questo aspetto viene chiarito da Hegel qualche pagina più avanti:

di contro alla [...] *fede* e alla [...] *autorità* [della religione] 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<sup>54</sup>.

La «dottrina» che informa lo stato, dunque, è l'espressione di un sape-

<sup>52</sup> *Ibid.* (p. 212).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 218 (p. 211).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 220 (p. 213).

re oggettivo e quindi dotato di pretese di validità che trascendono le credenze e le opinioni particolari degli individui; di conseguenza, i contenuti e i valori espressi dallo stato vanno considerati, sotto questo aspetto, come radicalmente diversi da quelli professati da una comunità religiosa.

A fronte di tutto ciò, Hegel può quindi ribadire che lo stato «non è un meccanismo»<sup>55</sup>, come sembrano affermare i liberali, «bensì la vita razionale della libertà autocosciente»: esso è cioè quella realtà che permette a ogni individuo, da un lato, di *comprendersi* come libero e, dall'altro, di *esprimere* tale libertà. Di conseguenza, «l'ethos»<sup>56</sup>, cioè l'insieme di quei valori e di quelle pratiche che determinano il bene comune di una società, non si trova affatto «fuori» dalle istituzioni, ma ne è anzi la loro espressione più autentica; ed è per questo che lo stato può essere definito propriamente come «il sistema del mondo etico»<sup>57</sup>.

Alla luce di queste conclusioni, Hegel afferma pertanto che, nel caso in cui emerga un conflitto – *a livello sociale* – fra le pretese di riconoscimento di una comunità religiosa e la «dottrina» dello stato, dev'essere quest'ultima a prevalere. E ciò non per mero esercizio di autorità, ma poiché lo stato – lo abbiamo visto – può avanzare, a differenza della chiesa, pretese di validità razionale e quindi giustificabili (o criticabili) pubblicamente. Se consideriamo questo punto alla luce del problema generale del § 270, allora risulta chiaro come solo una struttura informata dalla razionalità, come è appunto lo stato, può avere “l'ultima parola” nei processi di formazione e giustificazione dell'identità sociale; una comunità religiosa, per quanto radicata possa essere, si fonderà pur sempre su pratiche e valori la cui fonte ultima di legittimità non è la ragione ma la fede e che di conseguenza rappresenta una forma di vita non integralmente pubblica.

Nella misura in cui una religione rappresenta un elemento sociale ostile, lo stato deve quindi porsi per Hegel come «una forza protettrice, che si faccia carico dei diritti della ragione e dell'autocoscienza»<sup>58</sup>. E ciò è possibile – è importante ribadirlo – solo nella misura in cui le istituzioni, *rifutando* di restare neutrali, si pongono in difesa del bene comune, cioè di quelle norme e di quei valori civili che permettono di realizzare la libertà individuale e collettiva.

Hegel riassume quanto è stato detto fin qui in un passaggio che credo

<sup>55</sup> Ivi, p. 218 (p. 211).

<sup>56</sup> Ivi, p. 219 (p. 212).

<sup>57</sup> Ivi, p. 218 (p. 211).

<sup>58</sup> Ivi, p. 213 (p. 207).

sia importante riportare per intero:

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 [...]. Dall'altro lato però di contro a questo *opinare* di cattivi principi, quando esso si trasforma in un esserci generale e corrodente la realtà [...] 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<sup>59</sup>.

In questo passaggio, quindi, Hegel ribadisce il ruolo dello stato come baluardo della razionalità, il quale dinanzi a forme di vita fondate su dogmi e valori soggettivi può quindi assumere comportamenti differenti: per un verso, infatti, può limitarsi a un atteggiamento di semplice «indifferenza» e lasciare che queste forme di vita si annullino da sé per mancanza di «forza»; per l'altro, nella misura in cui alcuni di questi contenuti si sviluppano e divengono una minaccia per la società, lo stato deve allora «far valere» la propria razionalità, incentivando il dibattito pubblico e assicurandosi che ciascun cittadino ricorra «alla propria intellesione, convinzione e in genere al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva». E ciò significa, di conseguenza, che le istituzioni possono garantire l'unità sociale *promuovendo*, anziché limitando, l'autonomia individuale.

#### 4.4. La giustificazione filosofica dello stato moderno

A questo punto è possibile muovere alcune considerazioni generali sull'Annotazione al § 270. In particolare, possiamo riprendere l'espressione introdotta da Hegel all'inizio del testo, secondo cui la religione sarebbe «la base»<sup>60</sup> dello stato moderno. Alla luce di quanto analizzato finora, come va interpretata questa affermazione?

A mio parere è possibile distinguere fra due possibili accezioni del termine «*Grundlage*» in questo contesto, vale a dire (a) come base *genetica* e (b) come base *epistemica*, il che porta poi a due letture differenti dell'affermazione hegeliana, ossia:

<sup>59</sup> Ivi, pp. 222-223 (p. 215).

<sup>60</sup> Ivi, p. 213 (p. 206).

- a) la religione (cristiana) è la condizione di possibilità storica dello stato moderno;
- b) la religione (cristiana) è il riferimento ultimo nella giustificazione dello stato moderno<sup>61</sup>.

A fronte di quanto considerato nelle pagine precedenti, è possibile affermare che Hegel condivide il primo significato, ma rifiuta convintamente il secondo. Da un lato, infatti, la religione, e in particolare la religione cristiana, non può non essere considerata la *condicio sine qua non* della nascita dello stato moderno; quest'ultimo, d'altro canto, non solo emerge storicamente nel contesto sociale e politico dell'Europa cristiana, ma si configura anche sulla scorta di un insieme di valori che hanno concorso inevitabilmente a determinare l'identità collettiva dell'Europa moderna e, di conseguenza, la «dottrina» alla base dello stato. In questo senso, per Hegel è possibile comprendere la genesi dello stato moderno solo sullo sfondo della cultura cristiana, e in particolare nella sua declinazione protestante.

Dall'altro lato, tuttavia, ciò non significa che la *giustificazione* delle istituzioni moderne – ossia il modo in cui conoscono e legittimano sé stesse – sia di competenza della religione; anzi, come ribadito più volte, nella misura in cui sono espressione di una fede, i valori religiosi giocano un ruolo troppo complesso all'interno della sfera pubblica per poterne costituire la «base». Abbiamo visto, infatti, come Hegel attribuisca allo stato una funzione di baluardo della razionalità; di conseguenza, non deve sorprendere il fatto che, nella sua prospettiva, a poter assolvere legittimamente il compito di giustificare «l'ethos» delle istituzioni moderne non è la religione, ma la *filosofia*. Per Hegel, infatti, solo quest'ultima – contribuendo attivamente al dibattito culturale e politico – può avanzare pretese oggettive, e quindi pubbliche, di razionalità; e ciò per un semplice motivo: «è l'intellezione filosofica che conosce che chiesa e stato non stanno nell'opposizione del *contenuto*, ma nella differenza della *forma*»<sup>62</sup>. In altri termini, il compito di giustificare lo stato spetta alla filosofia poiché solo quest'ultima può porre adeguatamente il problema della relazione fra stato e forme di vita religiose, distinguendo fra affinità contenutistiche e differenze formali.

Se volessimo riassumere questi aspetti potremmo allora dire che gli elementi di continuità dello stato con la religione sono:

<sup>61</sup> Per questa distinzione cfr. L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*.

<sup>62</sup> R 270 A, p. 220 (p. 213).

- a) la *genesì storica*, dal momento che lo stato moderno affonda le sue radici nella cultura cristiana e in particolare nella riforma protestante;
- b) la *disposizione d'animo*, cioè la necessità che gli individui trascendano i propri interessi particolari in vista di un bene comune che ne garantisca al contempo l'unità.

Gli aspetti invece che separano lo stato dalla religione sono:

- c) l'*oggettività* e la *razionalità* che contraddistinguono lo stato e che si contrappongono invece alle rappresentazioni soggettive su cui si fonda la religione;
- d) e di conseguenza, i *due diversi tipi giustificazione*, l'una razionale e pubblica, l'altra fondata sulla fede.

È alla luce di queste distinzioni che Hegel può quindi scrivere che

se la religione in tal modo costituisce la *base* che contiene l'ethos in genere e più specificatamente la natura dello stato intesa come volontà divina, pure, è in pari tempo soltanto *base*, quel ch'essa è, ed è qui che i due divergono<sup>63</sup>.

Questa frase credo riassume perfettamente le ultime considerazioni sollevate in questo saggio: la religione, e in particolare la religione cristiana, gioca senz'altro un ruolo fondamentale nella formazione e nello sviluppo delle istituzioni moderne; ma non è a essa che lo stato deve rivolgersi nella misura in cui intende giustificare pubblicamente il proprio operato. Detto altrimenti: la religione è il "punto di partenza" dello stato moderno, ma non il suo "punto di arrivo", ovvero – per ricorrere alle parole di Hegel – ne è sì la «base», ma «è in pari tempo soltanto *base*»<sup>64</sup>.

## 5. Osservazioni conclusive

A questo punto possiamo tirare le fila di quanto emerso dall'analisi di queste pagine dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Questo saggio ha preso le mosse da un problema di ordine generale,

<sup>63</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>64</sup> Sulle ambiguità di questa frase ha richiamato l'attenzione P. Cruysberghs, *Religion als Grundlage, und nur als Grundlage des Staats. Über Quietismus, Fanatismus, Tyranei, und... Freiheit*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, pp. 273-307.

ossia quello concernente le modalità attraverso cui lo stato può o deve porsi nei confronti delle forme di vita religiose. Una possibile risposta a questo problema ci viene dall'ambito del liberalismo politico, secondo il quale le istituzioni, nella misura in cui intendono evitare di promuovere o favorire paternalisticamente una certa idea del bene a discapito di altre differenti, devono mantenersi neutrali rispetto alle diverse forme di vita in competizione; solo in questo modo – si afferma – risulta possibile tutelare il pluralismo costitutivo delle società moderne, da un lato, e garantire il rispetto per l'autonomia dei cittadini, dall'altro.

Attraverso il confronto con il testo hegeliano sono emersi alcuni aspetti problematici in questa prospettiva; in particolare, due questioni sono state sollevate: la prima è che il quadro liberale fa dello stato quella che Hegel chiama «un'armatura meccanica per gli esteriori fini non-spirituali»<sup>65</sup>, cioè un apparato incapace di promuovere autenticamente l'autorealizzazione degli individui; la seconda questione è che il principio di neutralità porta con sé il rischio di rovesciarsi in un principio di indifferenza, il che conduce, a sua volta, all'incapacità di affrontare adeguatamente le pretese di riconoscimento delle diverse forme di vita.

La concezione hegeliana riesce invece a far fronte, almeno in linea di principio, a entrambe queste esigenze: fondandosi su rapporti di reciproco riconoscimento fra individui e istituzioni, infatti, lo stato per Hegel ha il compito di determinare le condizioni tanto dell'autorealizzazione individuale quanto dell'unità sociale, ed è quindi in grado di valutare, accogliere e promuovere le pretese delle singole forme di vita.

Questo è il quadro generale che fa da sfondo all'analisi hegeliana del rapporto dello stato con la religione. Più in particolare, abbiamo visto come possano darsi tre declinazioni di questo rapporto (per quanto poi Hegel si soffermi solo sulle ultime due):

- a) come «indifferenza»<sup>66</sup>: la forma di vita religiosa non è abbastanza «forte» da rappresentare una preoccupazione per lo stato;
- b) come «accordo»<sup>67</sup>: nella misura in cui la forma di vita religiosa non si pone in contrasto con le istituzioni esistenti, lo stato ha il compito di tutelarne i beni e garantirne la sicurezza;
- c) come «opposizione»<sup>68</sup>: nella misura in cui la forma di vita religiosa

<sup>65</sup> R 270 A, p. 219 (p. 211).

<sup>66</sup> Ivi, p. 222 (p. 215).

<sup>67</sup> Ivi, p. 219 (p. 211).

<sup>68</sup> *Ibid.*

si pone in contrasto con le istituzioni esistenti (divenendo quindi una minaccia per la libertà sociale), lo stato ha il compito di «far valere» la propria razionalità.

Alla luce di queste indicazioni possiamo allora individuare come punti di forza della concezione hegeliana tre aspetti specifici, ossia:

- a) la critica del principio di neutralità;
- b) il riconoscimento della religione cristiana come condizione genetica dello stato moderno;
- c) la giustificazione non religiosa delle istituzioni sociali e politiche.

Da ciascuno di questi punti è possibile “distillare”, in conclusione, gli aspetti filosofici più promettenti.

a) Innanzitutto, credo valga la pena soffermarsi ancora una volta sulle ricadute che la critica hegeliana al principio di neutralità ha rispetto al problema della religione. Per Hegel, infatti, e a differenza di quanto ritenuto dai liberali, ciò che garantisce la separazione fra chiesa e stato, e quindi la laicità di quest’ultimo, non è la neutralità delle istituzioni, ma – esattamente al contrario – il fatto che queste possiedono a loro volta un contenuto valutativo che differisce da quello veicolato dalla religione (pur ovviamente nella continuità fra questi contenuti all’interno dei processi di autorealizzazione individuale e sociale). Ciò fa sì che lo stato, *quando necessario*, possa contrapporre a forme di vita religiose i *valori civili* della libertà e della solidarietà. Inoltre, ponendosi a difesa della razionalità, lo stato hegeliano permette, in linea di principio, tre importanti mosse, ossia: (i) rende la dimensione sociale un possesso non privato ma *pubblico* e quindi aperto a revisioni e integrazioni (cosa non sempre possibile in ambito religioso); (ii) autorizza, di conseguenza, il contributo della *riflessione personale* alla cosa pubblica, consentendo cioè che i singoli cooperino “con intelligenza e volontà” al miglioramento delle istituzioni; (iii) infine, strutturandosi attraverso relazioni di riconoscimento (anche sedimentate in forma giuridica) e potendo soprattutto far leva su uno sfondo di valori comuni («l’ethos» delle istituzioni), lo stato può essere inteso come il garante del ricorso alla *tolleranza* sia fra cittadini che da parte delle istituzioni.

b) In secondo luogo, richiamando l’attenzione sulla religione come «base» dello stato, Hegel ci spinge a prendere sul serio la storicità del mon-

do sociale e politico e a evitare, in questo modo, di concepire le istituzioni come strutture ideali che vanno poi in qualche modo “calate” su un contesto dato. Allo stesso tempo, però, sottolineando che la religione cristiana è «soltanto *base*»<sup>69</sup> dello stato moderno, Hegel mostra anche come la consapevolezza di tale storicità non implichi affatto l’assumerne i limiti, ma significhi anzi fissare un punto concreto a partire dal quale articolare una critica sociale fondata razionalmente. In questo senso, mentre la prospettiva liberale muove dall’idea che l’astrazione sia garanzia di oggettività (e qui si può pensare ad esempio alla concezione rawlsiana del velo di ignoranza), quella hegeliana dimostra invece che è solo attraverso un attento studio della realtà che diviene possibile avanzare *pretese legittime di critica* nei confronti dell’esistente.

c) Infine, l’idea che le istituzioni moderne (e quindi le pratiche e i valori che esse promuovono) possano essere giustificate adeguatamente solo attraverso processi razionali permette di chiarire tre questioni ancora oggi centrali, ossia: (i) il rifiuto di una fondazione religiosa dello stato; (ii) il ruolo essenziale giocato, nella società moderna, dal dibattito pubblico; e (iii) l’importanza delle pretese di validità razionale incorporate in leggi e istituzioni. Questi tre aspetti, ovviamente legati l’uno all’altro, concorrono a delineare una concezione nella quale, innanzitutto, la società deve reggersi esclusivamente su valori di cui è possibile discutere pubblicamente, e che quindi non possono essere legittimati dal ricorso a una fede o da convinzioni non argomentabili; in ciò consiste quella che possiamo intendere come l’*autonomia della società moderna*. In secondo luogo, la razionalità dello stato hegeliano si realizza attraverso la *reciproca interazione fra sfera pubblica e istituzioni*, di modo che, da un lato, il dibattito sociale possa effettivamente orientare la vita politica, ma, dall’altro, si diano delle forme di mediazione strutturale a questa capacità di orientamento in grado di evitare fenomeni quali la cosiddetta “dittatura della maggioranza”.

Spero a questo punto di essere riuscito a far luce sul significato di queste pagine dei *Lineamenti*. Ci sono senz’altro molte questioni che meriterebbero di essere chiarite ulteriormente, ma credo che l’obiettivo principale del contributo – valutare la trattazione hegeliana del rapporto fra lo stato e le forme di vita religiose alla luce del dibattito contemporaneo sul liberalismo politico – sia stato infine raggiunto<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>70</sup> Ringrazio Giulia Bernard per aver letto e discusso questo testo, fornendomi consigli preziosi.