

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

*DIPARTIMENTO DI
SCIENZE UMANE*

*SCUOLA DI DOTTORATO DI
SCIENZE UMANISTICHE*

*DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE UMANE*

XXXI Ciclo/2015

TITOLO DELLA TESI DI DOTTORATO

RESPONSABILITÀ E IMPUTAZIONE IN G. W. F. HEGEL:
IL PROBLEMA DELL'AGIRE NON INTENZIONALE

VERANTWORTUNG UND ZURECHNUNG BEI G. W. F. HEGEL:
DAS PROBLEM UNABSICHTLICHEN HANDELNS

REALIZZATA IN COTUTELA CON LA FRIEDRICH-SCHILLER-UNIVERSITÄT JENA

S.S.D. M-FIL/03

Coordinatori: Per l'Università di Verona

Prof.ssa Manuela Lavelli

Per l'Università di Jena

Prof. Andreas Schmidt (Institutsdirektor)

Tutori: Per l'Università di Verona

Prof. Giorgio Erle




Per l'Università di Jena

Prof. Klaus Vieweg

Dottoranda: Dott.ssa Giulia Battistoni

Quest'opera è stata rilasciata con licenza Creative Commons Attribuzione – non commerciale Non opere derivate 3.0 Italia. Per leggere una copia della licenza visita il sito web:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/>

-  **Attribuzione** Devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche. Puoi fare ciò in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.
-  **NonCommerciale** Non puoi usare il materiale per scopi commerciali.
-  **Non opere derivate** —Se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, non puoi distribuire il materiale così modificato.

Responsabilità e imputazione in G. W. F. Hegel: il problema dell'agire non intenzionale
Giulia Battistoni
Tesi di Dottorato
Verona, 24 aprile 2019

*A Mattia e ai miei genitori,
la mia Luna e le mie Stelle polari*

Sommario

La ricerca analizza le condizioni dell'imputazione di un'azione e della responsabilità dell'agente nel pensiero di G. W. F. Hegel, con particolare attenzione ai casi di agire non intenzionale. L'attualità delle riflessioni del filosofo di Stoccarda rispetto a tali problematiche è dimostrata dal rinnovato interesse negli ultimi anni per la sua teoria dell'azione: di recente i *Lineamenti di filosofia del diritto* sono stati riletti alla luce di una dottrina dell'imputazione in prospettiva sia giuridica che morale (Seelmann 2017; Vieweg 2012). La critica si è limitata tuttavia all'analisi dell'agire intenzionale: questo studio si propone di dimostrare la presenza di casi di *agire non intenzionale* nella *Filosofia del diritto* di Hegel, anche chiarendo passi ostici del testo hegeliano.

Il lavoro si articola in quattro parti. La *Parte I* è propedeutica all'intero lavoro: in essa si sottolineano gli aspetti fondamentali finora emersi dalla critica e oggetto di dibattito in materia di teoria hegeliana dell'azione; si sottolineano anche le falle in cui si inserisce questa ricerca, mostrando le difficoltà a cui questo studio va incontro e offrendo delle soluzioni. La *Parte II* esplicita la base teoretica del lavoro, analizzando la tensione dialettica tra i diritti della volontà soggettiva da un lato e il cosiddetto diritto dell'oggettività dall'altro: i primi sono volti, in Hegel, a limitare l'imputazione alle azioni sapute e volute dall'agente; il secondo costituisce un *correttivo* e permette la fondazione filosofica dell'imputazione di alcune tipologie di agire non intenzionale. La *Parte III* costituisce uno dei fulcri della trattazione: in essa si mostra come la *possibilità di sapere* le circostanze dell'azione sia uno dei fondamenti dell'imputazione. Questa parte prende in esame le azioni perseguibili in ambito giuridico sulla base dei concetti di *dolus indirectus* e *culpa*, analizzandone le caratteristiche sia tramite categorie tradizionali, come quelle di volontarietà e intenzionalità, elaborate nell'etica aristotelica, sia tramite elementi del dibattito a Hegel contemporaneo, per mostrare che egli ne era ben informato. La *Parte IV*, l'altro fulcro di questa trattazione, si occupa dell'agire prodotto da soggetti affetti da disturbi mentali: questi si discostano dai canoni rispecchiati dall'adulto sano e pensante, rendendo la possibilità dell'imputazione problematica. La concezione hegeliana del malato di mente come individuo ancora razionale, potenzialmente

imputabile e guaribile, risulta estremamente originale in un'epoca in cui il malato era spesso trattato alla stregua di un animale.

Le riflessioni hegeliane sono state sviluppate dai suoi diretti allievi Karl Ludwig Michelet ed Eduard Gans, e dai giuristi della generazione successiva, Albert Friedrich Berner e Christian Reinhold Köstlin, che introdussero le categorie hegeliane nel diritto penale tedesco. Uno sguardo alle opere di tali filosofi ed esperti di diritto, nel corso della trattazione, permette di spiegare a ritroso alcune intuizioni di Hegel riguardo ad una materia così controversa e di mostrarne la fertilità in ambito giuridico.

Abstract

In recent decades G. W. F. Hegel's practical philosophy has attracted the interest of philosophers and specialists of law, with reference to the question of human action. The significance of Hegel's considerations regarding responsibility and imputation is demonstrated by the studies of Mark Alznauer (2015), Britta Caspers (2012) and Klaus Vieweg (2017), which represent the most recent developments in a line of research that was systematically opened by the different studies of Francesca Menegoni (1993) in Italy and Michael Quante (1993) in Germany.

However, up to this point the research has dealt with responsibility for "intentional agency", overlooking and sometimes negating the presence of imputation of *unintentional actions* in Hegel's thought. My study is intended to fill this scientific gap. When an agent acts, consequences that he/she did not directly know or want can come up: however, some of them are not completely accidental in their very essence, but they can be traced back to the agent. How is the imputation of unintentional agency legitimated by Hegel? This study tries to answer this question: in doing this, it focuses on two cases. First is the case of those unintentional actions which are brought about by mentally sane adults, who are legally imputable and responsible for the *dolus indirectus* and the *culpa*. Second is the case of those unintentional actions which are brought about by mentally deranged people. In dealing with both of these cases, this study is facing a double challenge: in the face of philosophers who interpret Hegel's action theory as a theory of *intentional* action, this study shows the importance of forms of unintentional agency and the related imputation in Hegel's text; in the face of interpreters who ignore Hegel's discussion of mental derangement, this study shows the presence and the originality of Hegel's consideration of this problem.

The dissertation is articulated in four sections. *Section I* has a preparatory function. It underlines the fundamental aspects that are currently debated in the research field on Hegel's action theory: the conceptual distinction between the categories of *Tat* and *Handlung*; the identification of three typologies of imputation, which correspond to the three elements of the action; and the possibility of interpreting the Morality Chapter of Hegel's *Elements of the Philosophy of Right*

as an explication of strategies of excuses. In this section I also underline the scientific gaps that the present study is trying to fill, demonstrating that imputation for unintentional agency is not a chimera in Hegel. An analysis of the *rights of objectivity* and the *possibility of knowledge* plays a crucial role in my argument. This section also acknowledges some difficulties for this study and suggests possible solutions. The case of negligence, for example, represents an evident terminological problem: in Hegel's text the German words for negligence are not present. This difficulty is solved once we analyze the different meanings of the concept of *Schuld* at that time.

Section II makes the theoretical basis of this whole work explicit: the judgement of imputation is highly influenced and determined by the dialectical tension between subjectivity and objectivity with their related rights, which are developed by Hegel within the Morality Chapter. The rights of the subjective will aim to limit imputation to intentional actions, which the agent recognizes as something that he wanted and knew; on the other side, the rights of objectivity have a *corrective* function, in my view, and allow the philosophical foundation for imputation of unintentional agency.

Section III represents one focus of this work, as well as the richest part, in which the thesis of this research is articulated and demonstrated on the basis of the conceptual and theoretical groundwork developed in the previous sections. Starting from two of Hegel's notes in margin (– *hat wissen können* – and – *du hättest dies wissen sollen* –), this study demonstrates first that the *possibility of knowledge* (– *wissen können* –) is one of the basis of imputation of unintentional actions and second that the normative dimension of the *Sollen*, which demands the correspondence between the subjective and the universal will, also plays a crucial role. In this context, I also analyze the ambiguity of the concept of *possibility*: on the one hand, it refers to the psycho-gnoseological conditions of accountability and willing; on the other hand, it refers to the possibility of knowing what is actually valid in a certain socio-political context, on the basis of the publicity of laws. Finally, the concept of *possibility* is linked to action itself: an analysis of the logical meaning of the Hegelian modal category of *real möglich* will illuminate the sense

in which some consequences are *real möglich*, i.e. necessary, if every condition of their realization is given.

I will then come to the analysis of the *dolus indirectus* and the *culpa*. Starting from a suggestion of Karl Ludwig Michelet, a Hegel scholar in Berlin, I reference some categories of Aristotle's *Nicomachean Ethics* to clarify Hegel's thought and identify the criteria which distinguish actions done with *dolus indirectus* and *culpa* from coincidence (*Zufall*): although the *dolus indirectus* and the *culpa* are not characterized by direct intentionality, they still identify with voluntary acts in a way that I will clarify during the study. Although they are not intentional, *dolus indirectus* and *culpa* are not involuntary, in Aristotle's terms: the agent did not act under coercion and he knew, or at least he *could know*, the particular circumstances of his action. However, the significance of Aristotle's thought does not result from a mere suggestion: in Hegel's text itself (in the footnote of § 140 of the *Elements*) we find an explicit reference to the Aristotelian distinction between "acting by ignorance" and "acting in ignorance", which plays a significant role in the distinction between involuntary and negligent acts. The analysis of the features of the *dolus indirectus* will involve elements of the debate contemporary to Hegel, in order to show that he was well-informed about it.

I will then draw attention to imputation of culpable acts and to their fundamental features: the absence of even indirect intentionality, which distinguishes culpable acts from the *dolus indirectus*, and the presence of volutariness, which distinguishes the *culpa* from coincidence. In this context, I will offer a key to interpreting § 116 of the *Elements*, which has always been considered difficult. This paragraph refers to an event which does not fall either under the category of *Tat* (in Hegel's terms) or under the category of *Handlung*. It rather refers to damages that are produced by objects of the agent and that do not seem to respect the conditions of volutariness: these cases fell during Hegel's time under the juridical case of culpable/negligent crime, and anticipated the thought which forms the basis for objective responsibility in the German civil law.

Moreover, the analysis of the imputation of culpable/negligent actions is not limited to § 116, but it also includes other examples that can be found in Hegel's text and can be traced back to the *lack of attention of the agent*, to a form of *acting*

in ignorance of something that the agent should not ignore. The fundamental role of attention, or rather of inattention in the form of carelessness and negligence, in the culpable act is underlined by Albert Friedrich Berner, one of the most prominent jurists of the 19th century. Berner seems to refer to Hegel's conception of attention within the *Psychology*. If the culpable act results from a *lack of attention* of the subject and if the attention is a voluntary act, actions committed from negligence are voluntary too.

A chapter on how Hegel's thought was implemented in the juridical field closes this section. This chapter draws attention to the works of K. L. Michelet and E. Gans to show the initial and direct reception of Hegel's thought, and to the works of A. F. Berner and C. R. Köstlin, to show its second and fruitful reception. This move is not made out of mere historical interest, but rather as a fundamental argumentative step to demonstrate that some of Hegel's intuitions and categories were fruitful in the juridical field. This has value in order to clarify some of Hegel's intuitions by reconstruction.

Section IV, the final section, deals with the problematic case of mental derangement and represents the other focus of this work. Imputation implies the agent's accountability, i.e. his capability of self-determination, given by the faculties of thought and the free will. The case of mentally deranged people is interesting because these people distance themselves from the standards reflected by a mentally sane, thinking adult: this calls the possibility of imputation in question. These cases seem to make an exception from the right of objectivity, producing unintentional actions that cannot be imputed to the mentally deranged agent, at least in a juridical sense. In this context too, Hegel was well-informed about the contemporary debate: moreover, his considerations about this problem are original to the point that they influenced the jurists of Hegel's generation and following.

Indice

| | |
|-----------------------|-----------|
| Ringraziamenti | pag.XXIII |
| Avvertenza | » XXV |
| Introduzione | » 35 |

Parte I – Fondamenti concettuali

| | |
|--|------|
| 1. <i>Status quaestionis</i>: pregi e criticità dei recenti studi sulla teoria hegeliana dell'azione | » 49 |
| 1.1 Responsabilità per l'agire: i concetti portanti della teoria hegeliana dell'azione | » 50 |
| 1.1.1 Responsabilità della volontà (<i>Willensschuld</i>) e responsabilità oggettiva (<i>Erfolgshaftung</i>) | » 51 |
| 1.1.2 I concetti di <i>Tat</i> e <i>Handlung</i> | » 57 |
| I) Interpretazioni comunemente accettate | » 57 |
| II) Riconcettualizzazione dei concetti di <i>Tat</i> e <i>Handlung</i> in Mark Alznauer | » 62 |
| 1.1.3 Leggere tra le... <i>Randbemerkungen</i> : forme di imputabilità e strategie di scusa in Hegel | » 66 |
| 1.2 Responsabilità per l'agire non intenzionale in Hegel: una chimera? | » 69 |
| 1.2.1 Opinioni contrarie | » 70 |
| 1.2.2 Giuste intuizioni | » 71 |
| 2. L'agire non intenzionale: una reale presenza nel testo di Hegel | » 77 |
| 2.1 Dalle note al corpo del testo | » 77 |
| 2.2 Uno sguardo al dibattito agli inizi del Novecento: imputazione oggettiva – Karl Larenz vs. Gustav Radbruch | » 80 |

| | |
|--|--------|
| 2.3 Hegel e l'imputazione di azioni non intenzionali | pag.83 |
| 2.3.1 Difficoltà filologiche ed epistemologiche: la negligenza – un concetto assente nel testo di Hegel | » 85 |
| I) Usi e significati dei concetti di negligenza (<i>Fahrlässigkeit</i>), disattenzione (<i>Versehen</i>) e <i>culpa</i> | » 85 |
| a) Negligenza (<i>Fahrlässigkeit</i>) come trascuratezza: una definizione “pre-giuridica” | » 85 |
| b) Disattenzione (<i>Versehen</i>) e <i>culpa</i> vs. caso (<i>Glück/Zufall</i>) | » 88 |
| II) Mancanza di attenzione a fondamento del concetto di <i>Versehen</i> | » 89 |
| a) Breve <i>excursus</i> sull' <i>Allgemeines Landrecht</i> prussiano | » 89 |
| b) Di nuovo sul concetto di <i>Versehen: culpa</i> vs. <i>dolus</i> | » 91 |
| 2.3.2 Usi e significati del termine <i>Schuld</i> nel testo di Hegel | » 94 |
| 2.3.3 La <i>possibilità di sapere</i> a fondamento dell'imputazione | » 96 |
| I) L'intuizione norimberghese: la colpa per ciò che “ <i>poteva essere saputo</i> ” | » 96 |
| II) Cognitivismo o non cognitivismo etico? | » 97 |

**Parte II – Pretese, diritti e limiti di *soggettività* e *oggettività*
nel giudizio di imputazione**

| | |
|--|-------|
| 3. I concetti di <i>soggettività</i> e <i>oggettività</i> nella Filosofia pratica hegeliana | » 105 |
| 3.1 I significati del concetto di <i>soggettività</i> | » 105 |
| 3.2 I significati del concetto di <i>oggettività</i> | » 107 |
| 3.2.1 L'oggettività della volontà | » 107 |
| I) La volontà naturale | » 108 |

| | |
|--|---------|
| II) La volontà arbitraria | pag.110 |
| III) Volontà e imputazione | » 113 |
| 3.2.2 Oggettività come “esistenza esteriore” | » 116 |
| I) Esistenza esteriore come <i>prima natura</i> | » 117 |
| II) Esistenza esteriore come <i>seconda natura</i> | » 120 |
| 4. Diritti della volontà soggettiva e diritti dell’oggettività: contrasto insolubile o tensione dialettica? | » 123 |
| 4.1 I diritti soggettivi del sapere e del volere a livello del proponimento e il “presunto” diritto dell’oggettività | » 124 |
| 4.2 Il diritto dell’intenzione e il diritto dell’oggettività: una prospettiva naturalistico-descrittiva | » 128 |
| 4.3 Il diritto “dell’intellezione entro il bene” e il diritto dell’oggettività: una prospettiva normativa e sociale | » 136 |

Parte III – L’imputazione dell’*agire non intenzionale* in individui adulti e sani di mente

| | |
|--|-------|
| 5. “Avresti potuto e dovuto saperlo”: una pretesa gnoseologica e una normativa a fondamento del giudizio di imputazione | » 151 |
| 5.1 L’ambiguità del concetto di “ <i>possibilità</i> ” | » 151 |
| 5.1.1 Fondamento psico-gnoseologico dell’imputazione: la <i>possibilità di sapere</i> | » 152 |
| 5.1.2 La natura dell’azione e le sue conseguenze come sua intrinseca “ <i>possibilità</i> ” | » 156 |
| 5.2 La dimensione normativa del <i>Sollen</i> | » 160 |
| 6. Imputazione di azioni <i>apparentemente non intenzionali</i> | » 165 |
| 6.1 Volontarietà come condizione dell’imputazione | » 166 |
| 6.1.1 Definizione della volontarietà in <i>via negationis</i> : Aristotele su coercizione e ignoranza | » 167 |

| | |
|--|---------|
| I) Coercizione fisica come azione involontaria – coercizione psicologica come azione mista | pag.169 |
| II) L’ignoranza delle circostanze particolari | » 174 |
| 6.2 Criticità e guadagni: <i>dolus indirectus</i> e <i>culpa</i> individuano atti volontari | » 178 |
| 7. Imputazione del <i>dolus indirectus</i> | » 181 |
| 7.1 Definizione del dolo indiretto come intenzione indiretta (<i>indirekte Absicht</i>) | » 181 |
| 7.1.1 Il dolo come aspetto intenzionale dell’azione: scelta deliberata e intenzionalità | » 181 |
| 7.1.2. Dolo indiretto come “intenzione indiretta”: il dibattito giuridico | » 186 |
| 7.2 Conseguenze necessarie e conseguenze accidentali: il rovesciarsi dialettico di <i>necessità</i> in <i>accidentalità</i> | » 190 |
| 7.3 Hegel sul <i>dolo indiretto</i> | » 195 |
| 8. Mancata previsione delle conseguenze intermedie: casi di <i>culpa/negligenza</i> in Hegel | » 201 |
| 8.1 Volontarietà senza intenzionalità | » 201 |
| 8.2 Casi riconducibili al concetto di <i>culpa</i> nella <i>Filosofia del diritto</i> hegeliana | » 205 |
| 8.2.1 Il § 116: un mistero insolubile? | » 205 |
| 8.2.2 <i>Agire ignorando</i> : casi di negligenza come casi di ignoranza colpevole | » 213 |
| I) L’agire ignorando e la responsabilità per atti negligenti: l’eredità aristotelica | » 215 |
| II) Gli esempi di Hegel: passioni, ubriachezza e mancanza di attenzione | » 219 |
| 8.3 Le azioni commesse sotto l’effetto delle passioni come casi misti | » 223 |

| | |
|---|---------|
| 9. Sviluppi del pensiero di Hegel in ambito giuridico | pag.227 |
| 9.1 Ricezione diretta del pensiero di Hegel in Karl Ludwig Michelet ed Eduard Gans | » 227 |
| 9.1.1 I tipi di imputazione in K. L. Michelet e le tipologie di illecito giuridico a partire da Hegel | » 227 |
| 9.1.2 Le <i>Vorlesungen</i> di E. Gans | » 231 |
| 9.2 Seconda ricezione del pensiero di Hegel: Albert Friedrich Berner e Christian Reinhold Köstlin | » 234 |

Parte IV – L'imputazione dell'agire non intenzionale in individui affetti da disturbi mentali

| | |
|--|-------|
| 10. Mancanza di una trattazione sistematica dei disturbi della mente nel codice di diritto prussiano e in quello austriaco | » 245 |
| 10.1 Le malattie mentali nell' <i>Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten</i> (1794): assenza di ragione e incapacità di riflettere sulle conseguenze della propria azione | » 247 |
| 10.2 Le malattie mentali nell' <i>Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch</i> austriaco (1811) | » 249 |
| 11. La classificazione delle malattie mentali proposta da I. Kant | » 253 |
| 11.1 Il <i>Saggio sulle malattie della mente</i> (1764) | » 254 |
| 11.2 L' <i>Antropologia dal punto di vista pragmatico</i> (1798) | » 256 |
| 12. La concezione hegeliana della malattia come rottura della "fluidità" dell'intero | » 261 |
| 12.1 Caratteri generali della malattia fisica | » 262 |
| 12.2 Caratteri generali della malattia mentale | » 266 |

| | |
|---|---------|
| 13. La trattazione del disturbo mentale in G. W. F. Hegel: fondazione antropologica | pag.271 |
| 13.1 Il principio della suddivisione | » 271 |
| 13.2 Le tipologie di malattia mentale | » 273 |
| 13.2.1 Prima tipologia: idiozia, storditaggine e vaneggiamento | » 274 |
| I) L'idiozia | » 274 |
| a) <i>Blödsinn – stupiditas</i> | » 274 |
| b) Imbecillità naturale e acquisita | » 275 |
| II) La disattenzione/storditaggine | » 276 |
| a) <i>Zerstreuung – distractio</i> | » 277 |
| b) Inattività della coscienza lucida | » 277 |
| III) Il vaneggiamento | » 278 |
| a) <i>Faselei – nugae/ineptiae</i> | » 278 |
| b) <i>Agire senza una particolare intenzione, senza uno scopo</i> | » 280 |
| 13.2.2 Seconda tipologia: la paranoia propriamente detta | » 281 |
| I) <i>Narrheit – vesania</i> | » 281 |
| II) Prigionieri di una rappresentazione soggettiva | » 281 |
| 13.2.3 Terza tipologia: la pazzia o il delirio | » 283 |
| I) <i>Tollheit e Wahnsinn</i> | » 283 |
| II) Delirio come coscienza della contraddizione | » 286 |
| 14. Gli apporti di K. L. Michelet e di K. Rosenkranz alla suddivisione di Hegel | » 291 |
| 14.1 K. L. Michelet: <i>Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes</i> (1840) | » 291 |
| 14.2 K. Rosenkranz: <i>Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist</i> (1837) | » 294 |

| | |
|---|-----------|
| 15. Implicazioni giuridico-morali: l'imputabilità dei soggetti affetti da disturbi mentali | pag.301 |
| 15.1 Le tre forme di imputabilità in Hegel | » 301 |
| 15.1.1 Il proponimento | » 302 |
| 15.1.2 L'intenzione | » 303 |
| 15.1.3 L'intellezione del bene e la coscienza morale | » 307 |
| 15.2 Gli apporti di A. F. Berner e C. R. Köstlin | » 309 |
| 15.2.1 A. F. Berner: <i>Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre</i> (1843) | » 309 |
| I) La classificazione di Berner e il caso dell'imbecillità | » 310 |
| II) Breve <i>excursus</i> sull'età infantile | » 312 |
| III) La follia e la mania | » 315 |
| IV) <i>Excursus</i> sulla terminologia latina | » 317 |
| 15.2.2 C. R. Köstlin: <i>Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts</i> (1845) | » 319 |
| 15.2.3 Il caso della <i>mania sine delirio</i> | » 322 |
| 15.3 Considerazioni conclusive | » 324 |
| “Il padre del concetto di azione” – Note conclusive | » 327 |

**Appendice – Deutsche Zusammenfassung:
Verantwortung und Zurechnung bei G. W. F. Hegel: Das Problem
unabsichtlichen Handelns**

Einleitung S. 337

Teil I – Grundlegende Begriffe

**1. *Status quaestionis*: positive und kritische Punkte der
neuesten Studien zur Handlungstheorie Hegels** » 341

1.1 Der Schuldbegriff » 341

1.2 Die *Tat* und die *Handlung* » 343

1.3 Arten der Zurechnungsfähigkeit und
Entschuldigungsstrategien bei Hegel » 345

1.4 Verantwortung für unabsichtliches Handeln bei Hegel:
eine Chimäre? » 346

**2. Unabsichtliches Handeln: eine tatsächliche Präsenz im
Text Hegels** » 347

2.1 Hegel und die Zurechnung unabsichtlicher Handlungen » 347

2.2 Philologische und epistemologische Schwierigkeiten: die
Fahrlässigkeit – ein abwesender Begriff im Text Hegels » 349

2.3 Die *Möglichkeit des Wissens* als Grundlage der
Zurechnung » 350

2.4 Zusammenfassung » 350

**Teil II - Anforderungen, Rechte und Grenzen der Subjektivität und der
Objektivität im Zurechnungsurteil**

**3. Die Begriffe von Subjektivität und Objektivität in Hegels
praktischer Philosophie** » 352

3.1 Die Bedeutungen der *Subjektivität* und der *Objektivität* » 352

| | |
|---|--------|
| 3.2 Der Wille und die Zurechnung | S. 354 |
| 3.3 Die Objektivität als „äußerliche Existenz“ | » 356 |
| 4. Die Rechte des subjektiven Willens und die Rechte der Objektivität: unlösbarer Gegensatz oder dialektische Spannung? | » 357 |
| 4.1 Die subjektiven Rechte des Wissens und des Willens auf der Ebene des Vorsatzes und das „vermeintliche“ Recht der Objektivität | » 357 |
| 4.2 Das Recht der Absicht und das Recht der Objektivität: eine deskriptiv-naturalistische Perspektive | » 358 |
| 4.3 Das Recht der Einsicht in das Gute und das Recht der Objektivität: eine normative und soziale Perspektive | » 360 |
| | |
| Teil III – Die Zurechnung <i>unabsichtlichen Handelns</i> bei geistig gesunden Erwachsenen | |
| 5. „Du hättest dies wissen können und sollen“: eine gnoseologische und eine normative Anforderung als Grundlage des Zurechnungsurteils | » 364 |
| 5.1 Psycho-gnoseologische Grundlage der Zurechnung: die <i>Möglichkeit des Wissens</i> | » 364 |
| 5.2 Die Natur der Handlung und ihre Folgen als ihre innere „Möglichkeit“ | » 364 |
| 5.3 Die normative Dimension des <i>Sollens</i> | » 365 |
| 6. Zurechnung von <i>scheinbar</i> unabsichtlichen Handlungen | » 366 |
| 6.1 Freiwilligkeit als notwendige Bedingung der Zurechnung | » 366 |
| 6.2 Schwierigkeiten und Verdienste: <i>dolus indirectus</i> und <i>culpa</i> identifizieren freiwillige Handlungen | » 367 |

| | |
|--|--------|
| 7. Die Zurechnung des <i>dolus indirectus</i> | S. 368 |
| 7.1 Die Definition des <i>dolus indirectus</i> als <i>indirekte Absicht</i> | » 368 |
| 7.2 Die notwendigen und die zufälligen Folgen: die dialektische Verkehrung der <i>Notwendigkeit</i> in die <i>Zufälligkeit</i> | » 370 |
| 7.3 Hegel über den <i>dolus indirectus</i> | » 371 |
| 8. Mangelnde Voraussicht der mittelbaren Folgen: Fälle von <i>culpa/Fahrlässigkeit</i> bei Hegel | » 373 |
| 8.1 Der § 116: ein unauflösbares Geheimnis? | » 374 |
| 8.2 Das <i>unwissentliche Handeln</i> : Fälle von Fahrlässigkeit als Fälle von schuldhafter Unwissenheit | » 376 |
| 9. Entwicklungen von Hegels Gedanken im juristischen Bereich | » 378 |
| 9.1 Die direkte Hegel-Rezeption von Karl Ludwig Michelet und Eduard Gans | » 378 |
| 9.2 Die zweite Hegel-Rezeption von Albert Friedrich Berner und Christian Reinhold Köstlin | » 379 |
| Teil IV – Die Zurechnung <i>unabsichtlichen Handelns</i> von geistig gestörten Individuen | |
| 10. Der Mangel einer systematischen Abhandlung der Geisteskrankheit im preußischen und österreichischen Recht | » 381 |
| 11. Die Klassifizierung der Geisteskrankheiten bei I. Kant | » 382 |
| 11.1 Der <i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes</i> (1764) | » 383 |
| 11.2 Die <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (1798) | » 383 |

| | |
|---|--------|
| 12. Hegels Verständnis der Krankheit als Bruch der „Flüssigkeit“ | S. 384 |
| 12.1 Allgemeine Merkmale der physischen Krankheit | » 384 |
| 12.2 Allgemeine Merkmale der psychischen Krankheit | » 384 |
| 13. Hegels Betrachtung der psychischen Störung: eine anthropologische Begründung | » 386 |
| 13.1 Das Prinzip der Einteilung | » 386 |
| 13.2 Arten von psychischer Störung | » 387 |
| 13.2.1 Erste Art: Der Blödsinn, die Zerstreuung, die Fäselei | » 387 |
| 13.2.2 Zweite Art: Die eigentliche Narrheit | » 388 |
| 13.2.3 Dritte Art: Die Tollheit oder der Wahnsinn | » 389 |
| 14. K. L. Michelets und K. Rosenkranz' Beiträge zu Hegels Verständnis der Geisteskrankheit | » 391 |
| 14.1 K. L. Michelet: <i>Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes</i> (1840) | » 391 |
| 14.2 K. Rosenkranz: <i>Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist</i> (1837) | » 392 |
| 15. Rechtlich-moralische Verwicklungen: die Zurechnungsfähigkeit der geistig gestörten Individuen | » 394 |
| 15.1 Die drei Arten der Zurechnungsfähigkeit bei Hegel | » 394 |
| 15.2 Die Beiträge von A. F. Berner und C. R. Köstlin | » 396 |
| Schluss | » 399 |
| Bibliografia | » 403 |
| Glossario | » 423 |

Ringraziamenti

Per la realizzazione di questa tesi, frutto di un percorso di dottorato in co-tutela tra l'Università di Verona e l'Università di Jena, vorrei ringraziare anzitutto i continui e proficui confronti con i miei supervisor scientifici, il Prof. Giorgio Erle e il Prof. Klaus Vieweg. Ringrazio, inoltre, il Prof. Vieweg per avermi coinvolta in seminari che hanno messo alla prova il mio lavoro e ne hanno permesso lo sviluppo; il Prof. Erle, per aver sempre approvato e appoggiato i miei periodi di ricerca all'estero e le partecipazioni a convegni nazionali e internazionali. Ringrazio tutti i docenti che in tali occasioni mi hanno fornito spunti di riflessione scientifici. Sono grata per i periodi che ho potuto trascorrere all'archivio di Hegel a Bochum, per la disponibilità della Prof.ssa B. Sandkaulen, per la gentilezza dei suoi collaboratori, D. Elon e il Dott. J.-G. Schülein; per il fruttuoso periodo che ho potuto trascorrere alla University of Illinois at Chicago, sotto la supervisione della Prof.ssa S. Sedgwick, attenta verso il mio lavoro e presente costantemente. Tutte le persone con cui mi sono confrontata, tutti i miei periodi all'estero sono stati fondamentali per mettere nuovi tasselli nella costruzione di questa tesi. Per questo, sono grata alla Scuola di dottorato di Scienze Umanistiche dell'Università di Verona, nella figura del Prof. A. Soldani, direttore della Scuola durante il mio percorso di dottorato, e al Corso di dottorato in Scienze Umane, nella figura della coordinatrice, la Prof.ssa M. Lavelli, per l'attenzione rivolta a noi dottorandi nelle fasi di progettazione del percorso di dottorato e dei periodi di ricerca all'estero. Un grazie particolare va infine alla Prof.ssa F. Menegoni, con cui iniziai a incamminarmi su questo percorso di ricerca nella scrittura della tesi di laurea magistrale, e che negli anni successivi è sempre stata disponibile al confronto scientifico, incoraggiandomi su questa strada e rimanendo per me un fondamentale punto di riferimento.

I miei periodi a Jena sono stati sempre positivi grazie a Cornelia Huber, segretaria dell'istituto di filosofia, che ha rappresentato per me, lontana dagli affetti, ciò che più si avvicina ad una famiglia. Ringrazio la Dott.ssa L. Arlandi, che dopo anni di servizio alla biblioteca di Filosofia dell'Università di Verona, ha continuato a rendersi disponibile a livello professionale e umano; il Dott. A. Foroni, attuale responsabile della biblioteca di Filosofia, per la sua disponibilità e gentilezza; la

Dott.ssa C. Cordioli per le innumerevoli pratiche burocratiche a cui l'ho sottoposta con i miei periodi all'estero, e per il sorriso con cui accoglie sempre tutti.

Infine, un grazie immenso va a Mattia e ai miei genitori: rappresentano in questo percorso, come nella vita, la mia Luna e le mie Stelle polari, accompagnandomi e guidandomi nei viaggi più difficili.

Avvertenza

Premetto in ordine alfabetico l'elenco delle sigle utilizzate per i testi rispettivamente di G. W. F. Hegel, I. Kant e F. W. J. von Schelling. Ad eccezione degli appunti delle *Lezioni* di cui non è disponibile l'edizione critica, la consultazione delle opere di G. W. F. Hegel è sempre avvenuta sulla base dell'edizione critica: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke* (abbreviato in GW, seguito dal numero indicante il volume), in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 seg. In assenza della suddivisione in paragrafi, il primo numero si riferisce alla paginazione dell'edizione tedesca, mentre il numero tra parentesi si riferisce alla traduzione italiana citata nell'elenco. Osservazioni (*Anmerkungen*) e aggiunte (*Zusätze*) vengono indicate rispettivamente con le sigle An e Z. Le annotazioni a margine di Hegel vengono indicate con l'espressione "am Rande", seguita dall'indicazione del numero di pagina del volume GW 14.2, in cui sono raccolte (v. sotto, alla sigla *PhR*).

Gli scritti di I. Kant sono consultati e citati a partire dall'edizione dell'Accademia di Berlino: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig (poi Berlin), 1902 seg.; anche in tal caso, segue tra parentesi l'indicazione della pagina in traduzione italiana. I *Saggi di Teodicea* di Leibniz, abbreviati nel testo in *Teodicea*, sono stati consultati nell'edizione: G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, nuova edizione italiana a cura di V. Mathieu, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994. Il codice prussiano, l'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (in der Buchhandl. des kön. preuss. geh. Comercien-Rathes Pauli, Berlin 1794) è stato abbreviato con la sigla *ALR*.

Il *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm (abbreviato in *Grimm*) è stato consultato al seguente link, su cui è disponibile l'intero vocabolario: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB.

Le espressioni e i lemmi citati in tedesco vengono riportati secondo la grafia originale.

L'*Etica Nicomachea* di Aristotele viene abbreviata in *EN* ed è stata consultata nell'edizione: Aristotele, *Etica Nicomachea*, intr., trad. it. e commento di M. Zanatta, Bur, Milano 2012. La *Fisica* di Aristotele, abbreviata in *Fisica*, è stata consultata nell'edizione: *Fisica di Aristotele*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1999. Il *Timeo* platonico, citato nel testo come *Timeo*, è stato consultato nell'edizione: Platone, *Timeo*, intr., trad. it., note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano 2000. L'*Edipo Re* di Sofocle, citato nel testo come *Edipo Re*, è stato consultato nell'edizione: Sofocle, *Edipo Re*, intr., trad. it. e commento di M. Stella, Carocci, Roma 2010. Le *Tuscolane* di Cicerone, citate nel testo come *Tuscolane*, sono state consultate nell'edizione: *Le Tuscolane di Cicerone*, trad. it. G. Napione, per Giovanni Silvestri, Milano 1830. È stato consultato il volume XLVII dell'*Opera Omnia* di S. Tommaso: *Sententia Libri Ethicorum* (abbreviato con *Sententia*), Romae, ad Sanctae Sabinae 1969 (in particolare il Libro III, pp. 125-128).

In riferimento a G. W. F. Hegel:

Ästh.

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, GW 28.1, hrsg. v. N. Hebing, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden* (abbreviato con *Werke*), hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1986, Bde. 13-15.

G. W. F. HEGEL, *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Milano 1997 (questa traduzione italiana si basa sull'edizione tedesca delle *Werke*).

Briefe

Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1961², 4 Bde.

- Diff.* G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, in GW 4, pp. 1-92.
G. W. F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.
- Enz. A* G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), GW 13, hrsg. v. W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.
G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), trad. it. F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987.
- Enz. B* G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), GW 19, hrsg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.
- Enz. C* G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), GW 20, hrsg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992. Le aggiunte relative alla *Filosofia dello spirito* si trovano in GW 25.2 (*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*), pp. 919-1117. Le aggiunte relative alla *Filosofia della natura* si trovano in GW 24.3 (*Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Sekundäre Überlieferung*).
G. W. F. HEGEL, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981 (con aggiunte).

- G. W. F. HEGEL, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002 (con aggiunte).
- G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005 (con aggiunte).
- JS I* G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, hrsg. v. K. Düsing und H. Kimmerle, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975.
- JS II* G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, hrsg. v. R.-P. Horstmann und J. H. Trede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971.
- Katalog* *Katalog der Bibliothek Georg Wilhelm Friedrich Hegels*, GW 31.1-31.2, hrsg. v. M. Köppe, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2017.
- Nachschrift Griesheim* *Sommersemester 1825, Nachschrift – Karl Gustav Julius v. Griesheim – mit Varianten...*, in GW 25.1, hrsg. v. C. J. v. Bauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008-2016, pp. 145-544.
- Nachschrift Heyse* G. W. F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*, hrsg. v. E. Schilbach, Peter Lang, Frankfurt am Main 1999.
- Nachschrift Hotho* *Sommersemester 1822. Nachschrift – Heinrich Gustav Hotho*, in GW 25.1 (*Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I*), hrsg. v. C. J. v. Bauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008-2016, pp. 3-144.
- Nachschrift Kiel (1821/22)* *Wintersemester 1821/22. Nachschrift Anonymus (Kiel) • Fragment*, in GW 26.2, hrsg. v. K. Grotzsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, pp. 593-766.

- Nachschrift Ringier* • *Wintersemester 1819/20. Nachschrift Johann Rudolf Ringier. Nachschrift Anonymus (Bloomington)*, in GW 26.1, hrsg. v. D. Felgenhauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013, pp. 331-590.
- Nachschrift Stolzenberg* *Wintersemester 1827/28. Nachschrift Stolzenberg mit Varianten aus den Nachschriften Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, in GW 25.2, hrsg. v. C. J. v. Bauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008-2016, pp. 551-918.
- Nachschrift Wannemann* *Wintersemester 1817/18. Nachschrift Peter Wannemann*, in GW 26.1, hrsg. v. D. Felgenhauer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013, pp. 1-72.
- G. W. F. HEGEL, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannemann*, Heidelberg 1817/1818, con il Commentario di Karl-Heinz Ilting, trad. it. a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993.
- OP Enz.* *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besondern Wissenschaften* • Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16, in GW 10.1, hrsg. v. K. Grotzsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, pp. 311-365. È stato consultato anche il volume: G. W. F. HEGEL, *Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817, Werke*, Bd. 4.
- PhG* G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heedem Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.

- G. W. F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2008.
- PhR* G. W. F. HEGEL, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, GW 14.1; GW 14.2 (*Beilagen*); GW 14.3 (*Anhang*), hrsg. v. K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009-2011.
- G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010 (con aggiunte).
- PhR (1821/22)* *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, hrsg. v. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- PhR (1822/23)* *Wintersemester 1822/23. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in GW 26.2, hrsg. v. K. Grotzsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, pp. 767-1044.
- PhR (1824/25)* *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in GW 26.3, hrsg. v. K. Grotzsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, pp. 1047-1486.
- VGP* G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4, hrsg. v. P. Garniron und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.
- G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1930-1945

(Volume terzo, 1).

VPG

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Bd. 12.

G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari 2003.

VPR

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2 - Die bestimmte Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985.

G. W. F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione II - La religione determinata*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2008.

WdL I

G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, GW 11, hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978.

G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

In riferimento a I. Kant:

Anthr.

I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kants gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp. 117-333.

I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. G. Vidari, riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985.

Beobachtungen

I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Kants gesammelte*

- Schriften*, Bd. II, pp. 207-256.
- I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, trad. it. L. Novati, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.
- Grundl.* I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV, pp. 385-463.
- I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.
- KrV* I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
- MdS* I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VI, pp. 203-493.
- I. KANT, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. L. Petrone, Bompiani, Milano 2006.
- Rel.* I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VI, pp. 1-147.
- I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. A. Gargiulo, riv. con *Introduzione* di M. M. Olivetti, Universale Laterza, Roma-Bari 1980.
- Versuch* I. KANT, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. II, pp. 257-271.
- I. KANT, *Saggio sulle malattie della mente*, pref. di F. Papi, trad. it. A. Marini, Ibis, Como-Pavia

2009.

V. Ethik

Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. v. P. Menzer, Rolf Heise, Berlin 1924.

I. KANT, *Lezioni di Etica*, trad. it. A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984.

VRM

I. KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. VII, pp. 425-430.

I. KANT, *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in I. KANT-B. CONSTANT, *La verità e la menzogna: dialogo sulla fondazione morale della politica*, introd. e cura di A. Tagliapietra, trad. di S. Mazoni e E. Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 1996.

In riferimento a F. W. J. von Schelling:

SP

F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 8, hrsg. v. H. M. Baumgartner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016.

F. W. J. SCHELLING, *Lezioni di Stoccarda*, trad. it. C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2013.

Untersuchungen

F. W. J. von SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Sämtliche Werke*, Bd. VII, hrsg. v. K. F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860.

F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, trad. it. M. Losacco, a cura di F. Moiso/F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1997.

Introduzione

*Va considerata colpa [Schuld] in senso ampio
anche ciò che delle determinazioni dell'atto [Tat]
non è stato coscientemente saputo
ma poteva esserlo [bewußt werden konnte].¹*

Afferma a ragione Michael Quante: «le opere di Hegel sono ostiche e rivelano le loro vedute filosofiche solo a chi è pronto a immergersi nei dettagli».² Questo lavoro di ricerca si fa forza proprio di dettagli della filosofia hegeliana del diritto a volte trascurati: mi riferisco alle *Randbemerkungen*, le annotazioni a margine apposte a mano da Hegel, che hanno le sembianze di note frammentarie, poco chiare e apparentemente accessorie e trascurabili. Ma proprio queste note a margine hanno permesso di recente ai critici di individuare, nella sezione Moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, differenti tipi di imputabilità, e con essi una vera e propria teoria dell'imputazione.

Un'analisi delle condizioni dell'imputazione dell'agire risulta oggi, come in passato, essenziale rispetto alla questione della responsabilità morale del soggetto; ma risulta ancor più necessaria in ambito giuridico, poiché la determinazione della pena dipende dall'effettiva libertà del soggetto nel momento dell'agire e dalla sua capacità di intendere e di volere.

Negli ultimi decenni si è riscoperto l'interesse per questioni pratiche relative all'azione umana: G. W. F. Hegel, in particolare, è stato fonte di ispirazione per molti studiosi contemporanei,³ con interesse non solo filosofico-morale, ma anche

¹ *OP Enz.*, § 129. I passi tratti dall'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore*, risalente agli anni di Norimberga, sono di mia traduzione.

² QUANTE 2016, p. 25.

³ Il primo studio sul tema fu quello di DERBOLAV 1965. Il dibattito si sviluppò tuttavia in maniera ricca e accesa a partire dagli anni '80-'90 del secolo scorso. Un primo impulso a questo dibattito è stato dato dal volume collettaneo dedicato a *Hegel's Philosophy of Action* del 1983. Cfr. STEPELEVICH/LAMB 1983.

giuridico. L'attualità delle riflessioni di Hegel rispetto alle questioni della responsabilità e dell'imputazione è dimostrata dagli studi di Mark Alznauer (2015), Britta Caspers (2012) e Klaus Vieweg (2017), che rappresentano sviluppi più recenti di una linea di ricerca sulla teoria hegeliana dell'azione inaugurata in modo sistematico, seppur in maniera differente, da Francesca Menegoni (1993) in Italia e da Michael Quante (1993) in Germania.

La critica si è occupata tuttavia finora della responsabilità per "l'agire intenzionale", tralasciando o, in certi casi, addirittura negando la presenza, nel pensiero di Hegel, di una qualsiasi intuizione che possa stare alla base dell'imputazione dell'agire non intenzionale. Proprio in tale mancanza intende inserirsi la presente ricerca che dimostrerà come, scavando nel pensiero di Hegel, questa intuizione trovi terreno molto fertile.

Agendo possono verificarsi conseguenze che, pur non essendo state direttamente sapute e volute dal soggetto, non sono tuttavia *in assoluto* accidentali, ma possono essere ricondotte all'agente. Come viene fondata l'imputazione dell'agire non intenzionale da Hegel? Il presente lavoro intende rispondere a questa domanda, concentrandosi, in particolare, su due casi, che costituiscono anche i due fulcri della trattazione: il caso di azioni non direttamente sapute né volute, compiute da individui adulti e sani di mente, per cui imputabili in ambito giuridico per dolo indiretto e *culpa* (*Parte III*); il caso di azioni non direttamente sapute né volute, compiute da soggetti affetti da disturbi mentali (*Parte IV*). Con ciò, questo lavoro affronta una duplice sfida: di fronte agli interpreti che concepiscono la teoria hegeliana dell'azione come una teoria dell'agire intenzionale, questa ricerca mostra la presenza nel testo hegeliano di forme di agire non intenzionale e della relativa imputazione; di fronte a coloro che negano che in Hegel si possa scorgere una trattazione dei disturbi psichici, questa ricerca dimostra la presenza di riflessioni hegeliane sul problema del disturbo mentale, che all'epoca erano molto originali.

Vale la pena di accennare brevemente alle intuizioni che sono alla base di questa ricerca, per poter poi comprendere le scelte metodologiche attuate e la stessa struttura del lavoro.

Tramite l'azione, la volontà rende oggettivo il suo scopo, *esteriorizzandolo* nel mondo che lo circonda, con conseguenze sul piano morale e sul piano giuridico.

Un'indagine relativa alla questione dell'imputazione delle azioni e dell'imputabilità del soggetto agente comporta pertanto, secondo chi scrive, un'analisi delle condizioni non solo soggettive dell'azione, ma anche di quelle oggettive che permettono di ascrivere ed imputare un'azione nella sua complessità.

Le condizioni soggettive dell'imputabilità si possono individuare in quelle facoltà del soggetto che gli permettono di autodeterminarsi in modo consapevole: un soggetto *pensante*, dotato di *volontà libera*, è un essere in grado di autodeterminarsi ad agire, di essere *causa libera* di una modificazione nel mondo esterno, come insegna Kant. Pur apprezzando il principio dell'autonomia su cui Kant fonda la morale, Hegel ne critica il carattere astratto e formale, ritenendo che nella valutazione di un'azione anche le circostanze esterne preesistenti, così come le conseguenze che si realizzano, siano di estrema importanza.⁴ L'attenzione a questo aspetto, pur senza negare quanto la critica ha finora giustamente sottolineato, costituisce uno dei punti chiave di questa ricerca.

L'*esteriorità*, che caratterizza il mondo naturale e sociale, e gli standard normativi che il soggetto condivide con i suoi concittadini costituiscono, in un certo senso, le condizioni oggettive dell'imputazione: questi elementi, essendo decisivi nella valutazione di un'azione, svolgono un ruolo determinante nel giudizio di imputazione, cioè in quel giudizio che permette di ascrivere un fatto ad un soggetto agente, ad un livello prima descrittivo, poi interpersonale e sociale. L'individuo è infatti destinato a misurarsi non solo con se stesso, ma anche e soprattutto con i suoi simili, per cui ritrova la sua libertà nei doveri e nelle leggi della società, fondata sul riconoscimento e sul rispetto reciproco. Per questa ragione, una valutazione delle condizioni puramente soggettive dell'azione non risulta, per Hegel, sufficiente, e ciò lo porta a cercare criteri di imputazione oggettivi che tengano conto della realtà in cui il soggetto è inserito come animale sociale e politico, ma anche come essere naturale.

⁴ Nella sezione *Moralità* dei *Lineamenti* Hegel non si limita tuttavia a criticare la concezione morale dei suoi contemporanei, tra cui Kant. Soprattutto negli ultimi trent'anni, si è dimostrato che tale capitolo espone una vera e propria teoria dell'azione, portando l'attenzione sul soggetto agente e sui motivi che lo hanno spinto ad agire.

Sulla base del *diritto dell'oggettività*, tematizzato nei *Lineamenti*, vanno attribuite al soggetto le conseguenze che appartengono alla natura dell'azione e che costituiscono una sua *possibilità* (*PhR*, § 120). Il concetto di *possibilità* svolge un ruolo fondamentale in questa ricerca: da un lato, esso si riferisce al soggetto e alle sue facoltà di agire e di comprendere le conseguenze della sua azione nel modo corretto (*possibilità di sapere*); dall'altro lato, esso si riferisce alle conseguenze *realmente possibili* dell'azione.

Ma avviciniamoci ora ai due fulcri della trattazione, che identificano due tipologie di agire non intenzionale, ascrivibile ad un soggetto. Si considerino i seguenti casi:

1. un individuo adulto e sano di mente produce, tramite la sua azione, delle conseguenze che non ha saputo, né direttamente voluto. Se il caso non svolge alcun ruolo e se il soggetto era in grado di conoscere le conseguenze della sua azione, tali conseguenze possono essergli imputate come sua responsabilità. Il diritto dell'oggettività si fa valere e permette: 1a. l'imputazione delle conseguenze necessarie, la cui mancata previsione fonda il dolo indiretto; 1b. l'imputazione delle conseguenze intermedie, la cui mancata previsione fonda la *culpa* per negligenza.
2. Un individuo affetto da disturbo mentale produce, tramite la sua azione, conseguenze che non ha direttamente voluto né saputo: in questo caso la capacità di intendere del soggetto è inferiore oppure totalmente assente e l'azione commessa può non essere imputata a livello giuridico all'agente, ma è solo possibile un'ascrizione e una imputazione di tipo oggettivo (in un significato che verrà specificato nella *Parte IV*). I malati di mente non sono infatti sempre in grado di comprendere loro stessi e il mondo esterno nel modo corretto, poiché possiedono un'autocoscienza malata e una falsa coscienza di ciò che li circonda. Ciononostante, i malati possiedono, secondo Hegel, un residuo di ragione: essi vanno quindi considerati come persone potenzialmente imputabili e, in alcuni casi, guaribili.

Dal punto di vista metodologico, il lavoro si basa sull'analisi testuale della sezione *Moralità* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nella convinzione che proprio in essa si possano riscontrare non solo i fondamenti per una teoria hegeliana dell'imputazione, ma anche quei suggerimenti testuali che permettono di affrontare i due casi precedentemente accennati. Con ciò, non si vuole tuttavia sostenere che

la teoria hegeliana dell'imputazione e dell'azione si sviluppi unicamente nella Moralità: sarebbe come voler cogliere l'interezza del sistema hegeliano in una singola parte del medesimo. Ma una ricostruzione della teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione non è lo scopo di questa ricerca, perché ci si ridurrebbe a ripetere studi magistralmente già compiuti sull'argomento. Si intende piuttosto soffermarsi su fonti che permettono di fornire la chiarificazione di aspetti ancora oscuri. Aspetti che sono stati in realtà di importanza decisiva nell'evoluzione del pensiero e del diritto tedesco, avendo influenzato l'opera di Karl Ludwig Michelet ed Eduard Gans, allievi di Hegel, e dei giuristi della generazione successiva.

Per la parte relativa ai disturbi mentali, i riferimenti saranno costituiti, inoltre, dal § 408 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830) con l'aggiunta corrispondente, insieme alle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo*. Allo stesso modo, uno sguardo alle *Lezioni sulla filosofia del diritto* tenute da Hegel dal 1817 al 1831 risulterà fondamentale. Questa scelta metodologica non verrebbe probabilmente condivisa dai cosiddetti "puristi", ovvero da coloro che ritengono che il pensiero di Hegel possa esistere nella sua completezza indipendentemente dalle *Notizen* degli studenti. È evidente che si tratta di fonti secondarie: tuttavia esse non vengono utilizzate in questo lavoro per se stesse, indipendentemente dal testo hegeliano. Le lezioni risultano piuttosto un completamento fondamentale del testo stesso, sia che si tratti dell'*Enciclopedia* sia che si tratti dei *Lineamenti*, esplicitando esempi che nel testo si ritrovano solo accennati. E tuttavia si tratta di riferimenti concettuali che nel testo di Hegel si possono ben trovare! Per questo motivo ci si sente legittimati ad utilizzare le lezioni e le aggiunte come fonti accreditate.

Per quanto riguarda le ulteriori fonti di riferimento di questo lavoro, si deve tenere presente tale aspetto: dal momento che questa ricerca parte da annotazioni di Hegel, talvolta non sviluppate in modo sistematico, si è scelto di analizzare all'occorrenza alcuni passi delle opere di Karl Ludwig Michelet (1824; 1828) e di Eduard Gans (1827),⁵ che rappresentano una prima ricezione diretta e in alcuni casi una "parafrasi" del pensiero hegeliano in materia di filosofia del diritto; delle opere

⁵ Cfr. l'edizione GANS 2005.

dei giuristi Albert Friedrich Berner (1843)⁶ e Christian Reinhold Köstlin (1847), che forniscono una ricezione indiretta, per molti versi originale, del pensiero di Hegel in ambito giuridico.

Nel corso dell'Ottocento, il pensiero di Hegel, relativo in particolare ai concetti di azione e imputazione, è stato dominante nel diritto penale, tanto da far affermare ai giuristi contemporanei che *senza il pensiero hegeliano non si può comprendere in maniera adeguata né la storia né il presente del pensiero giuridico-penale tedesco*.⁷

Il rimando alle opere di tali giuristi dell'Ottocento non vuole però servire ad una ricostruzione storica, ma è pensato per tentare di chiarire alcuni ostici passaggi del testo hegeliano, al fine di mostrare quanto le categorie della Moralità siano risultate utili in questioni giuridiche al tempo molto dibattute. Mi riferisco, in particolare, ai concetti di *Tat* e *Handlung* e alla relazione tra i momenti del fatto (*Tat*) e della volontà (*Wille*) a fondamento del giudizio di imputazione.

Karl Ludwig Michelet fu allievo diretto di Hegel a Berlino e scrisse la sua dissertazione di dottorato dal titolo *De doli et culpa in jure criminali notionibus* (1824) proprio sotto la supervisione scientifica di Hegel. Nonostante questo testo non sia stato finora oggetto di uno studio approfondito, esso è di grande interesse poiché rappresenta una rielaborazione della teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione, integrata tramite categorie tratte dall'etica aristotelica e dalla conoscenza giuridica dell'epoca. Ci sembra che con tale lavoro Michelet sia riuscito ad esplicitare quelle parti presenti in Hegel come intuizioni o note a margine, e che lo abbia fatto in modo fedele al pensiero hegeliano.

Eduard Gans fu l'allievo di Hegel che proseguì l'insegnamento di filosofia del diritto all'università di Berlino, sulla scorta del maestro: la sua opera, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, rappresenta, in

⁶ È in particolare proprio Berner che verrà preso spesso in considerazione per questa seconda ricezione: egli è infatti uno dei più prominenti giuristi del XIX secolo, nonché colui che introdusse per la prima volta il concetto di azione al centro del diritto penale, sulla base del pensiero di Hegel. Cfr. ZABEL 2017 e RADBRUCH 1903, p. 95. La scelta di rivolgere particolare attenzione all'opera di Berner non è quindi arbitraria.

⁷ Cfr. KUBICIEL/PAWLIK/SEELMANN 2017, p. 4.

un certo senso, una parafrasi delle lezioni di filosofia del diritto hegeliane, che Gans aveva realizzato in accordo con Hegel e utilizzato per tenere le sue lezioni a Berlino, dopo la morte del filosofo di Stoccarda. Ma tale opera rappresenta anche un arricchimento, grazie alle conoscenze giuridiche che Gans possedeva: in tal modo, egli poteva tenere delle lezioni di diritto che soddisfacessero gli studenti di giurisprudenza.⁸

Albert Friedrich Berner fu professore di diritto penale all'università di Berlino a partire dal 1844, dopo essersi formato nella stessa università in giurisprudenza e in filosofia, avendo modo di seguire le lezioni di Friedrich Carl von Savigny e di Eduard Gans. Proprio Gans e Michelet influenzarono il pensiero filosofico-giuridico di Berner, che si concepiva come il rappresentante della filosofia hegeliana in ambito giuridico: in tal modo, Berner influenzò un'altra generazione di studenti con insegnamenti di chiaro stampo hegeliano. Non è quindi un caso che nella sua opera *Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre* (1843) risuonino, non solo nel titolo, molti concetti della filosofia pratica hegeliana.⁹

Lo stesso vale per Christian Reinhold Köstlin, che si formò in giurisprudenza alle università di Tubinga, Heidelberg, Berlino e Vienna dopo la morte di Hegel. Lavorò non solo come professore ma anche come avvocato a Tubinga: è interessante notare come la sua opera *Neue Revision der criminalistischen Imputationslehre* (1845), in quanto opera di un avvocato praticante, si ponesse per molti versi in linea di continuità con l'opera di Berner e di Michelet, e pertanto con il pensiero di Hegel. Köstlin tentò una nuova riformulazione del diritto penale, sulla base della filosofia hegeliana del diritto.

Il riferimento a questi autori non è pertanto privo di significato, come ci si propone di mostrare nel corso della trattazione.

La dissertazione si articola in quattro parti. La *Parte I* è propedeutica all'intero lavoro. In essa si sottolineano gli aspetti fondamentali finora emersi dalla critica e oggetto di dibattito in materia di teoria hegeliana dell'azione (cap. 1): la distinzione concettuale tra le categorie di *Tat* e *Handlung*; l'individuazione di tre

⁸ Ricordiamo che Gans fu decano della facoltà di giurisprudenza a Berlino.

⁹ Per uno studio approfondito su Berner, sulle sue opere e sul suo ruolo per la scienza giuridica tedesca cfr. ALDA 1960.

tipologie di imputazione, corrispondenti agli elementi costitutivi dell'azione; la possibilità di interpretare la Moralità come esplicazione di strategie di scusa del soggetto agente per gli atti compiuti. Verranno sottolineate in tale contesto anche le criticità e le falle in cui si inserisce la presente ricerca, volta a mostrare come l'imputazione dell'agire non intenzionale non sia in Hegel una chimera (cap. 2). Di fronte a chi sostiene che non vi siano per Hegel azioni inconsapevoli, si ritiene che sia possibile ricostruire il suo pensiero sull'imputazione dell'agire non intenzionale a partire dai *diritti dell'oggettività* e dalla *possibilità di sapere* del soggetto agente. Questa parte della ricerca mostrerà anche le difficoltà cui si va incontro, suggerendo possibili soluzioni: ad esempio, nel caso dell'agire negligente si incorre in un evidente problema terminologico, poiché nel testo di Hegel non sono presenti i termini tedeschi per indicare la negligenza.

La *Parte II* esplicita la base teoretica dell'intero lavoro, mostrando che il giudizio di imputazione è fortemente influenzato e determinato dalla tensione dialettica tra soggettività e oggettività con i loro relativi diritti, sviluppati all'interno della Moralità. Tramite l'analisi dei concetti di soggettività e oggettività (cap. 3) si mostrerà come i diritti della volontà soggettiva siano in Hegel volti a limitare l'imputazione alle azioni intenzionali, riconosciute dal soggetto come da lui sapute e volute; dall'altro lato, i diritti dell'oggettività costituiscono però un *correttivo* di importanza fondamentale, perché permettono la fondazione filosofica dell'imputazione dell'agire non intenzionale (cap. 4).

La *Parte III* del lavoro costituisce uno dei fulcri della trattazione, nonché la parte più corposa e articolata, in cui viene argomentata e sostenuta la tesi di questa ricerca, partendo dalle basi concettuali e teoretiche delle parti precedenti. A partire da due – apparentemente irrilevanti – note a margine di Hegel (– *hat wissen können* – e – *du hättest dies wissen sollen* –)¹⁰ il presente lavoro di ricerca tenta di mostrare come la *possibilità di sapere* (– *wissen können* –) le circostanze dell'azione sia uno dei fondamenti dell'imputazione di azioni non intenzionali, e come in ciò svolga un ruolo fondamentale anche la dimensione normativa del *Sollen*, che rappresenta la pretesa (non necessariamente soddisfatta, almeno a livello della Moralità) che la

¹⁰ Am Rande: GW 14.2, pp. 647, 653.

volontà soggettiva corrisponda a quella universale. Si mostrerà che il concetto stesso di *possibilità* risulta ambiguo nel testo hegeliano e nei testi dei giuristi che si propongono di rielaborare e rendere fruttuoso sul piano giuridico il pensiero di Hegel: da un lato, la *possibilità* si riferisce alle condizioni psico-gnoseologiche alla base della capacità di intendere e di volere; dall'altro lato, essa si riferisce alla possibilità di conoscere ciò che è effettivamente valido in un determinato contesto politico-sociale, sulla base della pubblicità delle leggi. Esiste poi un altro significato, che lega il concetto di *possibilità* alla realtà esterna, all'azione stessa: un'analisi del significato logico della categoria modale hegeliana di *real möglich* permetterà di comprendere in che senso le conseguenze *realmente possibili* di un'azione risultano necessarie, se si danno tutte le condizioni della loro realizzazione (cap. 5).

Si mostrerà successivamente in che modo all'epoca si giustificasse l'imputazione di azioni riconducibili in ambito giuridico al *dolus indirectus* e alla *culpa*. Partendo da una suggestione di Karl Ludwig Michelet, il recupero di categorie aristoteliche tratte dall'*Etica Nicomachea* risulterà fruttuoso per meglio comprendere il pensiero di Hegel: si chiariranno così i significati e le differenze tra i concetti di volontario e involontario (cap. 6).

Ciò permetterà di individuare il criterio per distinguere il dolo indiretto e la *culpa* dal caso: i primi due, pur non essendo caratterizzati da intenzionalità diretta, sono pur sempre atti volontari, nel modo che verrà specificato durante la trattazione. Pur non essendo intenzionali, dolo indiretto e *culpa* non sono nemmeno involontari, in termini aristotelici: il soggetto agente non ha agito sotto costrizione e conosceva o almeno *poteva* conoscere le circostanze particolari della sua azione. La ripresa del pensiero aristotelico non deriva tuttavia da una semplice suggestione: nel testo stesso di Hegel, in particolare in una nota al § 140 dei *Lineamenti*, si trova un esplicito riferimento alla distinzione aristotelica tra “agire ignorando” e “agire per ignoranza”, che svolge un ruolo fondamentale nella distinzione tra atti involontari e atti negligenti.¹¹ Ancora una volta, proprio l'attenzione a dettagli che possono apparire marginali permetterà di cogliere aspetti fondamentali del pensiero di

¹¹ Ha portato per la prima volta l'attenzione su questa distinzione aristotelica, con riferimento al pensiero hegeliano, MENEGONI 1993, pp. 93-94.

Hegel.

Nell'analisi delle caratteristiche del dolo indiretto, verranno coinvolti elementi del dibattito a Hegel contemporaneo, per mostrare come il filosofo di Stoccarda ne fosse informato. Su queste basi, ci si dedicherà all'analisi degli esempi tratti dal testo hegeliano (cap. 7). Allo stesso modo, si porterà l'attenzione sulla *culpa* e sulle sue caratteristiche fondamentali: l'assenza di intenzionalità, anche indiretta, che la distingue dal dolo indiretto; la presenza di volontarietà, che la distingue dal caso. In tale contesto si tenterà di fornire una nuova chiave interpretativa del § 116 dei *Lineamenti*, che è sempre stato considerato un passo ostico, di difficile comprensione e problematica collocazione nel testo hegeliano. Il paragrafo si riferisce ad un evento che non sembra rientrare né nella categoria hegeliana di *Tat* né in quella di *Handlung*, indicando danni prodotti a terzi da oggetti in possesso del soggetto, e che non sembra nemmeno rispettare le condizioni della volontarietà dell'azione. L'analisi dell'imputazione di azioni colpose non si limiterà tuttavia al § 116, ma comprenderà altri esempi riscontrabili nel testo hegeliano: essi verranno ricondotti alla *mancanza di attenzione del soggetto*, ad una forma di *agire ignorando* ciò che non si dovrebbe ignorare. Il fondamentale ruolo dell'attenzione, o meglio della *disattenzione*, nell'atto colposo viene sottolineato dal giurista Berner, il quale sembra implicitamente riferirsi alla concezione hegeliana dell'attenzione all'interno della Psicologia: il rivolgere o il non rivolgere l'attenzione su qualcosa dipende dall'arbitrio del soggetto. Se quindi l'atto colposo deriva da una *mancata attenzione* del soggetto e quest'ultima è un atto volontario, anche le azioni commesse per negligenza sono volontarie (cap. 8).

Questa parte si conclude con un capitolo che mostra gli sviluppi del pensiero di Hegel in ambito giuridico, prendendo in considerazione le opere di Michelet e Gans per una prima e diretta ricezione del pensiero hegeliano; di Berner e Köstlin per mostrarne una seconda fruttuosa ricezione. Questo passo non viene attuato per puro interesse storico, come si è detto, ma perché lo si ritiene piuttosto un momento argomentativo fondamentale per mostrare in che modo alcune intuizioni presenti nel testo hegeliano sono risultate fruttuose in ambito giuridico. Ciò ha valore anche per chiarire a ritroso alcune intuizioni di Hegel stesso (cap. 9).

La *Parte IV*, l'ultima della trattazione, tratta il caso problematico del disturbo

psichico e risulta anch'essa particolarmente articolata, costituendo l'altro focus del presente lavoro. L'imputazione dell'azione presuppone la capacità di intendere e di volere dell'agente, la sua imputabilità, termine reso in tedesco con *Zurechnungsfähigkeit*. Il caso dei malati di mente acquista particolare importanza perché si discosta dai canoni rispecchiati dall'uomo adulto, sano e pensante, rendendo la possibilità dell'imputazione dell'azione problematica, in passato come al giorno d'oggi. All'epoca di Hegel, i codici di diritto escludevano l'imputabilità di soggetti affetti dalle più evidenti e gravi malattie mentali, mentre i disturbi transitori costituivano un serio problema nella valutazione di un'azione (cap. 10). Pur esistendo, nella cultura tedesca, concetti atti ad indicare determinate tipologie di disturbo mentale, è solo con Kant che si ebbe una trattazione antropologica di tali disturbi che possa veramente definirsi tale (cap. 11): essa costituì addirittura un punto di riferimento fondamentale nella compilazione dei lemmi corrispondenti all'interno del grande dizionario dei fratelli Grimm. Come si mostrerà, le azioni commesse da soggetti affetti da disturbi mentali sembrano costituire un'eccezione allo stesso diritto dell'oggettività, producendo azioni non intenzionali che non possono essere imputate al soggetto malato a livello giuridico. Anche in questo caso, Hegel era ben consapevole del dibattito a lui contemporaneo relativo a tale problematica e le sue riflessioni al riguardo risultano originali (capp. 12-13), tanto da ritrovarsi nelle opere dei giuristi della generazione di Hegel e di quella successiva (capp. 14-15).

Ma addentriamoci ora nei meandri di questa trattazione e nei dettagli, niente affatto trascurabili, della dottrina hegeliana dell'imputazione.

Parte I

Fondamenti concettuali

1. Status quaestionis: pregi e criticità dei recenti studi sulla teoria hegeliana dell'azione

Nonostante il tema dell'imputazione e della responsabilità risulti centrale nella filosofia pratica hegeliana, solo di recente i *Lineamenti di filosofia del diritto* e i corrispondenti paragrafi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* sono stati riletti alla luce di una dottrina dell'imputazione in prospettiva sia giuridica che morale. La prospettiva giuridica pone l'accento sull'azione delittuosa, sull'imputazione in ambito giurisprudenziale e sulla determinazione della pena: in questo contesto il diritto positivo e vigente svolge un ruolo fondamentale per definire quali azioni sono considerate delitti in un determinato periodo storico e in una determinata nazione; quali sono, su un piano descrittivo e sociale, i criteri per definire la gravità del delitto, cui corrisponde una determinata pena. La prospettiva morale indaga invece il punto di vista del soggetto, le sue convinzioni, le sue intenzioni e gli scopi che si propone di realizzare, oltre che le condizioni che rendono l'individuo imputabile o incapace di intendere e di volere.

Sebbene i due ambiti siano distinti, è chiaro che essi entrano in dialogo in una valutazione dell'azione che voglia essere completa: la prassi quotidiana di attribuzione di responsabilità dimostra, ad esempio, che non è ammissibile definire una rapina "moralmente giusta", solo perché l'ipotetico ladro si propone di devolvere il denaro rubato in beneficenza. Si potrà anche ammettere la buona intenzione del soggetto, e tuttavia l'azione rimarrà illegale, poiché i parametri giuridici e sociali sono sempre all'opera nella nostra valutazione delle azioni. Allo stesso modo, però, se il soggetto dovrà rispondere sul piano giuridico, nell'ambito del diritto penale, di un danno compiuto a terzi, per definire la pena verrà indagata anche la sua intenzione, demarcando così il confine tra danni compiuti con cattiva intenzione, quindi premeditati, e danni non intenzionalmente commessi.

Afferma a ragione Britta Caspers che la dottrina hegeliana dell'imputazione può essere considerata un completamento della teoria penale, in cui il giudizio di imputazione e la valutazione dell'azione prende necessariamente in considerazione

anche il lato soggettivo del delitto.¹

Ora: ciò che un individuo si propone e che realizza con la sua azione, è di sua responsabilità e gli viene imputato. Accade però che vengano imputate a livello giuridico alcune conseguenze che il soggetto agente non aveva voluto e per le quali egli non si sente moralmente responsabile. Hegel è molto informato su questa problematica che, pur emergendo a tratti a volte frammentari nei *Lineamenti*, è tuttavia presente al punto da fornire a Karl Ludwig Michelet lo spunto per rielaborare e approfondire queste questioni in chiave giuridico-morale.² Oltre a questo, come si è accennato, la filosofia pratica di Hegel ha influenzato una generazione di filosofi del diritto e giuristi del XIX secolo.³ Questo tema non è ancora stato approfondito dalla *Hegel-Forschung* e alcuni autori negano addirittura che l'imputazione di azioni apparentemente non intenzionali e negligenti si possa riscontrare nell'opera hegeliana (Larenz 1927). Altri studiosi hanno invece riconosciuto il germe di questa intuizione in Hegel, senza però fornire un approfondimento sistematico. Una breve rassegna di pregi e criticità nel dibattito attuale si rivela pertanto necessaria, poiché proprio da questo dibattito sono emersi gli aspetti fondamentali e le condizioni di questo lavoro di ricerca, che sviluppa delle proposte per chiarire, in prospettiva filosofica, l'imputazione dell'agire non intenzionale nel testo di Hegel. Tale questione è stata finora accennata unicamente *a margine*.

1.1 Responsabilità per l'agire: i concetti portanti della teoria hegeliana dell'azione

La ricerca relativa alla teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione si è finora concentrata, come si è detto, sulla questione della responsabilità e dell'imputazione di azioni intenzionali, alimentando accese discussioni in particolare sulla distinzione hegeliana tra *Tat* e *Handlung*, fatto e agire intenzionale,

¹ Cfr. CASPERS 2012, p. 207. Anche Safferling afferma che l'imputazione penale può avvenire solo quando l'agente riconosce che la sua azione è illecita. Cfr. SAFFERLING 2008, p. 21.

² Cfr. MICHELET 1824 e MICHELET 1828.

³ Cfr. SCHILD 1981, p. 445. Mi riferisco, in particolare, ai già citati Albert Friedrich Berner e Christian Reinhold Köstlin: essi vengono definiti "hegeliani" da Gustav Radbruch, esperto di diritto e ministro della giustizia all'epoca della *Weimarer Republik*. Cfr. RADBRUCH 1903, pp. 85-86.

e rilevando i problemi attinenti a tali concetti, come ora si intende mostrare. Essi rimandano al concetto hegeliano di colpa (*Schuld*) e ai suoi significati morali e giuridici.

1.1.1 Responsabilità della volontà (*Willensschuld*) e responsabilità oggettiva (*Erfolgshaftung*)

Il concetto hegeliano di colpa (*Schuld*) è strettamente connesso a quello di imputazione (*Zurechnung*): in un noto passo della *Moralità*, Hegel afferma che un fatto può essere imputato (*zugerechnet*) solo come “colpa della volontà” (*Schuld des Willens*).⁴ Questo ha portato gli interpreti ad individuare in Hegel una dottrina dell’imputazione interessata per lo più alle azioni intenzionali, quelle cioè in cui la volontà del soggetto è direttamente coinvolta e in cui è rispettato il diritto del soggetto di *sapere* e di riconoscere il suo proponimento in ciò che si è realizzato.

In realtà, il concetto di *Schuld* possiede diversi significati, che arricchiscono incredibilmente la dottrina dell’imputazione hegeliana. Britta Caspers è stata la prima a dedicare uno studio sistematico a tale concetto: il suo lavoro, *›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels* (2012), è volto a chiarire gli usi e i significati di tale termine, concetto portante della dottrina hegeliana dell’imputazione.

Il termine *Schuld* possiede in Hegel per lo più due significati: in senso lato il concetto è legato a quello di causa (*Ursache*), mentre in senso stretto corrisponde al concetto di responsabilità (*Verantwortung*) morale, e al diritto della volontà soggettiva di riconoscere nel fatto (*Tat*), inteso come modificazione causata dal soggetto nel mondo esterno in prospettiva descrittiva e causale, come propria azione intenzionale (*Handlung*) solo ciò che era presente nel suo proponimento (*Vorsatz*).⁵ Quest’ultimo indica infatti qualcosa in più rispetto al concetto di colpa in senso generale e contribuisce a definirne il significato di responsabilità.

Ai due significati di *Schuld* corrispondono due concezioni differenti della responsabilità, che Hegel esemplifica tramite le figure dell’autocoscienza eroica e della coscienza moderna. L’autocoscienza eroica è impersonata dall’eroe della

⁴ Cfr. *PhR*, § 117.

⁵ Cfr. *PhR*, §§ 115-118.

tragedia greca, che agisce in un contesto storico amorale e pre-statale: l'eroe è sempre colpevole per aver agito in generale, nel primo senso di *Schuld*, secondo una concezione della responsabilità che abbraccia le intere circostanze del fatto compiuto (*Tat*).⁶ L'autocoscienza eroica rappresenta pertanto un'individualità indivisa (*ungeteilte Individualität*), con le parole di Meder, mutate da Caspers.⁷ Si tratta di un'individualità immediatamente unita alla sostanza etica non ancora oggettivata in istituzioni, un'individualità non sottoposta a un ordinamento statale, e che per questo si punisce per l'intero fatto commesso oppure adotta la vendetta come punizione degli altri.⁸ L'esempio paradigmatico è quello di Edipo, il quale, dopo aver compreso di aver ucciso il padre e di aver sposato la madre, si punisce acceandosi, come se avesse commesso tali misfatti intenzionalmente.⁹ La responsabilità che riguarda l'eroe tragico si lega quindi immediatamente all'imputazione della colpa come causazione. Proprio perché l'eroe tragico si sente responsabile per ciò che ha causato, anche senza volerlo né saperlo, imputa a se stesso la responsabilità per l'intero fatto, per il motivo stesso di averlo causato.

La coscienza morale moderna, invece, è un'individualità divisa (*geteilte Individualität*). Essa è infatti in grado di riflettere sul fatto compiuto (*Tat*) e di riconoscere come sua azione (*Handlung*) e lasciarsi imputare solo le parti di esso che ha voluto e saputo, poiché ha sviluppato la profondità dell'autocoscienza. Per questo motivo sia la sua individualità sia l'azione in cui essa si riconosce risultano

⁶ Tale aspetto è toccato marginalmente da Hegel nei *Lineamenti*; è invece approfondito nelle *Lezioni di Estetica*, che in questo contesto non verranno però analizzate. Cfr. in particolare la parte dedicata all'azione (*die Handlung*) all'interno del capitolo riguardante *Il bello artistico o l'ideale: Ästh.*, Bd. 13, p. 233 seg. (it. p. 202 seg.). Si veda anche nell'edizione critica la parte dedicata a *Das Drama*. Cfr. GW 28.1, p. 205 seg.

⁷ Cfr. MEDER 1993, p. 39 seg. e CASPERS 2012, p. 35.

⁸ La vendetta non è invece necessaria in uno stato che ha il monopolio della forza e della giustizia: nei moderni, l'eticità è istituzionalizzata e non più rappresentata dagli individui. Mostra molto bene le contraddizioni della *giustizia vendicatrice* Stefano FUSELLI 2001, p. 116 seg. Tale studio analizza anche il processo penale e il suo ruolo mediatore, per come esso è sviluppato da Hegel all'interno della sezione dell'Eticità dedicata alla società civile. Cfr. *ivi*, p. 125 seg. Sul significato della pena in Hegel, e in particolare sulla sua struttura logica, cfr. anche FUSELLI 1999.

⁹ Cfr. *Edipo Re* e l'interpretazione che ne dà Hegel in *Ästh.*, Bd. 13, p. 246 seg.; p. 279 (it. p. 213 seg.; p. 241).

“divise” (*geteilt*). La responsabilità del soggetto è quindi limitata nella società moderna, perché i valori si sono oggettivati in istituzioni riconosciute, che a loro volta permettono di dare ragione della coscienza e della soggettività dell’agente.

Dati questi due significati di *Schuld* e dato il fatto che il concetto rimanda anche all’essere causa di una modificazione nel mondo esterno, aspetto esemplificato dagli eroi della tragedia antica, andrebbe compiuto un passo successivo per entrare nel vivo della problematicità implicata dal concetto di *Schuld* in senso hegeliano, un passo che in Caspers e nel dibattito in generale manca: quello cioè di chiedersi se il significato descrittivo-causale della colpa svolga un qualche ruolo anche nel mondo moderno, permettendo l’imputazione di eventi causati dal soggetto, indipendentemente dal fatto che egli li abbia voluti o meno. Ci sembra che la risposta a questa domanda sia positiva, ammettendo, però, una differenza fondamentale tra il mondo moderno e il contesto in cui sono messe in scena le tragedie greche. Trovandosi in un contesto storico pre-statale, Edipo attua una *auto-ascrizione* della colpa per il fatto nella sua completezza. Vi è quindi, in questo caso, una corrispondenza tra la forma di ascrizione che avviene in prima persona e quella che avverrebbe in terza persona: si tratta di un’ascrizione di tipo naturalistico-descrittivo. Nel caso della coscienza moderna si può invece verificare un contrasto tra ciò che il soggetto ascrive a se stesso, che corrisponde al suo sapere e al suo volere, e ciò che gli viene ascritto da una prospettiva esterna.

Qual è la ragione di questa differenza fondamentale? Nel caso di Edipo manca sia la condizione soggettiva della coscienza morale, a definire ciò che il soggetto ha compiuto intenzionalmente, sia quella oggettivo-sociale incarnata da istituzioni e standard normativi, che definiscono ciò che vale come illecito in una determinata società. Indipendentemente dalla valutazione delle sue intenzioni e da ogni possibile giudizio a livello giuridico, Edipo si attribuisce l’uccisione del padre, atto valutato, ci sembra, su un piano naturalistico-descrittivo: Edipo ha effettivamente ucciso un uomo, che poi si è rilevato essere suo padre. Il senso di colpa che lui prova dipende dai valori etici infranti, che lui stesso incarna. Nel caso del soggetto moderno, invece, entrano in gioco sia parametri oggettivi, di tipo anche sociale e non solo naturalistico-descrittivo, sia condizioni soggettive: a differenza di Edipo, la coscienza moderna potrebbe, sulla base delle sue intenzioni, non ritenersi

responsabile per l'atto compiuto (parricidio), ma dal punto di vista naturalistico-descrittivo si è verificata in ogni caso l'uccisione di un uomo, fatto che nel contesto sociale moderno viene punito come reato.

Ci sembra, quindi, che Caspers abbia ragione solo in parte quando afferma che la responsabilità sia possibile tramite l'auto-ascrizione e l'autoimputazione del fatto e delle sue conseguenze, che nel caso di Edipo comprendono anche quelle né volute né sapute.¹⁰ Se infatti è corretto affermare che un'azione (*Handlung* in senso hegeliano) è tale per la possibilità dell'auto-ascrizione da parte dell'agente, che la riconosce come estrinsecazione della sua volontà e realizzazione dei fini posti interiormente, tuttavia in un contesto etico-sociale non basta l'auto-ascrizione (o la *non* auto-ascrizione) del soggetto nel giudizio di imputazione: non è sufficiente né l'auto-ascrizione di tipo puramente descrittivo ("Io ho causato Y"), né quella di tipo soggettivo e morale ("Io mi sento/non mi sento responsabile di Y"), poiché intervengono inevitabilmente anche gli standard normativi e sociali a definire cosa può essere imputato al soggetto e in quale grado.

Dagli esempi che seguono emerge la problematicità sia di una prospettiva puramente naturalistico-descrittiva sia di una meramente soggettiva e morale nel giudizio di imputazione:

1. L'affermazione di carattere descrittivo per cui "Io ho causato Y, quindi Y mi deve essere ascritto e imputato" risulta problematica in un sistema normativo che non si limita ad ascrivere un'azione ad un soggetto solo sulla base di ciò che è stato da lui causato, ma valuta anche le intenzioni dell'agente (come nel diritto penale). Edipo, come si è visto, verrebbe considerato responsabile di omicidio (ha comunque ucciso intenzionalmente un uomo), ma non di parricidio.

2. L'affermazione di carattere soggettivo e morale del tipo "Dato un fatto Y da me causato, mi deve essere ascritta solo la parte di Y (Z) che ho saputo e voluto" è allo stesso modo manchevole. Anche in questo caso, la prassi quotidiana insegna che spesso siamo considerati responsabili per ciò che non ci auto-ascriveremmo in

¹⁰ Si potrebbe schematizzare questa concezione come segue: causazione (*Verursachung*) → auto-ascrizione/auto-imputabilità (*Selbstzuschreibung*) → responsabilità (*Verantwortung*). Come si mostrerà, Hegel riconosce tuttavia anche una forma di responsabilità non legata alla causazione. Cfr. *PhR*, § 116 e la *Parte III*, cap. 8 di questa trattazione.

prospettiva soggettiva e morale, perché per qualche motivo è qualcosa che ha superato le nostre intenzioni, realizzando altro. *Schuld* considerata solo in prospettiva morale pone infatti diversi problemi in ambito giuridico: se la colpa è ancorata all'interiorità del soggetto, essa non è mai visibile né afferrabile con certezza da un occhio esterno e non si può quindi provare.¹¹

Si rende pertanto necessaria, a nostro avviso, un'ascrizione *di tipo normativo*, con la considerazione del diritto vigente, che permette di bilanciare l'aspetto descrittivo-causale con quello soggettivo. Il diritto della volontà soggettiva va allora mediato con quello di un'eticità istituzionalizzata e oggettiva. Nell'Eticità, intesa in termini hegeliani come ultimo stadio di sviluppo dello spirito oggettivo, viene in luce il rapporto tra l'istanza che definisce l'imputabilità, il soggetto agente e l'utilità della pena per la società.¹²

La libertà, per Hegel, non è infatti qualcosa di meramente interiore ma anzi si realizza proprio quando l'individuo si riconosce nelle istituzioni esterne e non si trova da esse limitato.¹³ Tale aspetto è, a nostro avviso, anticipato nella Moralità hegeliana e Caspers stessa sottolinea a tal riguardo che il "diritto dell'oggettività", che nella Moralità sembra quasi bilanciare i diritti del soggetto nei confronti della sua azione, rappresenta una pretesa normativa della società verso l'agente stesso.¹⁴ Il concetto di colpa in Hegel non si limita così al punto di vista dell'agente, ma comprende anche la prospettiva oggettiva, rendendo possibile spiegare a livello

¹¹ Cfr. CASPERS 2012, p. 42.

¹² Lo stesso significato del delitto si modifica nella società civile rispetto a come compare nel Diritto astratto, primo stadio di sviluppo dello spirito oggettivo, corrispondente al diritto formale. Nel Diritto astratto il delitto colpisce la singola persona, mentre nell'Eticità esso, negando il riconoscimento, colpisce ogni membro della comunità: la prospettiva si modifica e si amplia. Cfr. CASPERS 2012, p. 375 seg. Mentre la punizione all'interno del Diritto astratto ha la forma della vendetta, all'interno dell'Eticità essa acquista la forma della pena giuridica. Il § 218 dei *Lineamenti*, in cui Hegel si interroga sulle condizioni che rendono l'imputazione penale nella società civile effettivamente necessaria, è stato di recente analizzato da Kurt Seelmann. Cfr. SEELMANN 2017.

¹³ Cfr. STÜBINGER 2008, pp. 91 seg. La libertà si realizza quando l'individuo tiene presenti anche gli altri soggetti: tale è la sfera del diritto.

¹⁴ Cfr. CASPERS 2012, p. 439. Il diritto dell'oggettività viene approfonditamente trattato nella *Parte II*, al cap. 4 di questa trattazione.

filosofico l'imputazione dell'agire non intenzionale nella società moderna.

Il merito dello studio di Caspers è quello di aver riconosciuto che, tramite la sua teoria dell'azione e dell'imputazione, Hegel tenta una conciliazione di due visioni differenti: quella che pretende di giudicare l'azione esclusivamente a partire dalle convinzioni e intenzioni soggettive e quella che invece considera solo le conseguenze oggettive prodotte. Con ciò, si avrebbe anche una conciliazione della cosiddetta colpa della volontà (*Willensschuld*) con la responsabilità oggettiva (*Erfolgshaftung*): la prima individua la responsabilità soggettiva di cui è capace la "coscienza moderna", che riconosce come propria azione solo ciò che ritrova nel suo sapere e volere; la seconda caratterizza la coscienza eroica antica, la cui azione rivendica di fronte al soggetto il "diritto dell'oggettività" nella sua interezza, ovvero il diritto dell'azione di essere imputata per come si è realizzata nel mondo esterno.¹⁵

Per Caspers l'azione è infatti espressione di una sorta di "finalità oggettiva", una finalità e un'intenzione che non rimangono solo interiori, ma si realizzano e si oggettivano nel mondo esterno.¹⁶ L'azione non va quindi concepita come irrisolto contrasto tra soggettività e oggettività, ma come movimento della soggettività che si rende oggettiva, realizzando i suoi scopi interiori.¹⁷

Nel corso di questo lavoro si mostrerà, però, che oggettività e soggettività, con i loro relativi diritti, sono in realtà in costante tensione dialettica: essa si manifesta proprio nell'imputazione di azioni che il soggetto non ha direttamente

¹⁵ Sul ruolo dei diritti della volontà soggettiva e del diritto dell'oggettività nella teoria hegeliana dell'imputazione cfr. il cap. 4 della presente trattazione.

¹⁶ Allo stesso tempo, con questa formulazione Caspers non vuole mantenere il dualismo tra interiorità ed exteriorità, né sacrificare l'una a favore dell'altra. L'azione è finalità oggettiva nel senso per cui l'interiorità viene conservata nell'esteriorità e i due aspetti vengono pertanto dialetticamente conciliati. Cfr. CASPERS 2012, p. 18 seg.

¹⁷ «Nell'azione lo scopo meramente soggettivo-interiore viene spogliato della sua manchevolezza, di essere cioè un mero Soggettivo, e viene posto come scopo oggettivato». Ivi, p. 19. In assenza di una traduzione italiana ufficiale, i passi tratti da questo testo sono stati da me tradotti in italiano. M. Giusti afferma che la Moralità porta in scena la più estrema contrapposizione tra particolarità e universalità della volontà, insieme agli elementi che permettono il superamento della contrapposizione, attraverso l'azione stessa. La Moralità hegeliana acquista così il ruolo di mediazione: «Tra la volontà particolare e la volontà universale si trova il luogo sistematico della „Handlung“». GIUSTI 1987, p. 60. Trad. it. di G. Battistoni.

voluto realizzare. Bisogna quindi fare molta attenzione a non concepire la teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione in modo forse troppo ingenuo e semplicistico come eliminazione dell'opposizione soggetto-oggetto.

1.1.2 I concetti di *Tat* e *Handlung*

Altri due concetti determinanti nella dottrina hegeliana dell'imputazione, che la critica ha cercato a più riprese di definire, sono quelli di *Tat* e *Handlung*, il fatto e l'agire intenzionale, la cui distinzione emerge all'interno della Moralità hegeliana. Anche in questo caso, il dibattito contemporaneo ha portato alla luce aspetti fondamentali per il presente lavoro di ricerca, che verranno ora brevemente presentati.

D) Interpretazioni comunemente accettate

Francesca Menegoni, autrice di uno dei primi studi sistematici sul concetto di azione in Hegel,¹⁸ ha mostrato come, a livello terminologico, Hegel prenda le distanze da Kant nella distinzione dei concetti di fatto (*Tat*) e azione (*Handlung*). Quest'ultima indica infatti in Kant l'agire in generale, che può anche riferirsi alla natura e quindi al regno della causalità. Lo stesso termine indica invece in Hegel la specifica forma di agire intenzionale, propria di un individuo a cui l'azione può essere ascritta e imputata, in quanto lui stesso ha saputo e voluto compierla. Gli elementi della decisione, della coscienza, del riconoscimento di ciò che appartiene alla volontà sono pertanto fondamentali nella determinazione della *Handlung* in senso hegeliano, come sottolinea a ragione Menegoni:¹⁹ chi agisce deve essere

¹⁸ Lo studio di MENEGONI 1993 prende le mosse dall'elemento che fonda l'azione in quanto tale, la volontà, mostrandone la sua origine a partire dallo spirito soggettivo, teoretico e pratico, fino a chiarire come la volontà libera sia la sintesi di entrambi. All'analisi del concetto di azione, per come viene trattato all'interno della sezione Moralità dei *Lineamenti*, è dedicato invece il volume di M. Quante, dello stesso anno. Cfr. la traduzione italiana: QUANTE 2011.

¹⁹ «Il principio dell',azione' [Handlung] si trova pertanto nella decisione oppure nella coscienza oppure in ciò che la volontà riconosce come suo Proprio». MENEGONI 2014, p. 128. Trad. it. di G. Battistoni.

consapevole della sua azione, deve averla voluta affinché possa essergli imputata. Stando a questo rovesciamento terminologico, *Tat* dovrebbe indicare allora in Hegel l'agire in senso più generale, come cambiamento prodotto da un qualsiasi agente.

Tuttavia sembra che il fatto (*Tat*), in termini hegeliani, permetta già di individuare un evento come volontario, quindi come riconducibile ad un agente, distinguendolo così da eventi naturali o dall'agire degli animali. Ci sembra quindi che, in ciò, l'uso hegeliano del termine *Tat* si distingua dall'uso kantiano di *Handlung*: il rovesciamento dei termini, individuato da Menegoni, è quindi in parte presente, in parte risulta però problematico. Se per Kant la *Handlung* «viene a designare una qualsiasi espressione di causalità inferita all'unità di un portatore, il quale può essere anche un elemento della natura»,²⁰ lo stesso non vale, ci sembra, per il termine *Tat* in senso hegeliano: quest'ultimo indica piuttosto l'agire messo in atto da un soggetto dotato di volontà.²¹ Afferma infatti Hegel che «il diritto della volontà è di riconoscere nel suo *fatto* [*That*] come sua *azione* [*Handlung*]]»²² soltanto quello che ha saputo e voluto come suo proponimento e intenzione. *Tat* è però già un *fatto della volontà*.

Nell'*Enciclopedia* si legge, ugualmente, che «per quanto ogni cambiamento — in quanto *tale* posto mediante l'attività del soggetto — sia *atto* [*That*] di questo, non per questo il soggetto lo riconosce come sua *azione* [*Handlung*]]».²³ è quindi

²⁰ MENEGONI 1993, p. 95.

²¹ Ci limitiamo, nella considerazione dei due concetti, al modo in cui Hegel li utilizza nella sua Filosofia pratica, ovvero nella parte del sistema riguardante lo spirito oggettivo, ed in particolare nei paragrafi della Moralità. Se si dovesse intraprendere uno studio approfondito sull'uso di tali termini nelle altre opere di Hegel, si vedrebbe che lui stesso non è sempre costante nel mantenere la distinzione che propone all'interno della Moralità. Si pensi, ad esempio, ad un passo della *Scienza della Logica*, in cui Hegel analizza i rapporti causali. In tale contesto, egli afferma che la causa di un fatto (*Tat*) è la *innere Gesinnung* in un soggetto agente: nelle pagine della Moralità, la convinzione interiore del soggetto è quella che piuttosto determina la *Handlung*. Cfr. *WdL I*, p. 399 (it. p. 633). Per un approfondimento dei concetti di *Ursache* e *Ursächlichkeit* rispetto al termine *Tat*, cfr. AICHELE 2017.

²² *PhR*, § 117. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

²³ *Enz. C*, § 504. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

chiaro che anche l'atto (*Tat*) è inteso come attività di un soggetto, termine con cui Hegel indica il soggetto morale, in tale contesto. Si tratta dell'essere umano e non di animali o di elementi naturali. Per tale ragione, ci sembra ingiustificata l'affermazione di Katerina Deligiorgi, per cui «deeds can be purposeful without being actions, say a dog chasing a squirrel»,²⁴ ovvero che gli atti, in termini hegeliani, possono avvenire di proposito senza essere azioni, riportando l'esempio di un cane che insegue uno scoiattolo. Oltre a questo, Deligiorgi concepisce il proponimento come parte integrante dell'atto (*Tat*), che diverrebbe azione nel momento in cui il proponimento viene espresso come intenzione: tuttavia, nelle pagine di Hegel è evidente che il proponimento costituisce già il primo elemento che definisce l'azione intenzionale (*Handlung*) e che, anzi, permette proprio di distinguere l'atto (*Tat*) dall'azione (*Handlung*). Resta il fatto che nel concetto di *Tat* la volontà dell'agente è in qualche modo già coinvolta, essendo tutta la *Filosofia del diritto* hegeliana la realizzazione di essa.

Ma se entrambi gli “eventi”, *Tat* e *Handlung*, dipendono da un soggetto dotato di volontà, come si distinguono l'uno dall'altro? Michael Quante considera *Tat* e *Handlung* come due tipologie di descrizione di un evento: *Tat* indicherebbe un evento in cui la prospettiva dell'agente non è calcolata. Considerare un evento come *Handlung* significherebbe al contrario descriverlo prendendo come metro di misura la prospettiva dell'agente, quindi come realizzazione delle intenzioni del soggetto. Quante ha quindi individuato e distinto in Hegel due ambiti o prospettive da cui considerare l'azione: la giustificazione e la spiegazione. Nella prima prospettiva rientrano problemi quali l'imputabilità e l'intenzionalità dell'azione stessa, tenendo come metro di misura il volere e sapere dell'agente: ciò ha a che fare con la *Handlung* in termini hegeliani. Nella spiegazione rientrano invece le descrizioni anche causali: ciò permette di separare la causalità dell'evento dalla sua imputabilità.²⁵ La descrizione di un evento come atto (*Tat*) sembra quindi rientrare nella spiegazione di esso, poiché viene tralasciato il punto di vista dell'agente. La proposta di Quante ci sembra particolarmente fruttuosa per comprendere i due

²⁴ DELIGIORGI 2010, p. 104.

²⁵ L'atto si sviluppa infatti all'interno delle relazioni causali e viene osservato dall'esterno, mentre l'azione è legata al punto di vista soggettivo. Cfr. QUANTE 2011, parte seconda, cap. 4.

termini.

La distinzione proposta da Robert Pippin non è invece priva di difficoltà:

there is a difference between an action, '*Handlung*', a deed that can be attributed to me, and a mere deed, '*Tat*', something that happened because of me (especially something I may have done voluntarily but not knowingly), but which cannot be attributed to me as something for which I bear responsibility or *Schuld*.²⁶

Questa definizione non rende pienamente ragione della ricchezza che i due termini possiedono nel testo di Hegel, che però non risulta sempre chiaro e dà adito ad ambiguità interpretative. Ci sembra che limitare la responsabilità all'azione intenzionale, come evento che può essere attribuito e imputato al soggetto, e concepire il fatto (*Tat*) semplicemente come qualcosa che è accaduto "*because of me*", qualcosa che non può essere attribuito al soggetto come sua responsabilità, sia limitante e non permetta di comprendere l'imputazione di quegli atti che nel lessico hegeliano non sono intenzionali, poiché il soggetto non li riconoscerebbe come qualcosa che ha saputo e voluto, e che tuttavia si legano in qualche modo alla sua volontà: sono volontari, benché non intenzionali, come Pippin stesso riconosce (*voluntarily but not knowingly*).²⁷

Il testo di Hegel risulta a tratti piuttosto ostico, poiché mescola considerazioni di carattere morale con altre di carattere prettamente giuridico. Ogni evento che si realizza nell'esteriorità oggettiva si trova in relazione causale con altri eventi e costituisce a sua volta la causa di un cambiamento: allo stesso modo, l'agire umano interviene sempre in un insieme di situazioni già date. O meglio: intervengono sia l'agire sia il non agire.²⁸ La relazione causale non è però sufficiente a definire l'atto

²⁶ PIPPIN 2010, pp. 71-72. L'espressione *because of me* sembrerebbe indicare una mera causalità efficiente e meccanica, senza prendere in considerazione il significato di causalità finale. Entrambe le tipologie di causalità svolgono invece un ruolo fondamentale nel definire l'agire umano.

²⁷ La distinzione tra volontarietà e intenzionalità viene sviluppata nella *Parte III* del presente lavoro. Si tratta di categorie derivanti dall'etica aristotelica, che si riveleranno estremamente fruttuose per comprendere il testo hegeliano. In Aristotele il soggetto può essere biasimato o lodato anche solo per l'atto volontario, mentre l'intenzionalità è qualcosa che può aggiungersi al medesimo.

²⁸ Nonostante un'omissione possa anche lasciare la situazione inalterata, secondo la prospettiva del

volontario, come insegna Aristotele.²⁹ È necessario verificare se un fatto viene causato dal soggetto, inteso come corpo meccanico, senza che la sua volontà sia coinvolta, ad esempio quando è in atto una costrizione: in tal caso, l'atto è involontario³⁰ e, in termini hegeliani, non è un'azione. Se invece il soggetto è *causa libera* di una modificazione nel mondo esterno, il suo atto è volontario. A ciò può aggiungersi l'intenzionalità, ovvero la scelta deliberata e ponderata dei mezzi e dei fini da raggiungere, in termini aristotelici.³¹ Se volontarietà e intenzionalità rendono l'azione imputabile sul piano morale, dal testo hegeliano sembrerebbe che esse non siano condizioni necessarie e sufficienti dell'attribuzione di responsabilità, intesa in senso giuridico.

A tal proposito, un paragrafo dei *Lineamenti* ha da sempre dato non pochi problemi alla critica: si tratta del § 116, che riguarda un evento che, pur non rientrando apparentemente né nella categoria di fatto né in quella di azione, è tuttavia imputabile al soggetto come sua responsabilità: si tratta di un evento che non è né volontario né intenzionale, né causato liberamente, né saputo o voluto dal

soggetto, può darsi che essa produca conseguenze e cambiamenti rilevanti, sul piano delle circostanze esteriori.

²⁹ Come riconosce a ragione Giorgio Erle, il principio causale svolge un ruolo determinante, rappresentando ciò a partire da cui l'agire prende le mosse. Ma allo stesso tempo, affinché l'agire sia riconducibile ad un soggetto come sua responsabilità, l'agente deve essere stato la *causa consapevole, cosciente e autocosciente nella forma della scelta*. Cfr. ERLE 2011, cap. 2.

³⁰ Come afferma Leibniz, riprendendo il pensiero aristotelico sull'involontarietà: «quando agiamo liberamente, non siamo forzati, come accadrebbe invece se venissimo spinti in un precipizio e fossimo gettati dall'alto in basso; nulla ci impedisce di aver lo spirito libero quando deliberiamo, come accadrebbe invece se ci fosse propinata una bevanda che ci togliesse il giudizio». *Teodicea*, Parte Prima, § 34. Erle sottolinea come il volere e lo scegliere secondo libertà costituiscano il fondamento dell'essere umano e dell'agire morale. Cfr. ERLE 2011, cap. 2.

³¹ Aristotele continuava a rappresentare un punto di riferimento fondamentale in una trattazione che si interrogasse sull'agire umano e responsabile. Come sottolinea Leibniz: «Già Aristotele ha osservato che vi sono due cose nella libertà: la spontaneità e la scelta, e in questo consiste il nostro dominio sulle nostre azioni». *Teodicea*, Parte Prima, § 34. Cfr. anche *Teodicea*, Parte Terza, § 288. Con Leibniz si può affermare che l'intelligenza (legata alla corretta comprensione dei fatti e la conoscenza distinta dell'oggetto della deliberazione), la spontaneità e la contingenza (che esclude la necessità logica e metafisica e implica la possibilità di scelte alternative) definiscono la libertà e l'agire morale umano.

soggetto. L'interpretazione di tale passo è molto controversa ed è compito di questo lavoro cercare di proporre una soluzione.³²

Un aspetto fondamentale che si evince dal testo hegeliano, messo in luce dalla critica, è che il termine *Tat* si connette al significato più generale di *Schuld*, legato alla colpa dell'autocoscienza eroica (*Erfolgshaftung*, con le parole di B. Caspers), mentre il termine *Handlung* si lega piuttosto alla responsabilità morale, di cui è capace la coscienza moderna. Hegel stesso afferma che

l'autocoscienza *eroica* (come nelle tragedie degli antichi, Edipo ecc.) non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra *fatto* [*That*] e *azione* [*Handlung*], tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto [*That*].³³

La critica tende a interpretare il fatto (*Tat*) in termini meramente causali. Una voce molto recente si discosta da questa interpretazione, comunemente accettata, e offre una rilettura del concetto hegeliano di *Tat* che risulta in parte fruttuosa per la comprensione del concetto di imputazione nel mondo moderno: si tratta dell'interpretazione di Mark Alznauer (2015), che verrà ora presentata brevemente, sottolineando i suoi pregi e le sue criticità.

II) Riconcettualizzazione dei concetti di *Tat* e *Handlung* in Mark Alznauer

L'attribuzione della responsabilità è possibile, secondo Alznauer, solamente all'interno di un contesto sociale statale in cui il soggetto è sottoposto ad una valutazione giuridica formale, ad una morale e ad una etica, in termini hegeliani, e deve pertanto rispondere di ciò che compie. Il contesto normativo va quindi presupposto quando si tratta di definire un'azione e attribuire la responsabilità al

³² Cfr. *Parte III*, cap. 8. Gli autori che si sono occupati dell'azione intenzionale in Hegel hanno avvertito la difficoltà del passo (cfr. QUANTE 2011, CASPERS 2012), senza però approfondirlo ulteriormente.

³³ *PhR*, § 118 An. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

soggetto. In questo scenario, l'atto (*Tat*) corrisponde, secondo Alznauer, alla dimensione esteriore, forense dell'azione, giustificata se permessa dal diritto. Ciò soddisfa il cosiddetto "requisito esterno" dell'azione: che vi sia un'alterazione provocata in senso oggettivo, nei termini del Diritto astratto, dall'agente. Secondo Alznauer, contro l'interpretazione tradizionale, l'atto non va quindi inteso meramente come una modificazione causata meccanicamente dal soggetto nel mondo esterno, ma fonda piuttosto la responsabilità legale, esterna (*external responsibility*): un individuo, in quanto persona in senso giuridico, può essere considerato responsabile per un fatto cui possono essere applicati predicati con valore legale quali "incendio", "omicidio" ecc.³⁴ Il fatto (*Tat*) implica quindi una prospettiva in terza persona. E ancora:

If something is a deed, a person can be held responsible or blamable for it in the external sense of *Schuld* (at least according to "Abstract Right"). Judging that something is an external deed is applying a "universal predicate" to it [...].³⁵

Il fatto non è quindi limitato ad una prospettiva meramente causale, poiché la responsabilità legale si estende oltre quella di tipo causale. Questo permette ad Alznauer di fornire un suo chiarimento interpretativo in merito al § 116 dei *Lineamenti*, un chiarimento che tuttavia non ci sembra particolarmente convincente, come si vedrà nel corso della trattazione.³⁶

Alznauer riconosce anche una forma di responsabilità interna (*internal accountability*), valutabile in prima persona e legata al concetto di azione intenzionale (*Handlung*). Affinché all'agente venga attribuita la responsabilità per un atto compiuto, egli deve possedere la conoscenza 1) di ciò che sta facendo, 2)

³⁴ Cfr. ALZNAUER 2008, p. 375 seg. Cfr. anche *PhR*, § 119 An. Si mostrerà la problematicità di questa interpretazione al cap. 4: nello stesso paragrafo citato da Alznauer, Hegel sottolinea che i predicati utilizzati precedono o sono in qualche modo indipendenti dalla determinazione del carattere lecito o illecito dell'azione, considerata come fatto esterno.

³⁵ ALZNAUER 2008, p. 375. Si veda ivi p. 381, riguardo alla prospettiva in terza persona implicata nel fatto e alla prospettiva in prima persona implicata invece nelle azioni.

³⁶ Cfr. la *Parte III*, cap. 8.

del perché lo sta facendo, 3) del valore della sua azione. Quelli che Hegel definisce “diritti della volontà soggettiva”³⁷ rappresentano, per Alzauer, il “requisito interno” dell’azione, nonché il presupposto dell’attribuzione della responsabilità interna.

Le condizioni che devono essere soddisfatte affinché un agente possa essere considerato responsabile sono quindi di due tipi. Anzitutto deve essere soddisfatto il prerequisito psicologico del pensiero: esso è assente negli animali che per questo motivo sono innocenti; non completamente sviluppato nei bambini e temporaneamente assente nei soggetti affetti da disturbi mentali. Il soggetto adulto e sano di mente è invece un essere pensante in grado di autodeterminarsi ad agire, in grado appunto di conoscere ciò che sta facendo, il motivo per cui sta agendo e il valore della sua azione. Ma il prerequisito per così dire “soggettivo” e interno non è sufficiente per definire il soggetto un agente responsabile: affinché ciò accada, egli deve essere inserito in un contesto sociale in cui è riconosciuto come persona libera e a sua volta riconosce gli altri come persone libere. Ciò accade, secondo Alzauer, quando l’individuo è cittadino di uno stato e condivide norme riconosciute da tutta la comunità.

Secondo Alzauer, se la teoria hegeliana della responsabilità viene letta come problema di riconciliazione tra la determinazione causale e la libertà del soggetto, il contrasto tra le prospettive è difficile da superare. I requisiti dell’azione vanno invece considerati come prospettive del medesimo contenuto dal punto di vista etico: in questo modo il loro contrasto può essere superato. Interpretando il fatto (*Tat*) come evento valutato in terza persona in ambito legale e l’azione (*Handlung*) come evento valutato in prima persona in prospettiva morale, Alzauer riformula il contrasto dialettico tra lato esterno ed interno dell’azione come contrasto tra le esigenze del Diritto astratto e quelle della Moralità, esigenze che possono essere risolte nell’ambito dell’Eticità, in cui si realizza quella che Alzauer definisce responsabilità oggettiva: si tratta di lode o biasimo che il soggetto non può rifiutare, poiché legati a standard normativi che lui stesso condivide e accetta. La volontà soggettiva è infatti collocata all’interno di uno spazio sociale oggettivo e il diritto

³⁷ Tali diritti (diritto del sapere e del volere) vengono trattati approfonditamente nella *Parte II*, al cap. 4.

soggettivo del sapere viene interpretato alla luce di ciò che l'agente deve sapere all'interno di una società. All'interno dell'Eticità, all'interno di uno stato, il soggetto riconosce doveri legali, morali e politici rispetto alla posizione sociale che riveste: l'opposizione dei lati è superata nella volontà che si accorda agli standard condivisi dalla comunità etica con cui il *fatto (deed)* può essere valutato pubblicamente.

Sorge però una domanda: come si può conciliare l'interpretazione del concetto di *Tat* come legato ad una responsabilità legale, esterna, in cui il contesto normativo del diritto è già presupposto, con l'esempio hegeliano per cui è l'autocoscienza eroica, e non il soggetto moderno, che si fa carico dell'intero fatto (*Tat*), proprio perché è assente un contesto sociale che attui il giudizio di imputazione e definisca la giusta pena? Ci sembra che sia valida l'interpretazione per cui il fatto (*Tat*) e la colpa ad esso relativa esprimono una prospettiva descrittiva ed esterna rispetto ad un evento causato dal soggetto agente, con la grande differenza che nel contesto sociale moderno la prospettiva esterna viene inevitabilmente integrata dalle norme giuridiche, e questo è il merito dell'interpretazione di Alzauer: si tratta comunque di un'aggiunta alla prospettiva naturalistico-descrittiva. Hegel stesso afferma infatti che

il giudizio su un'azione [Handlung] come fatto esteriore [äußerliche That], ancora senza la determinazione del suo lato giusto o ingiusto [ohne die Bestimmung ihrer | rechtlichen oder unrechtlichen Seite], conferisce alla medesima un predicato *universale*, cioè che essa è incendio, omicidio ecc.³⁸

Rechtlich e *unrechtlich* si riferiscono al piano del diritto (*Recht*): quindi, ancora prima che vengano attuate delle valutazioni giuridiche, è possibile, per Hegel, definire un fatto esterno con categorie che solo successivamente hanno valore anche a livello giuridico.

Alexander Aichele riporta una distinzione di epoca illuminista tra due tipi di imputazione, che forse può aiutare a comprendere meglio la questione: una *imputatio physica*, intesa come una forma non meglio qualificata di imputazione

³⁸ *PhR*, § 119 An. Le espressioni tedesche tra parentesi quadre sono state da me aggiunte.

per cui qualcuno viene considerato la causa di una modificazione fisica del mondo, e una *imputatio moralis*, che Aichele intende come ulteriore considerazione dell'azione commessa, chiedendosi se essa possa essere imputata a livello morale o giuridico, definendo la sanzione corrispondente.³⁹ Nel contesto dell'autocoscienza eroica, una *imputatio moralis* non è possibile: è quindi valida solo l'*imputatio physica*, che attribuisce al soggetto il fatto in prospettiva naturalistico-descrittiva, che coincide con la prospettiva esterna del *Tat*. Come si è visto, Edipo ha ucciso il padre: egli si attribuisce la colpa per il parricidio. Nel contesto sociale moderno, al contrario, è possibile sia un'imputazione meramente descrittiva ed esterna, definibile piuttosto come ascrizione dell'evento, che un'imputazione di tipo interno e morale, che infine una di tipo giuridico. Nel contesto moderno la descrizione oggettiva del fatto (*Tat*) resterebbe parricidio, tuttavia nel giudizio di imputazione entrerebbero in gioco sia la considerazione delle intenzioni del soggetto, che affermerebbe che il parricidio non era voluto, sia le norme giuridiche, che si presentano come prospettiva sempre esterna, ma normativa piuttosto che naturalistica: Edipo resterebbe pertanto responsabile di omicidio. In tal senso si potrebbe preservare un'interpretazione di *Tat* come evento valutato in terza persona, che nel contesto sociale moderno comporta però un giudizio giuridico, mentre in quello apolitico e pre-statale rimane ad un livello puramente naturalistico-descrittivo.

1.1.3 Leggere tra le...*Randbemerkungen*: forme di imputazione e strategie di scusa in Hegel

Vi è infine un ultimo aspetto molto interessante, emerso dal dibattito contemporaneo sulla teoria hegeliana dell'azione: l'interpretazione dei paragrafi della Moralità come esplicazione di diverse forme di imputazione e di strategie di scusa dell'agente. Di recente, l'analisi attenta delle note a margine di Hegel, riportate sulla sua copia dei *Lineamenti* (le *Randbemerkungen*), ha portato infatti ad ulteriori nuovi risultati, rilevanti per il presente lavoro. Si è notato che ad ogni elemento che caratterizza l'azione intenzionale (*Handlung*), ovvero il

³⁹ Cfr. AICHELE 2017.

proponimento (*Vorsatz*), l'intenzione (*Absicht*) e la coscienza morale (*Gewissen*), Hegel fa corrispondere delle forme di imputazione e imputabilità.⁴⁰ Secondo Wolfgang Schild, l'imputazione legata al proponimento (*Zurechnung zum Vorsatz*) permette di imputare l'azione intesa come atto voluto; l'imputazione legata all'intenzione (*Zurechnung zur Absicht*) si produce invece dalla differenziazione delle conseguenze dell'azione in necessarie e accidentali; infine si ha l'imputazione a livello della coscienza morale (*Zurechnung zum Gewissen*), che permette di imputare un'azione secondo la conoscenza e coscienza del valore illecito della medesima da parte del soggetto agente. La dottrina dell'imputabilità esposta nella *Moralità* è pertanto, secondo Schild, l'esplicazione del concetto di azione attuata con coscienza e racchiude in sé i tre tipi di imputabilità.⁴¹

Michael Quante ha individuato anche possibili strategie di scusa ad ogni livello e forma di imputazione. Il primo livello di imputabilità, legato al proponimento, permette di distinguere l'agire dal patire e permette di riconoscere "il mio" in qualcosa che ho fatto. Nel proponimento (*Vorsatz*) è già presente, infatti,

⁴⁰ Cfr. SCHILD 1981, p. 446 seg.; CASPERS 2012, p. 210 e seg., VIEWEG 2012; QUANTE 2016. I diversi elementi che caratterizzano l'azione intenzionale vengono approfonditi nella *Parte II*, al cap. 4, e nella *Parte IV*, al cap. 15: si mostrerà che ad ognuno degli elementi dell'azione intenzionale corrisponde un determinato diritto della volontà soggettiva, cui è opposto un diritto dell'oggettività (cap. 4), e che allo stesso tempo ad ogni elemento dell'azione corrisponde anche un determinato livello di imputabilità (cap. 15).

⁴¹ Un'azione appartiene al soggetto «nella misura in cui io conosco il risultato come conseguenza nel proponimento, di cui conosco la connessione universale come unità nell'intenzione e il valore del mio intero fare nella coscienza. Solo in questa azione sono presso me stesso, io sono solo quest'azione». SCHILD 1981, p. 453. Trad. it. di G. Battistoni. Anche Klaus Vieweg individua negli elementi che costituiscono l'azione intenzionale diversi gradi di imputazione, che però lui fa anche corrispondere a diverse tipologie di giudizio: al proponimento (*Vorsatz*) corrispondono così il primo grado di imputabilità, ovvero il sapere le circostanze immediate dell'azione da parte del soggetto, e il giudizio dell'esserci (*Urteil des Daseins*); all'intenzione (*Absicht*) corrisponde il secondo livello di imputabilità e il giudizio della riflessione (*Urteil der Reflexion*); al bene (*das Gute*) e alla coscienza morale (*Gewissen*) corrispondono il terzo livello di imputabilità e il giudizio del concetto (*Urteil des Begriffs*). Cfr. VIEWEG 2012, p. 165. Per un maggiore approfondimento dei fondamenti logici della *Filosofia del diritto* hegeliana ed in particolare della teoria hegeliana dell'azione cfr. VIEWEG 2012. J.-F. Kervégan ha di recente ricondotto la teoria hegeliana dell'azione al sillogismo pratico dell'agire. Cfr. KERVÉGAN 2016.

l'aspetto intenzionale dell'azione: l'agente ha saputo e voluto qualcosa, tale è il significato del diritto del sapere (*PhR*, § 117). A questo primo livello si può avere, secondo Quante, solo un'esenzione categoriale dell'azione e nessun tipo di scusa, perché si tratta di una colpa della volontà (*Schuld des Willens*) nel modo più generale: la strategia per discoltarsi consisterebbe proprio nel rigettare questa prima *Schuld*, legata alle circostanze immediate.⁴² Ma se viene negato tale aspetto puntuale, che è la condizione di possibilità dell'azione intenzionale stessa, il fatto non rientra nella categoria dell'azione, la quale è tale solo se riconosciuta in prima persona dal soggetto.⁴³ L'esenzione categoriale che riguarda un singolo evento non costituisce una restrizione della "dignità" della persona, come essere pensante. Se si afferma, invece, che l'individuo è completamente incapace di azioni intenzionali, egli viene esentato in generale dalla capacità di un agire consapevole: è il caso della completa insanità mentale.⁴⁴

Hegel sostiene che l'uomo, in quanto essere pensante, deve avere anche un'intenzione (*Absicht*) rispetto a ciò che compie: le singole azioni si inseriscono all'interno di piani più complessi, in cui le inclinazioni e gli scopi vengono ordinati e scelti. L'intenzione concerne la completezza dell'azione: l'individuo pensante può conoscere il contesto generale della sua azione e renderlo oggetto della sua pianificazione. A ciò si riferisce il diritto dell'intenzione (*Recht der Absicht*) del soggetto di aver saputo la qualità universale della sua azione, a cui sembra contrapporsi, come si vedrà, il diritto dell'oggettività (*Recht der Objektivität*) dell'azione. A livello dell'intenzione è possibile, secondo Quante, una parziale o completa riduzione della responsabilità e dell'imputabilità dell'agente nel caso di bambini e malati di mente (scusa locale o esenzione generale). Anche al livello della cognizione del valore dell'azione e della coscienza morale si può avere esenzione

⁴² X nega, per esempio, di aver voluto dare fuoco ad un ramo: viene negata l'intenzionalità del fatto, che quindi non è azione, in senso hegeliano.

⁴³ Quante parla perciò della «first-personal constitution of the purpose». QUANTE 2010b, p. 218.

⁴⁴ Il problema dello statuto ontologico ed epistemologico della malattia mentale, nonché le sue conseguenze sul piano giuridico e morale, rispetto alla questione dell'imputazione, viene approfondito nella *Parte IV* della presente trattazione. Come si vedrà, quando Hegel parla di "dignità" dell'essere umano si riferisce al suo carattere pensante e alla capacità di autodeterminarsi ad agire.

generale o giustificazioni parziali.

Hegel rifiuterebbe invece le scuse per azioni prodotte sotto impulsi momentanei, poiché il soggetto agente viene sempre considerato un individuo pensante, potenzialmente in grado di controllare i suoi impulsi e di determinarsi all'azione in modo razionale. Nella pratica dell'attribuzione di responsabilità svolgono un ruolo fondamentale gli standard sociali: è proprio la pubblica natura delle leggi a salvaguardare sia i diritti della soggettività sia quelli dell'oggettività. Scusarsi significa riconoscere pubblicamente di aver commesso un fatto non voluto.

Veniamo ora ad una questione per noi cruciale: qual è la posizione della critica rispetto alla possibilità che in Hegel sia presente l'imputazione non solo dell'agire intenzionale (con i relativi livelli di imputazione e strategie di scusa) ma anche dell'agire apparentemente non intenzionale, riguardante parti del fatto (*Tat*) o il fatto intero? Vi è spazio per una responsabilità per il fatto, che non coinvolga solo la coscienza eroica ma anche la coscienza moderna? A queste domande si risponderà nei paragrafi che seguono, presentando posizioni contrarie e posizioni favorevoli a quello che risulta il tema fondamentale di questo lavoro di ricerca.

1.2 Responsabilità per l'agire non intenzionale in Hegel: una chimera?

Il limite dell'agire pratico è notoriamente legato al fatto che il soggetto agente "possiede" solo l'inizio della sua azione. Una volta che lo scopo interiore viene trasposto nell'esteriorità, l'individuo non può più controllare l'azione, che per quanto riguarda i suoi effetti, risulta quindi imprevedibile: in questo senso «la pietra che vien scagliata dalla mano è del diavolo» (*PhR*, § 119 Z). Tuttavia, il soggetto ha colpa in generale nella misura in cui nell'esistenza esteriore da lui modificata è presente "l'astratto predicato del *mio*" (*PhR*, § 115). Come si può allora definire ciò che *appartiene* effettivamente alla volontà del soggetto e che può essergli imputato? Rientra in questa categoria solo ciò che l'agente ha saputo e voluto oppure anche ciò il soggetto non ha direttamente ed intenzionalmente causato? La presente ricerca intende sostenere questa possibilità, con il supporto di passi tratti non solo dal testo di Hegel, ma anche dai testi di giuristi e filosofi del diritto del XIX secolo che a lui si ispirarono: con ciò, si prenderà una chiara posizione rispetto alla critica e al dibattito attuale, che si divide tra coloro che riconoscono come "imputabile", nel

pensiero hegeliano, solo ciò che il soggetto ha intenzionalmente commesso, e coloro che hanno intravisto l'intuizione per cui anche ciò che non è stato saputo ma poteva esserlo ricade sul soggetto ed è di sua responsabilità. In quest'ultimo caso, si tratta per lo più di brevi accenni in nota.

1.2.1 Opinioni contrarie

Alle domande “cos'è il Suo della volontà, in cosa la volontà si può riconoscere come qualcosa di soggettivo?” la risposta di Amengual è che il “Suo” è «1. ciò che [la volontà] ha fatto: l'azione [Handlung] riconosciuta e voluta, 2. ciò in cui risiede il suo interesse: il benessere proprio e degli altri, 3. il bene». ⁴⁵ Non sembra quindi ci sia spazio per riconoscere anche l'agire non intenzionale come “proprietà” del soggetto agente. Dello stesso avviso è anche Peperzak per il quale

il soggetto è responsabile o “colpevole” [„schuldig“] per i risultati della sua attività [Tätigkeit] solo nella misura in cui ha agito [gehandelt hat], ovvero nella misura in cui ha saputo e voluto l'azione e le sue conseguenze. Il concetto di azione sembra pertanto qui anche un concetto giuridico e non meramente psicologico. Agire comprende responsabilità. Ciò che accade in questo modo deve essere imputato al soggetto e ricade nell'amministrazione della giustizia. ⁴⁶

Anche B. Caspers ritiene che la dottrina hegeliana dell'azione si riferisca ad azioni compiute consapevolmente per cui si deve constatare che «per lui [Hegel] non ci sono né azioni inconsapevoli [unbewußte Handlungen] – poiché un'azione sussiste secondo Hegel solo quando essa era “interiormente determinata da me, era mio proponimento, mia intenzione” – né una colpa inconsapevole [unbewußte Schuld]». ⁴⁷ Questa è la posizione della maggior parte degli studiosi in materia di teoria hegeliana dell'azione.

⁴⁵ AMENGUAL 1987, p. 208. Trad. it. di G. Battistoni.

⁴⁶ PEPERZAK 1991, pp. 193-194. Trad. it. di G. Battistoni.

⁴⁷ CASPERS 2012, p. 235.

1.2.2 Giuste intuizioni

Alcuni autori hanno però riconosciuto che Hegel ammette, tra le righe, che venga imputato al soggetto anche qualcosa che egli non ha direttamente voluto o saputo. Nonostante Caspers affermi che in Hegel l'azione non può che essere intenzionale, riconosce che il concetto hegeliano di azione esige necessariamente una discussione sulle modalità di imputazione nell'ambito della negligenza, che secondo lei Hegel non tratta esplicitamente.⁴⁸

Quante sostiene, in una breve nota, che in Hegel si può integrare la concezione della negligenza, interpretata come correzione sociale che dipende da aspettative individuali e culturali, che definiscono una determinata misura di *attenzione* nelle proprie azioni. Hegel stesso scrive che al momento dell'agire l'agente "*ha potuto sapere*": ciò determina l'imputazione di azioni negligenzi, in cui entrano in gioco standard che contengono un elemento convenzionale e normativo. A partire da tali standard viene obiettato al soggetto di non aver intrapreso gli sforzi che normalmente si richiedono per realizzare un giudizio corretto sulla qualità e sulle conseguenze dell'agire.⁴⁹

Quante deriva tale intuizione dal fatto che, come controparte dei diritti dell'agente, Hegel riconosce anche quelli dell'azione, i diritti dell'oggettività, e afferma che

un evento spazio-temporale deve essere riguardato come un'azione solo sotto la descrizione in base a cui è stata intenzionata dal soggetto. Questa dimensione «intenzionale» di un evento contenuta nell'intenzione dell'azione può venire criticata nella nostra pratica della valutazione di azioni, ad esempio chiamando in causa la negligenza o la trascuratezza e dicendo che l'agente avrebbe dovuto accorgersi che la sua azione in realtà avrebbe dovuto essere

⁴⁸ Cfr. CASPERS 2012, p. 228. Le *Lezioni di filosofia del diritto* riportano esempi di negligenza e agire non intenzionale, senza che la relativa imputazione venga dedotta in modo chiaro. Come si vedrà, non si può certo affermare che Hegel esponga il problema in maniera sistematica, ma non si può nemmeno negare che egli lasci tracce evidenti, che poi sono state ulteriormente sviluppate dai suoi allievi. Cfr. *Parte II* e *Parte III* di questa trattazione.

⁴⁹ Cfr. QUANTE 2011, p. 155, nota n. 43.

descritta diversamente.⁵⁰

È evidente l'importanza di queste intuizioni per la presente ricerca. Anche Vieweg riconosce che «vengono anche attribuite al soggetto azioni che sono in modo mediato di sua responsabilità e cioè danni attraverso oggetti, il cui proprietario è il soggetto»,⁵¹ e in nota riporta degli esempi e specifica che «tali oggetti sarebbero: io come mio corpo, quando per esempio corro su una strada ghiacciata, cado e ferisco un'altra persona; il mio albero in giardino, che crescendo danneggia la linea elettrica, oppure il mio coccodrillo, che morde il vicino – io agisco negligenemente, perché dovevo conoscere il possibile effetto».⁵² Con questi esempi, Vieweg ci mette in parte sulla buona strada; tuttavia mescola fattispecie differenti: nell'esempio in cui il soggetto colpisce un'altra persona, correndo sulla strada ghiacciata, è effettivamente quel soggetto ad aver agito negligenemente; l'esempio per cui il soggetto è responsabile dei suoi oggetti (*PhR*, § 116) rappresenterebbe oggi un'altra fattispecie giuridica.

Anche la ricerca di Mark Alznauer sulla teoria della responsabilità in Hegel è parca di spiegazioni riguardanti l'imputazione di agire non intenzionale: il dolo indiretto non è menzionato, mentre vi è un breve accenno *in nota* al problema della negligenza. Alznauer sottolinea l'importanza dell'affermazione hegeliana per cui l'universale, sotto il quale ricade l'azione e che corrisponde alla sua natura, determina quali conseguenze possono essere retrospettivamente ascritte al soggetto come parte della “performance” e quelle che invece rimangono conseguenze accidentali. A tal proposito, continua Alznauer in nota:

This distinction also helps us understand Hegel's approach to negligence in general. On Hegel's account, we assume responsible agents understand the difference between acceptably risky actions (say, firing a gun at a deer during hunting season in an acceptable area having made all the the right precautions)

⁵⁰ QUANTE 2016, p. 236.

⁵¹ VIEWEG 2012, p. 167. I passi citati dal testo di K. Vieweg sono stati da me tradotti in italiano.

⁵² Ibidem, nota n. 50.

and unacceptably risky actions (say, firing a gun at a deer at the wrong time, or in the wrong place, or without having adequate precautions).⁵³

Alznauer sottolinea pertanto che esistono azioni che l'agente sa essere rischiose: alcune, però, presentano un rischio accettabile, come quando si spara ad un cervo durante la stagione della caccia, in un'area adatta a quest'attività e avendo preso le giuste precauzioni; altre azioni sono rischiose ma in modo inaccettabile, come quando si spara ad un cervo nel momento e nel posto sbagliato, senza aver preso le giuste precauzioni.⁵⁴ Anche questa intuizione di Alznauer è corretta, ma l'autore avrebbe dovuto specificare cosa si deve intendere per "acceptably" e "unacceptably": che cosa si intende per accettabilità di un rischio e cosa la determina?

Stephen Houlgate sostiene che, dal momento che l'azione si manifesta come realizzazione esteriore dello scopo soggettivo della volontà libera, che vede in questo modo la sua libertà attualizzarsi nella sfera dell'oggettività, l'azione in questa stessa oggettività ha delle pretese verso il soggetto:

When I act [...] my own freedom, right and action assert themselves *against* me and require of me that I should know and affirm what they will prove to be objectively. As a free being, I can thus be held responsible not just for what I know my action to be, but also for those consequences that I *should* know it to entail (and so *should* include in my purpose).⁵⁵

Il soggetto può quindi essere ritenuto responsabile anche per quelle conseguenze che dovrebbe sapere come potenzialmente contenute nella sua azione: non quindi il sapere attuale, ma ciò che il soggetto *dovrebbe sapere* come parte dell'azione nell'oggettività esterna è ciò che fonda la responsabilità. È l'oggettività con i suoi diritti, e nei significati che verranno trattati in seguito,⁵⁶ che determina ciò che il soggetto *dovrebbe sapere*.

⁵³ ALZNAUER 2015, p. 153, nota n. 70.

⁵⁴ Sembra che Alznauer, parlando di accettabilità del rischio, faccia interagire recenti categorie del dibattito legato al principio di precauzione.

⁵⁵ HOULGATE 2010, pp. 164-165.

⁵⁶ Cfr. *Parte II*, capp. 3-4.

Generalmente, come si è visto, le intuizioni della critica rispetto all'imputazione dell'agire non intenzionale si limitano a brevi accenni in nota e soprattutto a tentativi volti a spiegare il § 116 dei *Lineamenti*. Esistono però altri passi di Hegel che accennano a casi di agire non intenzionale, che va imputato. Francesca Menegoni è stata la prima a sottolineare una distinzione aristotelica fondamentale, con riferimento al pensiero di Hegel: la distinzione tra "agire per ignoranza" e "agire ignorando" (che si riscontra in nota al § 140 dei *Lineamenti*). Il primo tipo di agire rende l'atto involontario, secondo Aristotele, mentre l'agire ignorando la natura universale dell'azione, che si potrebbe e dovrebbe sapere, rende l'atto volontario ed imputabile, poiché, come afferma Menegoni, si tratta di «un'ignoranza colpevole», in cui «chi ignora è causa attiva della propria ignoranza».⁵⁷ Hegel sembra accogliere questa distinzione e riporta esempi che rientrano nella categoria aristotelica dell'agire ignorando. Si pensi al caso dell'individuo che provoca un atto illecito, che oggi potrebbe essere un incidente stradale, sotto l'influenza dell'alcol. Egli ha ignorato le possibili conseguenze di un atto che ha compiuto volontariamente ed intenzionalmente, quello dell'ubriacarsi (a meno che non sia stato obbligato a bere alcolici, aspetto che renderebbe l'atto involontario). Ha compiuto un atto che aveva come possibili conseguenze l'essere pericoloso per sé e per gli altri, ma il soggetto ha agito *ignorando* queste eventualità ed è dunque responsabile di ciò che ha compiuto, sebbene l'atto illecito non fosse direttamente nelle sue intenzioni.⁵⁸ Il passo successivo, a partire da questa importante intuizione di Menegoni, sarà quello di ricomprendere questi esempi nell'ambito dei casi di negligenza: Aristotele stesso, da cui questa distinzione è tratta, nomina la trascuratezza e la negligenza come cause della colpevolezza dell'agire ignorando.⁵⁹

⁵⁷ MENEGONI 1993, p. 94.

⁵⁸ L'esempio dell'ubriachezza è riportato da Hegel in modo solo accennato, ma rimanda a questi tipi di casi. Cfr. *PhR*, § 132. Diverso è poi il caso dell'*actio libera in causa*, quando l'individuo si è volutamente posto nelle condizioni di incapacità di intendere e di volere, con l'intenzione premeditata di compiere un atto illecito in quello stato.

⁵⁹ Su questo si ritornerà più approfonditamente nel corso della trattazione. Cfr. *Parte III*.

In studi più recenti, Menegoni riconosce che Hegel non limita la valutazione di un'azione, come entità complessa, ai motivi dell'agente e alla sua coscienza, poiché nell'attribuzione di responsabilità hanno ruolo anche le valutazioni giuridiche, etiche ed istituzionali. Menegoni riporta, a tal riguardo, l'esempio del § 116 e accenna al *dolus indirectus*, senza però esplicitare queste questioni.⁶⁰

Altri autori, per lo più esperti di diritto, hanno interpretato i paragrafi della Moralità hegeliana come chiara esplicitazione di determinate categorie giuridiche, come ora si mostrerà.

⁶⁰ Cfr. MENEGONI 2005, p. 136.

2. L'agire non intenzionale: una reale presenza nel testo di Hegel

Se la penna del filosofo appare su questi temi a tratti scolorita, la penna del giurista marca con molta convinzione gli elementi e le categorie giuridiche che individua nel testo hegeliano, non solo *in note* a margine: da ciò si evince che l'imputazione dell'agire non intenzionale è nel testo di Hegel una reale presenza, oltre che un problema che necessita chiarimento sul piano filosofico.

2.1 Dalle note al corpo del testo

I giuristi e filosofi del diritto hanno individuato nel testo di Hegel tipologie determinate di imputazione giuridica. Christoph J. M. Safferling ne ha riconosciute e distinte tre forme, legate rispettivamente alla *culpa*, al *dolus directus*, e al *dolus indirectus*. Come esempio di illecito colposo, egli annovera il più volte citato § 116, ma ammette anche un'ulteriore forma di responsabilità per negligenza, legata alla prevedibilità delle conseguenze secondarie (*Nebenfolgen*) di un'azione intenzionale. Le conseguenze principali (*Hauptfolgen*) sono quelle volute dall'agente; quelle secondarie (*Nebenfolgen*) sono invece quelle avvenute senza la volontà del soggetto.⁶¹ Il dolo diretto sarebbe allora in senso hegeliano quello che si lega al proponimento (*Vorsatz*), ovvero alla rappresentazione delle circostanze puntuali dell'azione. Il dolo indiretto viene invece identificato da Safferling con ciò che Hegel definisce "intenzione" (*Absicht*), che racchiude in sé la molteplicità delle conseguenze non immediatamente presenti nel proponimento, eppure appartenenti alla natura dell'azione e per questo imputabili all'agente.

Wolfgang Schild identifica inoltre il concetto di azione intenzionale (*Handlung*) con la realizzazione della volontà, mentre lega il concetto di *Tat* a quello di negligenza, che identifica però nel testo di Hegel al § 118, in cui vengono distinte le conseguenze necessarie di un'azione da quelle accidentali: «con ciò è senz'altro toccata la caratteristica dogmatico-penale della negligenza, legata alla generale "prevedibilità" delle conseguenze».⁶² Si tratta dell'imputazione giuridica

⁶¹ Cfr. SAFFERLING 2008, p. 18.

⁶² SCHILD 1981, p. 464. I passi tratti dal testo di Schild sono di mia traduzione.

della negligenza, che presuppone non solo la prevedibilità delle conseguenze, ma anche la scorrettezza (*Pflichtwidrigkeit*) e la lesione di un obbligo di cautela (*Sorgfaltspflicht*): «Solo quando il reo era obbligato dal diritto positivo ad evitare la conseguenza prevedibile considerata, tramite un attento agire, allora tale conseguenza può essere imputata alla sua trascuratezza [*Nachlässigkeit*] e quindi alla sua negligenza [*Fahrlässigkeit*]». ⁶³ Schild riconosce, inoltre, la presenza dell'imputazione del *dolus indirectus* nel testo di Hegel. ⁶⁴

Quello che l'occhio del giurista rischia di perdersi è che tali questioni sono inserite nella Filosofia pratica hegeliana seguendo uno sviluppo concettuale dialettico, per cui tali forme di imputazione vengono affrontate e presentate da Hegel in modo diverso da come verrebbero presentate in un manuale di diritto. Ma proprio questa lente filosofica ha avuto la sua influenza anche su giuristi e filosofi del diritto contemporanei a Hegel.

Si può quindi concludere con le riflessioni di Allen Wood: in risposta alle affermazioni di Karl-Heinz Ilting, per il quale la teoria della responsabilità di Hegel non prevede una distinzione tra conseguenze prevedibili e conseguenze

⁶³ Ibidem. Schild individua negli appunti degli studenti di Hegel chiari rimandi alla negligenza. Egli rimanda, inoltre, al passo dell'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore* con cui si è aperta questa trattazione, così come agli appunti riguardanti le *Lezioni sulla filosofia della storia*. Qui si legge, con riferimento al sistema cinese: «Per quanto riguarda l'imputazione [Imputation], qui non ha luogo la distinzione fra premeditazione dell'atto [Tat] ed evento colposo [kulpos] o casuale, poiché il caso è tanto imputabile quanto il proponimento [Vorsatz], così che si commina la morte anche a chi sia stato la causa accidentale della morte di un uomo». *VPG*, p. 163 (it. p. 112). I termini tedeschi tra parentesi sono stati da me aggiunti. In questa citazione, secondo l'interpretazione che ne dà Schild, il termine *Vorsatz* starebbe allora a significare il *dolo*, in senso giuridico. Su tali aspetti si ritornerà nella *Parte III* della trattazione. Lo stesso esempio, relativo al sistema cinese, si riscontra anche nella *Nachschrift Heyse*, relativa alle lezioni di Hegel sulla filosofia del diritto degli anni 1822/23. Di questi anni l'edizione critica ha accolto gli appunti di H. G. Hotho. Il passo della *Nachschrift Heyse* che segue manca tuttavia negli appunti di Hotho dello stesso anno: «Presso i cinesi ancora oggi non c'è alcuna distinzione tra l'intenzionale [Vorsätzlichem] e l'accidentale [Zufälligem]». *Nachschrift Heyse*, p. 15. Trad. it. di G. Battistoni. Rispetto al passo citato dalle *Lezioni sulla filosofia della storia*, qui manca il riferimento all'evento colposo.

⁶⁴ Cfr. SCHILD 1981, p. 463.

imprevedibili di un'azione e per questo non riesce a toccare casi di responsabilità dovuti a negligenza, Wood afferma:

This judgement attends too one-sidedly to Hegel's insistence on the importance of the agent's knowledge and intention, without noticing his complementary remarks to the effect that we may impute to the agent whatever belongs to the nature of the action. If I am responsible for the nature of what I do, and if that includes the consequences that would be known by rational consideration of the action, then this entails that I am responsible for foreseeable consequences (but not unforeseeable ones). It also makes me responsible for consequences I *should* have foreseen and for my actions under descriptions that I *should* have known (but in fact did not know) to be true of them. In short, Hegel's theory makes me responsible not only for what I did while (in the usual sense) purposing or intending it, but also for what I knew would occur as a result of what I did, and even for what I did not know would occur if its occurrence would have been anticipated by a thoughtful or rational consideration of the action in light of the circumstances. That surely takes in everything we usually mean by culpable negligence.⁶⁵

Il giudizio di Ilting è quindi unilateralmente deviato dall'importanza che Hegel attribuisce alla conoscenza e all'intenzione del soggetto agente. Va però notato che quando Hegel afferma che all'agente va imputata la natura dell'azione, si riferisce con ciò anche a quelle conseguenze che l'agente avrebbe dovuto prevedere: di conseguenza, la teoria hegeliana ammette che il soggetto è responsabile non solo per ciò che ha compiuto intenzionalmente, ma anche per ciò che sapeva che poteva realizzarsi e anche per ciò che non sapeva che potesse realizzarsi, se tali conseguenze potevano essere anticipate da un individuo razionale e pensante. Si tratta, secondo Wood, di casi di negligenza. Wood ammette tuttavia, in accordo con Ilting, che vi è incompletezza in Hegel nella distinzione di questi casi, e non si può dar torto a nessuno dei due. È infatti un dato di fatto che Hegel «does not always succeed in distinguishing issues of moral responsibility,

⁶⁵ WOOD 1990, p. 143. Wood è l'unico filosofo che tratta di questo problema non in nota ma nel corpo del testo, in un paragrafo dedicato, appunto, a "Moral luck and negligence".

judgement, and blame from issues of legal culpability»,⁶⁶ ovvero che le questioni di responsabilità e imputazione morale si trovano spesso mescolate a quelle di colpevolezza e imputazione giuridico-legale. Il fatto che Hegel non esponga chiaramente la regola generale per cui un danno compiuto intenzionalmente è più biasimevole di uno compiuto negligenemente, dipende, secondo Wood, dal fatto che è necessario analizzare di volta in volta il caso che si verifica.⁶⁷

Il dibattito sulla presenza dell'imputazione dell'agire non intenzionale e negligente nel testo di Hegel risale in realtà agli inizi del Novecento, per opera di giuristi che provenivano da un secolo in cui la *Filosofia del diritto* di Hegel aveva regnato sovrana nel diritto penale tedesco. Mi riferisco in particolare a Gustav Radbruch, ministro della giustizia durante la Repubblica di Weimar, e a Karl Larenz, civilista proveniente dalla scuola di Gottinga, addottoratosi sotto la supervisione di Julius Binder con una tesi sul concetto di imputazione oggettiva in Hegel.

2.2 Uno sguardo al dibattito agli inizi del Novecento: imputazione oggettiva – Karl Larenz vs. Gustav Radbruch

Karl Larenz concepisce l'imputazione come un giudizio che coinvolge non solo l'azione intenzionale (*Handlung*) ma anche il fatto (*Tat*) e considera Hegel il precursore, se non il fondatore, della dottrina dell'imputazione. Larenz pone anche l'accento sull'ambiguità stessa del concetto, che può essere considerato, come il termine *Schuld*, sia da un punto di vista oggettivo sia da un punto di vista soggettivo. Il primo è rivolto primariamente al fatto compiuto, il secondo alla colpevolezza dell'agente e alla sua prospettiva agendo: i due aspetti devono completarsi nella valutazione dell'azione.

Dal momento che Hegel lega l'imputazione al concetto di agire intenzionale (*Handlung*), Larenz nota una mancanza nella dottrina hegeliana dell'imputazione: a suo parere, Hegel riconoscerebbe solo l'imputazione delle azioni intenzionali ma non di quelle negligenenti, poiché non avrebbe interpretato il fatto (*Tat*) come evento

⁶⁶ Ivi, p. 144.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 142 seg.

già connesso alla volontà dell'agente.⁶⁸ Si è già mostrato, tuttavia, che il giudizio di Larenz non è corretto, dal momento che anche per Hegel il concetto di *Tat* dipende in modo evidente dalla volontà di un essere umano, sebbene nella valutazione dell'evento essa non venga presa in considerazione.

Rispetto alle azioni negligenti, secondo Larenz è possibile per esse un'imputazione di natura oggettiva,⁶⁹ che si lega alla volontà dell'agente e al suo sapere, ma nella loro potenzialità. L'imputazione oggettiva prescinde dal punto di vista dell'agente e lo considera come causa di un cambiamento nel mondo, che gli può essere ascritto poiché legato alla sua volontà e alla possibilità di sapere. Ma che tale prospettiva vada completata con quella soggettiva e morale è ammesso da Larenz come segue: «L'imputazione oggettiva del fatto trova quindi il suo completamento in un'imputazione soggettiva, che prende come punto di partenza le facoltà, la cognizione e l'intenzione individuale dell'agente».⁷⁰

Individuata la mancanza in Hegel dell'imputazione di azioni negligenti, Larenz si chiede come sia possibile che George Lasson, che aveva curato l'edizione dei *Lineamenti* hegeliani (terza edizione, 1930), abbia potuto parlare, nell'introduzione, di una sezione di Hegel riguardante "Vorsatz, Handlung und Fahrlässigkeit", il proponimento, l'azione e la negligenza. Si tratterebbe della prima sezione della Moralità, intitolata da Hegel "Der Vorsatz und die Schuld", corrispondente ai §§ 115-118 dei *Lineamenti*. Qui Hegel espone i due significati di *Schuld*, il diritto del sapere e del volere, il primo elemento dell'azione intenzionale (il proponimento), la distinzione tra conseguenze necessarie e accidentali al § 118, nonché il caso problematico del § 116. Secondo Lasson questo insieme di paragrafi tratterebbe anche della negligenza.

⁶⁸ Il primo hegeliano ad introdurre, secondo Larenz, il concetto di negligenza in una dottrina dell'imputazione fondata sul pensiero di Hegel sarebbe stato Karl Ludwig Michelet, nella sua opera matura del 1828. In realtà, già la sua dissertazione dottorale *De doli et culpa in jure criminali notionibus* (1824) rappresenta l'esplicazione di intuizioni e concetti presenti nel testo di Hegel, compresi quelli sulla negligenza.

⁶⁹ Cfr. LARENZ 1927, p. 52 e seg.

⁷⁰ Ivi, p. 58. I passi citati dall'opera di K. Larenz sono stati da me tradotti in italiano.

Larenz non è evidentemente d'accordo con questo giudizio, ma l'affermazione di Lasson aveva le sue ragioni: oltre che per un aspetto terminologico (*Vorsatz* e *Schuld* erano effettivamente i termini tedeschi con cui si indicavano all'epoca i corrispettivi latini, in ambito giuridico, di *dolus* e *culpa*), anche per un motivo più profondo e di contenuto, come ci si propone di mostrare nel corso di questo lavoro (cfr. *Parte III*, cap. 8).

Nonostante Lasson abbia riconosciuto la presenza della negligenza nel testo hegeliano, il suo atteggiamento in quel contesto e in merito alla Moralità in generale è comunque critico; egli ritiene infatti che il passaggio dal Diritto astratto alla Moralità sia poco chiaro e considera la prima sezione di quest'ultima come fuori posto nella trattazione:

Non meno il passaggio dal Diritto astratto alla Moralità manca di coerenza dialettica [...]. Emergono qui le difficoltà che sorgono dal frapporre la Moralità tra il Diritto astratto e la dottrina dello stato. Anzitutto si deve dire che la sezione sul proponimento [*Vorsatz*], l'azione e la negligenza non si adatta per niente bene al capitolo "Moralità". Si tratta qui chiaramente di fenomeni nel campo della volontà giuridica.⁷¹

Uno degli scopi di questo lavoro di ricerca è quello di mostrare che questi passi hanno invece ragione di trovarsi nel punto preciso in cui si trovano, là dove Hegel affronta il tema "*Schuldfähigkeit*", la questione dell'imputabilità e della colpa della volontà, che ricade inevitabilmente nell'ambito soggettivo e morale.

Larenz si oppone anche all'opinione di Gustav Radbruch, per il quale il § 116 dei *Lineamenti* si riferirebbe ad un caso di negligenza. Per Larenz si tratta invece un caso di *Gefährdungshaftung*, di responsabilità per danni inferti da oggetti appartenenti ad un soggetto e di cui egli, in quanto proprietario, deve rispondere. Si vedrà in seguito come un'interpretazione non escluda l'altra. In quel contesto Radbruch stesso mostrava in realtà delle perplessità riguardo a quel paragrafo, d'accordo con Larenz più di quanto quest'ultimo non pensasse. Anche a Radbruch sembrava che Hegel limitasse l'imputazione al dolo, quindi all'azione intenzionale, ammettendo però una riserva, in nota:

⁷¹ LASSON 1930, p. XLVI. Trad. it. di G. Battistoni.

A meno che le oscure argomentazioni del § 116 della sua Filosofia del diritto, che del resto non prendono in nessun modo parte al movimento dialettico del concetto, non abbiano presente la negligenza [Fahrlässigkeit].⁷²

Radbruch appare quindi molto dubbioso nell'ammettere la negligenza nel sistema hegeliano di filosofia pratica e si trova d'accordo con Lasson nel ritenere tale paragrafo oscuro e mal inserito nel "tutto dialettico". Gli stessi giuristi "hegeliani" del XIX secolo si sono trovati, secondo Radbruch, in difficoltà nel dover ammettere l'imputazione di azioni negligenti all'interno di un sistema e di una concezione dell'azione di stampo hegeliano. Michelet (1828), Berner (1843) e Köstlin (1845) tentarono infatti, a suo parere, di comprendere la negligenza non come qualcosa di *non-voluto* in maniera assoluta, ma come qualcosa di voluto *indirettamente*, per ricondurla al concetto hegeliano di azione. La negligenza si configurava allora come caso in cui era per lo meno voluta la condizione alla base della possibilità del risultato realizzatosi: il concetto di *possibilità reale* aveva però, negli hegeliani, già il significato di "dato di fatto", poiché «chi vuole una condizione che contiene questa "reale" possibilità dell'effetto, vuole anche la possibilità dell'effetto, vuole, anche se in modo attenuato, l'effetto stesso».⁷³

Il dibattito Novecentesco e il dibattito contemporaneo sulla teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione ha pertanto fatto emergere questioni problematiche decisive per il presente lavoro, proponendo intuizioni che si intendono ora sviluppare in modo sistematico.

2.3 Hegel e l'imputazione di azioni non intenzionali

Contrariamente a quanto affermato da Larenz e all'idea, discussa e analizzata dalla critica finora, per cui la teoria hegeliana dell'azione avrebbe a che fare per lo più con l'imputazione di azioni definite intenzionali (*Handlungen*), ovvero con quelle azioni che in ambito giuridico presuppongono un dolo, un'intenzione del

⁷² RADBRUCH 1903, p. 101. I passi citati dall'opera di G. Radbruch sono stati da me tradotti in italiano.

⁷³ Ivi, p. 103. Sul significato della categoria modale della possibilità nella logica hegeliana, cfr. *Parte III*, cap. 5 di questa trattazione.

soggetto, è possibile individuare in Hegel l'intuizione per cui al soggetto vanno imputate anche quelle azioni da lui non sapute né volute, se riconducibili alla sua *possibilità di sapere*. Con ciò viene individuata una categoria di azioni più ampia di quella esemplificata al § 116 e che abbraccia piuttosto le tipologie di azioni, legate, in ambito giuridico, al *dolo indiretto* e alla *culpa*.

Non si può negare che Hegel abbia bene in mente la prima tipologia di azioni, dal momento che lui stesso nomina il *dolus indirectus* nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (cfr. § 119 e le *Randbemerkungen*) e riporta esempi che fanno pensare a fattispecie giuridiche che rimandano all'elemento del dolo indiretto. Si potrebbe tuttavia obiettare che la sporadica occorrenza del termine nel testo hegeliano dimostri l'interesse marginale di Hegel per la questione. Va a questo punto ricordato che il testo hegeliano non è un manuale di diritto, nel senso attuale del termine, dal momento che la *Filosofia del diritto* hegeliana abbraccia piuttosto tutta la filosofia pratica di Hegel, intesa come l'insieme delle manifestazioni dello spirito oggettivo. Solo la prima sfera, quella del Diritto astratto, corrisponderebbe allora al diritto nel senso stretto del termine, mentre le parti che seguono, la Moralità e l'Eticità, rientrano in un senso più ampio di diritto, inteso come esplicazione della volontà libera. È quindi evidente che Hegel non si stava proponendo di redigere un codice di diritto per coloro che svolgevano la professione.

Ciononostante, gli esempi riportati all'interno della Moralità, a definire e chiarire il suo concetto di azione, hanno evidenti ripercussioni e significati anche sul piano giuridico. Alcuni passi dei §§ 118-119-120 rimandano ad esempi di azioni che rivelano un proponimento iniziale, che tuttavia sfocia in conseguenze non direttamente volute. Tali paragrafi tematizzano in modo chiaro la differenza tra conseguenze necessarie, che vengono imputate all'agente come dolo indiretto⁷⁴ poiché rientrano nell'essenza della sua azione, e conseguenze accidentali, che dipendono dal caso e che non possono essere imputate né a livello morale né a livello giuridico.

Più complicato da affrontare è il caso delle azioni colpose e negligenti: vi sono infatti evidenti difficoltà filologiche ed epistemologiche che farebbero pensare che Hegel non prenda affatto in considerazione questo tipo di azioni e la relativa

⁷⁴ Per una trattazione approfondita di tale aspetto, cfr. *Parte III*, cap. 7.

imputazione: su questi aspetti è necessario concentrare ora l'attenzione, per mostrare che essi non pregiudicano la presenza di questa tipologia di azioni nel testo hegeliano.

2.3.1 Difficoltà filologiche ed epistemologiche: la negligenza – un concetto assente nel testo di Hegel

I seguenti paragrafi si propongono di esporre e di risolvere queste difficoltà, per dimostrare che sebbene l'interesse di Hegel fosse per lo più speculativo e teoretico, egli era ben informato sui dibattiti del suo tempo in ambito giuridico, relativi all'agire umano. Individuare nel testo hegeliano il fondamento filosofico dell'imputazione dell'agire non intenzionale si rivela quindi necessario per evitare di attribuire indebitamente delle mancanze al sistema della filosofia pratica di Hegel.

I) Usi e significati dei concetti di negligenza (*Fahrlässigkeit*), disattenzione (*Versehen*) e *culpa*

Una prima serie di difficoltà interpretative dipende dalla corretta comprensione del vocabolario utilizzato all'epoca di Hegel per identificare le azioni negligenti. Ad una prima e superficiale analisi linguistica, l'imputazione della negligenza sembra non comparire nel testo hegeliano. Si intende di seguito dimostrare che questa prima apparenza è tuttavia ingannevole, poiché Hegel è invece conscio di queste tipologie di azione, di cui riporta esempi nella *Moralità* e nelle *Lezioni*, utilizzando un vocabolario con cui poteva in parte essere più libero.

a) Negligenza (*Fahrlässigkeit*) come trascuratezza: una definizione “pre-giuridica”

Oggi, il termine tedesco utilizzato per indicare la negligenza è *Fahrlässigkeit*,⁷⁵ che all'epoca di Hegel era però poco comune: prova di ciò sono i

⁷⁵ Per un approfondimento del concetto e dei suoi significati in ambito morale e giuridico, si segnala il ricco studio di STOPPENBRINK 2016.

rari usi del termine, riportati nel *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm.⁷⁶ E tuttavia, da quei pochi esempi, si possono evincere alcuni aspetti fondamentali della negligenza, che valgono per altri termini all'epoca più comuni e utilizzati per indicare lo stesso concetto. Come ha riconosciuto Katja Stoppenbrink, nel suo recente studio sul concetto di negligenza, il termine *negligente* si riferiva all'epoca di Hegel per lo più ad un agente, raramente ad un'azione. *Fahrlässig* indicava infatti un uomo che lasciava correre le cose, senza occuparsene, un uomo inetto (*träge*), pigro (*faul*), assonnato (*schlärig*), ritardatario (*säumig*): un uomo essenzialmente inaffidabile, in un senso dispregiativo. Alcuni esempi tratti dal Grimm riportano anche embrionali conseguenze giuridiche di tale tipo di comportamento, ma ci sembra che l'uso del termine fosse più generale, pre-giuridico, per così dire. *Fahrlässig* corrispondeva infatti al latino *negligens*, che insieme al sostantivo corrispondente, *negligentia*, non possedeva di per sé un significato primariamente giuridico.⁷⁷ *Negligentia* indicava infatti originariamente noncuranza, trascuratezza e *negligens* era un uomo disattento, noncurante, senza riferimento alle conseguenze giuridiche che dalle sue azioni potevano derivare. Per queste ultime si utilizzava in ambito giuridico il termine *culpa*.⁷⁸

Ugualmente, in Hegel il termine *negligentia* è presente in un significato non giuridico, in nota al § 77 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830) in cui viene citato un passo del *Tractatus cur Deus homo* di Sant'Anselmo, che Hegel aveva probabilmente tratto dalla *Storia della filosofia* di Wilhelm Gottlieb Tennemann,⁷⁹ traducendo quell'occorrenza del termine *negligentia* con

⁷⁶ Cfr. la voce *Fahrlässigkeit* in GRIMM 1854-1971.

⁷⁷ Cfr. le voci *negligens* e *negligentia* in FORCELLINI 1839-1845.

⁷⁸ Cfr. ivi le voci *negligens*, *negligentia* e *culpa*.

⁷⁹ W. G. Tennemann (1761-1819) è stato filosofo, storico, docente di storia della filosofia all'Università di Jena dal 1788, poi professore straordinario dal 1798. Cfr. *Deutsche Biographie* e *Enciclopedia Treccani online* (sito consultato il giorno 7 aprile 2017). La sua opera, *Geschichte der Philosophie*, consta di 11 volumi ed è rimasta incompleta (1798-1819). Dal punto di vista del contenuto, essa si divide in sette parti, ciascuna delle quali è dedicata ad un'epoca storica. Per un maggior approfondimento sul personaggio e sulla sua opera, cfr. la parte dedicata a *Kantianism and the Historiography of Philosophy*, curata da G. Micheli, G. Santinello, B. Bianco e M. Longo in PIAIA/SANTINELLO 2015.

Nachlässigkeit, il quale era imparentato etimologicamente con *Fahrlässigkeit*.⁸⁰ Anche il termine *Nachlässigkeit* corrispondeva infatti al latino *negligentia*, *incuria*, e veniva utilizzato anche per indicare azioni omesse.⁸¹

Fahrlässig, sottolinea Stoppenbrink, indicava allora un uomo inerte (*iners*), che non fa o dimentica di fare le cose, oppure le fa, ma in ritardo e lentamente. Dal Grimm si può però ricavare un altro aspetto fondamentale che, ci sembra, Stoppenbrink non ha colto fino in fondo. In un uso del termine tratto dallo scrittore e poeta Samuel von Butschky, si legge: «hat, so es nachher mislingt, nicht dem glück, sondern seiner fahrlässigkeit die schuld beizumessen».⁸² Il soggetto sottinteso (*er*) deve attribuire la colpa (hat [...] die schuld beizumessen) per l'azione non riuscita (so es nachher mislingt) non alla fortuna (*Glück*) ma alla sua negligenza (*Fahrlässigkeit*).

Stoppenbrink riconduce la negligenza al fallimento (*Misslingen*), ad un evento non desiderato e da giudicare negativamente, e la distingue dal *Glück*, che lei interpreta come evento accidentale da valutare positivamente. Definisce quindi la struttura concettuale dell'attribuzione della negligenza come segue: un'azione valutata retrospettivamente può 1. fallire (*misslingen*) e ciò si configura come

⁸⁰ La parte su Anselmo si trova nell'ottavo volume dell'opera di Tennemann, dedicato alla filosofia scolastica, che presenta i filosofi in ordine cronologico. Cfr. PIAIA/SANTINELLO 2015, p. 862. Il passo in latino recita: «negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere». TENNEMANN 1798-1819, Vol. 8, Abt. 1.118, nota 69. Il senso è il seguente: pare negligenza se, dopo che si è confermati nella fede, non ci si sforza di capire ciò che si crede. Il verbo latino *studeo* ha infatti una sfumatura per cui significa *applicarsi* in qualcosa. In tedesco, il passo viene reso come segue: «Es scheint mir eine *Nachlässigkeit* zu seyn, wenn wir im Glauben fest sind, und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen». Enfasi aggiunta. Cfr. *Enz. C*, nota al § 77. Lo stesso passo compare in *VGP*, p. 33 (it., vol. terzo, 1, p. 154).

⁸¹ «(3) früher auch für unterlassung». Cfr. la voce *Nachlässigkeit* in GRIMM 1854-1971. Che il termine sia sinonimo di *Fahrlässigkeit* si evince ancora più chiaramente dal lemma *nachlässig*, di cui il Grimm, dopo aver indicato che esso si riferisce a persone, presenta i seguenti significati: «nicht sorgfältig, unachtsam, fahrlässig, liederlich, faul, segnig, negligens etc.». Come avverbio (*in nachlässiger weise*), corrispondeva al latino *negligenter*, *otiose*, *incuriose*. Cfr. ivi la voce *nachlässig*.

⁸² Cfr. la voce *Fahrlässigkeit* in GRIMM, 1854-1971; BUTSCHKY d. J. 1676, p. 206 e STOPPENBRINK 2016, pp. 60-62.

negligenza; 2. riuscire (*gelingen*), definendo così il concetto di *Glück*.⁸³

Ci sembra però che il termine *Glück* sia stato interpretato secondo un significato che esso certamente possiede ed è storicamente attestato, ma che risulta tuttavia unilaterale. Non si deve infatti dimenticare che *Glück* era il termine tedesco con cui si indicava la *Fortuna*. Come è noto, il termine latino *fortuna*, così come la divinità romana che porta lo stesso nome, ha un significato ambivalente: esso rappresenta il caso (in tedesco *Zufall*), che non per forza produce conseguenze positive. Così come un'azione può realizzarsi in modo positivo, per un motivo accidentale può anche trasformarsi in qualcosa di negativo. Secondo questa interpretazione, il concetto di negligenza viene allora a distinguersi da quello di caso, piuttosto che dalla buona riuscita di un'azione. Ciò trova una giustificazione nello stesso lemma del Grimm *Glück oder Zufall*, usati come sinonimi per indicare appunto il caso, il destino, qualcosa di incalcolabile, improvviso.

b) Disattenzione (*Versehen*) e *culpa* vs. caso (*Glück/Zufall*)

Indipendentemente dal significato che lo scrittore Samuel von Butschkys voleva effettivamente dare alla coppia oppositiva *Fahrlässigkeit-Glück*, l'interpretazione della *negligenza* come contrapposta al *caso* è avvalorata da ragioni storiche e concettuali: all'epoca di Hegel, si era infatti soliti distinguere in ambito giuridico il concetto di disattenzione (*Versehen*), termine con cui ci si riferiva alle azioni commesse per negligenza, da quello di caso (*Zufall*). Le conseguenze derivate dalla disattenzione del soggetto potevano infatti essergli imputate, poiché riconducibili in qualche modo a lui, come una *sua* negligenza (*seiner fahrlässigkeit*, nella citazione sopra considerata); nel caso, invece, il soggetto non ha ruolo attivo in ciò che accade e quindi le conseguenze che si verificano non sono di sua responsabilità, ma dipendono dalla fortuna, nel duplice significato che si è specificato (*dem glück*).

Nei manuali di diritto, il termine più utilizzato per indicare la negligenza era appunto quello di *Versehen*, che si potrebbe tradurre in italiano con *disattenzione* o *svista*. Dal Grimm si evince che il termine era utilizzato proprio per identificare

⁸³ Cfr. *ibidem*.

un'azione commessa per disattenzione, per errore, o derivata da un giudizio sbagliato. Si tratta di un'azione tollerabile, in quanto non intenzionale, avvenuta anzi contro la propria intenzione (*wider absicht*) e corrispondente al latino *culpa*.⁸⁴

A tal proposito, si riportano brevemente di seguito gli usi del termine nell'*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* e nell'opera del giurista tedesco Ernst Ferdinand Klein (1796), che partecipò alla stesura del codice prussiano. Hegel si occupò, già durante il periodo di Berna, dello studio dell'*ALR* prussiano⁸⁵ e conosceva l'opera di Klein, che viene citata nel capitolo sul Diritto astratto.⁸⁶ Si tratta di testi che costituiscono punti di riferimento importanti, a livello terminologico ma anche pratico, per i giuristi dell'epoca, e che Hegel conosceva.

II) Mancanza di attenzione a fondamento del concetto di *Versehen*

Nel codice prussiano e nell'opera di Klein il termine *Versehen* viene collegato alla mancanza di attenzione che ha portato a compiere un fatto illecito. Proprio l'aspetto della *disattenzione*, della svista, che provocano queste tipologie di azioni, ci sembra svolgere un ruolo determinante per comprendere questo tipo di illecito giuridico e la minore gravità morale del fatto compiuto.

a) Breve *excursus* sull'*Allgemeines Landrecht* prussiano

L'*ALR*⁸⁷ fu il primo tentativo di riunire in un unico codice le codificazioni del diritto civile, penale e parti del diritto pubblico degli stati prussiani e pertanto costituisce un punto di riferimento importante per i giuristi dell'epoca di Hegel. Emanato nel 1794, il codice prussiano venne elaborato dai giuristi Carl Gottlieb Svarez, Ernst Ferdinand Klein, sotto la supervisione del cancelliere prussiano Johann Heinrich von Carmer, durante il regno di Federico il Grande e Federico Guglielmo II.

⁸⁴ Cfr. la voce *Versehen* in GRIMM, 1854-1971.

⁸⁵ Cfr. RITTER 2015, nota 4, p. 170.

⁸⁶ Hegel possedeva l'opera di Klein nell'edizione del 1799. Cfr. *Katalog* 31.2, pp. 1133-1135.

⁸⁷ Per mancanza di una traduzione italiana di questo codice i passi tratti dal testo sono stati da me tradotti in italiano.

La situazione dei territori tedeschi all'epoca era di grande frammentarietà, che si rispecchiava anche nelle diverse codificazioni promulgate di volta in volta nelle varie regioni. L'*ALR* si configura allora come la prima grande codificazione che tenta di dare unità giuridica agli stati prussiani:

Essa è diversa da tutte le altre perché aspira a raccogliere ed esporre tutto il diritto, dal diritto costituzionale al diritto ecclesiastico al diritto civile, e non il solo diritto privato, e perché, con i suoi 17.000 articoli, si propone di disciplinare nel dettaglio ogni possibile fattispecie.⁸⁸

Fu Federico II a riprendere l'originario progetto di Federico Guglielmo I, che si proponeva due scopi: «sul piano formale, quello della razionalità e chiarezza della norma; sul piano sostanziale, quello di fondare la norma stessa sulla ragione naturale e sulle tradizioni costituzionali dei singoli territori».⁸⁹ Si puntava pertanto ad una codificazione di diritto naturale, secondo la tradizione giusnaturalistica. La storia di questa codificazione fu in un certo senso travagliata: la prima proposta del progetto (1786), presentata al primo sovrano, era stata rifiutata perché prolissa; il progetto venne quindi rielaborato ulteriormente tra il 1787 e il 1790 e pubblicato solo nel 1794 sotto il regno di Federico Guglielmo II.⁹⁰ Il codice rispecchia la «tradizione prussiana del tardo assolutismo illuminato europeo»,⁹¹ caratterizzata da paternalismo statale nei confronti del suddito, mischiato ad una scrupolosa descrizione casistica.

L'*ALR* si articola in tre parti: 0. l'introduzione, che presenta norme generali, di matrice giusnaturalistica, e che riguarda le leggi (*Von den Gesetzen überhaupt*) e i principi fondamentali del diritto (*Allgemeine Grundsätze des Rechts*); 1. la prima parte, dedicata ai diritti reali, ovvero alle norme sul patrimonio del privato, volte a regolare tutti i rapporti di proprietà; 2. la seconda parte, dedicata alle associazioni, che riguarda il matrimonio, il rapporto tra genitori e figli, in generale i diritti e i

⁸⁸ VARANO/BARSOTTI 2014, p. 141.

⁸⁹ Ivi, p. 142.

⁹⁰ Ma, anche dopo la sua promulgazione, l'*ALR* non ebbe vita facile nei territori tedeschi. Sulla situazione giuridica della Prussia ottocentesca cfr. la parte prima dello studio di BERTANI 2004.

⁹¹ VARANO/BARSOTTI 2014, p. 142.

doveri degli appartenenti ad una famiglia, ad una corporazione, per analizzare poi le norme relative ai differenti ceti sociali (7. *Titel: Vom Bauerstande*; 8. *Titel: Vom Bürgerstande*; 9. *Titel: Vom Adelstande*); i diritti e i doveri dello stato; il delitto e la pena. L'*ALR* non aveva pertanto ancora raggiunto quel grado di astrattezza che avrebbe permesso di unificare le norme riferendole ad un'unica, astratta, persona avente rilievo giuridico, moltiplicandole anzi e riferendole ai differenti ceti sociali, secondo uno schema e un sistema ancora per certi versi feudale. Tale modello venne poi superato dalla *Allgemeine Bürgerliche Gesetzgebung* austriaca del 1811, che si proponeva di unificare il soggetto di diritto e che tuttavia riguardava unicamente il diritto civile, il diritto privato.⁹²

b) Di nuovo sul concetto di *Versehen: culpa vs. dolus*

Ritornando al concetto di *Versehen*, al § 16 dell'*ALR* (all'interno della Parte Prima, Terzo titolo, sulle azioni e sui diritti da esse derivanti) si legge che ognuno è responsabile (*schuldig*) di fare attenzione ad agire conformemente alle leggi, negli affari di vita civile. E si aggiunge poi che «chi per mancanza di questa attenzione agisce contro le leggi, commette un *Versehen*» (*ALR*, Parte Prima, Terzo titolo, § 17). Anche nell'opera di Klein, si legge che «i delitti sono secondo la loro qualità interna o delitti compiuti di proposito (*delicta dolosa*), o per disattenzione (*culposa*)»,⁹³ dove i primi vengono indicati con l'espressione *Verbrechen aus Vorsatz* e rimandano al *dolus* latino, mentre i secondi vengono resi con *Verbrechen aus Versehen*, e rimandavano appunto alla *culpa* latina, che nelle istituzioni di Giustiniano concorrevano a definire gli illeciti non dolosi, tra cui alcuni esempi di responsabilità oggettiva.⁹⁴

⁹² Cfr. *ivi*, p. 145.

⁹³ KLEIN 1796, § 65. Anche in questo caso, in assenza di traduzione italiana ufficiale, i passi riportati sono stati da me tradotti in italiano.

⁹⁴ A questo punto, emerge il problema del ruolo della *Romanitas* all'interno del diritto tedesco dell'Ottocento in generale e della *Filosofia del diritto* hegeliana in particolare, su cui vale la pena soffermarsi brevemente. Il *Corpus* di Giustiniano costituiva certamente un punto di riferimento fondamentale per il diritto dell'epoca: i concetti della giurisprudenza romana sono i concetti giuridici per eccellenza e costituiscono una fondamentale eredità che ci ha lasciato il mondo romano.

Come nell'*ALR*, anche nel codice di Klein emerge il legame tra *Versehen* e mancanza di attenzione:

Tuttavia, è chiaro essi non vennero semplicemente ereditati dal diritto tedesco con il contenuto che potevano possedere in epoca classica, ma vennero sviluppati e rielaborati, tenendo conto dei casi concreti e del modo in cui la giurisprudenza moderna si era sviluppata. Per questa ragione, sembrano ingiustificate le critiche di Michel Villey a Hegel (cfr. VILLEY 2015): Villey identifica nel Diritto astratto hegeliano quella che vorrebbe essere una trattazione del diritto romano, e che tuttavia tradisce il significato originale delle sue principali categorie, quali quelle di persona e di contratto. Ciò sarebbe dovuto, secondo Villey, ad una mancanza di conoscenza delle fonti giuridiche da parte di Hegel, che conoscerebbe il diritto romano solamente tramite scritti filosofici (come la *MdS* di Kant e il *Naturrecht* di Fichte). Anzitutto, come si è detto, Hegel conosceva molto bene anche l'*ALR* e l'opera di Klein, quindi non si può affermare che non conoscesse alcune delle fonti più accreditate per la giurisprudenza dell'epoca. In secondo luogo, ancora una volta, la trattazione di Hegel non era pensata come trattazione giuridica, nel senso stretto del termine, e nemmeno come ricostruzione del diritto romano. Le argomentazioni di Hegel sono evidentemente differenti e a carattere dialettico, non storico. La posizione di Villey viene confutata in LOZANO 2011b: Lozano riconosce in Hegel una rivisitazione dei concetti del diritto romano, ancora presenti in Germania, tramite contenuti dell'epoca moderna, ma questo processo non riguarda solamente Hegel. Lo stesso Svarez attuò, nella redazione del Codice per gli stati prussiani, una ridefinizione del concetto di diritto romano, facendo propria «l'esigenza di contaminare il diritto del tardo Impero romano mediante elementi innovativi, facenti capo a criteri di valore moderni e a peculiarità nazionali». BERTANI 2004, p. 34. Come sottolinea a ragione Giovanni Bonacina: «Le esigenze del presente dettano i termini della lettura della storia del diritto romano, e non solo in Hegel [...]. Così la contesa sull'opportunità di un codice unico di diritto valido per tutto lo Stato determina il giudizio favorevole del filosofo sull'opera di Giustiniano, il *Corpus Iuris*, da affiancare, fatte le debite proporzioni, all'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (1794), come esempio di salutare codificazione (§ 215 Anm)». BONACINA 1991, p. 255. In risposta al romanista Villey e al suo disprezzo nei confronti del recupero hegeliano della *Romanitas*, Lozano afferma: «Hegel ha transformado los contenidos del derecho romano clásico no por desconocimiento de las fuentes o por desinterés, sino para adaptarlos a las circunstancias del mundo moderno y su principio jurídico-filosófico rector, la libertad subjetiva». LOZANO 2011b, p. 190. Sul ruolo della *Romanitas* nel giovane Hegel e nella *Fenomenologia* cfr. LOZANO 2011a, LOZANO 2011c e LOZANO 2015. Fuselli ha sottolineato, infine, il carattere positivo che Hegel riconosce al metodo della giurisprudenza romana, definito non consequenzialista, e volto a conciliare l'universalità astratta dei concetti giuridici con i casi concreti. In ciò Fuselli sottolinea il sentimento di razionalità che animava i giurisperiti romani a differenza degli esperti del diritto positivo, che procedevano, secondo Hegel, con metodo intellettualistico. Cfr. FUSELLI 2004.

Solo gli errori della volontà possono essere imputati. Si distingue tuttavia l'errore della volontà in senso stretto (*dolus*), che presuppone sempre una volontà cattiva positiva [*positivbösen Willen*] cioè la decisione di produrre un effetto illecito oppure di non produrne uno che è comandato; e la volontà cattiva negativa [*negativbösen Willen*], (*Versehen, culpa*) cioè la mancanza del buon proposito di educare o di sforzare la necessaria facoltà o attenzione atte a evitare le azioni illecite.⁹⁵

La mancanza di attenzione è un aspetto fondamentale che si connette al concetto di negligenza, tanto che anche nel Grimm alla voce *Unachtsamkeit* si legge “negligence”, «mancanza di attenzione, ottemperanza, considerazione, scrupolosità necessaria, noncuranza; *nachlässigkeit*» e in alcuni esempi le azioni compiute per disattenzione sembrano contrapporsi alle azioni compiute di proposito, come appare chiaro anche dal passo di Klein.⁹⁶ Le azioni negligenti non si contrapponevano quindi solo alla non imputabilità delle azioni accidentali, legate al caso, ma anche alle azioni dolose, che rivelavano l'intenzione malvagia dell'agente.

Lo stesso Kant affermava, nella *Metafisica dei costumi*, che «Colpa (*culpa*) si dice la semplice trasgressione involontaria che possa essere imputata. *Crimine (dolus)* si chiama la trasgressione volontaria (ossia unita alla consapevolezza della trasgressione)». ⁹⁷ Proprio perché le azioni compiute per negligenza, per disattenzione o per errore non sono commesse con piena intenzione e chiara consapevolezza del soggetto, è evidente che esse sono più “tollerabili” a livello giuridico, vengono cioè punite in maniera più lieve rispetto alle trasgressioni compiute intenzionalmente. Sul piano morale si riconosce, inoltre, che il soggetto non possedeva un'intenzione malvagia in ciò che ha fatto. Nonostante ciò, tali azioni possono essere imputate al soggetto.

Ora, i termini *Versehen* e *culpa* non sono presenti in Hegel: come è possibile allora sostenere in Hegel la presenza di un discorso sulle azioni compiute non intenzionalmente eppure imputabili al soggetto? La risposta a tale questione si

⁹⁵ KLEIN 1796, § 120.

⁹⁶ Cfr. la voce *Unachtsamkeit* in GRIMM 1854-1971.

⁹⁷ *MdS*, p. 224 (it. p. 49).

ricava comprendendo accuratamente il vocabolario utilizzato da Hegel. Si deve infatti riconoscere 1. che l'interesse del filosofo di Stoccarda per queste questioni era per lo più speculativo e quindi non per forza legato alla terminologia giuridica specifica;⁹⁸ 2. che Hegel faceva continuo ricorso al concetto di *Schuld*, che racchiudeva in sé diversi significati, tra cui proprio quello tedesco di *Versehen* e quello latino di *culpa*. Una volta fatta chiarezza a livello terminologico, si potrà offrire una diversa prospettiva da cui analizzare i passi hegeliani.

2.3.2 Usi e significati del termine *Schuld* nel testo di Hegel

La polivocità del concetto di *Schuld* è dimostrata dalle numerose pagine ad esso dedicate nel dizionario dei fratelli Grimm. Come è noto, il dizionario è posteriore a Hegel e tuttavia mostra come alcuni concetti, sebbene esistenti nella lingua tedesca, non si fossero ancora naturalizzati, giustificando in questo caso l'ambiguità di un concetto, quello di *Schuld*, che in realtà era legittima, dovendo un unico termine indicare più aspetti sia morali che giuridici.⁹⁹

L'utilizzo di alcuni concetti di ambito giuridico e morale era infatti ancora limitato. Il termine responsabilità (*Verantwortung*), ad esempio, si riferiva alla possibilità per un soggetto di rispondere di un fatto, per lo più in tribunale, mentre

⁹⁸ Schild sottolinea, ad esempio, una differenza sostanziale tra l'approccio giuridico e quello di speculativo: la dottrina del diritto penale si fonda infatti su argomentazioni giuridiche, mentre quelle di Hegel sono argomentazioni piuttosto filosofiche. La dottrina dell'imputabilità hegeliana va letta alla luce della volontà libera: i termini "proprietà" o "delitto" sarebbero allora forme della volontà libera della persona, che diviene poi volontà soggettiva e riflettente nella Moralità. Qui l'imputabilità è legata ad una volontà cosciente, che trova il suo culmine nella coscienza morale come pura interiorità. Cfr. SCHILD 1981.

⁹⁹ Anche Safferling attribuisce l'ambiguità del termine *Schuld* al fatto che all'epoca di Hegel il diritto penale non aveva ancora elaborato concetti come quelli di responsabilità soggettiva e oggettiva. Il concetto hegeliano di *Schuld* risulta pertanto legato tanto al mondo esterno oggettivo quanto alla soggettività dell'agente. Cfr. SAFFERLING 2008, p. 15. Tale aspetto viene riconosciuto anche da Stübinger. La prima forma generale di colpa, legata al concetto di causa, non specifica nulla sulla partecipazione della volontà del soggetto all'azione. *Schuld* si precisa poi tramite il proponimento e l'intenzione sotto forma di imputazione soggettiva, che tiene conto del punto di vista del soggetto, come si è visto. Cfr. STÜBINGER 2008, p. 331.

sembra non si fosse ancora sviluppato il concetto di responsabilità soggettiva. Persino il termine imputazione (*Zurechnung*) non appare chiaro nel Grimm ed è definito come concetto tanto del diritto quanto della filosofia morale, in cui è inteso come giudizio che si riferisce a qualcuno come artefice e causa di un'azione (*Handlung*). *Schuld* possedeva i significati di debito, responsabilità (*Verantwortung*), causa (*Ursache*), condizione di un'azione, imputazione (*Zurechnung*) e perfino quelli di disattenzione (*Versehen*) e *culpa*. Questa consapevolezza porta il lettore ad essere cauto nell'analisi filosofica del testo hegeliano.¹⁰⁰

Nelle espressioni utilizzate da Hegel, *Schuld* sembra possedere per lo più due significati, come si è già accennato. Il primo si lega ai concetti di causa (*Ursache*), motivo, condizione di un evento: il soggetto “ha colpa” in generale per aver agito, per aver provocato un cambiamento nel mondo esterno (*Tat*) in cui è possibile riconoscere “il suo”. Questo primo significato non tiene però conto delle intenzioni dell'agente, cosicché risulta inevitabilmente manchevole e, per Hegel, non indica ancora qualcosa che necessariamente può essere imputato al soggetto a livello morale.

Il soggetto X ha causato il fatto Y e ne ha la colpa, indipendentemente dalle sue intenzioni. *Schuld* in senso lato sembra quindi non essere connotato da un valore morale, sia esso positivo o negativo: X potrebbe aver causato un fatto illecito fine a se stesso oppure con *il fine di* aiutare un bisognoso. In entrambi i casi il fatto Y gli viene ascritto. A tale livello non si può però imputare il fatto come *colpa della volontà*, in senso morale. E proprio nel primo senso di *Schuld* Karl Ludwig Michelet concepisce il *Versehen* come *kulpose Tat*, fatto colposo, che di per sé non dipende direttamente da un'intenzione del soggetto agente. Nel primo significato di *Schuld* andrebbero allora inseriti i casi di *Versehen* e negligenza, indicando quelle azioni che, indipendentemente dalle intenzioni del soggetto agente, sono a lui *oggettivamente* ascrivibili e imputabili (con la terminologia di Larenz).

Il secondo significato di *Schuld* si riferisce invece al concetto di *Handlung*, inteso come realizzazione della volontà e del sapere dell'agente. Come si è visto,

¹⁰⁰ Cfr. il lemma *Schuld* in GRIMM 1854-1971.

Handlung è il termine che indica in Hegel l'azione definita dai diritti soggettivi del volere e del sapere, in cui sono implicate la volontà dell'agente, le sue intenzioni e convinzioni.

2.3.3 La *possibilità di sapere* a fondamento dell'imputazione

Un altro fattore, questa volta di carattere teoretico, depona a favore del fatto che Hegel ammette l'imputazione di azioni non intenzionali nel suo sistema: si tratta dell'idea per cui è possibile imputare al soggetto non soltanto le *azioni intenzionali*, da lui volute e sapute, ma anche quelle parti del *fatto* che il soggetto *poteva sapere*, di cui quindi poteva conoscere il carattere illecito e la realizzazione nel mondo esterno. Tale intuizione risale all'epoca di Norimberga.

I) L'intuizione norimberghese: la colpa per ciò che “*poteva essere saputo*”

Fin dagli anni di insegnamento al ginnasio di Norimberga (dal 1809), quindi qualche anno prima della pubblicazione della matura *Filosofia del diritto*, Hegel sembrava interessarsi a queste questioni. Nell'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore* sono infatti già presenti quei termini e quelle distinzioni concettuali fondamentali che scandiscono la matura Moralità hegeliana, come la distinzione tra fatto (*Tat*) e azione intenzionale (*Handlung*). Il primo è inteso, anche in questo contesto, come insieme delle determinazioni che stanno in connessione immediata con la modificazione causata dal soggetto nel mondo esterno, in una prospettiva descrittiva e causale, mentre *Handlung* prende in considerazione la decisione e la coscienza dell'agente, cui si lega la colpa (*Schuld*) del soggetto per ciò che compie, in una prospettiva soggettiva e morale. Ma Hegel precisa che va considerata colpa (*Schuld*) in senso più ampio (*im weitern Sinne*) anche ciò che dell'atto (*Tat*) non è stato saputo coscientemente (*bewußt*) ma poteva esserlo (*bewußt werden konnte*).¹⁰¹

¹⁰¹ «Aber auch dieses ist im weitern Sinne unter der Schuld zu befassen, was von den Bestimmungen der That nicht bewußt wurde, aber *bewußt werden konnte*». Enfasi aggiunta. Il passo è tratto da un dettato di Hegel. *OP Enz.*, § 129. Si tratta dell'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore* dell'anno scolastico 1810/11, contenente rielaborazioni degli anni 1811/12, 1812/13, 1814/15 e 1815/16, periodo in cui Hegel era preside e professore presso l'Ägidiengymnasium, liceo di

In questi passi emerge il tema della *possibilità di sapere* a fondamento dell'imputazione di azioni non intenzionali.¹⁰² Hegel sottolinea che in un senso più ampio del termine *Schuld* ricadono anche quelle determinazioni del fatto (*Tat*) di cui il soggetto non era conscio agendo, e che tuttavia *potevano essere* da lui *sapute coscientemente* (*bewusst*). L'espressione arcaica tedesca *bewust sein* corrispondeva infatti a quella latina *notum esse*, essere noto, conosciuto. Il termine *bewust* era inoltre originariamente utilizzato non solo come aggettivo ma anche come sostantivo, con il significato di sapere (*scientia, wissen*). L'espressione *sich bewusst sein einer sache* aveva e ha ancora oggi il significato di *sibi conscium esse alicujus*, l'essere consci di qualcosa, con riferimento (o meglio autoriferimento, espresso da *sich-sibi*) alla coscienza dell'individuo (*Bewußtsein*, termine coniato da C. Wolff proprio per tradurre il latino *conscientia*). Nel passo citato sembra quindi che *bewußt* venga utilizzato con il significato di *gewusst* (saputo), non perdendo comunque quella sfumatura che rimanda alla coscienza del soggetto agente.¹⁰³

L'intuizione per cui ricadono sull'individuo come sua responsabilità/colpa anche le conseguenze di quei fatti illeciti che *potevano essere sapute* come tali è presente, sebbene in modo a tratti frammentario, anche nella matura *Filosofia del diritto* hegeliana, ma venne ulteriormente sviluppata e posta a fondamento dell'imputazione delle azioni non intenzionali da Michelet e dai cosiddetti giuristi hegeliani del XIX secolo, Albert Friedrich Berner e Christian Reinhold Köstlin, come si vedrà nei capitoli seguenti.

II) Cognitivismo o non cognitivismo etico?

Da quanto detto finora è chiaro che il *sapere* svolge per Hegel un ruolo fondamentale nel giudizio di imputazione. Ma come viene definito questo sapere? Hegel espone nella *Moralità* i diritti soggettivi del sapere e del volere,¹⁰⁴ per i quali

Norimberga.

¹⁰² Questo tema viene ulteriormente sviluppato nella *Parte II* di questa trattazione, con riferimento al diritto dell'oggettività dell'azione.

¹⁰³ Cfr. la voce *bewust* in GRIMM 1854-1971.

¹⁰⁴ Tali concetti svolgono un ruolo fondamentale anche nella discussione bioetica contemporanea, relativa all'applicazione della scienza e della ricerca sull'essere umano e si ritrovano nella forma del

il soggetto ha il diritto che gli venga imputata come colpa della sua volontà solo quell'azione la cui realizzazione rientrava nelle sue intenzioni, secondo la sua cognizione del bene.

Si potrebbero compiere due errori nell'interpretazione del diritto soggettivo del sapere. Si potrebbe da un lato annoverare la posizione hegeliana all'interno del non-cognitivismo etico soggettivo, per il quale non esistono valori etici, se non quelli dipendenti dal soggetto e dalla coerenza con le sue convinzioni personali: questa interpretazione risulta però fallace, poiché se è vero che nella *Moralità* Hegel espone i diritti del soggetto nei confronti della sua azione, è anche vero che ad ognuno di questi diritti ne corrisponde uno dell'oggettività del mondo esterno, sia naturale che sociale. Il mondo sociale, in particolare, determina ciò che l'agente deve conoscere come lecito o come illecito: le leggi vigenti in una determinata società hanno infatti una forte pretesa normativa e svolgono un ruolo determinante nel giudizio di imputazione.

Hegel tenterebbe quindi di attuare una mediazione tra il pensiero aristotelico dell'uomo inteso come animale sociale e politico e il pensiero moderno di origine kantiana, legato all'autonomia dell'individuo, superando così le posizioni sia degli individualisti, per i quali il singolo individuo in quanto soggetto razionale ha il primato ontologico e valutativo, sia i sostenitori del comunitarismo, per i quali invece le istituzioni sociali hanno un loro valore etico e non possono essere ridotte a strumenti degli interessi individuali.¹⁰⁵ La filosofia pratica hegeliana agisce così contro l'alienazione degli individui non solo rispetto alla religione, ma anche rispetto alle istituzioni sociali, per poter rifondare queste ultime in modo che l'individuo non le senta a sé estranee.

consenso libero e informato e nel rispetto della dignità umana, poiché «l'interesse e il bene dell'essere umano debbono prevalere sul solo interesse della società o della scienza». Convenzione di Oviedo [Consiglio d'Europa 1997], Art. 2. E ancora «nella ricerca medica che coinvolge soggetti umani capaci di fornire il loro consenso informato, ciascun soggetto che potenzialmente potrebbe entrare nella sperimentazione dovrebbe essere adeguatamente informato su scopi, metodi, provenienza dei fondi [...] e qualsiasi altro aspetto rilevante dello studio stesso». Dichiarazione di Helsinki, Art. 26. Anche in tal caso, si potrebbe dire che deve essere rispettato il diritto del sapere e del volere del soggetto per tutto quello che concerne il suo agire, passato e futuro.

¹⁰⁵ Cfr. QUANTE 2016, p. 23 seg.

Secondo Quante il soggetto agisce già immediatamente all'interno di un contesto sociale, in cui le istituzioni non sono viste come qualcosa di estraneo all'individuo o come limitazione della sua libertà, ma sono invece il contesto necessario all'esplicazione dell'autonomia individuale: si tratta di una libertà che si autolimita e che in questo autolimitarsi permette ai soggetti di essere presso di sé nell'altro. Ma se i soggetti realizzano la loro libertà concreta solo all'interno dell'intero etico, delle istituzioni e del mondo sociale è però anche vero che questi ultimi non possono prescindere dai loro componenti.¹⁰⁶

Questo ha grande valore anche rispetto alla questione dell'imputazione: il contesto sociale viene rivalutato in vista di una teoria dell'azione che non rimane nell'ambito privato ma acquista validità all'interno dello spazio sociale. Se quindi la filosofia dell'azione di Hegel riconosce la distinzione tra interiorità ed exteriorità, non la rende però una dicotomia tra sfera privata e sfera pubblica. Tale è il senso del diritto dell'oggettività dell'azione, che comporta anche il riconoscimento dell'azione da parte di altri soggetti.

Un secondo errore che si potrebbe a questo punto compiere è quello di annoverare la posizione hegeliana all'interno del non-cognitivismo etico oggettivo, per il quale i valori etici dipendono dagli standard normativi vigenti in una determinata società, in un determinato periodo storico. Entrambe le posizioni di non-cognitivismo portano ad una sorta di relativismo etico. Ma è evidente che non è questa la posizione hegeliana, il cui sistema di filosofia pratica punta invece a concepire le istituzioni sociali come manifestazione della volontà libera in sé e per sé, secondo uno sviluppo razionale. L'uomo buono riconosce la libertà non come qualcosa di utopico ma come presente nelle istituzioni del mondo etico, sempre che esse siano effettivamente un'adeguata oggettivazione dello spirito e dunque razionali: tale presupposto non è mai presente in modo chiaro in Hegel, ma viene giustamente dedotto ed esplicitato da Adriaan Peperzak.¹⁰⁷ Alcune norme vigenti nell'antica Roma, come la schiavitù, non possono pertanto essere ammesse come

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, *Introduzione*.

¹⁰⁷ Cfr. PEPERZAK 2005, p. 171. E ancora: «Il soggetto che cerca di realizzare la sua libertà sa che il suo assoggettamento all'autorità delle forze etiche e la sua partecipazione alla vita etica sono identici a ciò che egli pretende più profondamente». *Ivi*, p. 172. Trad. it. di G. Battistoni.

valori etici, sebbene in una determinata epoca e in una determinata nazione avessero il loro valore giuridico.

Quante interpreta la teoria dell'azione hegeliana come un'etica cognitivista, sulla base dell'importanza assegnata da Hegel ai diritti del sapere e del volere dell'agente, senza ricadute in forme di relativismo. L'autodeterminazione del soggetto, a fondamento dell'azione in quanto tale, è in Hegel azione tanto cognitiva quanto volitiva: il volere autocosciente è un atteggiamento che consiste nel darsi da sé un contenuto di pensiero e in ciò viene superato il dualismo di pensiero e volontà. Il diritto del sapere e del volere, che si riferiscono all'atteggiamento teoretico e pratico dell'individuo, limitano l'imputabilità e la responsabilità soggettiva dell'individuo: tale limitazione è una conquista dell'età moderna, afferma più volte Hegel, mentre era assente nell'epoca eroica, dove l'eroe era responsabile per l'intero fatto (*Tat*). Anche Menegoni si trova d'accordo con Quante, nell'annoverare la dottrina hegeliana dell'azione all'interno del cognitivismo etico, proprio per il ruolo che svolge il diritto del sapere in Hegel.¹⁰⁸ Tale cognitivismo sarebbe però in un certo senso articolato in diversi livelli di razionalità e libertà.¹⁰⁹ Ma l'uomo non è per Hegel un essere diviso tra impulsi e razionalità perché i primi hanno già natura razionale: il pensiero li universalizza e li rielabora, li confronta tra loro e determina il modo per raggiunge l'appagamento migliore. L'azione in quanto tale è però sempre oggetto della descrizione e della valutazione, sia interna che esterna.¹¹⁰ Proprio nel momento in cui viene riconosciuta, l'azione ottiene valore interpersonale: l'individualità e la collettività sono dunque aspetti che si intrecciano

¹⁰⁸ Il diritto del sapere è il presupposto della responsabilità del soggetto: «L'azione è espressione del diritto a sapere. Questo sapere è una coscienza sostanziale di se stessi, è difesa della propria visione della realtà effettiva, delle proprie possibilità di scelta, è delimitazione dell'imputazione dell'azione». MENEGONI 2005, p. 139. Trad. it. di G. Battistoni.

¹⁰⁹ La razionalità si manifesta già nella scelta che compie l'arbitrio tra tutti gli impulsi e le inclinazioni che la volontà trova naturalmente di fronte a sé: la "razionalità strategica" li ordina, sceglie e definisce il suo scopo. Cfr. MENEGONI 2014, p. 129 e seg.

¹¹⁰ «Come atto pianificato e compiuto l'azione è sempre oggetto non solo dell'effettuazione ma anche della descrizione e della valutazione di una qualche parte, sia essa l'opinione del singolo soggetto agente oppure un'opinione di gruppo, una sentenza oppure il giudizio di uno storico». MENEGONI 2005, p. 142. Trad. it. di G. Battistoni.

l'uno con l'altro.¹¹¹

Ricapitoliamo brevemente i risultati finora ottenuti. In questa prima parte, che risulta propedeutica allo sviluppo della presente trattazione, si sono analizzati gli aspetti fondamentali che il dibattito attuale in materia di teoria hegeliana dell'azione ha fatto emergere (i significati di *Schuld*, la distinzione tra i concetti di *Tat* e *Handlung*, l'individuazione di strategie di scusa e forme di imputabilità nel testo di Hegel); si è mostrato che a partire da questo dibattito, dai suoi pregi e dalle sue criticità, è possibile e urgente sviluppare una ricerca che indaghi un aspetto finora tralasciato: l'imputazione delle azioni non intenzionali, in prospettiva filosofica, a partire dal testo di Hegel. Risulta ora necessario comprendere in che modo i più volte citati diritti della volontà soggettiva e i diritti dell'oggettività concorrono parallelamente a definire il giudizio di imputazione. Con ciò si potrà comprendere come l'imputazione dell'agire non intenzionale trovi una sua legittimazione nel sistema hegeliano.

¹¹¹ «The interweaving of the perspective of the personal convictions of a single individual (defined indiscriminately as a subject or a person) with the perspective that is centered on interpersonal relationships and intersubjective recognition constitutes the core of Hegel's concept of action». MENEGONI 2010, p. 244. L'azione è definita dall'intreccio delle convinzioni personali dell'agente e della prospettiva legata al riconoscimento reciproco all'interno della società. Viene tralasciata nel contesto di questo studio l'analisi del tema all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, volendo circoscrivere la presente trattazione ai *Lineamenti* e all'*Enciclopedia*. Se è pur vero che l'azione individuale è tale sempre in rapporto alla collettività, da cui riceve legittimazione e riconoscimento, è anche vero però che l'ottica della Moralità hegeliana è rivolta per lo più al singolo individuo ed in ciò consiste la sua manchevolezza, con il rischio di assolutizzare tale individualità morale a discapito dei valori oggettivi.

Parte II

*Pretese, diritti e limiti di soggettività e
oggettività nel giudizio di imputazione*

3. I concetti di *soggettività* e *oggettività* nella Filosofia pratica hegeliana

La teoria hegeliana dell'azione è espressione di una continua tensione dialettica tra soggettività e oggettività, che possiedono i significati e comportano i diritti che ci accingeremo ora ad analizzare. Si tratta di una collisione tra due piani ugualmente legittimi, con la possibilità per il soggetto di riconoscersi o meno nell'oggettività che si trova di fronte. I diritti della volontà soggettiva e i diritti dell'oggettività risultano fondamentali per definire il giudizio di imputazione. Si mostrerà, in particolare, che i diritti soggettivi del sapere e del volere sono volti a limitare l'imputazione e la responsabilità dell'agente all'azione puramente intenzionale, da lui saputa e voluta, mentre i diritti dell'oggettività fungono piuttosto da *correttivo*, permettendo e legittimando, a nostro parere, anche l'imputazione di azioni non intenzionali.

Anzitutto si dovranno analizzare però i differenti significati dei concetti di soggettività e oggettività. L'oggettività, in particolare, possiede significati differenti, che svolgono ruoli diversi nella determinazione del giudizio di imputazione.

3.1 I significati del concetto di *soggettività*

In uno dei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, il § 25, Hegel afferma che il termine *soggettività* si riferisce da un lato alla pura forma dell'autocoscienza, all'interiorità della volontà. Dall'altro, essa si riferisce alla particolarità e alla soggettività della volontà come arbitrio, connesso a contenuti contingenti. *Soggettività* indica in particolare qualcosa di manchevole e unilaterale, quando astrae dal lato oggettivo: il suo contenuto rimane allora irrealizzato.¹

¹ Cfr. *PhR*, § 25. E ancora: «La pura autocoscienza non ha ancora alcuna realtà, alcun esserci, è solo in se stessa». *PhR (1824/25)*, p. 1095. I passi tratti dalle *Lezioni di filosofia del diritto* sono stati da me tradotti in italiano, ad eccezione di quelli tratti dalla *Nachschrift Wannemann*, di cui esiste la traduzione italiana ufficiale. Tornando al passo appena citato: l'autocoscienza esiste solo in se stessa, non corrisponde al concetto realizzatosi. La soggettività è, pertanto, da un lato qualcosa di negativo che rimane soggettivo, particolare e che può divenire malvagio. Nel suo senso positivo, come unità assoluta di autocoscienza con il sé, la soggettività rappresenta uno dei principi fondamentali della

Ma la *soggettività* è anche uno dei concetti portanti della Moralità hegeliana. Il punto di vista morale è infatti caratterizzato dalla volontà soggettiva e per sé infinita² che determina il soggetto (*Subjekt*) morale, che si distingue dalla persona (*Person*) del Diritto astratto.³ Il soggetto è ora consapevole di sé come portatore di volontà e come distinto dall'oggettivo in generale.⁴ Se nel Diritto astratto un concetto fondamentale era quello di personalità (*Persönlichkeit*), come possibilità di astrarre da tutte le determinazioni spazio-temporali che definiscono un individuo per considerarlo solamente come persona in ambito giuridico, si giunge ora alla *Subjektivität* del soggetto morale, che costituisce l'esserci del concetto, la sua determinatezza: «Con ciò un più alto *terreno* si è determinato per la libertà»,⁵ quello in cui l'idea, la volontà, ha acquisito la sua esistenza nella soggettività, perché «soltanto nella volontà, come in volontà soggettiva, la libertà ossia la volontà essente *in sé* può esser reale».⁶

Mentre nel Diritto astratto non era considerata l'intenzione del soggetto nell'azione, ora l'individuo viene giudicato secondo il modo in cui ha determinato se stesso. Nella sua autodeterminazione (*Selbstbestimmung*) il soggetto è libero,

modernità. Ivi, p. 144 seg.

² Essa vuole la sua libertà, vuole determinarsi a partire da sé. La volontà soggettiva è strettamente legata al sapere e all'intenzione del soggetto, aspetti non indagabili o osservabili dall'esterno. La volontà soggettiva si distingue da quella in sé e per sé, quindi dal suo concetto. Cfr. *PhR*, §§ 105-106.

³ *Persona* non identifica, in senso hegeliano, un individuo determinato, quanto piuttosto la persona in senso giuridico, privata di ogni caratteristica soggettiva, secondo una determinazione e qualità universalizzabile, valida per tutti. La "persona" rappresenta la prima individuazione dello spirito, che sa se stesso come assoluta volontà libera e come «das Sich-Wissen dieser Freiheit», il sapere di sé come di questa libertà (cfr. *Enz. C*, § 488). Tuttavia, proprio a causa della sua astrattezza, la persona lascia il posto al "soggetto" morale, considerato nella sua concretezza e nelle sue determinazioni soggettive. A tal riguardo, cfr. AMENGUAL 2004.

⁴ «unterschieden vom Objectiven überhaupt». Am Rande: GW 14.2, p. 561.

⁵ *PhR*, § 106. I *Lineamenti* possono essere considerati come un processo di sviluppo della libertà. Vieweg considera Hegel come un grande pensatore della libertà e legge i *Lineamenti* proprio a partire da questo presupposto. Cfr. VIEWEG 2012.

⁶ *PhR*, § 106. Si comprende l'importanza che assume il punto di vista morale per Hegel: esso costituisce il lato reale del concetto di libertà.

inviolabile nelle sue convinzioni e intenzioni: la volontà morale è, per questo motivo, inaccessibile. E, probabilmente, proprio per la stessa ragione essa risulta unilaterale e manchevole.⁷

3.2 I significati del concetto di *oggettività*

Anche il termine *oggettività* acquista nel testo hegeliano diversi significati, che implicano particolari conseguenze nella determinazione del giudizio di imputazione. Essa si riferisce alla volontà, ma anche ad un'*esistenza esteriore*.

3.2.1 L'oggettività della volontà

Al § 26 dei *Lineamenti*, Hegel sottolinea che l'oggettività si riferisce anzitutto alla volontà, intesa come *semplicemente oggettiva* «nella misura in cui essa ha se stessa per propria determinazione e, in tal modo, è conforme al proprio concetto ed è vera» (*PhR*, § 26). Ciò accade quando la volontà ha come contenuto la libertà stessa, quando è volontà libera in sé e per sé, quindi non determinata da contenuti dati dalla natura e soddisfatti in modo irriflessivo, né limitata alla cosiddetta libertà formale, rappresentata dall'arbitrio. In questo senso si potrebbe dire che l'Eticità è l'attualizzazione della volontà oggettiva, della volontà libera in sé e per sé:⁸ si tratta della volontà etica e razionale, con cui la volontà soggettiva è in pieno accordo.

Ma la volontà è detta oggettiva anche in un altro senso, ovvero in quanto essa è «*priva della forma infinita* dell'autocoscienza, è la volontà immersa entro il suo oggetto o situazione» (*PhR*, § 26). Hegel riporta degli esempi, alcuni dei quali

⁷ Cfr. l'aggiunta di Gans a tal riguardo: «La libertà può realizzarsi per la prima volta nel soggetto, poiché esso è il verace materiale per questa realizzazione; ma questo esserci della volontà, che denominammo soggettività, è diverso dalla volontà essente in sé e per sé. La volontà deve cioè liberarsi da quest'altra unilateralità della mera soggettività, per divenire volontà essente in sé e per sé». *PhR*, § 107 Z. L'unilateralità è «quest'altra» in riferimento a quella del Diritto astratto: la volontà soggettiva, tanto quanto la volontà in sé che caratterizza il diritto, è limitata e la soggettività costituisce l'aspetto formale di essa.

⁸ «il concetto astratto dell'idea della volontà è in genere la *volontà libera*, la quale *vuole la volontà libera*». *PhR*, § 27. Griesheim scrive: «La volontà è oggettiva in quanto è volontà razionale etica. Se la volontà soggettiva è identica ad essa allora è nella sua verità». *PhR (1824/25)*, p. 1096.

possiedono, a mio parere, maggiore evidenza di altri. Egli nomina la “volontà infantile” come esempio di volontà immersa in un contenuto proveniente dalla natura: ciò la rende volontà naturale. Gli elementi naturali costituiscono infatti il primo contenuto immediato della volontà, che essa trova inizialmente di fronte a sé e da cui si ritrova dapprima determinata. Il processo di autodeterminazione porterà la volontà ad appropriarsi di tali contenuti, a mediarli tramite il pensiero, giungendo ad essere volontà libera in sé e per sé, nel senso verace e pieno del termine “oggettivo”. Quando la volontà è però immersa nel suo contenuto, essa è “oggettiva” nel senso debole e manchevole del termine.

Se il contenuto immediato in cui è immersa la volontà è determinato dalla natura, esso è finito e rende finita la volontà stessa, nelle figure di volontà naturale e dell’arbitrio. Si porterà ora l’attenzione su queste forme di volontà, poiché esse implicano conseguenze fondamentali rispetto alla questione dell’imputazione.

I) La volontà naturale

La volontà libera solo *in sé* è la volontà che ha un contenuto immediato e naturale:⁹ l’essere umano si ritrova determinato, ad un livello immediato, da impulsi naturali.¹⁰ Ad esempio, un bambino non è in grado di riflettere e di determinare realmente il contenuto della propria volontà: è solo in grado di seguire e soddisfare in modo irriflessivo gli istinti primordiali che ha in comune con gli animali, trovandosi da essi determinato (mangiare, dormire...). È chiaro che la condizione dei bambini è quella di esseri umani cui manca la piena coscienza di se stessi, nonché la facoltà del pensiero nel suo completo sviluppo. In tal senso, essi sono immersi in un contenuto immediato, dato dalla natura, e non sono in grado di riflettere sul medesimo: essi non compiono quindi una vera e propria “scelta”, ma si trovano anzi determinati e immersi in contenuti naturali immediati. Tuttavia, il

⁹ Cfr. *PhR*, § 11.

¹⁰ «Ich finde mich so und so bestimmt». Am Rande: *GW* 14.2, p. 337. Si può ritrovare la stessa affermazione negli appunti delle lezioni del 1819/20. Le inclinazioni e gli impulsi immediati e naturali che governano la nostra vita sembrano inizialmente esserci estranei. Cfr. *Nachschrift Ringier* • *Anonymus (1819/20)*.

bambino è in sé un essere razionale, secondo Hegel, e possiede latente, o *in potentia*, la facoltà del pensiero, destinata ad essere attualizzata e divenire *in actu*. Il bambino possiede quindi una volontà che è libera *in sé*: essa è una volontà “oggettiva” nel senso che è immersa nel suo contenuto immediato e si identifica con esso, ancora non cosciente della facoltà di scegliere un determinato contenuto piuttosto che un altro.

Sebbene la volontà infantile segua in maniera irriflessa degli impulsi primordiali comuni agli animali, si deve tenere presente che vi è una differenza ontologica tra l'essere umano e l'animale: infatti, gli animali non possiedono affatto volontà né razionalità, in termini hegeliani, e possono solo agire seguendo i loro impulsi e desideri, in maniera irriflessiva. Il bambino possiede invece una volontà, seppur naturale, e la possibilità di sviluppare la facoltà del pensiero, la razionalità: la sua volontà naturale è già, in partenza, una volontà razionale.¹¹ Tuttavia, dal punto di vista pratico, le azioni dei bambini sono giudicate allo stesso modo di quelle degli animali, sebbene gli agenti siano ontologicamente differenti.¹² data l'attuale (*in actu*) assenza del pensiero nel suo massimo sviluppo, anche i bambini possono agire solo seguendo i loro impulsi e per questo motivo non possono essere considerati responsabili per le loro azioni, come invece lo sarebbero gli adulti sani di mente che commetterebbero le medesime azioni. La volontà infantile si trova infatti

¹¹ Scrive a ragione Pinkard: «A self-conscious subject is not just an individuated being causing itself to act with an element of self-consciousness and rationality added onto it. Our being is transformed by our self-consciousness. We are rational animals, not animals with rationality bolted down onto our organic lives». PINKARD 2017, p. 143. La razionalità non è pertanto qualcosa che si aggiunge all'essere umano dall'esterno, noi siamo già animali razionali e il nostro essere è trasformato dalla nostra autocoscienza.

¹² Sebbene a livello fisiologico vi sia certamente continuità tra l'organismo animale e quello umano, dal momento che, come è noto, per Hegel la natura procede per gradi e non compie salti che portano a cesure, tuttavia l'essere umano possiede quella razionalità che lo rende *spirito cosciente*. Con ciò non si intende sostenere un dualismo interno all'essere umano, per cui egli sarebbe costituito, kantianamente, da una parte meramente istintuale e sensibile e una parte razionale. Gli istinti e la “naturalità” dell'essere umano sono infatti già informati di razionalità. Per un approfondimento di questi temi (vita, organismo animale...), fondamentali nella *Filosofia della Natura* hegeliana, cfr. ILLETTERATI 1995a e ILLETTERATI 1995b.

in una condizione di fiducia nei confronti degli adulti, dei genitori, di cui segue l'autorità: ai bambini manca l'autocoscienza, la forma della soggettività.

Allo stesso modo, lo schiavo non ha coscienza di sé come di un uomo libero e per questo motivo è una “volontà senza volontà”, spiega Gans, il quale conclude che in generale “oggettiva” in questo senso è ogni volontà che è sottoposta ad un'autorità estranea e che non ha realizzato il “ritorno infinito” in sé (*PhR*, § 26 Z). Hegel nomina anche l'esempio della volontà superstiziosa e quello della volontà etica. Se il primo caso è facilmente riconducibile alle argomentazioni appena presentate, più difficile risulta il caso della “volontà etica”, che andrebbe piuttosto considerata oggettiva nel senso compiuto del termine, come volontà in cui vi è “verità”. Tuttavia Hegel afferma che la condizione della volontà immersa nel suo oggetto può verificarsi «in qualunque modo essa sia costituita quanto al suo contenuto» (*PhR*, § 26). Parrebbe quindi che anche una volontà che possieda un contenuto etico, tuttavia non riflesso e imposto dall'esterno, possa essere detta “oggettiva”, come determinata dall'esterno e in assenza di riflessione e piena autocoscienza. Questo caso non andrebbe quindi identificato con la volontà libera in sé e per sé, il cui contenuto etico è riconosciuto dal soggetto come proprio.

Tornando alla volontà naturale: si è detto che il contenuto della volontà è inizialmente immediato. Attraverso gli impulsi e le inclinazioni che caratterizzano antropologicamente gli uomini, la volontà si trova determinata a livello naturale (*PhR*, § 11). La volontà immersa nel suo oggetto, sia esso più o meno immediato, sembra quindi rendere difficile il giudizio di imputazione. Le manca l'autocoscienza e la capacità effettiva di autodeterminarsi ad agire: i soggetti in questione (nei nostri esempi: il bambino e lo schiavo) dipendono pertanto dall'autorità di altri (i genitori e il padrone), che sono responsabili per loro. Questa immediatezza viene negata tramite la decisione: la possibilità di “scelta” e la capacità di riflettere sulla molteplicità dei contenuti permettono l'imputazione dell'azione realizzata e definiscono la volontà arbitraria.

II) La volontà arbitraria

L'arbitrio (*Willkür*) è la volontà che determina i suoi scopi (*beschließen*) e si

decide (*sich entschließen*)¹³ a uscire dalla sua prima indeterminatezza.¹⁴ Un adulto, a differenza di un bambino, è in grado di porsi al di sopra degli impulsi, astraendo e distinguendosi da essi: può quindi decidere di esserne o meno determinato, e può decidere di non lasciarli al loro stato naturale. L'io è infatti l'unità rispetto alla varietà di impulsi, tra i quali *sceglie* il suo contenuto.¹⁵ La relazione tra volontà e mondo esterno non si è ancora sviluppata: a questo livello c'è solo la relazione tra la volontà libera e i suoi "oggetti interni", i suoi impulsi immediati. L'azione non implica infatti solamente tradurre gli scopi soggettivi nell'oggettività esterna, ma comporta *in primis* la capacità di autodeterminarsi della volontà: si tratta di una determinazione inizialmente interiore dei propri scopi, di un "accusativo interno", con le parole di Quante.¹⁶ Anche la riflessione della volontà sul suo contenuto immediato è pertanto un atto di oggettivazione, in quanto la volontà pone coscientemente uno scopo soggettivo: Caspers parla, a tal riguardo, di una «innere Objektivierung».¹⁷ Si tratta di un'oggettivazione o di un "accusativo" che sono interni, poiché prima di realizzare uno scopo nel mondo esterno, la volontà pone il

¹³ «Die Willkühr ist dieß sich überhaupt zu irgend einem gegebenen Inhalt zu entschließen». *PhR* (1822/23), p. 788. Cfr. anche PEPERZAK 1991, pp. 78-79.

¹⁴ Cfr. *PhR*, § 12 An. Menegoni sottolinea che secondo il pensiero aristotelico, da cui è influenzato Hegel, il principio del movimento e dell'azione non si trova propriamente nell'intelletto ma nell'appetito. Per tale ragione gli impulsi sono un elemento essenziale della volontà. La decisione unisce razionalità agli impulsi e rappresenta la sintesi di intelligenza e appetito. Non è quindi un caso che la volontà libera sia, per Hegel, volontà pensante. Cfr. MENEGONI 1993, p. 56. Volere e sapere come elementi alla base del concetto di colpa sono riconducibili ad una convinzione della filosofia morale classica, come sottolinea Erle: quella cioè che un giudizio sull'agire e sulla responsabilità del soggetto sia possibile proprio perché l'agire ha origine dalla congiunzione dell'elemento teoretico, il sapere, e dell'elemento pratico, il volere. Cfr. ERLE 2011, p. 118. Nella *Parte III* di questa trattazione mostrerò la fecondità delle categorie aristoteliche in un discorso sull'imputazione e sulla responsabilità per l'agire: già Aristotele sottolineava infatti che la conoscenza delle circostanze del fatto e la volontarietà dell'azione rendono quest'ultima biasimevole o lodevole, quindi passibile di un giudizio morale e giuridico.

¹⁵ «Das Ich ist das Eine, das Vielfache ihm gegenüberstehende ist ihm entgegen, in dem er also Eins von dem Vielen herausgreift, macht er sich mit sich selbst identisch, hat sich in diesem Inhalt. So bin ich beschloßen, in mich zurückkehrt». *PhR* (1822/23), § 12.

¹⁶ Cfr. QUANTE 2016, p. 142.

¹⁷ Cfr. CASPERS 2012, p. 79.

suo oggetto internamente, come si è detto: tale oggetto risulta quindi inizialmente nella forma di una rappresentazione interiore. Appare quindi chiaro che la decisione della volontà tra i suoi contenuti è un momento cruciale nel processo di autodeterminazione del soggetto.

Da un lato è presente nell'arbitrio la forma universale che pone il contenuto; dall'altro lato, tuttavia, la finitezza del contenuto stesso contraddice la forma universale della volontà. Per questi motivi l'arbitrio non rappresenta, per Hegel, la forma verace della volontà libera. L'arbitrio è infatti caratterizzato da una contraddizione: esso è formalmente libero, ma dipende allo stesso tempo dal contenuto limitato che ha scelto. Come sottolinea Hegel «l'arbitrio è l'*accidentalità*, quand'essa è come volontà» (*PhR*, § 15). Ma in cosa consiste tale accidentalità o contingenza? Essa consiste nel fatto che lo scopo dell'arbitrio è solo un fine "possibile" per la volontà, non è quindi "necessario": scegliendolo, la volontà rinuncia a realizzare altri possibili impulsi, che avrebbe potuto scegliere.¹⁸ Lo scopo scelto non è pertanto il fine essenziale della volontà libera, la quale non ha ancora se stessa come proprio contenuto: quest'ultimo è costituito invece nell'arbitrio ancora da impulsi naturali e accidentali. Secondo Vieweg, l'arbitrio è così "non educato" e rappresenta una libertà non-razionale, una scelta e un'autodeterminazione che non derivano dalla razionalità della volontà ma piuttosto dalle inclinazioni del soggetto.¹⁹

Ciononostante, gli impulsi non devono essere aborriti o rimossi in se stessi, poiché possiedono una *radice razionale*: essi non sono gli stimoli di un animale qualsiasi, ma sono gli impulsi di un essere umano, in sé razionale. Una volta *purificati*, essi divengono «il sistema razionale della determinazione della volontà». L'uomo possiede infatti

per natura l'*impulso* per il diritto, *altresì* l'impulso per la proprietà, per la moralità, *altresì* l'impulso dell'amore sessuale, l'impulso per la socievolezza ecc. [...]. Più oltre interverrà un'altra forma del medesimo contenuto, il quale appare qui in figura di impulsi, cioè quella dei *doveri* (*PhR*, § 19 An).

¹⁸ Cfr. *PhR* (1822/23), §§ 12-15.

¹⁹ Cfr. VIEWEG 2012, p. 73 seg.

Negli appunti di Hotho si trova l'esempio di un impulso immediato che *appare* inizialmente irrazionale, ma che può innalzarsi alla razionalità. Questo accade perché esso possiede in sé già una radice razionale e la possibilità stessa di manifestarsi nella sua razionalità: si tratta dell'impulso alla vendetta, che una volta purificato diviene impulso alla giustizia. La vendetta è infatti un impulso soggettivo che appare in una forma irrazionale: allo stesso modo, anche gli altri impulsi devono essere liberati dalla loro finitezza tramite il pensiero per raggiungere la loro essenza sostanziale.²⁰ È nell'Eticità che l'individuo realizza se stesso come individualità concreta, senza semplicemente negare i suoi impulsi ma educandoli e purificandoli.²¹

Una volta analizzate le forme in cui si può manifestare la volontà, si può ora mostrarne le implicazioni con riferimento al giudizio di imputazione.

III) Volontà e imputazione

La natura nell'uomo, i contenuti naturali e immediati della volontà non costituiscono in sé un motivo di malvagità e, anzi, nel caso della volontà infantile, comportano piuttosto l'esclusione dell'imputabilità e della possibilità di essere puniti in senso giuridico, proprio perché mancano l'autocoscienza e il pensiero.

Il problema sorge quando l'uomo rimane al livello dei suoi impulsi, quando cerca coscientemente di soddisfarli, contro l'universale etico: ma la concezione dell'uomo come creatura volta a soddisfare i suoi impulsi è anche ciò che, in un certo senso, fonda l'imputazione. Questa posizione è articolata dal filosofo del diritto Albert Friedrich Berner nel suo libro intitolato *Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre* (1843), che si potrebbe tradurre con *Lineamenti della teoria dell'imputazione penale*. Berner si considerava uno degli esponenti della filosofia hegeliana in ambito penale e non è quindi una coincidenza che il suo libro riecheggi i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel non solo nel titolo ma anche in alcune parti del contenuto, come quella riguardante la volontà libera. Il pensiero di Berner merita pertanto di essere in questo contesto considerato, poiché

²⁰ Cfr. *PhR*, § 19 e anche *PhR* (1822/23).

²¹ Cfr. AMENGUAL 1990, p. 228.

può aiutare a comprendere la teoria hegeliana dell'imputazione, in prospettiva giuridica.

Secondo Berner, la volontà naturale, ovvero la volontà che è libera solo *in sé*, non può essere imputabile (*zurechnungsfähig*) per un'azione poiché essa non ha ancora attuato la riflessione sul suo contenuto: *in actu* essa non è quindi libera. Con le parole di Berner: «La volontà essente in sé è la mera possibilità della libertà. Essa non riflette ancora e non è quindi imputabile».²² E ancora, questa volontà non può «essere considerata punibile [strafbar]», non può di fatto essere punita per le sue azioni. Ad esempio, si può pensare, ancora una volta, ai bambini di età inferiore ai 7 anni, che non sono responsabili per le loro azioni in senso giuridico-legale. Essi possono essere considerati formalmente imputabili, nel senso che riescono ad autodeterminarsi ad agire e, in certi casi, a comprendere il valore della loro azione, per lo meno a livello morale. Tuttavia non sono in grado di comprenderne il valore giuridico. Per questa ragione, i genitori devono rispondere delle azioni dei loro figli, ne sono i tutori legali.²³

La volontà essente *in sé e per sé* è invece, in un certo senso, *non più* imputabile. Con le parole di Berner: «Così la volontà essente in sé e per sé è senz'altro imputabile, ma – dal momento che coincide con la necessità etica – è incapace di qualsiasi misfatto, cosicché anche con essa la dottrina dell'imputazione penale non ha nulla a che fare».²⁴ La volontà che è libera *in sé e per sé* è quindi certamente capace di intendere e di volere, ovvero soddisfa le condizioni che la rendono responsabile per le sue azioni. Tuttavia, poiché essa corrisponde alla necessità e all'universalità etica, non è capace di azioni illecite. Di conseguenza, afferma Berner, la teoria dell'imputazione penale non avrà nulla a che fare con la volontà libera *in sé e per sé*. È necessario a questo punto fornire un chiarimento

²² BERNER 1843, p. 15. In assenza di una traduzione italiana, i passi tratti dal testo di Berner sono di mia traduzione.

²³ Anche la questione della responsabilità dei bambini in differenti anni di vita e livelli di maturità era estremamente dibattuta all'epoca: si tratta di una questione complessa, che non è però compito di questo lavoro affrontare.

²⁴ BERNER 1843, pp. 15-16.

sulla volontà libera in sé e per sé, prima di concentrarsi sulla volontà che è libera *per sé* e quindi, secondo Berner, imputabile e capace di comportamenti illeciti.

La finitezza della volontà naturale e arbitraria è superata dalla volontà che è libera *in sé e per sé*:

La volontà essente in sé e per sé è *veracemente infinita*, poiché il suo oggetto è essa stessa, quindi il medesimo per essa non è un che di *altro né termine*, bensì essa in ciò piuttosto è soltanto ritornata entro di sé.²⁵

Mentre la volontà naturale e l'arbitrio hanno, come si è visto, un contenuto finito, la volontà *essente in sé e per sé* ha negato l'immediatezza del contenuto tramite il pensiero, si è elevata all'universale e ha perciò se stessa come suo contenuto. Per questa ragione, Berner può sostenere che la volontà che è *in sé e per sé* non è più capace di commettere azioni illecite, nel senso che l'universalità e la particolarità si corrispondono e l'universalità concreta si può così realizzare pienamente.²⁶

Secondo Berner, imputabilità e imputazione riguardano quindi la volontà libera *per sé*: ovvero la volontà cosciente della sua particolarità soggettiva, che può giungere a contrastare l'universale quando il soggetto fa valere la sua particolarità (impulsi, inclinazioni, ma anche massime e convinzioni soggettive) contro l'universalità etica. Con le parole di Berner:

Quindi la libertà, di cui si occupa il diritto penale, può essere solo quella formale, solo quella che sopra abbiamo chiamato volontà essente per sé, volontà decidente: l'arbitrio [*die Willkür*] [...]. L'uomo che segue le sue inclinazioni agisce tuttavia in modo non libero, poiché non ubbidisce alla necessità etica, in cui si ritrova la libertà verace; il fatto che però egli agisca

²⁵ *PhR*, § 22.

²⁶ Per dirlo con le parole di Kant: «La *volontà è buona in senso assoluto* quando non può esser cattiva, cioè quando la sua massima non possa entrare in contrasto con se stessa, posto che se ne faccia una legge universale. Codesto principio è, dunque, anche la sua legge suprema: agisci sempre secondo quella massima di cui puoi volere, al tempo stesso, l'universalità come legge». *Grundl.*, p. 437 (it. p. 163). La volontà buona ha pertanto superato la contrapposizione, si conforma ad una massima che è universalizzabile.

in modo non libero è una sua colpa [ist seine Schuld]. Proprio questa mancanza di libertà [Unfreiheit] gli viene imputata. Poiché essa è volontaria [freiwillige].²⁷

Il diritto penale si fonda quindi sulla libertà formale, ovvero sull'arbitrio. Gli uomini che agiscono seguendo le loro passioni non sono liberi nel vero senso del termine, ma di ciò sono responsabili. Tale affermazione può sembrare un paradosso, ma si fonda sul fatto che la mancanza di libertà dei soggetti in questione è volontaria: essi avrebbero la possibilità di agire diversamente e conformarsi all'universale etico, scegliendo di realizzare realmente la libertà. La scelta contraria è a loro imputabile. Ritengo che l'intuizione di Berner aiuti da un lato a comprendere la teoria hegeliana dell'imputazione, mentre dall'altro risulti esserne una ripresa a tratti forse semplicistica. In questa citazione appare chiaro che l'individuo, scegliendo la sua particolarità sopra l'universale, crede di essere libero, mentre invece, in termini hegeliani, non lo è. Il rimando invece all'*ubbidienza* verso la necessità etica può trarre in inganno. Anzitutto, bisogna tener presente che il sistema hegeliano tenta continuamente di tenere dialetticamente insieme due concetti che *prima facie* sembrerebbero escludersi: necessità e libertà. Nella filosofia pratica hegeliana, l'Eticità rappresenta l'unità dei momenti precedenti, ovvero la libertà nella sua realtà effettiva e necessità, la verace idea del bene realizzato tanto nella volontà in sé riflessa quanto nel mondo esterno. Non si tratta però, a mio parere, di "ubbidire" alla necessità etica, quanto piuttosto di riconoscersi pienamente in essa, di essere realmente liberi.

3.2.2 Oggettività come "esistenza esteriore"

Si è visto come il concetto di oggettività si riferisca alla volontà, nel senso di 1. volontà essente *in sé e per sé*, volontà verace e conforme al suo concetto; 2. volontà immersa nel suo oggetto e da esso determinata.

L'oggettività ha però anche un altro significato: essa è la determinazione unilaterale opposta alla volontà, è «l'immediatezza dell'esserci, come esistenza *esteriore*» (*PhR*, § 26). Sembra, pertanto, che con il termine "oggettività" Hegel si

²⁷ BERNER 1843, p. 16.

riferisca anche al *mondo esterno* che la volontà si trova di fronte, un mondo ad essa preesistente: volontà libera e mondo esterno sembrano trovarsi inizialmente in un rapporto di opposizione e estraneità l'uno all'altra, opposizione che viene superata ad un primo livello proprio tramite l'attività della volontà che, dopo aver determinato entro se stessa il suo fine, lo traduce nell'oggettività esteriore, e diviene essa stessa "oggettiva".

In tal modo queste determinazioni, soggettività e oggettività, passano l'una nell'altra, rivelando la loro natura dialettica: l'attività della volontà è infatti quella di «toglier [aufzuheben] la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé* [...]». ²⁸ La volontà è infatti «l'*attività* di trasferir questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in genere, in un *immediato esserci*» (*PhR*, § 109): il fine, inizialmente soggettivo, riceve in tal modo oggettività esterna (cfr. *PhR*, § 110). Sorge a questo punto una domanda, a prima vista triviale, che tuttavia possiede due possibili risposte ed è fondamentale per comprendere in che modo si articolano i livelli di imputazione in Hegel: come va intesa l'oggettività riferita ad una esistenza esteriore, al mondo esterno?

I) Esistenza esteriore come *prima natura*

Come è noto, nel sistema hegeliano l'esteriorità è la determinazione essenziale della Natura, intesa come l'Idea nella forma dell'alterità, come esteriore a se stessa. Fin dall'*Enciclopedia* del 1817 la Natura viene infatti definita come segue:

La natura è risultata come l'idea nella forma dell'*esser-altro*. Poiché in essa l'*idea* è come il negativo di se stessa ovvero è *esteriore a sé*, così la natura è esteriore non soltanto relativamente nei confronti di questa idea, ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione nella quale essa è come natura. ²⁹

²⁸ *PhR*, § 28. Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

²⁹ *Enz. A*, § 192. La stessa definizione si ritrova, invariata, anche in *Enz. C*, § 247.

Ora, la *Filosofia del diritto* hegeliana rappresenta l'esplicazione e l'attualizzazione dell'idea della volontà libera, che è il risultato dello spirito soggettivo: è il reame dello spirito cosiddetto oggettivo. Sebbene normalmente si sia portati a leggere l'oggettività e l'esteriorità in questo contesto come *seconda natura* (su questo si tornerà al paragrafo che segue), ritengo che anche nello spirito oggettivo, e nella dottrina dell'imputazione in particolare, la Natura svolga un ruolo determinante in quanto mondo esterno, naturale, in cui la volontà si ritrova inevitabilmente a realizzare i suoi fini.³⁰ L'oggettività esterna non andrebbe a mio avviso solo intesa come oggettività sociale, poiché anche gli elementi naturali conservano il loro valore all'interno della sfera del diritto e sono determinanti nel giudizio di imputazione.

Nel contesto della *Filosofia della Natura*, Hegel ammette che l'essere umano può avere un atteggiamento teoretico oppure un atteggiamento pratico verso la natura stessa. Relativamente al secondo, afferma che:

L'uomo si rapporto *praticamente* alla natura, come qualcosa di immediato ed esterno, a sua volta come un individuo immediatamente esterno e con ciò stesso sensibile, che quindi a buon diritto anche si comporta come *fine* rispetto agli oggetti della natura.³¹

³⁰ La natura, in questo contesto, mantiene comunque il significato di ciò che non è autonomo, rispetto alla volontà libera. Cfr. *Nachschrift Wannemann*, § 2.

³¹ *Enz. C*, § 245. Tale affermazione sembra riferirsi proprio al fatto che l'essere umano, a differenza degli oggetti della natura, è dotato di volontà libera e razionalità. La relazione pratica dell'uomo nei confronti della natura viene spiegata come rapporto teleologico finito da L. Illetterati: la natura va considerata come il fine per un altro, quindi un mezzo per l'uomo, che è fine in sé, proprio perché la natura, come esteriorità, «è anche accidentalità e determinazione dal di fuori». ILLETTERATI 1995a, p. 292. La natura non contiene in sé l'assoluto scopo finale, mentre a buona ragione l'essere umano può considerare se stesso come un *fine* e non come un mezzo. Cfr. *Enz. C*, § 245. Questo sembra riecheggiare l'imperativo kantiano per cui ogni essere razionale deve considerare se stesso e gli altri esseri razionali sempre come fini e mai come meri mezzi, in virtù dell'autonomia morale che li caratterizza e che li distingue dalla natura. Si legge infatti, fin dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, quanto segue: «agisci verso ogni essere razionale (verso te, o verso gli altri) in modo che nella tua massima esso valga al tempo stesso come scopo in sé». *Grundl.*, p. 437 (it. p. 165).

Ciò si potrebbe tradurre, nel contesto della teoria dell'azione e dell'imputazione come segue: l'essere umano, in quanto individuo agente, e il mondo naturale sembrano essere esterni e alieni l'uno all'altro. Sebbene una parte sensibile, naturale, sia costitutiva dell'essere umano stesso, egli si considera un fine rispetto agli oggetti della natura. Allo stesso modo, nella *Filosofia del diritto*, la persona, come portatrice di volontà libera e per questo di diritti e doveri, può esercitare il diritto di proprietà sugli oggetti esterni della natura che si caratterizzano proprio per il fatto di non possedere una volontà libera. Lo spirito è caratterizzato infatti, secondo Hegel, da libertà, mentre «la natura non mostra [...] nella sua esistenza alcuna libertà, ma *necessità e contingenza*».³² E tuttavia il passaggio dalla natura allo spirito, al *Geist*, non rappresenta il passaggio ad un'altra entità, differente e indipendente dalla natura. Si tratta invece del ritorno a sé dello spirito, che nella natura si trova fuori di sé.³³

Lo spirito *nega* la natura nel senso seguente: la assimila, in modo che essa non rimanga mera exteriorità. Hegel parla di “Idealisierung” della natura. Nondimeno natura e spirito vanno però distinti, così come l'animale e l'essere umano sono ontologicamente differenti, sebbene l'ultimo sia una particolare tipologia di animale, che conserva quindi elementi naturali in sé. Ma proprio la sua particolarità, la facoltà del pensiero razionale, rende l'essere umano anche ontologicamente differente da qualsiasi altro tipo di animale, come si è già accennato e come emerge anche nell'aggiunta al § 381 della *Filosofia dello Spirito*:

La natura come tale non perviene, in questo processo di interiorizzazione, a questo sapere per sé, alla coscienza di se stessa; l'animale, la forma più compiuta di questa interiorizzazione (*Verinnerlichung*), non presenta che la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola che riempie tutta la sua anima, ad un'altra singola sensazione che in lui ha un dominio altrettanto assoluto; l'uomo soltanto si eleva al di sopra della singolarità della sensazione all'universalità del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria

³² *Enz. C.*, § 248. Ciò non toglie che sia possibile cogliere nella Natura elementi di libertà, che tuttavia vanno distinti, per motivi evidenti, dalla libertà prettamente umana. Cfr. ERLE 2001a e ERLE 2001b.

³³ Cfr. *Enz. C.*, § 381 Z.

soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura. Ciò che appartiene alla natura come tale, rimane indietro rispetto allo spirito; esso ha certo in se stesso l'intero contenuto della natura, ma le determinazioni naturali assumono nello spirito un modo di essere completamente diverso rispetto a quanto avviene nella natura esterna.³⁴

Solo l'uomo si può quindi innalzare all'universalità del pensiero ed è conscio di se stesso. Lo spirito conserva in sé il contenuto della natura ma in modo differente: si tratta della natura mediata dal pensiero. Per questa ragione, la medesima azione commessa da un animale e commessa da un individuo adulto e sano di mente è soggetta a differenti valutazioni morali e giuridiche, con le relative conseguenze sul piano dell'attribuzione di responsabilità e del giudizio di imputazione. Ma se l'oggettività riferita all'elemento naturale rappresenta un'esteriorità per così dire “immediata”, con riferimento sia al mondo naturale esterno sia agli elementi naturali propri dell'essere umano, vi è anche un altro significato che assume l'esteriorità nella *Filosofia del diritto* di Hegel: si tratta di un'esteriorità per così dire mediata e prodotta dalla volontà libera, e che in questo modo diviene una sua attualizzazione e realizzazione.

II) Esistenza esteriore come *seconda natura*

Non è un caso che la Filosofia pratica venga da Hegel definita “spirito oggettivo”, e che quest'ultimo si realizzi nel “diritto”. Con questo termine, Hegel non si riferisce al significato meramente legale e più comune, ma abbraccia ben tre sfere, il Diritto astratto, la Moralità, l'Eticità:

la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione [della volontà], e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura.³⁵

³⁴ Ibidem.

³⁵ *PhR*, § 4. L'espressione tedesca *Rechtssystem* non indica infatti in tale contesto un “sistema giuridico”, ma appunto il “sistema di diritto”, di cui il Diritto astratto costituisce solo una singola parte.

Il diritto inteso in senso hegeliano comprende allora quelle manifestazioni dello spirito espresse dalle relazioni interpersonali a livello dell'agire giuridico, morale ed etico, in cui si realizza il concetto della volontà libera. Il diritto è lo spirito che si rende oggettivo in questo senso e che si manifesta in un mondo esterno da lui prodotto: quest'ultimo è inteso come mondo sociale e rappresenta la *seconda natura* dello spirito stesso, che soppianta la natura immediata. Gli elementi del mondo sociale sono infatti, come sostiene Quante, le determinazioni naturali che risultano dall'essenza della volontà.³⁶ In generale, la seconda natura, per così dire esterna, si riferisce, come sottolinea Testa, a «an ensemble of the forms of objectified interactions together with the institutions of the social space in which individuals find themselves operating, presenting an immediacy analogous to that of the first-nature environment».³⁷ La *seconda natura* appare in un certo senso come una “immediata mediazione”: da un lato, essa è natura mediata dallo spirito; dall'altro lato, potrebbe apparire come qualcosa che obbliga gli individui, come le leggi della *prima natura*.³⁸ Questo porta al ruolo fondamentale svolto dall'abitudine nell'Eticità. Nel contesto dell'Eticità, è proprio l'elemento etico, *das Sittliche*, ad essere definito *seconda natura* dello spirito:

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

La prima natura umana può essere educata alla seconda natura spirituale, la quale diventa abitudine (*Gewohnheit*), tale da eliminare il contrasto della volontà naturale e soggettiva con l'universale etico (cfr. *PhR*, § 151 Z). L'abitudine non è semplicemente un processo di liberazione dalle nostre immediate inclinazioni, ma

³⁶ QUANTE 2016, p. 28.

³⁷ TESTA 2009, p. 349.

³⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 353-354.

essa ci permette anche di acquisire una disposizione etica, superando così il formalismo della riflessione morale. Come sottolinea Andreja Novakovic: «in an objectively rational social order the basic tension between social expectations and particular commitment is (for the most part) overcome, since I form my commitments within the context of institutional roles».³⁹ L'abitudine sviluppa la disposizione etica tramite l'interiorizzazione di impegni etici. Ciò non significa che essa ci renda non liberi: al contrario, è un processo che richiede il pensiero e l'attenzione, anche se è vero che una volta acquisita un'abitudine particolare non è necessario per il soggetto riflettere sugli obblighi e sulle regole da seguire, proprio perché essi sono stati interiorizzati:⁴⁰ «So becoming virtuous must for Hegel involve a transformative process in which I go from merely *receiving* the laws of the social world to *grasping* them internally».⁴¹ In tal modo, interiorizziamo ciò che inizialmente è a noi esterno, in un processo di appropriazione in cui ci diamo delle determinazioni che possiamo riguardare come poste dalla nostra volontà.⁴² Nel contesto dell'Eticità lo Stato, come ultima manifestazione dello spirito oggettivo, rappresenta la perfetta oggettività concreta della volontà (cfr. *PhR*, § 279 An).

Nella *Nachschrift Wannemann* si legge che la sfera del diritto non è il terreno della natura esterna, ma è piuttosto la sfera della libertà, la sfera spirituale. Nel regno della libertà rientra tuttavia anche la natura, in quanto l'idea della libertà si esteriorizza e si dà esistenza.⁴³ Si deve quindi ammettere che anche la “prima natura” svolge un ruolo fondamentale nel definire il giudizio di imputazione. Si cercherà ora di mostrare che il diritto dell'oggettività, inteso come correttivo nel giudizio di imputazione, si riferisce ad un primo livello proprio all'oggettività naturale, intesa come *prima natura*, mentre nella sua massima espressione si riferisce agli standard sociali, quindi ad un'oggettività intesa come *seconda natura*.

³⁹ NOVAKOVIC 2017, p. 42.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 52 seg.

⁴¹ *Ivi*, p. 53.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 54. Per un'analisi approfondita del concetto di *seconda natura* in Hegel si rimanda ai recenti studi di RANCHIO 2016 e NOVAKOVIC 2017. Sul significato dell'abitudine come seconda natura, nel suo legame con l'Eticità, cfr. MAGRÌ 2018.

⁴³ Cfr. *Nachschrift Wannemann*, § 2.

4. Diritti della volontà soggettiva e diritti dell'oggettività: contrasto insolubile o tensione dialettica?

Dopo aver esaminato i significati dei concetti di *soggettività* e *oggettività*, è possibile ora analizzare quelli che vengono definiti da Hegel i diritti della volontà soggettiva e i diritti dell'oggettività. Si cercherà di dimostrare che i diritti dell'oggettività si articolano su due livelli: un livello naturalistico-descrittivo, legato al concetto di oggettività ed exteriorità intesa come prima natura, come mondo naturale esterno; un livello normativo-sociale, legato al concetto di oggettività come mondo esterno sociale, come seconda natura. La coppia oppositiva soggettività-oggettività verrà quindi inizialmente presa in considerazione per lo più con i significati manchevoli e unilaterali dei due termini, per cui il primo si riferisce alla particolarità della volontà morale, mentre il secondo all'esteriorità che la volontà si trova di fronte. Ognuno di essi possiede dei diritti che si oppongono l'uno all'altro e si tratta ora di comprendere in che modo essi non si neghino vicendevolmente, ma si conservino e contribuiscano a definire il giudizio di imputazione. Interessante è anche il fatto che, in tale contesto argomentativo, ad un diritto Hegel non opponga un dovere, ma un altro diritto.

Lo scopo di questo capitolo è mostrare che, se i diritti soggettivi tendono a limitare la responsabilità e l'imputazione dell'agente all'azione volutamente e consapevolmente commessa, i diritti dell'oggettività fungono da correttivo e permettono l'imputazione anche di azioni non intenzionali. Per fare ciò, si mostrerà che le tre sezioni in cui si articola la Moralità hegeliana (1. Il proponimento e la colpa; 2. L'intenzione e il benessere; 3. Il bene e la coscienza morale) non rappresentano soltanto gli elementi che definiscono l'agire intenzionale (*Handlung*): sarebbe anzi limitativo circoscrivere l'interpretazione di quei passi a questo aspetto, sebbene esso sia certamente presente e ormai da anni riconosciuto dalla critica. Di recente è stato mostrato che tali sezioni rappresentano anche differenti livelli di imputabilità e imputazione, che determinano la capacità di intendere e di volere dell'agente.⁴⁴ Tali sezioni mettono inoltre in scena la tensione

⁴⁴ Tale aspetto è analizzato nella *Parte IV*, dedicata alle azioni compiute da individui affetti da disturbi mentali.

dialettica tra soggettività e oggettività, nella determinazione della colpa del soggetto e, pertanto, nel giudizio di imputazione, come ora mi accingo a mostrare.

4.1 I diritti soggettivi del sapere e del volere a livello del proponimento e il “presunto” diritto dell’oggettività

Fin dai primi paragrafi della Moralità viene introdotto il diritto della volontà soggettiva, per il quale «la volontà *ricosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il *suo*, essa vi è a sé come cosa soggettiva» (*PhR*, § 107). Il processo stesso del punto di vista morale comporta lo sviluppo di questo diritto, come è stato giustamente riconosciuto dalla critica. Ciò che rischia di rimanere inosservato è che ad ogni diritto del soggetto corrispondono altrettante pretese e diritti dell’oggettività, come correttivi dei diritti della volontà soggettiva: in ciò la Moralità mostra la sua manchevolezza e il germe del suo stesso superamento.

Il punto di vista morale pretende che qualcosa sia stato proponimento, scopo ed interesse del soggetto, venga da lui riconosciuto come buono, affinché egli possa riconoscere se stesso in ciò che ha realizzato: *Interest mea, ut ego intersim* (Am Rande: GW 14.2, p. 565). Questo detto sfrutta l’ambiguità di costruzione e di significato del verbo latino “intersum”, cosicché la prima parte della frase significa “mi interessa”, mentre la seconda “affinché io ne prenda parte/mi trovi in mezzo”.

La soggettività della volontà ha infatti la pretesa di essere conservata nello scopo realizzatosi nell’oggettività esterna. L’oggettività dello scopo realizzatosi acquista in tale contesto i seguenti significati: 1. l’esserci immediato ed esterno; 2. la conformità al concetto; 3. la dimensione della relazione ad altre volontà.⁴⁵ Se le prime due determinazioni emergono fin dai paragrafi iniziali dei *Lineamenti*, precedentemente analizzati, la terza affiora nel contesto della teoria dell’azione: l’azione stessa comporta infatti una valutazione a livello intersoggettivo, che svolge un ruolo fondamentale anche nel giudizio di imputazione.

Ora, la prima sezione della Moralità, “Il proponimento e la colpa” (*Der Vorsatz und die Schuld*) rappresenta il lato formale del diritto della volontà

⁴⁵ «Objectivität – ist hier *allgemeine Subjectivität* – Aüsserliches Daseyn des Subjects, – wesentlich sogleich Wille Anderer». Am Rande: GW 14.2, p. 571.

soggettiva: a tale livello, essa riconosce nell'esserci esterno solamente ciò che era presente interiormente nel suo proponimento. Con questo si può cominciare a parlare di colpa e di imputazione in senso morale e si comincia a manifestare la tensione dialettica tra soggettività-oggettività. Afferma infatti Hegel:

La *finità* della volontà soggettiva nell'immediatezza dell'agire consiste immediatamente in ciò, che tale volontà per il suo agire ha un *presupposto* oggetto esteriore con molteplici circostanze. Il *fatto* pone una modificazione in questo esserci che sta dinnanzi, e la volontà ha *colpa* in genere di ciò, nella misura in cui nel modificato esserci risiede l'astratto predicato del *mio*.⁴⁶

Ancora prima che venga definito il proponimento e il diritto soggettivo corrispondente, Hegel sottolinea che nel momento in cui il soggetto realizza un fatto (*Tat*) nell'esserci che si trova di fronte, che comprende molteplici circostanze, il soggetto ha colpa (*Schuld*) in generale per aver agito, poiché in ciò che ha modificato è presente qualcosa che gli appartiene: il soggetto è intervenuto e ha modificato il mondo esterno. Come si è precedentemente mostrato, è possibile distinguere due significati di *Schuld*: il primo senso di *Schuld* indica l'immediatezza (e, se si vuole, la mancanza di riflessione), l'uscire dal soggettivo nell'oggettività.

In tale contesto si inserisce il già nominato § 116, riportato ora nella sua interezza:

Non è invero mio proprio fatto [That], se cose delle quali io sono proprietario e che come esteriori stanno e operano in molteplice connessione (come può essere il caso anche con me stesso inteso come corpo meccanico o come essere vivente), ad opera di ciò causano danno ad altri. Questo danno però torna *più* o *meno* a mio carico, poiché quelle cose sono le mie in genere, tuttavia anche

⁴⁶ *PhR*, § 115. Traduzione modificata. Si è preferito tradurre in questo passo il termine tedesco *Schuld* con l'italiano *colpa*, piuttosto che con responsabilità, non essendo ancora stato introdotto il significato prettamente morale del termine, che lo lega alla responsabilità morale.

secondo la loro peculiare natura sono soggette soltanto più o meno al mio dominio [Herrschaft], attenzione [Aufmerksamkeit], ecc.⁴⁷

Come si è detto, tale paragrafo è sempre stato considerato dalla critica particolarmente ostico. Esso riguarda un evento attribuito al soggetto non come suo fatto (*Tat*), ovvero come qualcosa da lui *direttamente* realizzato nel mondo esterno, né come sua azione intenzionale (*Handlung*), ma come qualcosa in cui è comunque riconoscibile il “Suo”, qualcosa che è realizzato da agenti in connessione con il soggetto considerato, una connessione definita dal rapporto di padronanza (*Herrschaft*) e di attenzione (*Aufmerksamkeit*). In senso ampio il soggetto ha allora colpa anche in questo caso, proprio perché in tale evento si può comunque riconoscere il “Suo”.

È nel paragrafo ad esso seguente, tuttavia, che viene introdotto il diritto della volontà del soggetto, un diritto volto a limitare la responsabilità morale dell’agente al suo sapere e volere. Il soggetto si ritrova infatti ad agire in un mondo che deve essere presupposto: egli ha una rappresentazione delle circostanze esterne, ma la volontà è in ciò finita, e può realizzarsi tutt’altro da ciò che il soggetto si era rappresentato:

Ma il diritto della volontà è di riconoscer nel suo *fatto* [*That*] come sua *azione* [*Handlung*] soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità*, che essa nel suo fine sa dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento*. – Il fatto [*That*] può venir *imputato* [*zugerechnet*] soltanto come *responsabilità della volontà* [*Schuld des Willens*]; – *il diritto del sapere* (*PhR*, § 117).

Con il diritto della volontà soggettiva e il diritto del sapere vengono così introdotte l’imputazione e la responsabilità morale: tali diritti determinano l’azione intenzionale (*Handlung*) che può essere imputata al soggetto. Essa viene identificata, ad un primo livello, dal proponimento (*Vorsatz*) stesso, che corrisponde

⁴⁷ *PhR*, § 116. Traduzione modificata. Anziché “vigilanza” si è preferita la traduzione letterale di *Aufmerksamkeit* con “attenzione”, concetto che svolge un ruolo determinante nell’attribuzione della colpa per negligenza. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

alla rappresentazione, da parte del soggetto, delle circostanze immediate dell'azione. Tale livello corrisponde anche al giudizio immediato per cui «questo fatto è una mia azione».⁴⁸ Del fatto realizzatosi il soggetto può riconoscere solo una parte, quella che corrisponde al suo proposito, mentre negare questo primo elemento significa, come si è visto nell'interpretazione di Quante, negare che tale fatto sia un'azione del soggetto (esenzione categorica): come sottolinea Gans, «Io ho un che d'altro di fronte, il quale è soltanto un che di accidentale, un che di necessario meramente esteriore, e tale che può con me coincidere o esserne diverso» (*PhR*, § 117 Z).

A livello del proponimento emerge quindi chiaramente il diritto soggettivo del volere e del sapere. Che ne è del diritto dell'oggettività? Nonostante a questo livello esso non venga esplicitato da Hegel, Quante lo identifica nella possibilità che si colleghino all'azione conseguenze accidentali: «accidentalità delle conseguenze (R § 120 A)».⁴⁹ E, continua Quante attingendo alle note a margine di Hegel: «l'azione secondo l'individualità ha una *natura in generale* – universalità esteriore, immediata – possibilità che sta in ciò, – precisamente la possibilità stessa che le accidentalità vi si colleghino».⁵⁰ Identificare questi frammenti con un presunto diritto dell'oggettività a livello del proponimento risulta però, a mio parere, fuorviante per due motivi: 1. dal punto di vista di filologico, poiché tali note si riferiscono, come lo stesso Quante riporta, al § 120 dei *Lineamenti*, che tratta della “natura” universale dell'azione, ovvero dell'intenzione e non del proposito; 2. non mi sembra che con tale affermazione Hegel intenda sostenere in generale che tali accidentalità possiedono in sé un diritto nei confronti dell'agente, ma, anzi, di fronte ad esse si fa pienamente valere il diritto del soggetto di non riconoscere come proprie le conseguenze accidentali. Non mi pare quindi che queste ultime identifichino un presunto diritto dell'oggettività a livello del proponimento. Il diritto dell'oggettività è infatti la controparte dei diritti del soggetto nella

⁴⁸ Per la lettura della teoria hegeliana dell'azione come fondata sulla logica del giudizio, cfr. VIEWEG 2012, p. 165, in cui viene presentata la tavola pratica del giudizio come sistema del giudizio morale.

⁴⁹ Cfr. QUANTE 2016, p. 180.

⁵⁰ *Ibidem*.

definizione del giudizio di imputazione e definisce ciò che dell'oggettività *può* essere imputato al soggetto, indipendentemente dalla sua diretta intenzione: ma in nessun caso le conseguenze accidentali dell'azione possono pretendere un diritto in tal senso, in quanto esse sono estranee alla sostanza e alla natura dell'azione stessa e vengono piuttosto escluse dal reame dell'imputazione, sia morale che giuridica.

Sebbene a tale livello non venga esplicitato alcun tipo di diritto dell'oggettività, quest'ultima svolge un ruolo di contrasto e di "disturbo", se si pensa al primo significato del termine *Schuld*, per cui il soggetto è in un certo senso colpevole anche solo per aver modificato l'oggettività che si trova di fronte. Il ruolo dell'oggettività si può quindi, a mio parere, ricavare da altri passi rispetto a quelli proposti da Quante. Nelle note a margine relative al § 115 si può leggere: «L'oggettivo è il Mio – conseguenze – Due tipi di oggettività – con riferimento all'azione α .) ciò che viene presupposto, ciò che vuole modificare β .) il modificato stesso, ciò che viene prodotto».⁵¹ Si potrebbe quindi affermare che come il soggetto ha il diritto di lasciarsi imputare solo ciò che appartiene al suo proponimento, per lo meno ad un primo livello di imputazione, ciò che è oggettivo, ciò che è stato modificato, deve essere riconducibile al soggetto: «L'oggettivo è il Mio».

Se si volesse tuttavia limitarsi a ciò che Hegel espone esplicitamente nel suo testo e quindi se ci si limitasse a considerare il diritto del sapere e il diritto del volere, sembrerebbe che per Hegel l'imputazione debba limitarsi a ciò che è *direttamente* voluto e saputo dall'agente. In realtà non è così, come mostra il § 118, che costituisce il passaggio dal proponimento all'intenzione e che per questo motivo si preferisce trattare al paragrafo che segue.

4.2 Il diritto dell'intenzione e il diritto dell'oggettività: una prospettiva naturalistico-descrittiva

L'azione si realizza, secondo Hegel, quando il soggetto traspone il suo scopo nell'esserci esterno, il quale «secondo la sua connessione nella necessità esterna si sviluppa da tutti i lati» (*PhR*, § 118) e produce così molteplici conseguenze: ciò

⁵¹ Am Rande: GW 14.2, p. 579. I passi tratti dalle annotazioni a margine di Hegel sono stati da me tradotti in italiano.

sembra riferirsi alle leggi naturalistico-causali che caratterizzano il mondo esterno, con cui l'agente si ritrova inevitabilmente a fare i conti. Si tratta di un'oggettività, un'esteriorità opposta al soggetto, che ci sembra conservi a questo livello il significato di *prima natura*: nell'esserci esterno si verifica il rovesciarsi di necessità in accidentalità e l'agire del soggetto è in preda a tale legge.⁵² L'esteriorità viene tuttavia ricompresa all'interno dell'azione, la quale è infatti essa stessa esteriorità.⁵³ La conseguenza di ciò è che «si deve sapere ciò che si fa» (Am Rande: GW 14.2, p. 583): non esistono solo i diritti del soggetto nei confronti della sua azione, ma anche pretese *verso l'agente*, qui non ancora specificate, per cui il soggetto *deve sapere ciò che fa*.

Proprio la considerazione delle conseguenze dell'azione costituisce il passaggio all'intenzione, come si evince dalle note a margine di Hegel: «Passaggio da proponimento a intenzione: proponimento: azione, questa però in connessione svariata, conseguenze – accidentali o necessarie» (Am Rande: GW 14.2, p. 595).⁵⁴ Il passaggio dal proponimento all'intenzione avviene in modo quasi necessario e naturale, sebbene i due elementi dell'azione non coincidano e possano anzi differire. Tuttavia è insito nell'esserci esterno dell'azione che essa sia un universale, caratterizzato da una connessione molteplice di elementi particolari (*Einzelheiten*): «il proponimento, siccome procedente da un essere *pensante*, racchiude non meramente la singolarità, bensì essenzialmente quel lato *universale*, – l'intenzione [*Absicht*]».⁵⁵ Nel momento in cui si attua la riflessione sul contenuto immediato dell'azione rappresentato dal proponimento, ovvero l'aspetto puntuale che il soggetto si propone di compiere, si comprende che l'azione si trova in connessione

⁵² Necessità e accidentalità sono due categorie modali che in Hegel si trovano strettamente connesse le une alle altre. Questo aspetto verrà approfondito al cap. 5 della presente trattazione.

⁵³ Cfr. *PhR* (1824/25), p. 1211.

⁵⁴ Afferma Gans: «vi sono conseguenze necessarie che si congiungono ad ogni azione, quand'anche io produca soltanto un che di singolo, di immediato, e quelle conseguenze sono pertanto l'universale che esso ha in sé. Io non posso invero prevedere le conseguenze che potrebbero venir impedito, ma devo aver cognizione dell'universale natura del fatto singolo. [...] Il passaggio dal proponimento all'intenzione è ora che io devo sapere non meramente la mia azione singola, bensì l'universale, che ad essa si connette» (*PhR*, § 118 Z).

⁵⁵ *PhR*, § 119. Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

molteplice con gli eventi naturali e che si producono inevitabilmente delle conseguenze: ciò costituisce l'universalità dell'azione.

Tale universalità è proprio l'aspetto che si lega all'intenzione, alla capacità del soggetto agente di pianificare la sua azione su larga scala, di abbassare il proponimento a *scopo* per il raggiungimento di un progetto più ampio. Proprio al livello dell'intenzione emerge il contrasto esplicito tra i diritti della soggettività e il diritto dell'oggettività, perché il soggetto può attuare la cosiddetta "frammentazione delle conseguenze" e riconoscere come proprie solo quelle che aveva intenzionalmente voluto. Hegel riconosce infatti il diritto soggettivo dell'intenzione, «che la qualità *universale* dell'azione non soltanto sia *in sé*, bensì venga *saputa* dall'agente, quindi abbia risieduto nella sua volontà soggettiva» (*PhR*, § 120). Affinché un'azione venga imputata all'agente dal punto di vista morale, egli deve non soltanto poter riconoscere che ciò che si è realizzato era stato suo proponimento, ma deve anche poter riconoscere che l'universalità dell'azione corrispondeva alla sua intenzione: che, ad esempio, aveva dato fuoco ad un ramo con l'intenzione di appiccare un incendio.

A questo diritto del soggetto, Hegel fa però corrispondere il cosiddetto *diritto dell'oggettività* dell'azione «di affermarsi come saputa e voluta dal soggetto inteso come essere *pensante*» (ivi). Se quindi l'azione è stata commessa da un individuo adulto e sano di mente, l'azione stessa ha un diritto nei confronti dell'agente e pretende di essere saputa e voluta da lui come essere pensante, pretende quindi che la sua *universalità*, la sua *natura*, venga da lui saputa, come si legge in modo chiaro negli appunti di Griesheim: «Ciò appartiene essenzialmente alla natura dell'azione e viene imputato all'uomo, tale connessione deve essergli nota in quanto pensante, egli non può scusarsi tramite la singolarità della sua azione». ⁵⁶

Si è detto che l'oggettività all'interno della filosofia pratica hegeliana è stata per lo più compresa dagli interpreti come *seconda natura*, considerato che il diritto è inteso da Hegel come l'insieme delle manifestazioni della volontà libera: di conseguenza, anche il "mondo esterno" che la volontà si trova di fronte andrebbe inteso come produzione della volontà libera stessa. Pur ritenendo questa interpretazione tradizionale valida e corretta, ritengo tuttavia che nella Filosofia

⁵⁶ *PhR* (1824/25), pp. 1212-1213.

pratica hegeliana, nel mondo sociale caratterizzato da relazioni tra diversi individui, l'oggettività intesa come esteriorità naturale svolge ancora un ruolo determinante, almeno ad un primo livello. Cercherò di dimostrare questa mia posizione tramite i passi di Hegel, tratti dalla sezione riguardante l'intenzione e il benessere, mostrando che il diritto dell'oggettività a questo livello viene inteso da Hegel per lo più in un senso naturalistico-descrittivo e non ancora, ci sembra, in senso normativo-sociale. In ciò, la mia interpretazione si distingue da quella di M. Alznauer, che ritiene che l'azione, tematizzata nei *Lineamenti*, sia considerata e giudicata *sempre* secondo parametri sociali. Questi svolgono, a mio parere, un ruolo fondamentale, ma ad un livello successivo. Si legge infatti al § 119 (An) che

Il giudizio su un'azione come fatto esteriore, ancora senza la determinazione del suo lato giusto o ingiusto, conferisce alla medesima un predicato *universale*, cioè che essa è incendio, omicidio ecc.

Anche Alznauer ha riconosciuto in tale passo un punto nodale dell'argomentazione di Hegel, e tuttavia tralascia di questa citazione una frase per me fondamentale: «ancora senza la determinazione del suo lato giusto o ingiusto». La traduzione italiana, così come quella inglese («without first determining wheter it is right or wrong») può trarre in inganno e da ciò può dipendere, in parte, un'interpretazione parziale del passo. Sarà pertanto utile gettare uno sguardo al testo tedesco originale, che recita:

Das Urtheil über eine Handlung als äußerliche That noch ohne die Bestimmung ihrer | rechtlichen oder unrechtlichen Seite, ertheilt derselben ein *allgemeines* Prädicat, daß sie Brandstiftung, Tödtung u.s.f. ist.

Nel testo tedesco è visibile il contrasto legato alla coppia concettuale *Tat-Handlung*, in cui il primo concetto, lo ricordiamo, si riferisce alla descrizione di un evento prodotto da un soggetto agente e dotato di volontà, tuttavia in prospettiva descrittiva-esterna (*äußerlich*), senza valutare le sue intenzioni; il concetto di *Handlung* si riferisce invece all'azione intenzionale, valutata in prospettiva morale, tenendo conto delle intenzioni del soggetto agente. Hegel sostiene, in questo passo, che quando l'azione viene giudicata come *fatto esteriore*, quindi in prospettiva

descrittiva-esterna, riceve un predicato universale, ovvero che essa è incendio, omicidio ecc.: tale predicato sembra essere indipendente, o meglio precedente, ad una determinazione dell'azione secondo il suo lato *giuridico* o *non giuridico*. *Rechtlich* e *unrechtlich*, oltre che indicare ciò che è giusto e ciò che non lo è, si riferiscono esplicitamente all'ambito legale del diritto (*Recht*). Il problema in cui incorre Alznauer, a nostro parere, è allora quello di considerare i predicati universali di "incendio" e "omicidio" già come predicati mediati dal significato giuridico e, quindi, di considerarli come predicati legali. Ma Hegel sembra essere di un altro avviso: che tali predicati acquistino poi un valore particolare a livello legale è innegabile, ma sembra che sia possibile *ascrivere* un evento ad un soggetto attribuendo ad esso tali predicati ancora prima di ogni giudizio legale e morale, senza la determinazione del carattere giuridico o non giuridico dell'azione («noch ohne die Bestimmung ihrer rechtlichen oder unrechtlichen Seite»).

In tal senso, ci sembra, è possibile attribuire ad Edipo l'omicidio del padre: l'autocoscienza eroica è inserita infatti, secondo Hegel, in un contesto prestatale. Edipo ha ucciso il padre, pur non volendolo: resta però il fatto che, dal un punto di vista meramente naturalistico-descrittivo, egli abbia ucciso un uomo e questo fatto gli va certamente attribuito. Che poi l'omicidio in un contesto sociale abbia *anche* un determinato valore legale e comporti un determinato tipo di pena, è una prospettiva che si aggiunge a quella naturalistico-descrittiva e che possiede il suo innegabile valore.

Questa interpretazione ci sembra supportata da un altro passo di Hegel:

La realtà vien toccata dapprima soltanto in un singolo punto (come l'incendio colpisce immediatamente soltanto un piccolo punto del legno [...]), ma la natura universale di questo punto contiene la sua espansione. Nel vivente il singolare è immediatamente non come parte, bensì come organo, nel quale l'universale come tale esiste presenzialmente, così che nell'assassinio non viene lesa un pezzo di carne, come qualcosa di singolare, sibbene ivi la vita stessa (*PhR*, § 119 An).

L'esempio del legno infuocato che produce un incendio sembra riferirsi proprio alle relazioni di causa-effetto che si verificano tra gli oggetti della natura: se si dà fuoco ad un ramo, il fuoco si espande. Ma ancora più evidente, in questo

senso, è l'esempio legato all'organismo vivente e al concetto di vita. L'organismo consta infatti di parti che non sono isolate, ma si trovano in connessione essenziale tra loro, tanto da permettere la vita dell'organismo stesso. Allo stesso modo, l'azione consta di tante singolarità che non rimangono isolate, ma sono in stretta connessione tra loro. Come si è visto, la singolarità contiene in sé l'universalità: se si ferisce una singola parte di un organismo si sta ferendo l'intero, con la possibilità di provocarne la morte. Il "diritto dell'oggettività" dell'azione comporta pertanto l'accettazione di responsabilità non solo per le conseguenze immediate, ma anche per la qualità generale dell'azione,⁵⁷ aspetto che risulterà fondamentale per comprendere l'imputazione di azioni non direttamente volute o sapute dal soggetto.

Possono infatti verificarsi circostanze fortunate o sfortunate, che tuttavia l'agente deve mettere in conto, come sottolinea Gans:

accade che più o meno circostanze possano aggiungersi a un'azione: in un incendio il fuoco può non avviarsi o, d'altro lato, prender di più di quanto non volesse l'esecutore del fatto. Tuttavia qui non c'è da fare alcuna distinzione tra fortuna e sfortuna, poiché l'uomo, agendo, deve fare i conti con l'esteriorità. Un antico proverbio giustamente dice, «la pietra che vien scagliata dalla mano è del diavolo». Allorché⁵⁸ agisco, io espongo me stesso alla sfortuna; questa ha quindi un diritto su di me ed è un esserci della mia propria volontà (*PhR*, § 119 Z).

⁵⁷ Su questo cfr. anche HOULGATE 2010. Ringier parla addirittura di pretesa (*Forderung*) dell'oggettività. Cfr. *Nachschrift Ringier • Anonymus (1819/20)*, p. 392. Dagli appunti di Hotho, si evince chiaramente che tale diritto può essere compreso come un diritto dell'azione stessa nei confronti del soggetto: «Come essere pensante io devo aver saputo l'universale dell'azione, la cosa. Pretendere questo costituisce il diritto dell'azione verso di me, la quale compare come esserci della libertà, come un universale». *PhR (1822/23)*, p. 878.

⁵⁸ Come ha osservato Quante, sebbene in un altro contesto, la congiunzione temporale tedesca *indem* potrebbe essere tradotta con il latino *interea*, a indicare la contemporaneità di due azioni: quindi, proprio nel momento in cui il soggetto agisce, egli si sottopone alle forze dell'esteriorità, che possono rivelarsi in sfortuna producendo conseguenze non volute, eppure derivate dal soggetto stesso in un modo che poi verrà meglio specificato. Cfr. QUANTE 2010a.

L'individuo deve pertanto essere consapevole che la pietra scagliata, ovvero l'azione commessa, è del diavolo, ovvero dell'esteriorità imprevedibile e accidentale. Questo non significa che il soggetto debba essere un veggente e prevedere ogni conseguenza della sua azione: l'individuo non può prevedere le conseguenze che potrebbero essere impedito, ma deve conoscere la natura universale di un singolo fatto.⁵⁹ Ciò gli è possibile in quanto possiede la facoltà del pensiero razionale.

L'oggettività pretende pertanto dal soggetto che egli conosca la natura dell'azione stessa, ovvero che essa ha la *possibilità (Möglichkeit)* di rivelarsi in un modo che il soggetto non aveva direttamente voluto:

Ma diritto dell'intenzione verso l'uomo *pensante*, di conoscere la natura dell'azione, di sapere [wissen] che essa è una possibilità [Möglichkeit] di omicidio. Sebbene l'aspetto particolare dell'azione – assassinio – in questo istante non fosse presente in modo cosciente [bewußt] nel proponimento, – lui *sa* che in tale comportamento questo è presente.⁶⁰

Il “diritto dell'intenzione nei confronti dell'uomo pensante” si riferisce proprio al diritto dell'oggettività dell'azione nei confronti dell'agente e comporta che il soggetto conosca la *natura* dell'azione, sappia che essa ha, nell'esempio dell'organismo vivente, la *possibilità* di rivelarsi omicidio. Sebbene quest'ultimo non fosse presente nel proponimento dell'individuo, che può ad esempio aver

⁵⁹ Tale affermazione non è comunque priva di problemi. Kant, ad esempio, non si sarebbe trovato d'accordo con questa posizione, anzitutto poiché, come è noto, la sua filosofia morale non può dirsi affatto consequenzialista: la bontà dell'azione si misura, secondo Kant, sul rispetto della legge morale piuttosto che sulle conseguenze realizzate. Oltre a questo, se si considera l'argomentazione adottata da Kant contro un *presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, in particolare l'esempio dell'omicida che chiede informazioni sulla vittima da raggiungere, si vedrà che per Kant non si possono «né prevedere né dominare le conseguenze del proprio agire e pertanto chi, interrogato dal potenziale criminale, si affida alla verità non è responsabile del successivo corso degli eventi; al contrario, chi mente si fa responsabile in prima persona – è *Urheber* – del cambio del corso degli eventi». ERLE 2011, p. 88. Le conseguenze restano pertanto accidentali, mentre il principio morale, in questo caso dire sempre la verità, è la costante su cui, secondo Kant, può e deve misurarsi il valore dell'azione.

⁶⁰ Am Rande: GW 14.2, p. 609.

semplicemente voluto colpire una parte del corpo di un altro soggetto, egli deve sapere che in tale comportamento giace anche questa *possibilità*.

Mi pare che il diritto dell'oggettività non sia pensato per elidere il corrispettivo diritto dell'intenzione del soggetto, quando piuttosto per meglio definire il contenuto del giudizio di imputazione. Proprio a partire dalla tensione dialettica tra diritto dell'oggettività e diritto dell'intenzione è possibile comprendere il riferimento di Hegel al *dolus indirectus*, che individua un atto imputabile al soggetto sebbene non direttamente intenzionato, considerato però come conseguenza necessaria dell'azione e quindi appartenente alla sua natura, all'universale, come si è sopra specificato:⁶¹ «nell'assassinio non viene leso un pezzo di carne, come qualcosa di singolare, sibbene ivi la vita stessa» (*PhR*, § 119 An). Il diritto dell'oggettività dell'azione permette allora di imputare al soggetto anche ciò che non appartiene direttamente alla sua intenzione e che egli tuttavia, in quanto essere pensante, avrebbe dovuto riconoscere come conseguenza necessaria, come natura, dell'azione stessa: l'agente avrebbe potuto e dovuto "includere", per così dire, tale conseguenza nella sua intenzione.

Il diritto dell'oggettività ha nel caso di bambini e di soggetti affetti da disturbi mentali l'effetto di eliminare o diminuire l'imputabilità, come si vedrà nel corso della trattazione (cfr. la *Parte IV*): essi non possiedono in atto le facoltà necessarie per essere considerati imputabili a livello morale e giuridico. I successivi diritti del soggetto di ritrovare nell'azione il soddisfacimento dei suoi bisogni e, quindi, il diritto al suo benessere e a quello degli altri (§ 121), non verranno in questo contesto approfonditi, poiché non ci sembrano particolarmente rilevanti nella definizione e nella fondazione del giudizio di imputazione. Basti dire che, nel momento in cui l'individuo commette un delitto, si deve naturalmente anche sapere il movente, ciò che lo ha spinto a compiere tale atto e quale scopo e impulso egli voleva soddisfare.

Nel giudizio di imputazione è infine necessario verificare se dell'atto commesso l'individuo conoscesse il valore illecito o lecito: quest'ultimo aspetto è trattato nella sezione riguardante il bene e la coscienza morale. Nel momento in cui l'intenzione del soggetto non rimane qualcosa di interiore ma viene oggettivata e

⁶¹ Sulla trattazione del *dolus indirectus* si rimanda al cap. 7 della *Parte III* della presente trattazione.

realizzata nel mondo esterno, essa è sottoposta anche al giudizio e alla valutazione degli altri e deve conformarsi a ciò che nel mondo esterno, inteso come contesto sociale, vale come lecito e illecito.

4.3 Il diritto “dell’intellezione entro il bene” e il diritto dell’oggettività: una prospettiva normativa e sociale

Sul piano della Moralità il bene è definito con le caratteristiche di “subjectiv” e “formell” (Am Rande: GW 14.2, p. 637), come un “objectiv seyn sollende” (ibidem), un *dover-essere* oggettivo, che si realizza però solo nell’Eticità, cosicché a livello morale è il soggetto con la sua particolarità a determinare il contenuto dell’idea astratta del bene. Il dover-essere è un altro concetto fondamentale che caratterizza il punto di vista morale e svolge un ruolo importante anche nella questione dell’imputazione. La volontà soggettiva sta infatti con il bene «nel rapporto per cui il bene *deve* [*soll*] essere il sostanziale per la medesima, — per cui essa *deve* [*soll*] render fine e portare a compimento il medesimo [...]» (*PhR*, § 131).⁶²

Al § 132 viene esposto l’ulteriore diritto della volontà soggettiva “dell’intellezione entro il bene”:

Il *diritto* della *volontà soggettiva* è che quel ch’essa deve riconoscere come valido venga da essa *fatto oggetto di intellezione (come buono)*, e che ad essa un’azione, intesa come il fine entrante nell’oggettività esteriore [die äußerliche Objectivität], venga imputata come lecita o illecita, buona o cattiva, legale o illegale, secondo la sua *cognizione* del valore che l’azione ha in questa oggettività.⁶³

Affinché un’azione possa essere imputata ad un soggetto, a livello sia morale (come buona o cattiva) sia giuridico (come legale o illegale), è necessario che egli conosca il valore di ciò che stava compiendo e per tal ragione è anche necessario che le leggi dell’oggettività esteriore, le leggi della comunità etica, siano rese

⁶² Il dover-essere morale verrà approfondito al cap. 5.

⁶³ *PhR*, § 132. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

pubbliche, ovvero potenzialmente conoscibili da tutti i cittadini, cosicché sarà poi loro premura assicurarsi di agire conformemente ad esse.

Il limite del punto di vista morale è che in esso ancora manca un contenuto verace del bene, che data la sua astrattezza può essere determinato dal soggetto in una maniera che rimane tuttavia accidentale: il soggetto può infatti determinare e riconoscere come “bene” sia un contenuto verace sia una mera opinione, e cadere così in errore. Ma, anche a questo livello, Hegel introduce un correttivo, rappresentato dal diritto dell’oggettività, inteso in questo contesto come un *diritto del razionale*, con riferimento, ci sembra, all’adeguatezza al concetto, all’oggettività prodotta dallo spirito stesso, alla *seconda natura* realizzantesi come mondo etico, alla volontà essente *in sé e per sé*:

Il diritto di non riconoscere nulla di cui l’Io non abbia intellesione come di razionale, è il più alto diritto del soggetto, ma per il fatto della sua determinatezza soggettiva è in pari tempo *formale*, e di contro a questo il *diritto del razionale* come di ciò che è oggettivo appresso al soggetto resta fermamente stabilito. — A cagione della sua determinazione formale l’intellessione è altrettanto capace di esser *vera*, quanto mera *opinione* ed *errore* (*PhR*, § 132 An).

Il soggetto ha quindi il diritto di avere intellesione degli obblighi etici sulla base di ragioni da lui riconosciute, sulla base della sua convinzione, del concetto e della natura stessa di tali obblighi. Si consideri, ad esempio, la schiavitù: essa contraddice il concetto stesso di uomo, inteso come essere razionale libero. Ora, nella storia si è sviluppata l’autocoscienza che l’uomo ha di se stesso come essere libero ed è chiaro che l’individuo ha il diritto di non riconoscere la schiavitù come legittima, nonostante essa venga ammessa e praticata ancora oggi nel mondo, costringendo milioni di persone al lavoro forzato.⁶⁴ In passato, si pensi all’antica Roma, la schiavitù veniva considerata invece legittima ed era ammessa dal sistema giuridico positivo. L’uomo resta in sé un essere libero, tuttavia chi ha coscienza di

⁶⁴ La schiavitù interessa al giorno d’oggi oltre 40,3 milioni di persone nel mondo (soprattutto donne e bambini africani). Cfr. <https://www.osservatoriodiritti.it/2017/09/27/schiavitù-lavori-forzati-matrimoni-report-ilo/>. Sito consultato in data 6 maggio 2018.

ciò percepisce il mondo in un modo diverso, usa un tipo di linguaggio differente e agisce diversamente da chi non ne è consapevole. Una volta che si è sviluppata l'autocoscienza dell'uomo come essere razionale e libero si modifica anche il suo modo di percepire il mondo e di agire.⁶⁵

La lecita pretesa del soggetto di conoscere il valore della sua azione non intralcia però il diritto dell'oggettività:

Ciò che io esigo per l'appagamento della mia convinzione intorno al carattere buono, permesso e non-permesso di un'azione e pertanto intorno alla sua imputabilità in questo rispetto, non reca però alcun pregiudizio al *diritto dell'oggettività* (*PhR*, § 132 An).

In tale passo, il concetto di imputabilità (*Zurechnungsfähigkeit*) viene attribuito all'azione. In realtà, il concetto indica la capacità di intendere e di volere dell'agente: Hegel sta quindi sottolineando che ciò che l'agente pretende in relazione all'appagamento della sua convinzione rispetto al valore di un'azione, aspetti che determinano l'imputabilità del soggetto stesso, non compromette il valore del diritto dell'oggettività. Affinché sia possibile il giudizio di imputazione, l'agente deve infatti riconoscere il carattere lecito o illecito dell'azione: nel caso in cui egli non ne sia in grado, per vari motivi, tra cui la minore età e l'offuscamento di mente legato a disturbi mentali, egli non può essere considerato pienamente responsabile né imputabile. Ci sembra quindi che sia più fedele all'intenzione di Hegel in questo passo la traduzione inglese del medesimo, che recita: «whatever I may require in order to satisfy my conviction that an action is good, permissible, or impermissible – and hence that the agent is in this respect responsible for it – in no way detracts from the *right of objectivity*».

Hegel procede quindi esplicitando ulteriormente il diritto dell'oggettività, distinguendolo da quello esposto precedentemente:

Questo diritto dell'intellezione entro il *bene* è distinto dal diritto dell'intellezione (§ 117) riguardo all'*azione* come tale; il diritto dell'oggettività ha in corrispondenza a questa la figura che, poiché l'azione è

⁶⁵ Su tali aspetti, riguardanti il problema del sapere pratico cfr. WALDEGGE 2017.

una modificazione che deve esistere in un mondo reale, quindi vuol essere riconosciuta in questo, essa dev'essere adeguata in genere a ciò che in esso *vale*. Chi vuole agire in questa realtà, ha sottomesso sé *appunto con ciò* alle sue leggi, e riconosciuto il diritto dell'oggettività. — In pari modo nello *stato*, inteso come l'*oggettività* del concetto della ragione, l'*imputazione giudiziaria* non ha da restar ferma a quel che uno tiene per adeguato alla sua ragione, o no, non all'intellezione soggettiva entro la liceità o illiceità, entro il bene o il male, e alle esigenze ch'egli costituisce per l'appagamento della sua convinzione. In questo campo oggettivo vale il diritto dell'intellezione com'intellezione entro ciò che è *legale* o *illegale*, siccome entro il diritto *vigente*, ed essa si limita al di lei significato più prossimo, cioè di esser *cognizione* come *notizia* di ciò che è legale e in tal misura obbligente (*PhR*, § 132 An).

Sembra che il diritto dell'oggettività acquisti un diverso significato passando dal livello dell'intenzione a quello dell'intellezione del bene. Hegel rimanda al § 117, dove in realtà non esplicita alcun diritto dell'oggettività, ma si riferisce in modo evidente a quello esposto al livello dell'intenzione. Quando parla di leggi vigenti in questa realtà, Hegel non dà spiegazioni ulteriori di cosa intenda; afferma solo che il diritto dell'oggettività, ad un primo livello, riguarda l'*azione come tale* e che tale diritto si riferisce a ciò che in generale *vale* nel mondo reale, nell'oggettività esterna in cui il soggetto produce una modificazione. Ciò fa pensare, ancora una volta, ai nessi causali che caratterizzano gli eventi dal punto di vista naturalistico e al fatto che la volontà si sottomette a queste leggi, alle cosiddette “forze esterne” della natura, che possono intervenire sull'azione, come si è visto.⁶⁶

A livello dell'intellezione del bene, invece, interviene in modo evidente il carattere normativo e sociale dell'oggettività intesa come *seconda natura*, con

⁶⁶ Si legge anche in *PhR* (1822/23) al § 119: «Das Äußerliche hat auch ein Allgemeines Gesetz; von diesem weiß der Mensch als denkend und hat also das Allgemeine seiner That zu verantworten». Questa citazione è particolarmente interessante perché anziché il termine *Schuld*, troviamo il più raro *verantworten* (“rispondere di”). Inoltre, trattando dell'universalità dell'evento Hotho si riferisce al fatto e non all'azione intenzionale, come se il soggetto dovesse rispondere anche di aspetti che non rientrano nel concetto di *Handlung*.

esplicito riferimento allo Stato, che nel sistema hegeliano di Filosofia pratica rappresenta la massima espressione dell'Eticità, "l'oggettività del concetto della ragione". In tale contesto, quindi, non si avrà più un'imputazione di carattere meramente morale, un giudizio di ascrizione che dipenda unicamente dal valore che l'azione possiede per il soggetto agente. Nell'Eticità si realizza infatti l'imputazione giudiziaria, che non si limita a ciò che il singolo ritiene lecito o illecito secondo "la sua ragione".⁶⁷ Nell'Eticità vengono infatti rispettati e mediati sia i diritti del soggetto sia i diritti dell'oggettività.⁶⁸

Il carattere, se si vuole, accidentale della ragione individuale emerge anche nel passo conclusivo della sezione "Ragione" della *Fenomenologia dello spirito*, dopo che Hegel ha preso in esame le figure della Ragione legislatrice e della Ragione esaminatrice, esponendone i limiti:

in quale delle determinazioni opposte consista il giusto è determinato *in sé* e *per sé*; io, per me, potrei rendere legge la determinazione che volessi, oppure anche nessuna [...]. Quando considero il giusto *in sé* e *per sé*, io mi trovo nella sostanza etica; questa è così *l'essenza* dell'autocoscienza, la quale però è la *realtà effettiva* e *l'esistenza* di quella sostanza stessa, ne costituisce il *Sé* e la *volontà*.⁶⁹

⁶⁷ Il giudice deve valutare l'azione oggettiva e non limitarsi al "cuore", alle intenzioni dell'agente. Cfr. *Nachschrift Ringier • Anonymus (1819/20)*, p. 407. Per uno studio approfondito sul processo e il ruolo del tribunale in Hegel, cfr. FUSELLI 2001.

⁶⁸ Cfr. AMENGUAL 1987, p. 212 seg. Amengual si oppone a quella lettura di Hegel, sostenuta da Tugendhat, per cui lo spirito oggettivo sarebbe la negazione della soggettività e dell'individualità e le leggi sarebbero l'assoluta autorità, di fronte alla quale l'individualità scompare. La soggettività viene conservata anche all'interno dell'Eticità, che è unità dell'oggettivo e del soggettivo. Ciò che in tale sfera scompare è solo quella soggettività pura e unilaterale, formale e particolare, che si contrapponeva all'oggettivo e all'universale ponendosi al di sopra di essi. Cfr. AMENGUAL 2004, pp. 202-203.

⁶⁹ *PhG*, p. 237 (it. p. 290). La parte dedicata alla *Ragione legislatrice* all'interno della *Fenomenologia* presenta una critica di Hegel a Kant e al formalismo del dover-essere. Su questo, cfr. ERLE 2011 pp. 92-93 e la sezione 5.2 della presente trattazione.

Il bene ottiene infatti il contenuto verace nel contesto dell'Eticità, come si è detto. La conoscenza del carattere lecito o illecito di un'azione, la cognizione del bene, è possibile però solo tramite il pensiero (*Denken*), una facoltà che si trova temporaneamente o permanentemente offuscata in soggetti che soffrono di disturbi mentali e che per questo subiscono una limitazione dell'imputabilità e una mitigazione della pena. Non vanno invece giustificate azioni illecite commesse nell'ira o sotto gli effetti dell'ebbrezza: ma su questi aspetti si tornerà di seguito, poiché essi riguardano l'imputazione di tipologie particolari di azioni non volute coscientemente e direttamente, eppure imputabili al soggetto.⁷⁰

Come si è detto, la critica ha finora interpretato le sezioni della Moralità come esposizione dei diritti fondamentali del soggetto agente, sottolineandone l'importanza nella costituzione dell'agire intenzionale. Tuttavia, poca attenzione è stata portata al correttivo di questi diritti, un correttivo che si esplica nei diritti dell'oggettività e che mostra che la Moralità non è una sezione in sé isolata e non integrata nell'intero progetto della *Filosofia del diritto*, ma rimanda invece necessariamente al suo superamento e allo stesso tempo alla sua massima espressione all'interno dell'Eticità.⁷¹ Pur sottolineando l'importanza del punto di vista morale e dei corrispettivi diritti della volontà soggettiva, Hegel ne mostra infatti anche i limiti:

Diritto del soggetto all'intellezione, convinzione – è formale, unilaterale – Può esserci qualcosa di molto verace e tuttavia non venire riconosciuto da un individuo.⁷²

Il diritto del soggetto di avere cognizione del valore dell'azione secondo la sua convinzione è pertanto, secondo Hegel, formale e limitato (*einseitig*), poiché vi

⁷⁰ Cfr. la *Parte III* della presente trattazione.

⁷¹ A motivo di una completezza che in tale contesto risulta inevitabilmente sacrificata, si deve notare che l'Eticità rappresenta, nel sistema hegeliano, la massima espressione dello spirito oggettivo, il quale di per sé è però ancora spirito finito e, pertanto, manchevole. Sarà quindi necessario il superamento anche di questo livello nello sviluppo dialettico dello spirito, per giungere allo spirito assoluto.

⁷² Am Rande: GW 14.2, p. 643.

è la possibilità dell'errore: qualcosa può infatti essere veracemente buono e tuttavia non essere riconosciuto come tale dal soggetto. Nelle annotazioni a margine di Hegel si evince inoltre un aspetto fondamentale per la presente trattazione:

Diritto della volontà soggettiva, che *sappia*, abbia saputo – abbia potuto sapere, – che qualcosa è buono o non buono – lecito o non lecito ecc. – Qui viene lasciato del tutto indeterminato di che tipo sia questo sapere –.⁷³

Emerge da questo passo l'intuizione già presente nell'*Enciclopedia* di Norimberga per cui l'imputazione di un'azione, in questo caso secondo la cognizione che il soggetto ha del suo valore, non dipende unicamente da ciò che il soggetto "sa" nel momento dell'azione ma dal sapere *possibile* all'agente:⁷⁴

Che il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la sua punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto — quest'esigenza, che pare preservargli il diritto della sua soggettività morale, gli nega piuttosto l'immanente natura intelligente [...] (*PhR*, § 132 An).

La natura intelligente dell'uomo non può infatti essere limitata alle "rappresentazioni chiare" che egli può o meno avere nel momento dell'azione. L'imputazione non si limita nemmeno al fatto che il soggetto "abbia saputo" che ciò che stava realizzando aveva valore illecito. Essa si basa piuttosto sul fatto che il soggetto "ha potuto sapere" se un'azione era lecita o meno: si deve ammettere che tale aspetto non è stato ulteriormente approfondito ed esplicitato da Hegel, che si annota anzi che a questo livello il tipo di "sapere" richiesto è lasciato del tutto indeterminato. Tuttavia tale intuizione è presente, e costituisce un punto di partenza fondamentale per giuristi e filosofi che trovano nella *Filosofia del diritto* hegeliana spunti interessanti per le loro trattazioni giuridiche.

L'intellezione del bene è legata alla coscienza morale (*Gewissen*) che rappresenta, per Hegel, «l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva,

⁷³ Ivi, p. 647.

⁷⁴ Cfr. CASPERS 2012, p. 212: «dieses Recht bezieht sich demnach auch auf das dem Handelnden mögliche Wissen».

cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene, in pari tempo nell'affermazione che quel ch'essa in tal modo sa e vuole è in *verità* diritto e dovere» (*PhR*, § 137 An). Hegel distingue tuttavia una coscienza verace, che ha come contenuto il bene in sé e per sé, il contenuto etico, dalla coscienza morale formale, la quale risulta manchevole e caratterizzata da un sapere soggettivo e accidentale. Al diritto della volontà soggettiva di sapere ciò che è giusto secondo la sua coscienza, Hegel contrappone, ancora una volta, il seguente “contro-diritto”: «Diritto del dovere [*Pflicht*], del bene, verso la coscienza morale avresti dovuto saperlo [*du hættest dies wissen sollen*]» (Am Rande: GW 14.2, p. 653).⁷⁵ Il “diritto del dovere, del bene” verso la coscienza viene pertanto reso con la pretesa: “avresti dovuto saperlo”. Se quindi in un primo momento si fa valere verso l'agente la pretesa per cui egli “ha potuto sapere” il valore della sua azione, ora il “poter sapere” (*wissen können*) diviene un dover sapere (*wissen sollen*).

Se il soggetto non conosceva per validi motivi il reale valore della sua azione, la pena viene mitigata. Tuttavia, egli conserva il dovere di conoscere le leggi vigenti, come si legge nella *Nachschrift Wannemann*:

Il suddito però deve preoccuparsi di conoscere queste leggi. Così è in generale vietato rubare, ma la conoscenza che un singolo furto venga considerato di una certa gravità è qualcosa di accidentale. Il criminale poteva conoscere questo particolare di più, di meno o per nulla. Per queste pene ci sono quindi l'attenuazione e la grazia.⁷⁶

Nei *Lineamenti*, Hegel tende spesso a confondere e a mescolare la prospettiva giuridica con quella morale, come si è visto. Gli appunti dei suoi studenti possono talvolta risultare fruttuosi per mostrare che le due prospettive vanno invece differenziate, sebbene siano connesse tra loro. Si legga, ad esempio, il seguente passo tratto dalle lezioni del 1822/23:

⁷⁵ Si legge anche nella *Nachschrift Kiel* a p. 679: «È diritto della soggettività sapere il bene in sé, non come qualcosa di estraneo. Il diritto fa valere nei miei confronti che io debba sapere ciò in un senso molto più alto, rispetto al dover sapere le circostanze della mia azione [...]».

⁷⁶ *Nachschrift Wannemann*, § 56.

L'imputazione in tribunale si riferisce quindi al fatto se io debba avere o abbia conoscenza delle leggi. Rispetto alle proprie leggi viene pretesa la conoscenza delle medesime da parte dei cittadini. Oltre a ciò, c'è dunque la pretesa morale che io non solo debba sapere se una cosa è comandata o vietata, ma se la medesima cosa è in sé e per sé un bene. Il bene rispetto al diritto rigoroso può avere la forma di una legge esterna, e il diritto della volontà soggettiva è di conoscerla.⁷⁷

Se non esistessero le pretese oggettive e normative, se l'oggettività non potesse rivendicare il suo valore di fronte al soggetto, si verificherebbe ciò che Hegel descrive a partire dal § 138: l'assolutizzazione della soggettività morale. Le figure di quest'ultima vengono trattate, in particolare, al § 140 della Moralità. Da tali passi si evince che, se il valore di un'azione viene fatto dipendere unicamente dall'intenzione o dalla convinzione dell'agente, ogni azione delittuosa può trasformarsi in qualcosa di buono: «questa soggettività, intesa come l'astratta autodeterminazione e pura certezza soltanto di se stessa, *volatilizza* parimenti entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci [...]» (*PhR*, § 138). Ciò accade perché la soggettività morale rappresenta la possibilità di conformarsi all'universale *in sé e per sé* quanto anche la possibilità di porre la sua particolarità al di sopra di esso e di rendersi principio dell'agire (*PhR*, § 139). E tuttavia anche di ciò, anche della scelta del male, la volontà è responsabile.

Sarebbe dunque errato, a mio parere, considerare i diritti della soggettività e i diritti dell'oggettività indipendentemente gli uni dagli altri, così come considerarli dei diritti che si elidono vicendevolmente. Essi non vanno isolati, ma si trovano piuttosto in una tensione dialettica, in un'azione reciproca correttiva, volta a mantenere una sorta di equilibrio nella valutazione dell'azione:

Il diritto soggettivo dell'autocoscienza, per cui essa *sappia* l'azione sotto la determinazione del modo per cui essa è buona o cattiva in sé e per sé, non deve venir pensato in collisione con il diritto assoluto dell'*oggettività* di questa determinazione in modo tale, che entrambi vengano rappresentati come

⁷⁷ *PhR* (1822/23), § 132.

separabili indifferenti e accidentali l'uno di fronte all'altro [...].⁷⁸

Nelle figure dell'assolutizzazione della soggettività morale si ha inizialmente una traccia di ciò che è oggettivo (nel probabilismo) fino alla perdita di ogni oggettività, quando ogni contenuto viene affidato alla soggettività morale (nell'agire secondo la propria convinzione):⁷⁹ la soggettività dell'autocoscienza diviene ciò che determina cosa è valido come "oggettivo". In tal modo anche i furti e gli omicidi possono essere considerati azioni positive, possibili mezzi per la soddisfazione della volontà soggettiva, di un'intenzione positiva, fatta valere dal soggetto come aspetto sostanziale dell'azione.⁸⁰ L'ultima figura della soggettività morale è l'ironia, nella quale la soggettività, paradossalmente, conosce l'oggettivo etico, ma sa anche se stessa come colei che determina ciò che deve valere, ricadendo nella vanità del tutto e di sé. In ciò è presente il germe del superamento di tale posizione, la "brama di oggettività" (*PhR*, § 141 Z), il passaggio all'Eticità.

Il diritto dell'oggettività rimanda infine alla dimensione del rapporto con l'altro, che pertiene all'azione stessa.⁸¹ Secondo Seelmann nel Diritto astratto si ha un rapporto solo negativo tra volontà. Sebbene nella Moralità la relazione sia positiva, si tratterebbe a suo parere di una relazione manchevole, perché ogni volontà si riferisce essenzialmente solo a se stessa. Secondo lui inoltre, la mediazione tra i principi dell'imputabilità, ovvero i diritti della volontà soggettiva, e quello dell'oggettività, è manchevole anche nel passaggio all'Eticità, poiché non si raggiunge nemmeno a tale livello una vera e propria mediazione tra gli individui e l'universalità etica.⁸²

Chi scrive non è di questa idea: contrariamente a quanto sostiene Seelmann,

⁷⁸ *PhR*, § 140 An.

⁷⁹ «Con ciò è pienamente svanita anche la parvenza di un'oggettività etica». *Ibidem*.

⁸⁰ Non è questo il luogo per analizzare nel dettaglio le figure che esprimono l'assolutizzazione della soggettività morale (su questo, cfr. CASPERS 2012, pp. 158-166; CHIEREGHIN 1980; MENEGONI 1982, pp. 264-268; VIEWEG 2012, p. 210 seg.). Ciò che interessa sapere ai fini della trattazione è che esse manifestano il rischio in cui può ricadere la soggettività morale con i suoi diritti e mostrare la necessità del correttivo espresso dai diritti dell'oggettività.

⁸¹ Cfr. QUANTE 2016, p. 176.

⁸² Cfr. SEELMANN 1995.

la dimensione del rapporto con l'altro, ci sembra, è presente sin dal Diritto astratto, dove l'individuo è persona in quanto deve rispettare gli altri come persone.⁸³ Si tratta sempre, in Hegel, di diritti che si avvalorano nel rapporto con l'altro.⁸⁴

Per concludere questa sezione, si può affermare che il diritto dell'oggettività diviene una controparte necessaria nel giudizio di imputazione, senza eliminare i diritti della volontà soggettiva, ma bilanciandoli, permettendo di prendere in considerazione l'oggettività in cui la volontà realizza il suo scopo soggettivo. I diritti della volontà soggettiva e i diritti dell'oggettività producono una collisione che non viene semplicemente mediata e superata dall'azione, ma si continua a presentare svolgendo un ruolo determinante nella questione dell'imputazione: entrambi i diritti pretendono infatti di vedere rispettata la loro validità. Il fatto che la soggettività morale corrisponda all'oggettività resta infatti solo una pretesa, un *Sollen*. Tra soggettività e oggettività, con i relativi diritti, vi è pertanto una collisione perenne che non si lascia respingere: è possibile un avvicinamento, ma il piano è ancora quello del un dover-essere.⁸⁵ Il *Sollen* manifesta quindi il carattere normativo dell'oggettività nei confronti della soggettività, nonché la maggiore caratteristica del punto di vista morale.

⁸³ Di tale avviso è anche K. Vieweg, che parla a tale livello di *Inter-Personalität* richiamando uno dei concetti fondamentali che fonda il Diritto astratto: la personalità giuridica. Cfr. VIEWEG 2012.

⁸⁴ Si tratta di un'idea di derivazione kantiana, legata al rispetto dell'altro come persona, in ogni forma di agire. Come si legge nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: «In altri termini, la sua dignità (prerogativa) rispetto a tutte le creature meramente naturali comporta che le sue massime debbano essere sempre assunte dal punto di vista suo proprio, ma anche, insieme, di tutti gli altri esseri razionali come legislatori (che, perciò, prendono anche il nome di persone). In tal modo è possibile un mondo di esseri razionali (*mundus intelligibilis*) come regno dei fini, e, precisamente, mediante l'autonoma legislazione di tutte le persone come membri». *Grundl.*, p. 438 (it. p. 167). Allo stesso tempo, si deve tuttavia tenere bene a mente che il concetto di "persona" è utilizzato da Kant e da Hegel in modi differenti. Come sottolinea a ragione Menegoni, la personalità giuridica si fonda in Kant sulla personalità morale. In Hegel "persona" è invece l'individuo che «cerca la realizzazione della sua libertà nel suo rapporto esterno con gli altri», a livello del Diritto astratto: in Hegel, la "persona" non è ancora l'individuo considerato come "soggetto" morale. Cfr. MENEGONI 1995, p. 500, nota n. 95.

⁸⁵ Cfr. *Nachschrift Ringier* • *Anonymus (1819/20)*, p. 392.

Dalle analisi svolte è emersa la fondamentale importanza del concetto di “possibilità”, che risulta però ambiguo. Il capitolo seguente si aprirà proprio con l’esplicazione di tale concetto, che permetterà di chiarire l’imputazione di forme di agire non intenzionale.

Parte III

*L'imputazione dell'agire non intenzionale in
individui adulti e sani di mente*

5. “Avresti potuto e dovuto saperlo”: una pretesa gnoseologica e una normativa a fondamento del giudizio di imputazione

Dall’analisi dei diritti della volontà soggettiva e di quelli dell’oggettività sono emersi due concetti che svolgono un ruolo fondamentale nella determinazione dell’imputazione di un’azione. 1. La *possibilità* di sapere in che modo l’azione si può sviluppare nelle sue molteplici conseguenze, all’interno delle relazioni causali che caratterizzano il mondo naturale esterno e secondo il valore che l’azione possiede nel contesto sociale: ciò rappresenta una pretesa psico-gnoseologica nonché la condizione necessaria per poter imputare l’azione ad un soggetto agente. 2. Il *dover* sapere il valore della propria azione nel mondo esterno, nel contesto sociale: il *Sollen* caratterizza in generale il punto di vista morale, rivelando i suoi limiti e rinviando implicitamente al suo superamento e alla sua massima espressione nell’Eticità, in cui tale pretesa normativa viene realizzata. Possibilità (*Möglichkeit*) e dovere (*Sollen*) permetteranno di chiarire l’imputazione di azioni *apparentemente* non intenzionali, riconducendole da mera accidentalità, quale sembrano inizialmente, all’azione stessa. Si chiarirà anzitutto il ruolo di *possibilità* e *dovere* nella dottrina dell’imputazione hegeliana, per concentrarsi poi sulla fondazione filosofico-speculativa dell’imputazione del *dolus indirectus* e della *culpa*.

5.1 L’ambiguità del concetto di “possibilità”

Come si è visto, il concetto di “possibilità” emerge a più riprese all’interno dei paragrafi della Moralità in cui Hegel analizza gli elementi dell’azione, i diritti della volontà soggettiva e il diritto dell’oggettività: il termine si presenta però in modo non univoco, con significati che si riferiscono da un lato all’agente, dall’altro all’azione stessa, intesa come espressione della volontà soggettiva che si realizza nel mondo esterno. Ciò porta necessariamente a chiarire gli usi e i significati del concetto di “possibilità”, per comprenderne il ruolo nella dottrina dell’imputazione, rispetto all’agire non intenzionale.

5.1.1 Fondamento psico-gnoseologico dell'imputazione: la *possibilità di sapere*

Come si è visto, già l'*Enciclopedia* di Norimberga contiene l'intuizione e la precisazione hegeliana per cui la colpa (*Schuld*) dell'agente riguarda non soltanto ciò che il soggetto ha saputo del fatto (*Tat*) compiuto, ma anche ciò che *poteva essere saputo coscientemente* (*bewußt werden konnte*). L'affermazione "se lo avesse saputo, lo avrebbe evitato" potrebbe sembrare controfattuale, ma quando Hegel afferma che qualcosa "poteva essere saputo" dall'agente, non si riferisce ad una ipotesi irreali rispetto ad un evento compiuto, ma piuttosto a condizioni *reali* per cui l'azione realizzatasi poteva di fatto essere prevista ed evitata dall'agente.

Tali condizioni sembrano essere: 1. la capacità di intendere e di volere del soggetto agente, che gli permette di conoscere le circostanze e la natura della sua azione, secondo i nessi causali che si sviluppano nel mondo esterno e il valore dell'azione nel contesto sociale. 2. la possibilità effettiva di conoscere ciò che è valido in tale contesto, grazie alla pubblicità delle leggi.

La possibilità di sapere si riferisce, quindi, da un lato alla condizione psicologica dell'imputazione stessa: affinché un'azione possa essere imputata ad un soggetto agente, egli deve possedere le facoltà psicologiche e volitive atte a renderlo capace di intendere e di volere.¹ Egli deve quindi possedere in atto la facoltà del pensiero razionale, la coscienza di sé e del mondo esterno. In tal modo, l'agente potrà determinarsi ad agire in vista di uno scopo determinato, scegliendo i mezzi

¹ In ciò, la mia interpretazione si distingue da quella di Karl Larenz (1927), che a partire dalla teoria hegeliana dell'azione sviluppa il concetto di possibilità di sapere a fondamento dell'imputazione (aspetto peraltro già presente in Karl Ludwig Michelet). Larenz ritiene che l'imputazione del fatto, che chiama "imputazione oggettiva", sia il fondamento di quella "soggettiva", ovvero di una forma di imputazione che prende in considerazione le caratteristiche psicologiche concrete di un individuo particolare. La possibilità di sapere come fondamento dell'imputazione oggettiva si riferisce, secondo Larenz, a ciò che una persona razionale in quanto tale dovrebbe sapere, senza considerare le caratteristiche particolari dell'individuo. Cfr. LARENZ 1927. Quando Hegel introduce il diritto dell'oggettività dell'azione, che è strettamente legato a ciò che il soggetto dovrebbe sapere delle circostanze esterne della sua azione, egli ammette tuttavia che tale sapere non è possibile in individui affetti da disturbi mentali o nei bambini, i quali sono parzialmente o completamente incapaci di intendere e di volere. Ritengo quindi che la considerazione delle facoltà psicologiche particolari sia una fondamentale condizione dell'imputazione.

adeguati per realizzare la sua intenzione ed essendo in grado di riflettere in se stesso le circostanze esteriori che sono presupposte alla sua azione e che intervengono inevitabilmente nella determinazione delle conseguenze. Un soggetto adulto e pensante, sostiene Hegel, è un essere libero in grado di volere e agire nel vero senso della parola: di conseguenza, può essere considerato moralmente responsabile per ciò che compie e giuridicamente punibile per i suoi atti illeciti.

Per questi stessi motivi, Hegel prevede una totale o parziale incapacità di intendere e di volere di bambini e malati di mente. Nei primi, infatti, la facoltà del pensiero è presente solamente in potenza, ma deve ancora svilupparsi. Essi sono in grado di determinare il proponimento (*Vorsatz*) della loro azione, ossia l'aspetto immediato e puntuale della medesima, ad esempio colpire qualcuno. Tuttavia non sono in grado di compiere una riflessione accurata sulle conseguenze che da tale azione puntuale si possono verificare e per questi motivi possiedono un grado minore di imputabilità e vengono esclusi, fino alla maggiore età, dalla punibilità giuridica.

Più ostico è il caso dei malati di mente, approfondito nell'ultima parte del presente lavoro, e qui pertanto solo accennato. Nei *Lineamenti* Hegel afferma che i casi di "idioti" (*Blödsinnige*) e folli (*Verrückte*) "tolgono" il carattere del pensare e della libertà della volontà e consentono, pertanto, di non considerare l'agente secondo la dignità che spetta ad un essere pensante dotato di volontà (cfr. *PhR*, § 120 An). Il senso di tale affermazione, pur molto dura per la sensibilità contemporanea, dipende dal fondamentale ruolo dato da Hegel alla volontà pensante come fondamento dell'agire libero: in ciò si distingue, a suo parere, l'essere umano da tutti gli altri animali, che agiscono seguendo i propri impulsi, senza attuare alcuna riflessione sui contenuti immediati e naturali. Si comprende da ciò in che senso tali facoltà rappresentano la "dignità" dell'agente, secondo Hegel, ovvero i presupposti dell'azione umana in quanto tale: in certi casi, tuttavia, l'essere umano non è in grado di attualizzare le facoltà che egli comunque possiede per natura. Come si vedrà, Hegel ha successivamente arricchito la sua visione del disturbo mentale nell'*Enciclopedia* del 1830, in cui afferma che «la follia non è astratta perdita della ragione, né sotto il profilo dell'intelligenza né sotto quello del volere e della responsabilità, ma solo sconvolgimento, solo contraddizione in una

ragione che ancora sussiste [...]».² Oltre a ciò, nell'*Enciclopedia* Hegel loda lo psichiatra francese Philippe Pinel proprio perché considerava i malati di mente come esseri umani e li sottoponeva al cosiddetto “trattamento morale”, favorendo in alcuni di essi la guarigione. Hegel non considerava pertanto tali soggetti come completamente privi della facoltà della ragione e della volontà, ma piuttosto come caratterizzati da una contraddizione interiore tra la loro rappresentazione della realtà e la realtà stessa. Essi possiedono quindi una coscienza distorta del mondo esterno e, a volte, anche di loro stessi: ciò li rende incapaci di pianificare un’azione e di agire liberamente, ma non esclude il fatto che tali soggetti rimangano potenzialmente imputabili e che possano quindi guarire tramite un trattamento psico-somatico.

A parità di capacità di intendere e di volere, un altro impedimento alla *possibilità di sapere* la natura della propria azione si riferisce alla conoscenza delle leggi. Si è visto che il soggetto ha il diritto di riconoscersi responsabile per il valore che la sua azione possiede, secondo la sua coscienza morale. A tale diritto soggettivo corrisponde però quello dell’oggettività, per cui il soggetto deve conoscere il valore dell’azione in base a ciò che è in vigore nell’oggettività che lo circonda, nel contesto sociale in cui l’agente vive, secondo gli standard riconosciuti dalla società. Affinché ciò sia *possibile*, le leggi devono essere rese pubbliche: la pubblicità delle leggi è proprio ciò che le rende cogenti, in modo che venga rispettato il diritto della volontà soggettiva all’intellezione del bene e tuttavia che tale diritto venga privato dell’accidentalità che lo caratterizza nella sfera morale (cfr. *PhR*, § 132 An):

che cos’è diritto e dovere, inteso come ciò che è in sé e per sé razionale delle determinazioni della volontà, non è essenzialmente né la proprietà *particolare* di un individuo, né nella *forma* di sentimento o altrimenti di un sapere singolo, cioè sensibile, bensì essenzialmente di determinazioni *universali*, pensate, cioè nella forma di *leggi e principi*.³

² *Enz. C*, § 408 An.

³ *PhR*, § 137 An.

Nel contesto della Moralità, l'obbligatorietà e la pubblicità delle leggi è un aspetto solo toccato: esso trova la sua adeguata trattazione all'interno dell'Eticità, nella parte dedicata alla società civile e all'esserci della legge. Qui Hegel afferma che «l'obbligatorietà di fronte alla legge include dalla parte del diritto dell'autocoscienza (§ 132 con l'annotaz.) la necessità che le leggi siano rese *universalmente note*».⁴ Nell'Eticità, i diritti della volontà soggettiva non vengono pertanto eliminati, ma anzi preservati: qui il Bene viene riempito di contenuto verace ed etico e il soggetto conserva il diritto di avere intellezione del bene sulla base delle leggi etiche. Ciò che quindi egli può o ha potuto sapere circa il valore della sua azione nell'oggettività esterna (nel senso, qui, di *seconda natura*) dipende anche dal fatto che le leggi vengano rese pubbliche. In caso contrario, il soggetto non è in grado di conoscere il valore che la sua azione acquista nel contesto sociale. Rendere pubbliche le leggi e organizzarle in modo che non siano intelligibili solamente ai dotti è pertanto un atto di giustizia (cfr. *PhR*, § 215 An).⁵

Nei casi in cui non sussiste infermità mentale o minore età e nei casi in cui la legge è resa nota, si suppone che il soggetto, in quanto essere razionale, abbia avuto la possibilità di conoscere la natura della sua azione e il suo valore nel contesto sociale.

⁴ Ivi, § 215.

⁵ Afferma Hegel: «Appender le leggi così in alto, che nessun cittadino potesse leggerle, come fece *Dionisio il Tiranno*, — ovvero seppellirle nel prolisso apparato di libri dotti, raccolte di opinioni e giudizi discostantisi da decisioni, consuetudini ecc. e per giunta in una lingua straniera, così che la cognizione del diritto vigente è accessibile soltanto a coloro che si addottrinarono in esso, — è una e medesima ingiustizia. — I governanti che hanno dato ai loro popoli, quand'anche soltanto una raccolta informe, come Giustiniano, ma ancor più un *diritto nazionale*, come codice ordinato e determinato, sono non soltanto divenuti i più grandi benefattori dei medesimi e per ciò sono stati da essi esaltati con gratitudine, bensì essi hanno con ciò esercitato un grande *atto di giustizia*». *PhR*, § 215 An. Il riferimento è al *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano da un lato, e all'*Allgemeines Landrecht* prussiano dall'altro.

5.1.2 La natura dell'azione e le sue conseguenze come sua intrinseca "possibilità"

Ma il termine "possibilità" viene utilizzato da Hegel anche con riferimento all'azione stessa. Si è visto infatti che l'oggettività pretende dall'agente che egli conosca la natura dell'azione, di sapere, ad esempio, «che essa è una possibilità [Möglichkeit] di omicidio. Sebbene l'aspetto particolare dell'azione – assassinio – in questo istante non fosse presente in modo cosciente [bewußt] nel proponimento, – lui *sa* che in tale comportamento questo è presente». ⁶ E ancora, rispetto ai malati di mente, Hegel afferma nelle note a margine che «idioti — bambini sanno bene che colpiscono, bruciano — ma non che con ciò possono uccidere — Questa possibilità è l'universale dell'azione — Nel proponimento può solo trovarsi il colpire [...]». ⁷ Il soggetto deve essere consapevole del fatto che, ad esempio, colpendo una parte del corpo di un'altra persona può provocarne la morte: che tale possibilità può realizzarsi come conseguenza intrinseca alla natura stessa dell'azione. Hegel non sviluppa ulteriormente tale aspetto: esso trova tuttavia ampio riscontro nella dissertazione dottorale del suo diretto allievo K. L. Michelet (1824), che ebbe una grande influenza sui giuristi E. Gans, A. F. Berner e C. R. Köstlin, che si riferiscono ad essa in toni a volte reverenziali, a volte critici.

Secondo Michelet vanno imputate sia le conseguenze necessarie, che costituiscono l'essenza dell'azione e la cui mancata previsione identifica il dolo indiretto, sia le conseguenze intermedie, la cui mancata previsione identifica la *culpa*, poiché l'azione ne è la vera *possibilità*:

Imputantur autem et necessariae et mediae consequentiae: necessariae, quia ipsius imputandae actionis essentiam constituunt, mediae, quia actio vera earum possibilitas est, easque, si attendissem, providere potuissem. ⁸

⁶ Am Rande: GW 14.2, p. 609.

⁷ Ibidem.

⁸ MICHELET 1824, p. 26. Si noti l'utilizzo del verbo latino *attendere*, che rimanda all'atto di rivolgere l'attenzione: in tal caso, il riferimento è all'attenzione verso le conseguenze che avrebbero potuto essere previste dal soggetto. Il riferimento al dolo indiretto e alla *culpa* compare più avanti, nella dissertazione, al capitolo dedicato alle nozioni di *dolus* e *culpa*. Qui afferma Michelet: «Et haec est prima differentia culpae et doli indirecti, cum altera ea sit, in culpa agentem medias, in dolo

Infine, il “meramente possibile” identifica il caso, che non è imputabile né sul piano morale né su quello giuridico. Come avevano compreso Michelet, Berner e Larenz, la trattazione hegeliana delle categorie modali all’interno della Logica ha delle ripercussioni anche sulla teoria dell’azione e dell’imputazione: possibilità, accidentalità e necessità sono infatti concetti fondamentali per comprendere quali conseguenze possono essere imputate ad un soggetto. Tuttavia, al § 118 (An) dei *Lineamenti*, Hegel stesso riconosce la difficoltà relativa alla determinazione della natura delle conseguenze di un’azione: «lo sviluppo della contraddizione, che la *necessità* del *finito* contiene, nell’esserci è precisamente il rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa».

Nella Dottrina dell’Essenza, trattando del concetto di effettività (*Wirklichkeit*), Hegel presenta lo sviluppo dialettico delle categorie modali: effettività, possibilità e necessità vengono comprese se analizzate insieme, nella loro unità. Su questo aspetto sarà ora necessario soffermarsi brevemente.⁹

La prima categoria modale presentata nell’*Enciclopedia* del 1830, per la comprensione della realtà effettiva, è quella della possibilità. Essa presenta inizialmente le caratteristiche di quella che nella Grande Logica viene definita “possibilità formale”: si tratta di una possibilità astratta, che contiene in sé anche il suo contrario, l’impossibile (cfr. *Enz. C*, § 143 An). Il reale, a questo livello dello sviluppo dialettico, pur differenziandosi dalla possibilità,¹⁰ risulta essere *soltanto* possibile a causa della sua immediatezza, è un contingente: «in questo suo valore di semplice possibilità l’effettivamente reale è un *contingente*, e, viceversa, la

indirecto necessarias consequentia non praevidisse [...]». Ivi, p. 49. Tale aspetto emerge anche nell’opera matura di Michelet. Cfr. MICHELET 1828, p. 91.

⁹ Poiché Berner e Larenz si riferiscono, parlando del concetto di possibilità, alla Piccola Logica, faremo lo stesso nella consapevolezza che tale trattazione, rispetto a quella della Grande Logica, risulta inevitabilmente limitata.

¹⁰ Nel senso in cui si dice, come sottolinea F. Biasutti, che non tutto ciò che è possibile è allo stesso tempo reale. BIASUTTI 1995, p. 177. In tal senso, ci sembra, la possibilità ha un’ampiezza maggiore della realtà, anche di quella solamente possibile: quest’ultima, viene dialetticamente a corrispondere infatti non tanto alla possibilità, quanto ad *un possibile*.

possibilità è la semplice *contingenza* stessa» (*Enz. C*, § 144).¹¹ La possibilità viene poi ulteriormente definita: essa non rimane possibilità astratta, ma diviene “possibilità di un altro – la *condizione*” (*Enz. C*, § 146), «ciò che serve alla realizzazione di un altro», come sottolinea Biasutti.¹²

Il concetto di possibilità si specifica quindi come *possibilità reale*, come mediazione delle determinazioni della possibilità e della realtà immediata l’una con l’altra (cfr. *Enz. C*, § 147), è la possibilità divenuta condizione tramite un contenuto.¹³ La possibilità reale viene realizzata, secondo Hegel, tramite un’attività: quando sono presenti *tutte le condizioni* di una cosa, essa diviene reale di necessità. Tali sembrano i presupposti teoretici dell’affermazione di Michelet per cui, nel momento in cui l’agente conosce e vuole la *possibilità reale* delle conseguenze intermedie, è una sua responsabilità il fatto di non aver portato questo sapere a coscienza effettiva: se lo avesse fatto, avrebbe omesso la condizione della conseguenza realizzatasi. Ciò ha evidenti ripercussioni nella teoria dell’imputazione.¹⁴

La necessità è poi l’unità di possibilità e realtà. La *possibilità reale* rappresenta, per la presente trattazione, la categoria più significativa: su di essa, intesa da un lato come *possibilità reale* del sapere e dall’altro come possibilità che caratterizza le conseguenze stesse di un’azione, i giuristi hegeliani fondano l’imputazione delle azioni apparentemente non intenzionali. Con le parole di Franco Biasutti si potrebbe spiegare il legame tra le categorie modali come segue:

ogni cosa reale sussiste in virtù della attività che collega la sua condizione di possibilità ed il suo manifestarsi nell’esistenza esterna: quando sono presenti tutte le condizioni (possibilità, interno), qualcosa deve *necessariamente* sussistere, venire all’esistenza, manifestarsi (realtà in atto, esterno); reciprocamente, posto che qualcosa sussista come realtà in atto, che qualcosa

¹¹ Afferma Dina Emundts che «L’effettivo è solo un possibile ed è possibile tanto quanto il suo contrario. Con ciò, afferma Hegel, anche il possibile viene caratterizzato come accidentale». EMUNDTS 2018, p. 427. I passi tratti da questo saggio sono di mia traduzione.

¹² BIASUTTI 1995, p. 180.

¹³ Cfr. BAPTIST 1992, p. 179.

¹⁴ Cfr. MICHELET 1828, pp. 63-64.

si sia manifestato, ci deve *necessariamente* essere la sua condizione (possibilità reale, interno).¹⁵

E ancora, con le parole di Gabriella Baptist:

la possibilità reale è condizione, o meglio complesso di condizioni che a loro volta sono già esistenti ed immediatamente effettive. Insomma la possibilità reale, nel suo essere concretamente la plurale interezza dei presupposti, è già la cosa stessa, la effettività reale, pur non essendolo ancora, e contiene pertanto già in sé quella effettività che anticipa come altro da sé.¹⁶

La necessità è, infine, caratterizzata da tre momenti: 1. la condizione, 2. la cosa e 3. l'attività di dare esistenza alla cosa, tramite la realizzazione delle sue condizioni. Nella Grande Logica, Hegel argomenta però che tale necessità risulta condizionata dalla presenza di determinate condizioni e pertanto è contingente. È una necessità relativa che dipende, appunto, dall'attuarsi delle sue condizioni, il cui presentarsi resta contingente e non necessario.¹⁷ Tale aspetto è fondamentale per comprendere il rovesciarsi reciproco di accidentalità in necessità, che secondo Hegel caratterizza il mondo esterno (cfr. *PhR*, § 118).¹⁸

¹⁵ BIASUTTI 1995, p. 180. Afferma Dina Emundts: «Questa possibilità è reale in quanto essa corrisponde alle condizioni di una cosa. Quando le condizioni di una cosa sono completamente presenti, questa cosa diviene effettiva – ma questa non è una relazione esteriore ma appartiene alla possibilità della cosa. Il processo del divenire effettivo non è qui un »divenire qualcos'altro«, ma un »unirsi a se stesso« (GW 11, 387)». EMUNDTTS 2018, p. 430.

¹⁶ BAPTIST 1992, p. 114.

¹⁷ Afferma infatti Hegel nella Grande Logica: «In pari tempo però questa necessità è *relativa*. – Ha cioè una *presupposizione* da cui comincia; ha nell'*accidentale* il suo *punto di partenza*». *WdL*, p. 388 (it. p. 619). E ancora: «la *necessità reale* è così *in sé* anche *accidentalità*. – Ciò appare innanzitutto in modo che il realmente necessario, *quanto alla forma*, sia bensì un necessario, ma sia quanto al contenuto un limitato, ed abbia per via di quello la sua accidentalità [...]». *WdL*, p. 389 (it. p. 620).

¹⁸ Per lo scopo di questa trattazione è stato sufficiente richiamare l'attenzione sui concetti di possibilità reale, condizione e necessità relativa. Non sono pertanto stati analizzati tutti i passaggi che scandiscono lo sviluppo dialettico dell'effettività, nella relazione reciproca delle tre categorie modali in ogni momento del processo. Per un'analisi puntuale di tali aspetti si rimanda a BAPTIST 1992.

5.2 La dimensione normativa del *Sollen*

Come si è visto, il contrasto dialettico tra i diritti della volontà soggettiva e il diritto dell'oggettività si manifesta nella pretesa normativa "avresti dovuto saperlo" ("du hættest diss wissen sollen"). Il *Sollen* rappresenta la caratteristica fondamentale del punto di vista morale e si manifesta nella pretesa che la volontà soggettiva corrisponda all'universale in sé e per sé: una pretesa che può, a livello morale, anche non realizzarsi.

La volontà soggettiva è infatti in sé manchevole, poiché non è ancora identica alla volontà universale: è formale e l'accordo della medesima con la volontà libera in sé e per sé costituisce solamente un dover-essere (*Sollen*), appunto. La soggettività si trova ancora in contrasto con l'oggettività di fronte a sé, differisce dall'esserci esterno e oggettivo.¹⁹ Si instaura così a tale livello un processo che porterà alla realizzazione del *Sollen* nell'Eticità.²⁰ Tale processo può anche essere considerato come un'evoluzione del diritto della volontà soggettiva di riconoscere e rispettare (nel doppio significato di *anerkennen*, che comprende il verbo *erkennen*, riconoscere) qualcosa solo se le appartiene, conciliando tale diritto con quello dell'oggettività: «Mein moralisches Recht ist, – daß Etwas – mein Vorsatz, Zweck – Interesse – sey, — von mir anerkannt, für gut gehalten werde —» (Am Rande: GW 14.2, p. 565). Il diritto morale del soggetto consiste pertanto nel fatto che qualcosa sia suo proponimento (con un rimando implicito al paragrafo della

¹⁹ L'azione sta sempre in relazione alla norma come ad un *Sollen*. Cfr. CASPERS 2012, p. 185. Esso si lega anche al giudizio: la Moralità è infatti caratterizzata da separazione e contraddizione interna. Il termine *Ur-Teil* indica la separazione di un'unità originaria: nel giudizio, soggetto e predicato non sono immediatamente identici. Esso rappresenta una struttura scissa in due poli separati: da un lato il soggetto, espressione dell'individualità, dall'altro il predicato, espressione dell'universalità: l'agire rappresenta allora un tentativo di superare la scissione. Cfr. MENEGONI 1982, p. 236 seg.

²⁰ Tale processo è definito da B. Caspers un processo di formazione (*Bildungsprozess*), che si realizza proprio a partire dalla natura dialettica della volontà soggettiva, dal suo oggettivarsi ed esteriorizzarsi tramite l'azione, che inevitabilmente ricadrà anche sotto il giudizio degli altri e in base a ciò potrà essere imputata. Cfr. CASPERS 2012, p. 113. Lo scopo del capitolo della Moralità sarebbe allora quello di esaminare i diritti e le pretese del soggetto in vista di una prospettiva orientata all'universale, poiché, dove essi vengono riconosciuti come illimitati, minano l'ordine giuridico e sociale.

Moralità riguardante “Proponimento e colpa”), suo scopo, interesse (con un rimando a “Intenzione e benessere”), venga riconosciuto e considerato come buono (con riferimento a “Il bene e la coscienza morale”).

Quando la volontà si dà un contenuto e lo realizza nel mondo esterno, si ha una prima negazione, che le permette di non rimanere autodeterminazione interiore e astratta. Il suo contenuto viene esteriorizzato e tradotto in scopo oggettivo attraverso l’attività del soggetto, superando le prime barriere che separano la soggettività dal mondo esterno.²¹ Ma ciò avviene in modo formale, secondo la logica del *dover essere*, come si legge nel passo che segue, riportato in tedesco, in quanto l’uso di alcuni termini è determinante per definire la pretesa del superamento del contrasto tra soggettività e oggettività:

Der Inhalt ist für mich als der *Meinige* so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein *innerer* Zweck, sondern auch, insofern er die *äußerliche Objectivität* erhalten hat, meine Subjectivität *für mich enthalte*.²²

Il contenuto è determinato per il soggetto come “suo” in modo che esso non sia solo uno scopo interiore ma anche, in quanto ha ottenuto oggettività esterna, contenga la soggettività per il soggetto stesso. L’uso del congiuntivo *enthalte* è indice, tuttavia, di quel problema di fondo della Moralità, espresso dal concetto del *Sollen*: come la volontà soggettiva corrisponde a quella universale solo per un *Sollen*, così, anche in questo caso, si tratta solo di una pretesa della soggettività che

²¹ Ciò viene definito da Caspers come un processo dialettico: la volontà si determina inizialmente nella sua interiorità; tale determinazione deve però essere realizzata attraverso l’azione. Essa risulta quindi deficitaria di fronte ai limiti rappresentati dal mondo esterno: la soggettività deve allora “togliere” questa mancanza e tradursi in oggettività. Cfr. *ivi*, p. 116. Per “oggettività” Hegel intende, in questo caso, l’esserci immediato che il soggetto trova dinanzi a sé, l’esteriorità: nel momento in cui la volontà si determina e si dà un contenuto soggettivo che si realizza in scopo oggettivo, essa supera quel muro tra soggettività e mondo esterno, che sembrava inizialmente invalicabile.

²² *PhR*, § 110. A mio avviso, tale contrasto continua a ripresentarsi e costituisce anche il fondamento della colpa dell’individuo. L’importanza di tale passaggio è riconosciuta anche da M. Quante, per il quale si potrebbe distinguere tra forma del contenuto (*Form des Inhaltes*), determinata interiormente dal soggetto, e contenuto del contenuto (*Inhalt des Inhaltes*), che non dipende dal soggetto: la loro corrispondenza è qui solo formale. Cfr. QUANTE 2011, p. 78 seg.

essa conservi e riconosca se stessa nel contenuto ormai exteriorizzato. “Ormai”, perché ciò che appartiene all’oggettività non è più sotto il controllo diretto del soggetto, i cui diritti si trovano costantemente in tensione dialettica con quelli dell’oggettività, come si è visto. Da ciò dipende, a mio parere, anche la colpa e l’imputazione dell’individuo: proprio perché il lato soggettivo e il lato oggettivo dell’azione possono differire l’uno dall’altro, è possibile la colpa morale del soggetto, la cui soggettività può non corrispondere all’oggettività dell’azione e la cui volontà particolare può anche contrastare quella universale.

Poiché la volontà soggettiva è ancora formale, ogni pretesa del soggetto contiene anche la possibilità di non essere adempiuta: il punto di vista della Moralità comprende così sia il lato dell’essere morale sia il suo contrario. Con l’esteriorizzazione dello scopo interiore, la prima forma di soggettività immediata viene superata: il soggetto non vive isolato dal mondo e si confronta inevitabilmente con i giudizi e con le volontà degli altri. Il dovere etico diviene così concretizzazione e realizzazione del dover essere morale.²³

²³ Cfr. ALESSIO 1996, pp. 55-56. I limiti che Hegel individua nel punto di vista morale rappresentano una critica alla morale kantiana e la necessità del passaggio al punto di vista dell’Eticità. Hegel ritiene infatti che la morale kantiana abbia istituito un abisso invalicabile tra universalità delle leggi morali e particolarità delle azioni concrete. Cfr. MENEGONI 2005, p. 129. Sulla critica di Hegel al dover-essere e al formalismo kantiano, cfr. ERLE 2011, pp. 92-93. Erle si riferisce, in particolare, alle critiche rivolte a Kant nella *Fenomenologia dello spirito* relativamente all’imperativo “Ognuno ha il dovere di dire la verità”. L’argomentazione sviluppata da Kant nello scritto *Sul presunto diritto di mentire per amore dell’umanità* viene ricondotta da Hegel ad una *perfetta accidentalità*: «ognuno ha il dovere di dire la verità, ogni volta secondo la cognizione e la convinzione che ha di essa». Cfr. la parte della *Fenomenologia* dedicata alla ragione legislatrice: *PhG*, p. 230 (it. p. 280). Erle sottolinea tuttavia come la stessa critica di Hegel non sia esente da problemi. Per un maggiore approfondimento di tale aspetto cfr. ERLE 2011, p. 93 e la nota n. 64. Ma le critiche di Hegel alla filosofia morale kantiana non si limitano ai passi della *Fenomenologia* appena considerati. Al § 140 della Moralità, Hegel mostra infatti come una prospettiva morale che prenda come metro di misura del valore di un’azione le convinzioni del soggetto possa rovesciarsi nel male. Tra le figure che rappresentano l’assolutizzazione della soggettività morale, Hegel annovera l’ipocrisia. Quest’ultima, in quanto mancanza di corrispondenza tra correttezza formale e intenzione reale nell’agire, rappresenta una mancanza di rispetto nei confronti della stessa umanità, una scissione dell’intero e del soggetto stesso: ciò si manifesta, ad esempio, nella vuota osservanza della lettera (che può essere sia la norma religiosa sia quella giuridica) senza la corrispondente buona

Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* [*Beschränkung*] soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare [*Sollen*] e su ciò che si può fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e rimane *entro di sé* e come una non-realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale.²⁴

Per concludere, l'imputazione di un'azione ad un soggetto e la relativa punizione nel contesto sociale possono avvenire se sono date le seguenti condizioni: 1. l'azione è commessa da un individuo adulto e sano di mente, ovvero imputabile, che possiede le facoltà cognitive e volitive che gli permettono di autodeterminarsi all'azione (volontà libera come volontà pensante, che implica la capacità del pensiero razionale); 2. gli standard normativi in vigore in una società sono resi pubblici sotto forma di leggi che l'individuo può e *deve* conoscere. Se non è data quest'ultima condizione, non è possibile imputare l'azione secondo il valore che essa possiede nell'esteriorità, e di conseguenza non è possibile una determinazione della pena che sia adeguata e legittima. Se non è data la condizione psicologica, si verificano casi in cui il soggetto è potenzialmente imputabile, in cui certe azioni possono essergli imputate oggettivamente come suoi fatti e tuttavia la punizione giuridica è sospesa o diminuita. Nella Moralità è inoltre in vigore la pretesa

intenzione. Cfr. ERLE 2011, p. 113 seg. La volontà del male è, infine, la volontà di una soggettività che si pone ad arbitro e criterio dell'assoluto, contrapponendosi alla volontà universale: «Accade così che un atto di ingiustizia abbia alla propria origine la prevaricazione di una volontà individuale che tuttavia si manifesta con la pretesa o la parvenza di diritto, mentre in effetti nega e falsifica il significato del diritto, inteso come forma di riconoscimento reciproco tra soggetti». ERLE 2011, p. 117.

²⁴ *PhR*, § 149. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. Scrive anche Ringier che la limitazione dell'individuo consiste nel fatto di contenere in sé il *Sollen*, il dover essere. Ma l'educazione al costume fa sì che egli si liberi e voglia ciò che deve volere. Cfr. *Nachschrift Ringier* • *Anonymus (1819/20)*, pp. 427-428.

normativa del *Sollen*, il doversi conformare all'universale etico, espresso nell'oggettività dalle leggi dello Stato. Poste e argomentate queste premesse, è ora possibile addentrarsi nella questione centrale di questa trattazione: l'imputazione dell'agire non intenzionale.

6. Imputazione di azioni *apparentemente* non intenzionali

L'intuizione di Michelet, per cui il *dolus indirectus* è legato alla mancata previsione delle conseguenze necessarie di un'azione e la *culpa* alla mancata previsione delle conseguenze intermedie, è utile per comprendere i riferimenti hegeliani a tali questioni. Dolo indiretto e *culpa* sono casi in cui, afferma Michelet, la *possibilità di sapere* non è stata portata dal soggetto a sapere *effettivo*, nonostante egli ne fosse in grado: ciò significa, a mio parere, che pur essendo presenti sia i requisiti psicologici sia quelli socio-normativi, il soggetto non ha elevato la sua possibilità di sapere a sapere effettivo. Con ciò, si sono realizzate delle conseguenze che, nel caso del *dolus indirectus* fanno parte dell'essenza dell'azione stessa, mentre nel caso della *culpa* potevano essere evitate dal soggetto tramite la giusta *attenzione* verso le circostanze dell'azione e verso le norme sociali richiesta ad un individuo adulto e sano all'interno di un contesto sociale. Entriamo, così, nel vivo della trattazione dell'imputazione di azioni *apparentemente* non intenzionali: di seguito si mostrerà come tutti gli elementi finora trattati (*possibilità di sapere, dovere, diritti della volontà soggettiva e diritti dell'oggettività*) concorrano a definire il giudizio di imputazione di quelle azioni che il soggetto non ha direttamente né voluto né saputo e di cui tuttavia è responsabile.

§ 1 Mancata previsione
delle conseguenze
necessarie:
dolus indirectus

§ 2 Mancata previsione
delle conseguenze
“*mediae*”:
culpa/Versehen/negligenza

Ad un soggetto agente possono essere imputate solo quelle conseguenze che sono riconducibili in maniera *diretta* o per lo meno *indiretta* alla sua volontà. Ma come è possibile ammettere l'imputazione di conseguenze che l'agente non ha intenzionalmente realizzato in modo diretto? Come mostrerò, il *caso* dipende da forze che il soggetto non poteva controllare, essendo completamente indipendenti dalla sua volontà. Le conseguenze *assolutamente accidentali*, oltre a non essere intenzionali, sono completamente estranee al soggetto agente e pertanto non imputabili.

Ora, se le conseguenze riconducibili al soggetto come *dolo indiretto* o *culpa*, nel senso giuridico dei termini, non sono state prodotte tramite un'intenzione diretta del soggetto, il fondamento della loro imputazione non può risiedere nell'*intenzionalità diretta*, che appunto manca, ma deve risiedere in altro, altrimenti essi coinciderebbero con il caso. Mostrerò che la condizione necessaria dell'imputazione di dolo indiretto e *culpa* è la volontarietà dell'azione, che si distingue dall'intenzionalità: tali concetti non vengono sviluppati da Hegel in maniera esplicita, ma si riscontrano in modo chiaro nel lavoro di Michelet, che integra la dottrina hegeliana dell'imputazione con categorie tratte dall'etica aristotelica.²⁵ È infatti Aristotele a fornire quella costellazione concettuale che permette di distinguere tra atto volontario, per cui il soggetto viene biasimato o lodato, e atto involontario, meritevole di perdono. Egli viene inoltre considerato il primo teorico della responsabilità per negligenza, e rappresenta un riferimento attuale per i filosofi del diritto dell'Ottocento e per Hegel stesso, che nei *Lineamenti* riporta degli esempi di chiaro stampo aristotelico. Un'analisi dei concetti di volontarietà e involontarietà, risalendo alla trattazione che ne fa Aristotele, permetterà di far luce sul testo hegeliano, nella consapevolezza che si tratta di categorie non esplicitamente sviluppate da Hegel.

6.1 Volontarietà come condizione dell'imputazione

Nel suo *System der philosophischen Moral*, in particolare nel capitolo riguardante l'imputazione delle azioni, Michelet afferma, in un modo che sembra ricalcare il § 115 dei *Lineamenti*, che «in quanto l'uomo produce tramite l'immediata realizzazione della sua volontà una modificazione nel mondo che lo circonda, egli ha *in primo luogo colpa* in generale [*überhaupt Schuld*] di ciò».²⁶ Il soggetto è causa di una modificazione nel mondo esterno e in tal senso ne ha colpa

²⁵ La ripresa della terminologia aristotelica da parte di Michelet non è casuale. Michelet stava infatti lavorando all'edizione e al commento dell'*Etica Nicomachea*, nonché all'opera *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral*. Cfr. MICHELET 1835 e MICHELET 1827.

²⁶ MICHELET 1828, p. 19. In assenza di una traduzione italiana del testo di Michelet, i passi citati sono di mia traduzione.

in generale. Michelet specifica tuttavia un aspetto fondamentale di tale prospettiva, servendosi della distinzione aristotelica tra azioni volontarie, involontarie e miste: «o l'uomo è colpevole di un'esistenza esteriore, oppure non lo è, oppure infine il fenomeno oggettivo ha come sua causa un principio misto, in parte la volontà dell'uomo, in parte un principio esterno che concorre all'azione; tale distinzione ci fornisce la classificazione delle azioni in *volontarie, involontarie, miste*».²⁷ Per imputare un'azione è pertanto necessario ricondurla al soggetto come principio di essa, ma non nel mero significato di “causa naturale”, meccanica, quanto piuttosto di “causa libera”. La colpa (*Schuld*), in tal senso, è per Michelet il requisito necessario di ogni azione e la volontarietà viene definita come segue:

Questa volontarietà [Freiwilligkeit] o spontaneità (l'ἐκούσιον di Aristotele), come primo modo in cui la libertà soggettiva esiste, viene vista dai giuristi giustamente in ciò: che l'uomo sia *causa libera del fatto [That] (libera causa facti)*; poiché non è sufficiente che egli sia stato causa, ma deve aver voluto essere causa.²⁸

L'analisi delle condizioni dell'atto volontario, compiuta da Aristotele, ci permetterà di ricavare una prospettiva fruttuosa per comprendere la ragione per cui il *dolo indiretto* e la *culpa* possano essere ricondotti al soggetto come sua responsabilità. Essi si distinguono, infatti, dagli atti involontari: avere chiara tale differenza permetterà di discernere le azioni per cui il soggetto può essere biasimato sul piano morale e punito su quello giuridico, nonostante egli non le abbia intenzionalmente commesse, da quelle che invece ricadono al di fuori della sua sfera d'azione e volontà e non gli possono pertanto essere imputate.

6.1.1 Definizione della volontarietà in *via negationis*: Aristotele su coercizione e ignoranza

Per poter parlare di agire responsabile ed imputabile al soggetto è anzitutto necessario determinare le condizioni dell'agire in generale: il Libro III dell'*Etica*

²⁷ Ivi, p. 20.

²⁸ Ivi, p. 23.

Nicomachea docet in tal senso.²⁹ Lo scopo di Aristotele, in tale testo, è quello di dimostrare che vizi e virtù non sono involontari.³⁰ questo è il presupposto che lo porta a definire ciò che è involontario, da cui *in via negationis* egli ricava i caratteri dell'atto volontario.³¹ Per definire quali azioni sono riconducibili ad un soggetto è infatti necessario delimitare con chiarezza gli aspetti che escludono tale possibilità. Questo approccio aveva ed ha ancora oggi grande rilevanza in ambito giuridico: dove non c'è volontarietà, quando cioè l'evento prodotto è involontario, nei termini che ora verranno definiti, non si verifica un'azione legalmente perseguibile e moralmente biasimevole, ed ogni possibile discorso sulla responsabilità dell'agente, a livello morale e giuridico, viene *a priori* escluso.

Altrettanto fondamentale è distinguere la volontarietà dall'intenzionalità: Aristotele afferma in modo chiaro che non ogni atto volontario è anche stato oggetto di deliberazione, quindi è intenzionale. Di conseguenza, un'azione compiuta volontariamente ma in assenza di scelta deliberata ha un valore diverso da un'azione compiuta in seguito ad un calcolo ragionato dei mezzi per raggiungere lo scopo che ci si è prefissati, rappresentandosi le circostanze esterne. Ciò getta luce sui casi di azioni non intenzionalmente commesse dal soggetto eppure a lui imputabili.

Aristotele riconosce tre tipi di azioni: 1. quelle volontarie, che possono essere elogiate e biasimate; 2. quelle involontarie che possono invece essere soggette al perdono e alla compassione; 3. quelle miste, che si avvicinano per loro caratteristiche a quelle volontarie. Tale distinzione, come si è visto, sopravvive nei secoli e riemerge nell'opera di Michelet.³² È interessante notare che in Aristotele il piano morale risulta inevitabilmente intrecciato con quello giuridico, come nel testo

²⁹ Si segnala il recente studio di ROSSI 2018, che interpreta e commenta l'etica aristotelica in modo estremamente attuale.

³⁰ Afferma Aristotele, in apertura: «Poiché la virtù concerne passioni e azioni, e su quelle volontarie sorgono elogi e biasimi, su quelle involontarie perdono e talvolta compassione, è senz'altro necessario per coloro che indagano sulla virtù determinare il volontario e l'involontario, ed è utile anche ai nomoteti per stabilire gli onori e le punizioni». *EN*, III,1, 1109 b 30.

³¹ È pur vero che, come sostiene Marcello Zanatta, non è detto che le caratteristiche che si deducono dalla definizione dell'atto involontario esauriscano la definizione dell'atto volontario, che si specifica ulteriormente nel corso della trattazione. Cfr. commento all'*EN*, p. 454.

³² Essa si riscontra anche in Gans. Cfr. il cap. 9.1.2 di questa trattazione.

di Hegel. Si è detto che Aristotele ricava i caratteri della volontarietà a partire da quelli dell'atto involontario: involontario è, secondo Aristotele, ciò che avviene per costrizione e per ignoranza. Tali aspetti risultano fondamentali, non solo in vista della definizione dell'atto volontario ma anche per se stessi, poiché permettono di identificare quelle azioni per cui il soggetto *non* può essere punito.

D) Coercizione fisica come azione involontaria – coercizione psicologica come azione mista

La costrizione fisica si ha quando l'individuo viene mosso da un principio a lui esterno, che può essere una forza naturale (come il vento) oppure la forza di altri uomini: in questo caso, il principio dell'azione, inteso come causa efficiente e motrice,³³ non è nel soggetto, che subisce invece una forma di costrizione esterna. Ciò si verifica, ad esempio, quando un individuo prende con forza il braccio di un altro e gli fa compiere qualcosa contro voglia. Nella costrizione il principio «è esterno, senza che chi subisce la costrizione vi concorra in niente».³⁴ Ciò rende l'atto involontario.

Il caso della costrizione psicologica è invece più difficile da definire: il soggetto si trova in uno stato di costrizione per così dire interna, è costretto a prendere una decisione che normalmente non abbraccerebbe, a causa di circostanze esterne che non dipendono da lui. Da un certo punto di vista, tali azioni sono involontarie, in quanto il soggetto viene appunto “costretto” a fare qualcosa

³³ Afferma Aristotele nella *Fisica* che «(si dice causa) *da dove* è il principio del mutamento o della quiete: per esempio, (si dicono) causa colui che delibera e il padre del figlio e, in generale, ciò che fa di ciò che è fatto e ciò che produce il mutamento di ciò che muta». Cfr. *Fisica*, II, 194 b 30-35. La causa efficiente o motrice si caratterizza in Aristotele come principio del mutamento o della quiete: relativamente all'agire umano, il soggetto che prende una decisione è causa della medesima e della modificazione che produce nel mondo esterno in questo senso. Come sostiene Liske, il termine *αἴτιον* poteva essere utilizzato in modo molto ampio riferendosi anche ad una forma di “Urheberschaft” non limitata al significato morale e giuridico, ma piuttosto rimandando ad una prospettiva naturale od ontologica, come ciò che rende spiegabile un evento o una esistenza sostanziale. Cfr. LISKE 2008, p. 85.

³⁴ *EN*, III,1, 1110 b 15-17.

controvoglia; dall'altro lato, egli delibera sul da farsi, e la deliberazione è un elemento che definisce l'intenzionalità dell'azione, come si vedrà di seguito. Tali azioni contengono pertanto elementi sia dell'atto involontario sia elementi di quello volontario e vengono definite da Aristotele "azioni miste". Si tratta di azioni compiute per paura di un male più grande o a motivo di qualche bene. E, tuttavia, mi sembra che con ciò Aristotele non intenda sostenere che un buon fine possa giustificare mezzi infimi: egli sembra piuttosto riferirsi a situazioni di emergenza e di necessità immediata.

Aristotele riporta infatti l'esempio di un uomo che deve scegliere se compiere un'azione turpe per salvare la sua famiglia, tenuta in ostaggio da un tiranno. Un altro esempio è quello di gettare in mare il carico, durante una tempesta: entrambi i casi esprimono situazioni di emergenza in cui è in gioco la vita dell'individuo e il fine più alto è appunto la sua salvezza. Rispetto al secondo esempio, afferma Aristotele che «in assoluto nessuno lo getta [il carico] volontariamente, ma per la salvezza propria e degli altri tutte le persone fornite di senno lo fanno».³⁵ Tali azioni derivano pur sempre da una scelta dell'agente e in ciò sono volontarie; si tratta tuttavia di una scelta che l'agente, in condizioni normali, non avrebbe mai preso:

Tali azioni sono dunque miste, ma assomigliano piuttosto ad azioni volontarie. Infatti sono oggetto di scelta quando sono compiute e il fine dell'azione varia a seconda della circostanza. Ora, si deve parlare di volontario e d'involontario quando la persona agisce; e qui agisce volontariamente. Ed infatti il principio che comanda il movimento delle parti del corpo in tali azioni è nel soggetto. Le cose il cui principio è nel soggetto dipende dal soggetto compiere o no. Pertanto tali cose sono volontarie, ma in assoluto sono senz'altro involontarie. Nessuno infatti sceglierebbe alcuna di tali cose di per se stessa.³⁶

“Il principio che comanda il movimento” si riferisce, esplicitamente, al

³⁵ Ivi, 1110 a 10.

³⁶ Ivi, 1110a 11-19. E ancora: «quelle cose che di per sé sono involontarie, ma in un dato momento e come prezzo di determinati beni possono essere scelte ed il cui principio risiede nell'agente, di per sé sono involontarie, ma in un dato momento e come prezzo di determinati beni sono volontarie». Ivi, 1110b 1-5.

soggetto come causa motrice di un atto.³⁷ E tuttavia a ciò si aggiunge che l'azione è oggetto di scelta in vista di un fine: quindi è presente implicitamente anche il riferimento ad una causalità finale.³⁸ Ci sia concesso un breve excursus sul rapporto tra queste due tipologie di causa, che sebbene vadano tra loro distinte, sono tra loro

³⁷ Ciò è indicativo del fatto che Aristotele riconosce al soggetto agente lo statuto ontologico di essere la causa prima della sua decisione e quindi gli attribuisce una forma di causalità motrice che, se vogliamo, si potrebbe avvicinare alla kantiana causalità per libertà, ovvero ad una causa che muove se stessa senza essere mossa da altro: ci sembra quindi problematica da questo punto di vista la visione di un Aristotele determinista. Quest'ultima si fonda sul principio di causalità, secondo il quale tutto ciò che si realizza ha una causa: questo comporta che la serie delle cause sia infinita, se nulla può darsi senza una causa precedente. La nozione di causa prima è invece la nozione di un ente non causato da altro: essa rappresenta, pertanto, il punto in cui l'aristotelismo mostra la sua inconciliabilità con ogni tipo di determinismo. Cfr. NATALI 2000. Le obiezioni deterministe a questo argomento potrebbero essere tuttavia le seguenti: anzitutto Aristotele non parla esplicitamente di libertà della volontà e in alcuni passi della *Fisica*, in cui analizza il movimento animale, sembra che il soggetto venga determinato necessariamente da uno stimolo esterno che desta il suo desiderio di realizzare un fine. Oltre a ciò, il carattere dell'individuo sarebbe una causa dell'azione che l'agente non può controllare: una volta che il carattere si è formato, le azioni possono solo adeguarsi ad esso (quindi da un carattere malvagio non possono provenire azioni buone); anche la formazione del carattere non dipenderebbe dall'agente ma dal contesto in cui egli è stato educato, ovvero dall'educazione ricevuta e dalle leggi e norme a cui si è dovuto sottomettere. A tali obiezioni, si potrebbe rispondere, con le parole di Natali, che il carattere rappresenta una causa formale per l'agire (in risposta alla seconda obiezione), mentre il fine rappresenta solo la causa finale (in risposta alla prima obiezione): in nessun modo le due possono essere identificate con la causa motrice, che rimane sempre nel soggetto. Cfr. *ivi*. Bisogna quindi riconoscere che in un'azione possono concorrere più cause (*aitiai*) di tipo diverso, che sebbene siano correlate vanno mantenute distinte.

³⁸ Come sottolinea Natali, la teoria della libertà dell'agire corrisponde in Aristotele all'applicazione di alcuni aspetti della sua teoria della causalità. Cfr. NATALI 2000. Inoltre: «un breve esame della nozione di causa nei dizionari etimologici della lingua greca, come lo Chantraine, ci mostra che nella lingua corrente del tempo di Aristotele la nozione di causa era connessa a quella di "responsabilità" o di "accusa", e quindi implicava il concetto di "qualcuno che fa qualcosa". La nozione corrente di causa era quindi strettamente connessa a quella di "causa motrice"». NATALI 2002, p. 59. In senso lato, una prima forma di responsabilità si legherebbe pertanto all'essere principio di una modificazione nel mondo esterno. Afferma anche Liske: «Die nächste Entsprechung zu unserem Begriff einer Verantwortung (im sittlichen oder auch rechtlichen Sinne) bei Aristoteles ist sicher der Terminus, ἄτιον' oder αἰτία', den man an der einschlägigen Stelle, in EE II 6, 1223a13-18, nicht unzutreffend sogar mit ‚verantwortlich‘ verdeutschen kann». LISKE 2008, p. 84.

correlate e svolgono un ruolo di primo piano nel definire l'agire umano.

Le due accezioni di *aitia* come causa motrice e come causa finale contribuiscono a definire differenti accezioni di agire e di responsabilità. Valutare l'agente come causa motrice di una modificazione nel mondo esterno permette di definirlo responsabile per ciò che compie in un senso ampio del termine, allo stesso modo in cui il termine tedesco *Schuld* si presta ad indicare l'essere responsabili in quanto causa di una alterazione nel mondo esterno.³⁹ Nel momento in cui interviene la causalità finale, è possibile una valutazione dell'atto compiuto dal punto di vista morale: quando, infatti, l'individuo si determina ad agire in vista di un fine, è possibile valutare il fine stesso dell'azione come morale o immorale. Inoltre, la causalità finale comporta che il soggetto abbia deliberato riguardo al fine da raggiungere e i mezzi per raggiungerlo, ovvero abbia *scelto* consapevolmente e liberamente: ciò definisce la possibilità dell'imputazione e la piena libertà dell'agire, quando quest'ultimo non è derivato dall'impulso del momento, cosa che comunque non lo rende involontario.

Ridurre la causalità finale alla causalità motrice porterebbe ad avere una visione meccanicistica e deterministica dell'agire. Le due cause si distinguono in realtà anche temporalmente, come ha notato Alessandro di Afrodisia: la causa motrice si identifica infatti con l'*arché*, mentre la causa finale con il *telos*

³⁹ Il concetto di *aitia* era nell'Atene classica ambiguo tanto quanto il concetto di *Schuld* nella Germania ottocentesca. *Aitia* si riferiva infatti al debito, all'accusa, alla responsabilità dell'individuo di fronte all'Areopago, ma anche alla "causa". Nel Libro III dell'*Etica Nicomachea* appare *aitia* nel significato di responsabilità, significato che è attestato anche dagli usi che ne fa Platone (nell'*Apologia di Socrate* compare il concetto nei suoi significati di accusa e di crimine. Per un approfondimento di tali occorrenze cfr. NATALI 2013): tuttavia esso non compare tra i quattro tradizionali significati del termine, espliciti nella *Fisica* aristotelica (causa formale, materiale, motrice/efficiente, finale). Aristotele ha pertanto smembrato il concetto in significati che non dovevano essere immediati per i suoi contemporanei e che risultavano anzi più astratti rispetto ai concreti "accusa", "debito" e "colpa". L'ambiguità e polivocità del termine si riflette nella difficoltà di renderlo nelle lingue moderne: la stessa lingua italiana si è trovata in difficoltà. Come i significati di *Schuld* vanno tenuti distinti tra loro pur essendo connessi, ritengo sia possibile comprendere il significato di *aitia* come responsabilità proprio grazie al sostrato che accomuna le quattro cause riconosciute da Aristotele.

dell'azione. Si tratta del rapporto tra un antecedente e un conseguente,⁴⁰ anche se è vero che quest'ultimo è ciò in vista di cui ci si muove, quindi ha una certa influenza sulla causa motrice.⁴¹ La causa finale non può però essere ricondotta ad un mero aspetto intenzionale della causa efficiente, come se la prima potesse essere in qualche modo assorbita dalla causa motrice: ancora una volta, le due sono correlate ma non identiche.⁴²

Tornando all'esempio precedentemente citato: le azioni miste sono involontarie "in assoluto" nel senso che, astraendo da quelle specifiche circostanze particolari in cui si sono realizzate, esse non verrebbero scelte. Verrebbe meno quindi sia il principio di causalità finale sia quello di causa motrice. Come per le azioni volontarie, tuttavia, per le azioni miste si può essere elogiati e biasimati, cosa che non sarebbe possibile nel caso delle azioni involontarie. Si riceve invece il perdono quando si compiono cose turpi per paura di mali che «superano la natura umana e nessuno sopporterebbe».⁴³ Si tratta di fini che non possiamo non volere e di atti comunque molto rari, che non vanno confusi con quelli che sarebbe invece in nostro potere evitare.

La costrizione fisica esterna rende pertanto un'azione involontaria e, escludendo lode e biasimo, sembra escludere anche ogni imputazione, dal momento che l'azione non è atto volontario del soggetto. La coercizione interna, invece, rende un'azione mista: lode e biasimo sono pertanto possibili. Il guadagno teorico e concettuale del pensiero aristotelico si conserva nei secoli, e giunge fino all'Ottocento tedesco, con categorie che agiscono nella teoria dell'imputazione. Il pensiero di Aristotele, riguardante la coercizione, verrà ad esempio ripreso fedelmente da Michelet nel suo *System der philosophischen Moral*: «appartengono ora alle azioni miste in primo luogo quelle compiute per paura di un male più

⁴⁰ Cfr. NATALI 2002.

⁴¹ La causa motrice è «ciò da cui (proviene) il mutamento» (cfr. *Fisica*, II, 195 a 5-10) mentre la causa finale è *ciò in vista di cui* il movimento è rivolto, ciò in cui termina, il fine che ci si è prefissati. Natali riconosce come le due cause siano correlate eppure concepite come opposte da Aristotele: rispetto all'agire umano, infatti, il mettersi in movimento della causa motrice dipende da un *input* rappresentato da un bene, come fine.

⁴² Cfr. NATALI 2000.

⁴³ *EN*, III,1, 1110 a 25.

grande, ovvero per costrizione [Zwang]». ⁴⁴ L'argomentazione di Michelet segue riportando proprio gli esempi aristotelici. Anche Gans nomina esplicitamente Aristotele quando si ritrova, nella sua dottrina dell'imputazione, a trattare delle azioni involontarie, volontarie e miste. In tale trattazione, egli fa rientrare la dottrina della costrizione. ⁴⁵ L'esempio della coercizione fisica, per cui il soggetto è mosso ad agire da forze naturali oppure dalla forza di un altro uomo, costituisce poi esplicitamente nel giurista Berner un motivo di eliminazione dell'imputazione. ⁴⁶

Passiamo ora ad analizzare l'altro motivo che può rendere un atto involontario: l'ignoranza delle circostanze particolari.

II) L'ignoranza delle circostanze particolari

Quando un'azione il cui principio risiede nel soggetto si realizza con ignoranza delle circostanze particolari, essa è *non voluntaria* e non è riconducibile al soggetto come sua responsabilità. Si tratta dell'ignoranza 1) di chi agisce, quindi del soggetto dell'azione: ora, è chiaro che nessuno, a meno che non sia un folle, ovvero una persona che soffre di disturbi psichici, può ignorare se stesso come soggetto dell'azione; 2) di ciò che viene fatto o dell'ambito in cui si agisce; 3) del mezzo o dello strumento con cui si agisce e che può rivelarsi qualcosa di diverso da quello che si crede; 4) del risultato; 5) del modo in cui si agisce. Aristotele riporta esempi per tutte queste tipologie di ignoranza, che vale la pena di riprendere brevemente, poiché, oltre a riferirsi a fatti realmente accaduti nella Atene dell'epoca, essi erano ben noti ad Hegel stesso, che mostra nei *Lineamenti* di apprezzare Aristotele proprio per la trattazione che egli compie dell'ignoranza delle circostanze particolari come motivo di involontarietà dell'azione. Hegel sembra apprezzare, in particolare, la distinzione aristotelica tra "agire per ignoranza", che rende appunto l'atto involontario, e "agire ignorando", che non elimina invece la

⁴⁴ MICHELET 1828, p. 34 seg.

⁴⁵ Cfr. GANS 2005, p. 123 seg.

⁴⁶ Le riflessioni di Michelet e di Berner vennero poi discusse da Köstlin, trattando della forza esterna come motivo di annullamento dell'imputazione. Cfr. KÖSTLIN 1845, p. 176 seg.

responsabilità dell'agente.⁴⁷

L'ignoranza di chi agisce (1) si verifica nel caso dei "folli". Gli individui adulti e sani potrebbero invece ignorare ciò che hanno fatto (2), come accadde ad Eschilo che rivelò segreti riguardanti i misteri, poiché non sapeva, disse, che non potevano essere divulgati. Davanti all'Areopago, accusato di aver rivelato i segreti dei misteri nelle sue tragedie, Eschilo si difese dicendo che non era stato iniziato ad essi e che non poteva quindi conoscere l'obbligo della segretezza.⁴⁸ Aristotele sembra quindi sostenere che, in tal caso, l'ignoranza di ciò che si è effettivamente compiuto renderebbe l'atto non volontario, qualcosa che non si può imputare all'agente come sua responsabilità. Nonostante Eschilo avesse esposto i suoi leciti motivi, l'Areopago lo condannò ugualmente all'esilio: come sottolinea Hegel, nel mondo greco mancava ancora la considerazione dell'elemento soggettivo, mancava l'idea stessa di libertà morale e soggettiva e ne sono una dimostrazione le stesse pratiche giuridiche, che sembravano attenersi all'elemento oggettivo ed esterno dell'azione, senza valutare le intenzioni dell'agente. Mi sembra quindi che Aristotele abbia anticipato, con la trattazione dell'ignoranza delle circostanze particolari, le condizioni soggettive che svolgono un ruolo fondamentale nel giudizio di imputazione e che corrispondono all'hegeliano diritto della volontà soggettiva di sapere le circostanze del fatto compiuto, affinché il fatto possa essere imputato al soggetto come sua azione.

Proseguendo con Aristotele, qualcuno potrebbe anche ignorare il mezzo con cui agisce (3), e credere ad esempio che una pietra comune sia pietra pomice: all'epoca la pietra pomice era utilizzata dai greci con funzioni medicinali. Utilizzando un'altra pietra al suo posto, gli effetti potevano però essere nocivi.⁴⁹ L'ignoranza del mezzo può anche portare all'ignoranza dell'effetto dell'azione che

⁴⁷ Cfr. *PhR*, nota al § 140. Su questo si ritornerà nei capitoli seguenti.

⁴⁸ Cfr. commento al Libro III dell'*EN*, p. 452.

⁴⁹ L'esempio di Aristotele, che rimane molto generico, potrebbe anche riferirsi al fatto che la pietra pomice era molto leggera: quindi chi pensasse di tirare a qualcuno questo tipo di pietra, che si rivela poi una pietra normale, potrebbe ferirlo inconsapevolmente. Mi pare, però, che l'esempio della pietra pomice come medicinale sia più adeguato rispetto al contesto e alla frase che segue. Cfr. commento al Libro III dell'*EN*, pp. 452-453.

l'agente si propone (4): chi pensa di somministrare una pozione di pietra pomice al paziente con l'intento di salvarlo effettivamente e nella certezza che ciò lo salverebbe, ma nel fare ciò gli somministra, senza saperlo, una pozione prodotta con un altro tipo di pietra, provocherebbe effetti nocivi. L'ignoranza del mezzo produce allora in questo caso un risultato non voluto, un atto non volontario. Con ciò si verifica un contrasto tra l'intenzione potenzialmente buona dell'agente e l'ignoranza del mezzo o dell'effetto, che modificano la natura stessa del fatto che egli intendeva realizzare. L'ultimo esempio che riporta Aristotele riguarda l'ignoranza del modo con cui si agisce (5): ad esempio, chi intende solamente toccare l'avversario e invece lo colpisce duramente durante una lotta, ignora il modo con cui agisce. Quest'ultimo caso sembra il più problematico, per il tipo di esempio che viene proposto. Immaginiamo invece il caso in cui un individuo pensa di agire delicatamente nel disinfettare una ferita di un paziente, mentre invece gli provoca estremo dolore: ecco che la percezione del modo (più o meno delicato) con cui l'agente pensa di agire può non corrispondere alla percezione che ne hanno gli altri. A questo punto l'agente potrebbe scusarsi dicendo che non intendeva fare male al malato.

Conclude quindi Aristotele:

Ora, quando l'ignoranza riguarda tutte queste circostanze, nelle quali si svolge l'azione, chi ignora qualcuna di queste si riconosce comunemente che ha agito involontariamente, e soprattutto se si tratta delle più importanti. Ed è correntemente ammesso che le condizioni più importanti nelle quali si svolge l'azione sono l'atto che si compie e il risultato.⁵⁰

L'ignoranza dell'atto, ovvero dell'oggetto o dell'ambito in cui si agisce, e l'ignoranza del risultato rappresentano pertanto per Aristotele i tipi di ignoranza che più si prestano a rendere l'atto involontario. O meglio "non-volontario": è una categoria che non ricade né nell'atto volontario né in quella dell'involontario, a prima vista, e che sembra quasi una forma non completa di involontarietà, che richiede ulteriore specificazione. Tali atti divengono infatti involontari quando

⁵⁰ *EN*, III,2, 1111 a 15-21.

l'azione provoca dolore al soggetto, che se ne pente.⁵¹

Ancora una volta, sembra che questa tipologia di ignoranza si riferisca alle condizioni soggettive della responsabilità: la conoscenza, il sapere che il soggetto agente deve possedere per essere biasimato o lodato per un atto volontario sono appunto il *suo* sapere, la *sua* conoscenza dell'azione, distinguendosi così da una descrizione dell'azione meramente esteriore. Prendiamo l'esempio di Merope, che uccise il figlio credendolo un nemico. A ragione, Buddensiek riconosce che:

ciò che si realizza è l'uccisione di un uomo e questo è il risultato rilevante di tale prassi. Che poi l'uomo che lei [Merope] uccide sia allo stesso tempo suo figlio è per l'azione come tale una conseguenza secondaria [Nebenfolge] non intenzionale: per l'azione come tale è accidentale che l'ucciso sia suo figlio. Questa descrizione del rapporto tra l'effetto dell'azione e l'agire involontario si ricava dalle osservazioni di Aristotele sul giusto e sull'ingiusto: qualcuno, dice Aristotele, agisce giustamente o ingiustamente solo quando fa il giusto e l'ingiusto volontariamente, se non lo fa volontariamente egli non agisce né giustamente né ingiustamente, ma accidentalmente.⁵²

Ci sembra, pertanto, che l'atto involontario sia sullo stesso piano di un atto avvenuto accidentalmente. L'esempio di Merope ci riporta inevitabilmente per analogia all'interpretazione hegeliana della vicenda di Edipo, e si scorge ora in essa l'implicita presenza del pensiero aristotelico: Edipo risulterebbe, secondo la coscienza moderna, colpevole di omicidio, ma non di parricidio, non avendo egli saputo che l'uomo da lui ucciso fosse il padre. Il parricidio verrebbe allora ricondotto, secondo le argomentazioni precedenti, ad un atto accidentale, e per questo non imputabile. Come si mostrerà, esistono tuttavia casi in cui l'ignoranza del soggetto non rende l'atto involontario e porta anzi a maggiore biasimo per chi lo compie. Si tratta dell'ignoranza dell'universale, della regola di condotta che si suppone sia saputa da ogni cittadino, causa del carattere vizioso dell'agente e non motivo di discolta.

⁵¹ Scrive S. Tommaso a tal riguardo: «Ille videtur esse nolens qui habet tristitiam et poenitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit». *Sententia*, p. 126. Cfr. commento al Libro III dell'*EN*, p. 451.

⁵² BUDDENSIEK 2008, p. 39. Trad. it. di G. Battistoni.

6.2 Criticità e guadagni: *dolus indirectus* e *culpa* individuano atti volontari

Da quanto detto relativamente all'atto involontario, Aristotele deduce che «volontario è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione».⁵³ Brama e impulsività, in quanto “affezioni irrazionali” che pur appartengono alla natura umana, non rendono involontarie le azioni compiute sotto queste condizioni.⁵⁴ Agire volontario e “irrazionalità” non sono elementi che si escludono: per questo motivo, bambini e animali possono, secondo Aristotele, compiere azioni volontarie, pur essendo spinti in ciò da impulsività e istinti. Si tratta in questi casi di forme di desiderio che non vengono guidate dalla ragione e che non derivano da una deliberazione precedente.⁵⁵ L'atto volontario può infatti non essere accompagnato da deliberazione, da un'intenzione determinata da riflessione razionale.

Utilizzare il concetto di volontarietà per meglio comprendere la teoria hegeliana dell'imputazione risulta, a mio parere, una mossa da un lato molto fruttuosa, dall'altro problematica. Anzitutto, come si è detto, la conciliazione di categorie hegeliane con quelle aristoteliche è un apporto di Michelet: l'argomentazione hegeliana, di per sé, non ricalca quella aristotelica. Il significato “generale” del termine *Schuld*, che in Michelet identifica la categoria aristotelica della volontarietà, si riferisce in Hegel al soggetto come causa di una modificazione nel mondo esterno, definita con il termine “Tat”, come si è visto. Ora, questo tipo di atto è comunque riconducibile ad una volontà, quindi ad un essere umano,

⁵³ *EN*, III,3, 1111 a 22-24. La costrizione nega, pertanto, la condizione dell'essere principio di un'azione; l'ignoranza delle circostanze particolari nega invece il “sapere” necessario a rendere l'individuo responsabile. L'essere principio del proprio atto corrisponde, secondo Liske, all'*Ursprungsaspekt* (che comporta che un atto non avvenga per costrizione, non che sia per forza razionale: esso può anche essere prodotto da impulsi irrazionali, emozioni e desideri), mentre il sapere le circostanze dell'azione corrisponde al *Verantwortlichkeitsaspekt*: questi due aspetti costituiscono insieme le condizioni della responsabilità etica e sono contenuti nel concetto di αἴτιον. Cfr. LISKE 2008, p. 85.

⁵⁴ L'argomentazione aristotelica parrebbe una critica implicita alle tragedie di Eschilo, in cui i personaggi si giustificavano spesso per le loro cattive azioni dicendo di essere stati costretti da brama o impulsività.

⁵⁵ Cfr. commento al Libro III dell'*EN*, p. 454 seg.

sebbene a tale livello non vengano ancora considerate le intenzioni e l'interiorità dell'agente. Il fatto si distingue pertanto sia dagli eventi causati da forze naturali sia da "atti" prodotti da animali, poiché essi, sostiene Hegel, non sono dotati di volontà libera, nemmeno in modo potenziale (a differenza dei bambini). La volontarietà, per come viene concepita da Aristotele, accomuna invece adulti, bambini e animali: il concetto di volontà in Aristotele ha evidentemente un altro significato rispetto a quello di volontà libera in Hegel. Pare quindi che Michelet abbia applicato con troppa facilità il concetto aristotelico di volontarietà all'essere "causa libera" di un'azione, in un senso giuridico e morale. L'essere causa libera di una modificazione nel mondo esterno comporta infatti volontà libera e, pertanto, capacità di pensiero razionale, facoltà che agli animali manca: sicuramente essi hanno una forma di desiderio che li porta ad agire in vista di determinati fini, seguendo degli impulsi (e questo è quello che Aristotele ha in mente). Ma Hegel esclude che essi possiedano una volontà, ovvero la capacità di autodeterminarsi ad agire nel vero senso della parola.

Mi sembra, inoltre, che i criteri aristotelici che definiscono l'atto volontario (soprattutto la conoscenza che deve possedere il soggetto rispetto alle circostanze particolari) in Hegel appartengano ad un livello di riflessione superiore rispetto alla considerazione meramente esteriore del fatto: *Tat* indica infatti che un soggetto dotato di volontà è stato causa di una modificazione nel mondo esterno. Va poi verificato se egli ha saputo e voluto essere causa di tale modificazione e ciò rende il fatto una sua azione (*Handlung*).

La categoria della volontarietà risulta tuttavia fruttuosa, a mio parere, per comprendere la ragione per cui le azioni derivanti da *dolo indiretto* e *culpa* possono essere imputate al soggetto. Esse possono infatti essere considerate atti volontari, in termini aristotelici: il principio risiede nel soggetto, che conosce o per lo meno *può* conoscere le circostanze della sua azione. Se le ignora è per mancanza di attenzione, la quale è a sua volta un atto volontario, come mi propongo di dimostrare. Non si tratta pertanto di eventi accidentali, legati alla costrizione da parte di forze della natura o di altri soggetti: si tratta di atti riconducibili ad un soggetto, almeno potenzialmente in grado di conoscere le condizioni particolari della sua azione. Tali azioni presuppongono però un essere umano adulto e non

possono pertanto essere imputate né ad animali né a bambini: ai primi non si può, secondo Hegel, imputare la responsabilità per nessun atto in generale; i bambini, invece, sono in grado di agire volontariamente e secondo un proponimento puntuale, senza però essere in grado di conoscere il carattere universale e illecito della loro azione. In tal modo non sono in grado di determinarsi ad agire nel senso compiuto del termine.

Dolo indiretto e culpa individuano pertanto atti volontari di individui adulti, e si distinguono dagli atti involontari e dagli eventi prodotti da cause naturali: si può ora procedere analizzando e sviluppando le ulteriori caratteristiche di tali atti, e dimostrando la loro presenza nel testo hegeliano.

7. Imputazione del *dolus indirectus*

Per prima cosa, è necessario analizzare il carattere dell'azione illecita definita "dolo indiretto" per poterne comprendere l'imputazione. In che modo essa viene annoverata tra le "azioni" del soggetto in senso stretto? Per quale ragione, pur riferendosi a conseguenze non volute dal soggetto, tale atto può venirgli imputato?

7.1 Definizione del dolo indiretto come intenzione indiretta (*indirekte Absicht*)

Un'interessante risposta a tale domanda viene fornita da Michelet, a partire dalla teoria hegeliana dell'azione, facendo fruttare anche l'insegnamento aristotelico: Michelet concepisce il dolo indiretto come intenzione indiretta (*indirekte Absicht*). Ciò comporta che tale atto possieda un carattere di volontarietà e intenzionalità, per lo meno a monte: tale intenzionalità, tuttavia, non giunge fino alle ultime conseguenze dell'azione, che risultano invece indirette e, pertanto, non direttamente volute dal soggetto. Queste due caratteristiche del dolo indiretto lo distinguono da un lato dal caso (che non è né volontario, né intenzionale), dall'altro dalla *culpa* (che è volontaria ma non intenzionale), come ora si vedrà.

7.1.1 Il dolo come aspetto intenzionale dell'azione: scelta deliberata e intenzionalità

Il termine "dolo" veniva utilizzato, nel diritto tedesco, per indicare l'aspetto intenzionale dell'illecito giuridico e veniva reso con il termine *Vorsatz*, che in Hegel indica il proponimento a livello morale, identificando l'azione intenzionale e distinguendola da altre tipologie di atti. Un'azione dolosa è pertanto un'azione avvenuta intenzionalmente, un'azione in cui il soggetto si è proposto uno scopo da realizzare, si è rappresentato un proponimento preciso. A tale livello, il concetto di volontarietà viene ulteriormente specificato e arricchito da quello di intenzionalità.

Come insegna Aristotele, brama e impulsività sono aspetti che non sono esclusi dall'atto volontario: si può infatti agire volontariamente, sebbene si venga spinti dagli impulsi. Si tratta in questi casi di forme di desiderio che non vengono guidate dalla ragione. L'elemento che fornisce però una specificazione fondamentale dell'azione umana e che manca nell'azione compiuta per impulsività

è la scelta deliberata, risultato della deliberazione, avvenuta tramite calcolo razionale. Il volontario gode quindi di una maggiore estensione concettuale rispetto alla deliberazione e al suo oggetto:

le cose che si compiono in modo immediato diciamo che sono volontarie, ma non che sono secondo scelta deliberata. [...] la scelta deliberata non è cosa comune anche agli esseri sprovvisti di ragione, desiderio e impulsività sì.⁵⁶

Infatti, è possibile scegliere anche il contrario di ciò che si desidera in seguito ad un calcolo razionale, mentre non è possibile desiderare il contrario di ciò che si è portati a desiderare dalla brama e da altri impulsi irrazionali. Ciò che si compie per impulsività non avviene secondo una scelta deliberata, proprio perché manca il tempo di attuare un calcolo razionale su ciò che si vuole compiere. Oltre a ciò, come evidenziato da Pedlebury, solo l'azione compiuta in seguito ad una scelta deliberata rivela il carattere dell'individuo.⁵⁷

Verrebbe ora da chiedersi se il carattere di “volontario” sia sufficiente ad imputare un'azione ad un soggetto: in termini aristotelici, partecipano infatti del carattere di “volontario” anche le azioni dei bambini e degli animali, come si è visto. È chiaro, tuttavia, che in entrambi i casi non si può imputare l'azione ai soggetti in questione, per lo meno in senso giuridico. È infatti necessario che l'azione provenga da un individuo adulto e sano di mente, potenzialmente in grado di attuare una scelta deliberata e di agire razionalmente.⁵⁸ In tal caso, anche quando la scelta deliberata manca ma l'individuo era nelle condizioni di compierla, l'atto volontario è

⁵⁶ EN, III,1, 1111 b 10-15.

⁵⁷ «Aristotle's discussion of *prohairesis* involves a particular account of agency, different from that captured by the term 'voluntary', in that choice implies character». PEDLEBURY 2006, p. 150. Il carattere rappresenta inoltre, secondo Curren, la condizione stessa della capacità di scelta, che a sua volta è condizione della responsabilità. Cfr. CURREN 1987, p. 5. Ogni scelta rivela poi: 1. lo scopo che il soggetto si è posto, poiché si tratta di scelte in vista di quello scopo; 2. il carattere dell'agente, che non è mai da intendersi come qualcosa di statico, in Aristotele, ma come qualcosa in continua evoluzione e per questo di nostra responsabilità. Cfr. CORCILIUS/RAPP 2008, p. 20.

⁵⁸ Secondo Curren, bambini e animali agiscono seguendo gli istinti, i desideri, le inclinazioni: la deliberazione consiste, invece, nel definire lo scopo dell'agire e i mezzi atti a realizzarlo e comporta la facoltà matura del ragionamento. Cfr. CURREN 1987, p. 4.

imputabile. Nel caso degli animali mancano le condizioni stesse della scelta deliberata e gli atti sono pertanto irriflessi. Si può quindi affermare che la condizione necessaria della responsabilità etica e giuridica è la volontarietà: essa non è tuttavia condizione sufficiente dell'imputazione. A tale condizione deve aggiungersi la capacità di deliberare, che comporta la possibilità di scelte alternative,⁵⁹ anche contrarie ai propri desideri. Afferma a ragione Liske: «Solo con la προαίρεσις l'essere responsabili si dà in tutte le sue dimensioni [...]».⁶⁰

A partire dall'insegnamento aristotelico, Michelet afferma che l'azione volontaria (*freiwillige Handlung*) non corrisponde all'azione intenzionale, deliberata e compiuta di proposito (*vorsätzliche Handlung*), la quale comporta piuttosto una specificazione maggiore del concetto di libertà. Potremmo dire che nell'atto volontario l'agente si autodetermina ad agire nel mondo, nell'atto deliberato e intenzionale pianifica la sua azione per raggiungere un fine particolare. Da un lato vi è, con le parole di Charles Taylor, una attività semiconscia; dall'altro, un'azione diretta consciamente ad uno scopo preciso:

The quality of consciously directed activity is different from that of unreflected, semi-conscious performance. [...] if action is qualitatively different from nonaction, and this difference consists in the fact that action is directed; the action is also different when this direction takes on a crucially different character. And this it does when we move from unreflecting response, where we act in much the same manner as animals do, to conscious formulation of our purposes. Our action becomes directed in a different and stronger sense. To become conscious is to be able to act in a new way.⁶¹

⁵⁹ Cfr. LISKE 2008, p. 92 seg. L'insegnamento di Aristotele non rimase inascoltato e continuò ad essere un fondamentale punto di riferimento per coloro che si interrogavano sulla natura dell'agire umano. Leibniz sottolineava, ad esempio, come alla base della nostra libertà vi siano gli elementi della spontaneità e della scelta, non estranei ad una "necessità morale". L'agire umano è infatti caratterizzato da contingenza, non da necessità logica o metafisica, e in tal senso è un agire libero. Cfr. *Teodicea*, Parte Prima, § 34 e Parte Terza, § 288.

⁶⁰ LISKE 2008, p. 96. Trad. it. di G. Battistoni.

⁶¹ TAYLOR 2010, p. 29. La condotta volontaria ma non scelta è irriflessa, mentre l'agire è il risultato della scelta che comporta deliberazione, è il risultato di un'attività riflessiva. Cfr. PEDLEBURY 2006, p. 155.

Le azioni compiute come reazioni irriflesse ad uno stimolo sono pertanto atti volontari ma non scelti.⁶² Ciò non significa che l'aspetto desiderativo non svolga alcun ruolo nella scelta, che si potrebbe anzi definire, con Aristotele, "un intelletto desiderante o un desiderio ragionante".⁶³ La scelta deliberata non è, però, riducibile ad una forma di desiderio né di impulsività, potendo anzi anche opporsi al desiderio dell'agente.⁶⁴ In essa svolge infatti un ruolo fondamentale il calcolo razionale, il pensiero: essa rappresenta così una "intenzione efficace", con le parole di Zanatta, poiché rivolta concretamente ai mezzi per realizzare un fine determinato.⁶⁵ La scelta deliberata ha inoltre un carattere morale: scegliendo delle cose piuttosto che altre, l'individuo si forma una determinata qualità morale. Ciò permette, a mio parere, di attribuire un ulteriore carattere all'agire umano razionale, che raggiunge un livello di determinazione e riflessione maggiore di quello di bambini e animali.

Scegliere significa infine "mettere una cosa davanti alle altre" (*pro-*), "preferirla": etimologicamente sia il termine greco, sia quello tedesco corrispondente (*vor-setzen*, da cui deriva il proposito, *Vorsatz*) rendono bene questa

⁶² Come afferma Zanatta: «il principio è intrinseco al soggetto, ma non procedono [...] secondo un piano predeterminato, come invece esige la «scelta» (il *pro* di *proairesis* indica, appunto, l'«anteriorità» della decisione)». Commento al Libro III dell'*EN*, p. 457. *Proairesis* indica anche una scelta di ordine intellettuale. Gauthier-Jolif afferma che «la decisione è dunque senza alcun dubbio per Aristotele l'opera dell'intelletto, ma dell'intelletto messo in moto dal desiderio del fine che è la *boúlesis* e animato da quel desiderio; ché l'intelletto pratico non è nient'altro che quest'intelletto penetrato di desiderio». Ivi, p. 464.

⁶³ *EN*, VI,2, 1139 b 5-7.

⁶⁴ L'argomentazione di Aristotele prosegue, *in via negationis*, definendo la differenza specifica della scelta deliberata tramite la negazione delle caratteristiche che non le competono. Sebbene la scelta deliberata sembri affine alla volontà (*boúlesis*), se ne distingue poiché essa riguarda solo oggetti che sono raggiungibili per l'uomo e che da lui dipendono, mentre la volontà, per Aristotele, può riguardare anche cose impossibili: essa è volta ad un fine, indipendentemente dalla sua realizzabilità, mentre la scelta riguarda i mezzi per raggiungere un fine determinato. La scelta deliberata non è nemmeno opinione, poiché i criteri di giudizio delle due sono differenti: l'opinione viene valutata come vera o falsa, la scelta come buona o cattiva.

⁶⁵ Cfr. commento al Libro III dell'*EN*, p. 459. Si legge inoltre in ivi, VI,2, 1139 a 31-34: «il principio dell'azione morale è la scelta [...] ed i principi della scelta sono il desiderio ed il calcolo indirizzato ad un fine. Per questo la scelta non è né senza intelletto e pensiero, né senza una disposizione morale». Cfr. anche l'introduzione all'*EN*, p. 44.

idea.⁶⁶ La scelta è il risultato di una deliberazione precedente, la quale riguarda i mezzi relativi ad un fine da raggiungere. Ora, dato il carattere di concretezza che compete alla scelta, l'oggetto della deliberazione è qualcosa che dipende dall'uomo che delibera. Come insegna Aristotele: «deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e che sono oggetto d'azione. [...] Il deliberare ha luogo nelle cose che avvengono per lo più, ma di cui non si sa come finiranno, vale a dire nelle cose il cui esito non può essere determinato».⁶⁷ Oltre a questo

poiché l'oggetto della scelta è, fra le cose che sono in nostro potere, un oggetto del desiderio sul quale si ha deliberato, anche la scelta sarà un desiderio deliberativo delle cose che dipendono da noi. Infatti una volta che, in seguito all'aver deliberato, abbiamo formulato un giudizio, noi desideriamo conformemente alla deliberazione.⁶⁸

Da quanto detto, a partire l'apporto di Michelet e dal recupero dell'insegnamento aristotelico, possiamo concludere che l'intenzionalità è legata alla scelta deliberata di un individuo pensante, e costituisce quindi una maggiore specificazione del concetto di volontarietà. Proprio l'intenzionalità corrisponde al dolo in un'azione: esso indica pertanto un'intenzione nell'agire, che si realizza grazie al carattere pensante dell'essere umano, in grado di deliberare sulle circostanze dell'azione, sullo scopo da raggiungere e sui mezzi per raggiungerlo. Non ci resta ora che comprendere il significato di "indiretto".

⁶⁶ Per quanto riguarda poi l'oggetto della deliberazione, Aristotele sottolinea che si tratta di qualcosa su cui delibererebbe la «persona di senno» e non «uno stolto o un folle». Ivi, III,5, 1112 a 20. Sempre *in via negationis* Aristotele definisce l'oggetto della deliberazione, escludendo le verità metafisiche, poiché eterne e immutabili (come le verità relative alla matematica e all'universo); gli eventi che accadono sempre allo stesso modo necessariamente; gli eventi che accadono accidentalmente e che dipendono dalla natura (ad esempio la siccità) o che dipendono dal caso.

⁶⁷ Ivi, III,5, 1112 a 30 – 1112 b 9.

⁶⁸ Ivi, III,5, 1113 a 10-14. Tra l'oggetto della deliberazione e l'oggetto della scelta vi è quindi una differenza temporale, non di contenuto: nell'ultimo caso l'oggetto è già stato deliberato.

7.1.2 Dolo indiretto come “intenzione indiretta”: il dibattito giuridico

Se anche nel dolo indiretto, come in quello diretto, vi è l'elemento dell'intenzione, cosa differenzia allora il dolo indiretto dall'azione dolosa in generale? L'atto illecito è stato prodotto “indirettamente”, per così dire, e ciò sembra distinguerlo dal dolo diretto: ma cosa lo distingue allora dalla *culpa*? All'epoca di Hegel il dibattito sul dolo indiretto era molto acceso e, nominando esplicitamente tale concetto, il filosofo di Stoccarda mostra di conoscere tale dibattito e di prenderne parte.

Il dolo indiretto veniva fatto corrispondere ad una “intenzione indiretta”, come si è visto in Michelet, ed era stato introdotto nel diritto tedesco da Nettelbladt nel 1772, sebbene la concettualità alla base di esso risalisse al penalista tedesco del Seicento Benedikt Carpzov.⁶⁹ Si percepiva infatti un vuoto nella giurisprudenza tedesca, legato al fatto che, fin dal XVI secolo, nella considerazione del reato si tendeva a portare l'elemento del dolo (*Vorsatz*) e quello della negligenza grave (*grobe Fahrlässigkeit*) sullo stesso piano.⁷⁰ Accadeva, pertanto, che l'omicidio colposo/negligente (*fahrlässige Tötung*) e l'assassinio premeditato (*Mord*) ricevessero la stessa sanzione penale. Le azioni illecite compiute per negligenza o per dolo indiretto venivano quindi giudicate alla stregua del dolo diretto. Distinguere tali casi acquistava quindi fondamentale importanza, soprattutto per regolare l'applicazione della pena di morte.

La questione riguardante il dolo indiretto era tutt'altro che chiara e risolta, all'epoca di Hegel, ed era anzi estremamente giovane: per questo, probabilmente, essa necessitava di ulteriore discussione in prospettiva filosofico-giuridica.⁷¹

Nella sua *Dissertatio iuridica de Homicidio ex Intentione Indirecta Commisso* (1772) Nettelbladt afferma quanto segue:

§. VII. *Dolose agens sciens volensque agit: culpose agens vero nec sciens nec volens. [...]*.

⁶⁹ Cfr. CARPZOV 1670, in particolare la parte dedicata alla questione *De Poena Homicidii: An semper requiratur animus occidendi, ut ea locum habeat?* (Pars Prima, Quaestio 1).

⁷⁰ Cfr. GW 14.3, nota 108, 2-3.

⁷¹ *Ibidem*.

§. VIII. *Actio dolosa ex proposito, culposa non, committitur.* [...].

§. IX. Volitio eius propter quod agens agit *intentio* dicitur, eaque diuiditur in directam et indirectam. *Directam* dicunt, qua id intenditur propter quod agens agit, *indirectam* vero, qua agens quidem per se non vult, quod ex actione sua sequitur, quod tamen perinde, ac id, quod per se vult, ex eadem sequi potest. [...].

§. X. *Possibile est agentem scire, praeter id, quid per se vult, aliud quid ex actione sua perinde ac id quod per se vult, sequi posse, prout etiam possibile est eum id ignorare.* [...].

§. XI. *Ad indirectam intentionem requiritur ut agens sciat, eadem facilitate ex sua actione aliud quid posse sequi, ac id, quod directe intendit.* Qui indirecte aliquid intendit, id indirecte vult, intentio enim est volitio (§. IX.) ergo actus voluntatis (pp. 5-7).

L'agente agisce, pertanto, con dolo quando sa e vuole ciò che compie: agisce invece con *culpa* se non sa, né vuole. Da ciò deriva che l'azione dolosa avviene di proposito, a differenza di quella colposa. Posto questo (che corrisponde a quanto detto precedentemente: ovvero alla volontarietà e all'intenzionalità del dolo), Nettelbladt distingue l'intenzione in diretta e indiretta: in quest'ultima, il soggetto agente non vuole ciò che segue dalla sua azione e tuttavia gli era possibile sapere, oltre ciò che ha voluto, anche ciò che poteva derivare dalla sua azione. Gli è però anche possibile ignorarlo. Affinché vi sia "intenzione indiretta" è quindi necessario che l'agente sappia con facilità che dalla sua azione può derivare altro rispetto a ciò che ha inteso direttamente.

Tale concetto venne sostenuto e ulteriormente sviluppato dai giuristi Johann Christian Eschenbach,⁷² Johann Christoph Koch,⁷³ Georg Jakob Friedrich

⁷² Cfr. ESCHENBACH 1787.

⁷³ Cfr. KOCH 1758.

Meister,⁷⁴ August von Hoff⁷⁵ e Johan Christian Quistorp. La definizione che dà quest'ultimo, in particolare, risulta per certi versi molto interessante:

Un delitto che è fondato nel proposito [Vorsatz] del suo artefice [Urheber] viene dal medesimo o voluto secondo tutta l'ampiezza e nel modo in cui realmente si è sviluppato, oppure no. I giuristi chiamano quel tipo di proponimento il proposito effettivo (*dolum directum*). Nell'altro caso, tuttavia, se uno non ha voluto il delitto nella misura in cui esso effettivamente si è costituito, bisogna vedere se le conseguenze che il delinquente non ha previsto erano legate necessariamente al delitto al punto che un delinquente dall'intelletto umano comune [...], sebbene non le abbia previste effettivamente, almeno poteva e doveva vederle, oppure se piuttosto le conseguenze del misfatto, non previste dal delinquente, erano legate solo accidentalmente al medesimo. Nel primo caso si dice che il delinquente per lo meno ha avuto il proposito remoto (*dolum indirectum*), e può perciò aver luogo [...] la pena ordinaria del delitto. Nell'altro caso, invece, se le conseguenze prodottesi dal delitto erano legate al medesimo solo accidentalmente [...], il delitto si fonda sulla negligenza [*Nachlässigkeit*] del suo artefice [...].⁷⁶

Il dolo indiretto veniva talvolta indicato come “proposito indiretto”, talvolta come “intenzione indiretta”. L'idea di fondo era però la seguente: si sono realizzate delle conseguenze che l'agente non ha previsto né voluto; esse sono tuttavia connesse *necessariamente* all'azione realizzata, dipendono *necessariamente* dall'intenzione diretta dell'agente. Come si vedrà, tale condizione si riscontra anche nel testo hegeliano e risulta di fondamentale importanza per comprendere l'imputazione di tali azioni.

⁷⁴ Cfr. MEISTER 1798, Caput II.: *Diuisiones delictorum*, §. 23. Riguardo al dolo indiretto, Meister afferma che viene attribuito al delinquente «*si id delictum, quod commisit, principaliter quidem non intendit, sed tamen euenialiter, dum hoc perinde, ac illud quod praecipue voluit, ex actione sua euenire posse praeuidebat*».

⁷⁵ Cfr. HOFF 1791.

⁷⁶ QUISTORP 1789, § 35. Trad. it. di G. Battistoni. Si noti che la visione della negligenza connessa a conseguenze *solo accidentali* del delitto non si accorda con l'interpretazione elaborata da Michelet, sviluppando il pensiero hegeliano.

Il concetto di dolo indiretto non aveva solamente sostenitori ma anche avversari: Julius von Soden⁷⁷ lo dichiara “non-filosofico” e lo sostituisce con la colpa consenziente (*einwilligende Schuld*); Gallus Aloys Kleinschrod⁷⁸ determina la differenza tra dolo (*Vorsatz*) e negligenza (*Fahrlässigkeit*) in modo tale da rendere superfluo il concetto di dolo indiretto. Sebbene Kleinschrod non sia convinto dell’esistenza del dolo indiretto, e prenda quindi posizione contro questo concetto, il modo in cui lo definisce è interessante, perché presenta elementi che Hegel sembra accogliere:

L’intenzione indiretta secondo il suo concetto esige: 1) un’azione che comunemente e facilmente produce una conseguenza cattiva, 2) che l’agente lo sappia e lo debba sapere sulla base dell’intelletto sano di un essere umano, 3) che l’agente non voglia primariamente questa conseguenza, ma acconsenta alla medesima solo incidentalmente, *secundario*, se si dovesse presentare.⁷⁹

Quello che si chiedeva Kleinschrod era se tale azione andasse considerata come atto doloso (per la maggior parte dei criminalisti era tale), oppure come atto colposo.⁸⁰ Hegel non cita nessuno di tali autori, né li menziona in nota o nelle sue annotazioni a margine: da un lato, lo scopo della sua trattazione non era quello di prender parte attivamente a questo dibattito di natura prettamente giuridica; dall’altro lato, un fondamentale punto di riferimento per Hegel è il giurista Ernst Ferdinand Klein (1796). Quest’ultimo ammette il dolo indiretto, come intenzione indiretta (§ 123) e tuttavia si trova d’accordo con Soden nel ritenerlo una *einwilligende Schuld*. Si analizzerà ora l’interpretazione hegeliana del dolo indiretto, mostrandone le potenzialità e sottolineando l’apporto che l’approccio

⁷⁷ Cfr. SODEN 1792.

⁷⁸ Cfr. KLEINSCHROD 1805.

⁷⁹ Ivi, pp. 41-42. Trad. it. di G. Battistoni.

⁸⁰ E. W. Christiani parlava di una *Chimäre eines Todschlages aus indirectem Vorsatze* (1788). Tra gli altri oppositori di tale concetto si annoverano Karl Salomo Zachariä (1805), Christoph Carl Stübel (1795), Paul Johann Anselm von Feuerbach (1800), Karl August Tittmann (1806). Cfr. GW 14.3, nota 108.

speculativo poteva fornire al dibattito contemporaneo sulla questione, al punto da sopravvivere nei testi dei giuristi della generazione successiva.

7.2 Conseguenze necessarie e conseguenze accidentali: il rovesciarsi dialettico di *necessità* in *accidentalità*

Gli esempi riportati da Hegel nei *Lineamenti* e quelli presentati durante le sue lezioni sulla *Filosofia del diritto*, di cui ci sono rimasti gli appunti dei suoi studenti degli anni dal 1817 al 1825 e poi quelli del 1831, ci fanno pensare che Hegel condividesse la fondazione dell'imputazione del dolo indiretto presentata da Michelet nella sua dissertazione dottorale: che l'imputazione del dolo indiretto si fondasse pertanto sulla mancata previsione delle conseguenze necessarie dell'azione.

L'esistenza di conseguenze necessarie dell'azione, imputabili all'agente sebbene egli non le abbia direttamente volute, non viene però semplicemente postulata da Hegel: egli riconosce, al contrario, la problematicità insita nel concetto stesso di *necessità* e il suo rapporto con la *contingenza*. Si è visto che nella Logica Hegel mostra che effettualità, possibilità e necessità sono interconnesse e possono essere comprese solamente in questa relazione reciproca inclusiva: oltre a ciò, si è mostrato come Hegel arrivi a far coincidere l'accidentalità (*Zufälligkeit*) con la necessità. Tale concezione delle categorie modali, lungi dal rimanere ad un livello astratto, possiede conseguenze tangibili nella teoria hegeliana dell'azione e svolge un ruolo fondamentale nella determinazione delle conseguenze che possono essere imputate ad un agente.

Al § 117 dei *Lineamenti*, Hegel sottolinea che l'apparenza oggettiva, il mondo esterno, l'esserci che la volontà deve presupporre alla determinazione del suo scopo, è per la volontà stessa *accidentale* e «può contenere entro di sé qualcos'altro che nella sua rappresentazione». ⁸¹ Come si è visto, il soggetto agente definisce un

⁸¹ I caratteri della *Vorstellung*, la rappresentazione, vengono da Hegel specificati all'interno della Psicologia: la rappresentazione costituisce infatti il secondo grado nello sviluppo dialettico dello spirito teoretico. Cfr. *Enz. C*, §§ 451-464. Sulla rappresentazione, Hegel si esprime anche nell'Introduzione all'*Enciclopedia*, nell'annotazione al § 20, in cui distingue la rappresentazione

proponimento prima di agire, si rappresenta le circostanze esterne del fatto: può però accadere che l'esistenza esteriore non corrisponda alla sua rappresentazione. In tal caso l'agente ha il diritto di non riconoscere il fatto (la modificazione da lui prodotta) come sua azione (la modificazione da lui voluta e saputa come tale). Sottolinea Gans: «Io ho un che d'altro di fronte, il quale è soltanto un che di accidentale, un che di necessario meramente esteriore, e tale che può con me coincidere o esserne diverso. Io sono però soltanto ciò che è in relazione con la mia libertà, ed il fatto è responsabilità della mia volontà soltanto nella misura in cui ne sono consapevole».⁸² In termini aristotelici: se il soggetto ignora le circostanze particolari del fatto, il fatto è considerato involontario, non gli può essere attribuito. Proprio in questo senso, è da intendere, come si è visto, l'esempio di Edipo: secondo il diritto del sapere e del volere Edipo non può essere accusato di parricidio, poiché

prima dalla sensibilità e poi dal pensiero. Ci sembra che la rappresentazione conservi caratteristiche degli altri due concetti, pur differenziandosene: essa ha infatti come suo contenuto la materia sensibile. Ma mentre il sensibile ha il carattere dell'individualità, il rappresentare aggiunge ad esso la «determinazione di essere *mio*, essendo tale contenuto in *me*, e come *universalità* [...]». *Enz. C*, § 20 An. La rappresentazione non ha inoltre solo per contenuto la materia sensibile, ma anche una materia che proviene dal pensiero consapevole, scrive Hegel, «come le rappresentazioni di ciò che è giusto, morale, religioso, ed anche del pensiero stesso [...]». *Ibidem*. In ciò, il contenuto si trova tuttavia isolato e per questo motivo la rappresentazione viene fatta coincidere con l'intelletto. Per quanto concerne il pensiero, invece, Kant avrebbe usato secondo Hegel un'espressione inadatta, affermando che l'io accompagna tutte le mie rappresentazioni. Il pensiero si definisce invece, secondo Hegel, come segue: «l'io è il *pensiero* come soggetto, e in quanto Io sono al tempo stesso in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, in tutti i miei stati ecc., il pensiero è presente dappertutto e pervade tutte queste determinazioni come categoria». *Ibidem*. Negli utilizzi di Kant, il termine *Vorstellung* assume invece differenti significati: la rappresentazione in generale è la *repraesentatio*, sotto la quale si individua la percezione (*perceptio*), ovvero la rappresentazione con coscienza. Una percezione soggettiva, riferita ovvero al soggetto come modificazione del suo stato, è la *sensatio* (*Empfindung*), mentre la percezione oggettiva è *cognitio* (*Erkenntnis*). Quest'ultima può essere *intuitus* (*Anschauung*) o *conceptus* (*Begriff*). Il concetto può a sua volta essere empirico, oppure puro (in tal caso ha la sua origine unicamente nell'intelletto ed è definito *notio*). Cfr. il *Lessico della ragion pura* in *KrV* (introduzione, traduzione, note e apparati di Costantino Esposito; edizione del 2007), p. 1413. Cfr. anche il lemma *Vorstellung* in Rudolf Eisler – Kant-Lexikon on line: <https://www.textlog.de/33260.html>.

⁸² *PhR*, § 117 Z.

ignorava che l'uomo da lui ucciso fosse suo padre e ha anzi dedicato tutta la sua vita ad evitare quella tragica azione.

Si è però anche visto che Hegel non rimane fermo all'assunzione per cui solo ciò che è stato effettivamente voluto e saputo può essere imputato all'agente come sua responsabilità: il diritto dell'oggettività pretende infatti dall'agente che egli conosca la natura universale dell'azione, che abbia potuto conoscere il valore della sua azione nell'esteriorità oggettiva. Anche in tal caso, Edipo non poteva sapere che l'uomo da lui ucciso era suo padre: si tratta, in termini aristotelici, di un caso di agire per ignoranza, che rende appunto il parricidio un atto involontario. Si vede, quindi, come le categorie introdotte da Aristotele e rielaborate da Michelet risultino fruttuose per comprendere gli esempi hegeliani.

Quali sono allora le “conseguenze necessarie” che possono essere ricondotte alla natura universale dell'azione e che sono imputabili all'agente, sebbene egli non le abbia intenzionalmente realizzate? Al § 118 dei *Lineamenti* Hegel sottolinea:

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

A questo punto Hegel introduce la differenza tra conseguenze accidentali e conseguenze necessarie, aspetto che permetterà il passaggio dal proposito, ovvero l'aspetto puntuale dell'azione, all'intenzione, la sua natura universale. Hegel riconosce, tuttavia, la difficoltà nel distinguere il necessario dall'accidentale:

Quali conseguenze siano *accidentali* e quali *necessarie*, contiene l'indeterminatezza per il fatto che la necessità interna [die innere Nothwendigkeit] nel finito entra nell'esserci come necessità *esterna* [äußere Nothwendigkeit], come un rapporto di cose singole l'una con l'altra, le quali

siccome autonome confluiscono indifferentemente l'una di contro all'altra ed esteriormente [...]. Le conseguenze, intese come la *immanente* propria configurazione dell'azione, manifestano soltanto la natura di essa e sono nient'altro che essa stessa; l'azione non le può pertanto negare e non tener in conto. Dall'altro lato però è compreso in esse altresì ciò che si interpone esteriormente e che si aggiunge accidentalmente [zufällig], il che non concerne per nulla la natura dell'azione stessa.⁸³

Sembra quindi difficile determinare in modo chiaro quali conseguenze sono accidentali e quali sono necessarie. Tale difficoltà è insita nella natura dialettica stessa del rapporto tra necessità e accidentalità:

Lo sviluppo della contraddizione, che la *necessità* del *finito* contiene, nell'esserci è precisamente il rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa. Agire significa pertanto da questo lato, *darsi in preda a questa legge*.⁸⁴

Da ciò dipende il fatto che il delinquente deve rispondere delle conseguenze che si sono sviluppate compiutamente con la sua azione illecita, così come torna a suo vantaggio se la sua azione delittuosa ha avuto conseguenze minori: in ciò svolge un ruolo l'accidentalità e il soggetto agente deve metterla in conto. Mi sembra tuttavia che Hegel non stia riconoscendo un diritto della contingenza in generale, rispetto all'agente: le conseguenze accidentali che in nulla dipendono dalla volontà dell'agente (come nel caso del parricidio, nell'*Edipo Re*) rimangono estranee all'azione e non rientrano nella sua natura. Le conseguenze assolutamente accidentali sono involontarie.

Allo stesso tempo, però, nel momento in cui l'agente realizza la sua azione, deve essere consapevole della natura della medesima e del modo in cui essa può realizzarsi: vi è quindi una forma di accidentalità che il soggetto può e deve mettere in conto agendo.⁸⁵ Ad esempio, se un individuo ne colpisce un altro con l'intento

⁸³ Ivi, § 118 An. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Oltre a questo, data la finitezza del soggetto, si deve fare i conti anche con la corrispondente finitezza del volere e del sapere. Cfr. ERLE 2011, p. 118.

di ferirlo, a seconda di dove viene sferrato il colpo, può accadere: 1. che la ferita non sia grave; 2. che la ferita sia grave e porti addirittura alla morte dell'individuo. L'accidentalità è quindi, a mio parere, relativa e porta *necessariamente* ad una delle due conseguenze: l'aggressione resta il carattere universale dell'azione e l'agente, in quanto essere pensante, deve essere consapevole delle conseguenze che la natura della sua azione può contenere e che non sono, pertanto, accidentali in un senso assoluto.

Ma in cosa consiste il “rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa” e qual è il significato della necessità esterna che caratterizza il finito? Hegel non specifica ulteriormente queste espressioni e non rimanda nemmeno ad altre sue opere in cui esse possono essere meglio comprese. Un chiaro riferimento ai concetti di “necessità esterna” e “contingenza” si trova però nelle *Lezioni di filosofia della religione*, dedicate alla trattazione della “religione determinata”. Vale la pena riportare il passo completo, per comprendere in che modo necessità e contingenza, nell'esserci finito, si rovescino l'una nell'altra:

La necessità esterna è, propriamente, una necessità contingente. Un effetto è necessario se dipende da delle cause; se concorrono queste o quelle circostanze, deve venirne fuori questa o quella cosa. Solo che le circostanze da cui una cosa è posta sono immediate e, dato che da questo punto di vista l'essere immediato ha soltanto il mero valore di possibilità, queste condizioni sono indeterminate, sono condizioni che possono essere o anche non essere; così la necessità è relativa, si rapporta alle circostanze che costituiscono l'inizio, che sono immediate e contingenti. Questa è la necessità meramente esteriore, che non ha più valore della contingenza. Si può certo dimostrare che c'è qualcosa di necessario in queste circostanze, ma queste circostanze sono sempre contingenti, possono essere o anche non essere. [...] le cause condizionanti, sono quindi diverse dai risultati, e viceversa. Le une sono determinate come contingenti, gli altri come necessari [...].⁸⁶

Nell'esserci finito vi è necessità esterna: essa dipende da condizioni le quali, a loro volta, sono accidentali e rendono quindi la necessità stessa una necessità

⁸⁶ VPR, pp. 296-297 (it. pp. 282-283).

relativa, nel senso logico analizzato precedentemente: «Una tegola cade dal tetto e uccide un uomo; la caduta, la coincidenza può essere o anche non essere, è contingente. In questa necessità esteriore soltanto il risultato è necessario; invece le circostanze sono contingenti».⁸⁷ Rispetto all'azione umana vi sono, pertanto, delle conseguenze che possono essere considerate accidentali in assoluto, in quanto completamente indipendenti dalla volontà dell'agente; altre invece che, pur essendo accidentali, possono essere ricomprese nella natura dell'azione, come *possibilità reale* delle medesime. Di queste ultime l'agente deve rispondere, perché è in grado di prevederle, nel momento in cui ne realizza le *condizioni*.

7.3 Hegel sul *dolo indiretto*

I riferimenti di Hegel al dolo indiretto, seppur radi, sono espliciti a differenza del caso della *culpa*. Le annotazioni a margine di Hegel, relative al già citato § 118, riportano infatti:

⁸⁷ Ivi, p. 297 (it. p. 283). Lo stesso esempio si ritrova anche nella *Filosofia della Natura*, in particolare nella parte della Meccanica in cui Hegel approfondisce *il luogo e il movimento*. Nell'analisi del movimento come il trapassare dello spazio nel tempo e viceversa, si legge che «una tegola di per sé non uccide un uomo, ma produce questo effetto soltanto per via della velocità che ha acquistato, cioè l'uomo viene ucciso mediante lo *spazio* e il *tempo*». *Enz. C.*, § 261 An. Tale affermazione, che richiama la tradizione sulla morte di Pirro e a prima vista appare paradossale, è stata spiegata da A. Moretto nel suo studio sulla filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano come segue: «nel fenomeno dell'urto è fondamentale la considerazione della quantità di moto $p = mv$. Nella relazione $p = mv$, se la massa rimane costante, la quantità di moto è una funzione lineare della velocità (che nel moto di caduta libera è a sua volta funzione lineare del tempo): gli effetti dell'urto caratterizzati dalla conservazione della quantità di moto del sistema proiettile-bersaglio, rimanendo costante la massa, dipendono pertanto dal rapporto spazio tempo [...]». MORETTO 2004, pp. 150-151. L'elemento dell'accidentalità e della contingenza emerge in particolare, in questo contesto, dall'analisi che Hegel compie della *caduta*. Specificando in che senso la caduta sia un moto *relativamente libero*, essendo essa la manifestazione della gravità del corpo, Hegel afferma che il movimento di caduta è *condizionato*: «l'*allontanamento (Entfernung)* dal nesso con il centro è perciò ancora la determinazione posta *in modo esterno, contingente*». *Enz. C.*, § 267. Sul rapporto tra spazio e tempo nel movimento all'interno della *Naturphilosophie* di Jena, cfr. ERLE 2001a.

(Dolus indirectus)

Vorsatz behauptet das *Einzelne* daran sich Knüpfendes als ein Andres, im Vorsatze nicht enthaltenes – Ich weise so die Handlung als ein *Allgemeines* von mir [...].

Alles Einzelne ist nicht in *äusserlichem* Zusammenhang mit anderen – sondern ist für sich selbst ein Allgemeines.⁸⁸

Il dolo indiretto entra in gioco nel passaggio dal proponimento all'intenzione (trattata al § 119), quando vengono appunto considerate le conseguenze dell'azione, in particolare quelle che sono immanenti alla sua natura universale. Il termine compare altre due volte, nell'annotazione § 119 e nelle note a margine di Hegel. Come si è visto, il diritto dell'oggettività pretende dall'agente, in quanto essere pensante, che egli conosca la natura universale della sua azione, che contiene l'espansione e la verità dell'aspetto puntuale toccato dal proponimento: gli esempi riportati da Hegel sono l'incendio e l'assassinio, che vale la pena di analizzare, proprio perché costituiscono esempi di dolo indiretto.

Nel primo caso, la fiamma brucia una singola parte del legno, ma poi per la natura del legno e della fiamma stessa, nonché delle relazioni che tra le due intercorrono, il fuoco si espande. Nel secondo caso, un colpo inferto ad una parte del corpo intacca inevitabilmente la vita e l'organismo nel suo insieme. Si è mostrato come, a tale livello, il diritto dell'oggettività sembri riferirsi per lo più a connessioni naturalistico-causali che intercorrono tra gli oggetti della natura esterna. Tuttavia, si deve tenere a mente che Hegel tende spesso a intrecciare diverse prospettive: anche in questo caso gli esempi che riporta, pur avendo valore descrittivo, corrispondono anche a predicati con uno specifico valore legale. Hegel può quindi affermare, rispetto a tali esempi, che: «L'invenzione del *dolus indirectus* ha il suo fondamento in ciò che è stato considerato».⁸⁹

Come mai Hegel nomina il dolo indiretto nella parte della Moralità dedicata all'intenzione? La risposta è la seguente: egli era presumibilmente a conoscenza del dibattito, precedentemente analizzato, sul dolo indiretto, definito da alcuni giuristi

⁸⁸ Am Rande: GW 14.2, p. 583.

⁸⁹ *PhR*, § 119 An.

come “intenzione indiretta”. Oltre a questo, un punto di riferimento importante per Hegel è Klein, come si è visto. Klein stesso identificava il dolo indiretto con l’intenzione indiretta (*indirekte Absicht*), definendola come segue: «L’intenzione indiretta (*dolus indirectus*) [...] consiste nella coscienza dell’effetto illegale che potrebbe sorgere dall’azione, insieme al proponimento di intraprendere comunque l’azione» (Klein 1796, § 123).

Nelle annotazioni a margine di Hegel si legge:

*Dolus indirectus – Gefährlichkeit der Handlung – Leben verwirkt. α) Diebstahl, Raub, Verwundung – ein Theil, Äusserliches verletzt – nicht das Leben, der unendliche Umfang alles Äusserlichen. B.) aber allgemeine Natur der Handlung – in der Gesellschaft, macht die ganze Gesellschaft unsicher, verletzt den ganzen Zusammenhang [...].*⁹⁰

Come tutte le annotazioni di Hegel, anche queste appaiono criptiche; si intuisce che il dolo indiretto si lega alla pericolosità dell’azione e vengono poi riportati degli esempi: furto, rapina, ferita. Come l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, i *Lineamenti di filosofia del diritto* erano pensati da Hegel come manuale per i suoi studenti:⁹¹ di conseguenza, molti degli aspetti solo accennati nel testo venivano poi ampiamente esplicitati da Hegel a lezione. Gli appunti dei suoi studenti, relativi alle *Lezioni di filosofia del diritto* tenute da Hegel dal 1817 al 1831, risultano in tal senso chiarificatori e hanno la funzione di integrare alcune parti del testo hegeliano.

La *Nachschrift Wannemann* riporta in tal senso un passo interessante:

Nel *dolus indirectus* <invece> è così: se p.es. uno appicca un incendio, egli vuole dar fuoco, ma gli uomini che periscono a causa di ciò sono una conseguenza mediata della sua azione che è un delitto, conseguenza che però non era immediatamente insita nella sua intenzione.⁹²

⁹⁰ Am Rande: GW 14.2, p. 605.

⁹¹ Cfr. MENEGONI 2018, p. 93.

⁹² *Nachschrift Wannemann*, § 61 An.

L'intenzione diretta del soggetto che appicca un incendio è appunto l'incendio. È possibile, tuttavia, che esso coinvolga delle persone, cui il soggetto non aveva voluto direttamente togliere la vita. Si tratta quindi di un'azione in parte dolosa (vi è l'intenzione di appiccare un incendio, che è un'azione in sé illecita) e in parte non intenzionale: il soggetto non voleva togliere la vita ad alcun individuo. Tuttavia, in quanto essere pensante, avrebbe potuto e dovuto conoscere le possibili conseguenze della sua azione. Si faccia attenzione ad un aspetto: nell'esempio sopra riportato, sembra che le conseguenze imputabili al soggetto come dolo indiretto non facciano parte dell'azione in sé (che è incendio doloso), ma che rimandino piuttosto ad un altro tipo di azione (omicidio), che l'agente non si era proposto. Gli appunti parlano, in questo caso, di "mittelbare Folgen": si tratta di conseguenze "intermedie", la cui mancata previsione fonderebbe piuttosto, nell'interpretazione di Michelet, l'imputazione della *culpa*. In senso ampio, è tuttavia pur vero che tutte le conseguenze di un'azione sono di per sé intermedie, non coincidendo con l'aspetto immediato e puntuale che l'agente si è proposto, ma derivando piuttosto da questo. Ciò venne notato e sottolineato da Berner, che criticò Michelet per aver distinto l'imputazione del dolo indiretto e della *culpa* sulla base della mancata previsione delle conseguenze necessarie di un'azione da un lato, e delle conseguenze intermedie dall'altro.

Si dovrebbe, in tal caso, seguire l'insegnamento hegeliano fino in fondo e specificare l'esempio riportato come segue: se l'incendio in questione viene appiccato in una zona abitata, la natura stessa dell'azione contiene la *possibilità* che nell'incendio muoiano anche degli individui. Il delinquente, in quanto soggetto pensante, era in grado di conoscere tale possibilità. Se l'incendio, invece, viene appiccato in un bosco o in un'area disabitata, in cui non dovrebbe esserci alcun essere umano, l'uccisione di soggetti che si trovano casualmente in quel luogo nel momento dell'incendio sarebbe piuttosto legata al caso.

Un altro passo tratto dagli appunti di Griesheim risalenti al 1824/1825 fornisce un chiarimento relativo alla nota a margine di Hegel, sopracitata:

Il dolo diretto va ad esempio in un incendio doloso [Brandstiftung] solo verso la prima piccola parte di legno, il dolo indiretto contiene dunque tutte le ulteriori conseguenze. Queste appartengono alla natura dell'azione stessa, la

quale pone con ciò tale possibilità. L'uomo deve sapere ciò. [...] Al dolo indiretto appartiene anche la pericolosità di un'azione. | Secondo la sua natura è qualcosa di universale, l'individuo ha perciò ferito non solo qualcosa di limitato, ma l'universale.⁹³

Non solo all'azione compete un predicato universale, ma per questa sua stessa natura universale essa risulta pericolosa. Negli appunti risalenti al 1821/1822 si legge che l'azione *immediata* dell'assassino incendiario (*Mordbrenner*) è l'aver appiccato fuoco ad una trave: tale aspetto puntuale è la singolarità dell'azione. E tuttavia tale singolarità comporta l'incendio dell'intera città: «La conseguenza di ciò che un tale per esempio fa immediatamente si è chiamato dolo indiretto».⁹⁴ Hegel sembra quindi riconoscere l'esistenza di conseguenze che, pur non essendo direttamente volute, appartengono necessariamente alla natura dell'azione, si realizzano con essa, con l'aspetto puntuale che l'individuo ha prodotto.

Si legge anche negli appunti di Hotho, risalenti alle lezioni del 1822/23:

la cosa immediata che compio quando incendio una casa è dar fuoco ad una piccola parte; io uccido un uomo tramite la ferita di una parte. In questa singolarità, però, in questa modificazione si trova non solo la singolarità in generale ma un universale, come nell'assassinio [Mord] l'universale della vita, così come l'universale del bruciare è che la casa intera, attraverso il dar fuoco ad una singola parte, può essere incendiata.⁹⁵

In tali appunti, il proponimento (*Vorsatz*) viene fatto corrispondere esplicitamente al dolo diretto, mentre l'universale dell'intenzione al dolo indiretto: «Questo universale è il dolo indiretto in contrapposizione all'immediato, singolare del dolo diretto. Ciò che mi può essere imputato è la cosa, la natura, l'universale della natura. Nell'incendio doloso ad esempio l'incendio».⁹⁶

Si può quindi concludere che Hegel non solo ammette l'esistenza del dolo indiretto ma che giustifica anche la sua imputazione tramite l'introduzione

⁹³ *PhR* (1824/25), p. 1213. Il segno di interruzione di pagina (|) si riferisce al manoscritto.

⁹⁴ *Nachschrift Kiel* (1821/22), pp. 665-666.

⁹⁵ *PhR* (1822/23), p. 875.

⁹⁶ *Ivi*, p. 876.

dell'intenzione (*Absicht*) e delle conseguenze necessarie come parte immanente della natura dell'azione. Il diritto dell'oggettività svolge in ciò un ruolo determinante per controbilanciare i diritti della volontà soggettiva e per mostrare che l'oggettività stessa dell'azione, come modificazione prodotta nel mondo esterno, possiede dei diritti e deve essere riconosciuta secondo la sua qualità universale. Sebbene gli esempi riportati da Hegel si riferiscano a connessioni naturalistico-causali, essi possiedono anche un significato giuridico: incendio doloso (*Brandstiftung*), omicidio doloso (*Mord*), omicidio colposo (*Totschlag*).

8. Mancata previsione delle conseguenze intermedie: casi di *culpa/negligenza* in Hegel

Se il concetto di dolo indiretto viene esplicitamente nominato da Hegel, non vale lo stesso per i concetti di *culpa* e negligenza, all'epoca strettamente connessi. Con il supporto dell'opera di Michelet e di Berner, è possibile tuttavia attuare una ricostruzione concettuale della fattispecie giuridica del reato colposo, all'interno del testo hegeliano, rinvenendo delle casistiche che rimandano alla categoria della *culpa*. Come si è visto nella *Parte I* di questa trattazione, tale concetto era strettamente legato a quello di disattenzione, di svista (*Versehen*). Sarà ora necessario comprendere su quali basi gli illeciti colposi potevano all'epoca essere imputati al soggetto, individuandone le caratteristiche fondamentali, per identificare poi tali casistiche nel testo hegeliano.

8.1 Volontarietà senza intenzionalità

A prima vista, l'atto colposo non sembrerebbe un atto volontario: esso consiste infatti nella realizzazione di qualcosa che non si compie volontariamente. Gli atti neglienti sono tuttavia riconducibili al soggetto come sua responsabilità perché egli era nelle condizioni di agire diversamente, di conoscere le conseguenze che si sono prodotte, seppur non volendole direttamente: è ancora, in un certo senso, una responsabilità per conseguenze "indirette". Ma in cosa si distinguono allora gli atti colposi dal "dolo indiretto"? Gli atti neglienti, anzitutto, non sono atti intenzionalmente commessi: ciò significa, in termini aristotelici, che non è stata attuata una scelta ponderata sul da farsi. Se il dolo (anche quello indiretto) implica, almeno a monte, un "volere", la *culpa* implica piuttosto un "non volere". Ciò la distingue dal dolo indiretto, che deriva, in ogni caso, da un'intenzione. Posta questa differenza tra dolo indiretto e *culpa*, ovvero la mancanza di intenzionalità in quest'ultima, cosa distingue gli atti neglienti dal caso in generale? Le categorie aristoteliche risultano ancora una volta fruttuose per risolvere questa questione.

Per essere ricondotti al soggetto, gli atti neglienti devono per lo meno essere atti volontari: si è detto, però, che la *culpa* è un non-volere. Se la volontarietà si riferisce unicamente al fatto che il principio di un atto deve essere nel soggetto come

sua causa motrice, è chiaro che negli atti negligenti e nelle omissioni, il legame causale tra atto e soggetto non sussiste. Il concetto di volontarietà ha bisogno, a questo punto, di una maggiore specificazione. Se è in potere del soggetto compiere un atto, è in suo potere anche il non compierlo: come sottolinea Richard Loening, autore che ha rinvenuto nell'etica aristotelica una vera e propria dottrina dell'imputazione, gli atti negligenti e le omissioni non sono volontari in se stessi, ma in riferimento al loro contrario, ovvero all'azione positiva di compiere qualcosa: se essa è volontaria, lo è anche la sua omissione e il "non volere" diviene una forma di volontà.⁹⁷ Un altro aspetto tuttavia concorre a rendere gli atti negligenti.

Essi possono essere considerati volontari se si pensa che ciò che si è realizzato e che il soggetto non voleva intenzionalmente realizzare dipende da lui medesimo, dalla sua *negligenza*, dalla sua mancanza di attenzione. Con tale processo argomentativo Aristotele è in grado di ricondurre gli atti negligenti sotto la categoria della volontarietà. Nonostante ciò sia stato criticato da Loening come un tentativo mal riuscito, si ritiene che esso possieda un grande valore teoretico, prima che pratico. L'elemento dell'*attenzione*, o meglio, della *disattenzione* risulta fondamentale per ricondurre tali azioni al soggetto: in ambito giuridico, poiché non si è fatta attenzione a rispettare delle norme legali; in ambito morale, poiché non si è fatta attenzione a non produrre atti malvagi. Come si è visto, la *possibilità di sapere* l'universale dell'azione e la possibilità di compiere scelte alternative dipende, da un lato, dalle facoltà psicologiche sviluppatesi nel soggetto adulto e sano di mente e dall'altro dalla pubblicità delle leggi. Tra le prime facoltà dobbiamo allora annoverare anche quella di *portare l'attenzione su qualcosa*: essa rappresenta un atto volontario sebbene interno, per così dire. Tale aspetto viene sottolineato in maniera convincente dal giurista Berner:

Consideriamo ora l'attenzione [Aufmerksamkeit] più da vicino: essa risulta uno spingere con forza [Impelliren], per dare all'intelligenza una determinata direzione. Essa [l'attenzione] è pertanto un'attività volontaria [willkürliche Tätigkeit] e con ciò, quando viene omessa, si ha un'omissione volontaria.⁹⁸

⁹⁷ Cfr. LOENING 1903, p. 250.

⁹⁸ BERNER 1843, pp. 227-228.

Come sottolinea Berner, il “non portare l’attenzione su qualcosa” (*animus non advertere*) è un atto negativo e non è l’atteggiamento opposto all’attenzione, il cui contrario è piuttosto il “distogliere l’attenzione da qualcosa” (*animus abvertere*). Sebbene sembri una attività secondaria, l’attenzione svolge un ruolo di fondamentale importanza poiché senza attenzione non esiste nulla per lo spirito. L’intelligenza si deve inoltre rivolgere, secondo Berner, a ciò che costituisce un dovere per l’uomo, il quale «deve *dirigere* la sua intelligenza, deve *fare attenzione* [*aufmerken*]; altrimenti non può essere buono, non può agire rettamente». ⁹⁹ Tali affermazioni rivelano l’implicita influenza della concezione hegeliana dell’attenzione, su cui ora è necessario soffermarsi brevemente. ¹⁰⁰

Nella Psicologia, ed in particolare nella parte riguardante lo spirito teoretico, Hegel analizza lo sviluppo dell’intelligenza verso la conoscenza (cfr. *Enz. C*, § 445 Z): in tale processo, l’attenzione svolge un ruolo significativo per giungere all’intuizione, il primo grado dell’intelligenza. Il paragrafo dedicato all’attenzione all’interno della Psicologia è piuttosto scarno: Hegel lo aveva però sviluppato durante le sue lezioni, come mostrano le annotazioni dei suoi studenti. Lo spirito teoretico trova inizialmente un oggetto immediato di fronte a sé, a lui estraneo: il processo dello spirito teoretico è volto all’appropriazione di tale oggetto, ponendolo come proprio e togliendone l’immediatezza. In tale processo, l’attenzione costituisce il primo stadio. Come si legge nell’aggiunta al § 448 dell’*Enciclopedia* del 1830:

senza di questa [l’attenzione] non è perciò possibile alcuna apprensione degli oggetti; solo per suo tramite lo spirito si fa presente nella Cosa. [...] il fare attenzione dev’essere colto come l’atto di riempirsi d’un contenuto che ha la determinazione d’essere altrettanto *oggettivo* quanto *soggettivo*, o, in altri termini, di non essere soltanto *per me*, ma di avere anche un essere *indipendente*. Nell’attenzione trova quindi necessariamente posto una *divisione* ed un’*unità* del soggettivo e dell’oggettivo (soggettività e

⁹⁹ BERNER 1843, p. 228.

¹⁰⁰ Cfr. *Enz. C*, § 448.

oggettività), un *riflettersi in se stesso* dello spirito libero, ed al tempo stesso un *orientamento identico* di questo verso l'oggetto.¹⁰¹

L'attenzione è fondamentale nel processo conoscitivo stesso, in quanto è *orientamento* verso l'oggetto, un rivolgersi verso il medesimo. Da ciò segue che «l'attenzione sia qualcosa di dipendente dal mio *arbitrio*, che io dunque sia attento soltanto quando *voglio* esserlo».¹⁰² L'attenzione richiede uno sforzo e l'astrazione da tutti gli altri oggetti. È interessante notare che essa viene fatta dipendere dall'*arbitrio* (*Willkür*) e non dalla volontà libera (*freier Wille*): secondo la distinzione sviluppata da Hegel tra i due concetti all'interno dei *Lineamenti*, l'*arbitrio* è caratterizzato da accidentalità rispetto al contenuto, che lo rende una volontà solo formalmente libera, quindi limitata. Che l'attenzione dipenda dall'*arbitrio* significa, pertanto, che l'oggetto cui viene rivolta l'attenzione è in un certo senso accidentale, a meno che lo spirito non venga educato a porre l'attenzione su un oggetto specifico: «Solo mediante la formazione dello spirito l'attenzione acquista forza e pienezza. Il botanico ad esempio nota in una pianta incomparabilmente di più di un uomo ignaro di botanica. Lo stesso vale naturalmente per tutti gli altri oggetti del sapere».¹⁰³ Pertanto, l'uomo all'interno dell'Eticità può e deve essere educato a porre l'attenzione sulle norme vigenti nel contesto sociale, su cui l'intelligenza può *dirigere la sua attenzione* (cfr. *Enz. C.*, § 450), che rappresenta la sua "autodeterminatezza formale".¹⁰⁴ Sarebbe allora possibile imputare la *culpa* come delitto volontario, ricavando la sua volontarietà proprio dal concetto di attenzione, o meglio dalla mancata direzione dell'attenzione su qualcosa che il soggetto ha il dovere e la possibilità di conoscere. Con ciò, si può ora discutere e presentare i casi riconducibili ad esempi di *culpa* nel testo hegeliano.

¹⁰¹ *Enz. C.*, § 448 Z.

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Cfr. *Nachschrift Stolzenberg*, p. 814.

8.2 Casi riconducibili al concetto di *culpa* nella *Filosofia del diritto* hegeliana

Contrariamente al concetto di dolo indiretto, Hegel non utilizza mai il termine latino *culpa*. Si è mostrato, tuttavia, nella *Parte I* della presente trattazione che si possono rinvenire nella teoria hegeliana dell'azione degli esempi riconducibili all'illecito colposo, commesso per *negligenza*, per un errore dipendente dal soggetto e potenzialmente evitabile. Tali casi si possono ricondurre ad una particolare tipologia di agire, che trova ancora una volta in Aristotele il primo teorico: l'agire ignorando. Come si mostrerà, questa tipologia si distingue dall'agire per ignoranza, che rende l'atto involontario. L'agire ignorando identifica infatti quella tipologia di azioni realizzatesi per mancanza di attenzione da parte dell'agente. Un'altra questione dibattuta è se il § 116 dei *Lineamenti* rappresenti o meno un caso di negligenza: come si è visto, Lasson aveva esplicitamente parlato di "Vorsatz, Handlung und Fahrlässigkeit", riferendosi alla prima sezione della *Moralità* (§§ 115-118). Radbruch ammetteva che il § 116 potesse rappresentare un caso di negligenza, sebbene non ne fosse del tutto convinto, mentre Larenz escludeva completamente questa possibilità. Da tale paragrafo e da un tentativo di chiarificazione di tali interpretazioni discordanti inizierà quindi tale sezione, per poi analizzare nello specifico i casi di "agire ignorando".

8.2.1 Il § 116: un mistero insolubile?

Diversi autori hanno tentato in passato di spiegare il § 116 dei *Lineamenti* in modi che *prima facie* sembrerebbero discordanti. Il giurista Karl Larenz ne ha dato una spiegazione molto fruttuosa, che tuttavia esclude la possibilità che si tratti di un'azione negligente. Cercherò di mostrare che l'interpretazione di Larenz non esclude la lettura di questo caso come esempio di negligenza. Il passo hegeliano recita, nella sua completezza:

Non è invero mio proprio fatto [That], se cose delle quali io sono proprietario e che come esteriori stanno e operano in molteplice connessione (come può esser il caso anche con me stesso inteso come corpo meccanico o come essere vivente), ad opera di ciò causano danno ad altri. Questo danno però torna *più* o *meno* a mio carico [Last], poiché quelle cose sono le mie in genere, tuttavia

anche secondo la loro peculiare natura sono soggette soltanto più o meno al mio dominio, vigilanza [Aufmerksamkeit], ecc.¹⁰⁵

Anzitutto, Hegel esclude che questa tipologia di azione sia un fatto (*Tat*), termine con cui, si è visto, egli indica una modificazione prodotta direttamente dal soggetto. Parla, infatti, di danni prodotti da “cose delle quali io sono proprietario”. La prima difficoltà dipende però dal fatto che tra queste “cose” egli annovera anche il soggetto stesso, inteso come “corpo meccanico o come essere vivente”: in tal caso, si potrebbe ammettere che la modificazione è stata prodotta direttamente dal soggetto e tuttavia non in modo spontaneo e volontario, nel significato che è stato precedentemente analizzato con il supporto del pensiero aristotelico e della sua rielaborazione da parte di Michelet. Il soggetto può infatti essere “causa” di una modificazione nel mondo esterno, senza essere però *causa libera* della medesima. In tali casi l’evento che si produce non è di per sé volontario, non si lega alla volontà del soggetto e non è nemmeno un suo fatto. Si può pensare, ad esempio, ai riflessi del soggetto.¹⁰⁶

Un’altra difficoltà è legata al fatto che tale forma di imputazione e responsabilità sembra non rispettare la condizione della volontarietà dell’azione, in termini aristotelici: il soggetto colpevole non è stato il principio dei danni per cui viene incolpato, che risultano atti involontari. In questo caso specifico, tuttavia, il danno che si è prodotto torna giuridicamente *più o meno* a carico del soggetto perché causato da cose che sono sotto il suo “dominio, vigilanza”. Si tratta di un caso di illecito civile, che non risulta grave come un delitto doloso, compiuto dal soggetto in prima persona con l’intenzione diretta ed esplicita di nuocere. Ma in che modo questa tipologia di illecito può essere ricondotta al soggetto come sua responsabilità? Hegel afferma, al paragrafo successivo, che «il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsabilità della volontà*» (*PhR*, § 117): in che modo i danni prodotti da oggetti in mio possesso soddisfano questa condizione? Gli appunti di Hotho risultano in tal senso chiarificatori:

¹⁰⁵ *PhR*, § 116. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

¹⁰⁶ Cfr. STÜBINGER 2008, p. 327.

Che io abbia colpa è legato al fatto che il Mio sia nel *That*. Fa parte del mio anche tutto ciò che mi appartiene in generale, ciò che possiedo, ho in proprietà, i miei bambini, i miei animali domestici. Questi ora fanno qualcosa e appartenendomi, ciò ricade a mio carico, è una mia colpa [...].¹⁰⁷

Larenz ha cercato di spiegare il § 116 introducendo una tipologia di imputazione non limitata all'agire intenzionale: egli si è occupato, infatti, nella sua dissertazione dottorale, dell'imputazione oggettiva del fatto (*Zurechnung zur Tat*) a partire dal sistema hegeliano. Si tratta del giudizio che determina se un evento può essere ricondotto alla volontà dell'agente secondo una connessione oggettiva, indipendentemente dalla valutazione dell'intenzione morale dell'agente, dalla sua coscienza che l'azione ha un carattere illecito. Larenz ritiene che l'imputazione legale e la responsabilità dipendano dal giudizio sull'imputazione oggettiva del fatto, che distingue un atto riconducibile alla volontà di un agente da un mero evento naturale.

L'imputazione oggettiva del fatto si fonda, inoltre, secondo Larenz, non tanto sul sapere effettivo del soggetto agente al momento della sua azione, quanto piuttosto sulla *possibilità di sapere*, la quale a sua volta non si riferisce alle facoltà concrete dell'agente, quanto piuttosto a quelle che vengono presupposte in ogni individuo adulto e pensante. In tale concezione dell'imputazione svolge un ruolo determinante il concetto di "scopo": il fatto comprende infatti tutte le conseguenze che sono potenzialmente riconducibili alla volontà poiché costituiscono un *tutto* con il suo scopo. Ciò permette anche di superare la finitezza e la manchevolezza della relazione causale: non si può infatti concepire la causalità della volontà come una causalità naturale. Essa è piuttosto una "Zweckkausalität", una causalità teleologica rivolta ad uno scopo. In tal modo, il giudizio di imputazione del fatto è definito da Larenz come un giudizio teleologico, non causale. Ma in che modo si inserisce il § 116 in tale interpretazione?

Per spiegare tali casistiche Larenz introduce una forma più ampia di imputazione oggettiva, la cosiddetta "Zurechnung zum Willensbereich": si tratta dell'imputazione di eventi che ricadono nella sfera della volontà di un soggetto

¹⁰⁷ *PhR* (1822/23), p. 873.

poiché sono direttamente prodotti da oggetti o persone sottoposte al soggetto stesso, secondo le relazioni di proprietà e l'*attenzione* che egli deve avere nei confronti di tali oggetti (tra cui anche il suo corpo). Nell'interpretazione da me proposta, la mancata attenzione risulta ancora una volta un atto volontario del soggetto e tale casistica rispetta quindi il criterio della volontarietà dell'azione, precedentemente analizzato.

Si tratta, lo ricordiamo, di casi di responsabilità e imputazione civile: Larenz riconosce infatti che tale "spostamento" di responsabilità non è possibile nel diritto penale, dove è in forza il principio dell'imputazione soggettiva e dove la colpa (*Schuld*) è strettamente connessa alle facoltà concrete dell'agente. Nel diritto, in generale, l'imputazione oggettiva trova così il suo completamento in una forma di imputazione che tiene conto delle facoltà, delle intenzioni e dell'imputabilità dell'agente. Il giudizio di colpevolezza non giudica unicamente se un atto ha leso il diritto, ma valuta anche se l'agente era in grado di riconoscere la natura illegale della sua azione, aspetti che in Hegel rappresentano i diritti della volontà soggettiva. Tuttavia, Larenz ritiene che l'imputazione soggettiva presupponga quella oggettiva e non viceversa e per tale ragione, a suo parere, anche i soggetti affetti da disturbi mentali sono oggettivamente imputabili per le loro azioni, essendo persone in sé, con diritti e doveri. Larenz interpreta infine il § 116 come caso di responsabilità oggettiva (*Gefährdungshaftung*), che venne introdotta nel diritto civile tedesco solo alla fine del XIX secolo e di cui Hegel sarebbe pertanto il precursore.¹⁰⁸

La recente interpretazione del filosofo americano Mark Alznauer riconduce poi questo caso alla casistica della "responsabilità esterna", tramite una riconcettualizzazione del concetto di fatto (*Tat*). Come si è visto, secondo Alznauer il fatto non deve essere ridotto ad un significato meramente causale del termine, ma va piuttosto considerato come la base di una forma di responsabilità legale ed esterna: «dire che qualcuno è responsabile per qualcosa nel contesto del Diritto astratto significa dire che ciò è un'espressione permessa o non permessa della volontà esistente, per cui il soggetto è la causa in senso forense o comunque, in un'accezione più ampia, in senso legale».¹⁰⁹ Su tali basi, Alznauer sostiene che

¹⁰⁸ Cfr. CASPERS 2012, p. 192, nota n. 31.

¹⁰⁹ ALZNAUER 2015, p. 136. Trad. it. di G. Battistoni.

giudicare qualcosa come fatto esterno significa applicare un “predicato universale”,¹¹⁰ che significa classificarlo come incendio doloso, omicidio e simili (Cfr. *PhR*, § 119 An).

Con H. L. A. Hart potremmo anche dire che i nostri concetti di azione e proprietà sono concetti sociali e dipendono da regole di condotta accettate. Si tratta di concetti non descrittivi, ma ascrittivi.¹¹¹ I concetti che utilizziamo normalmente per ascrivere la responsabilità o per rivolgere delle accuse a qualcuno derivano infatti dal linguaggio giuridico, il quale ha un carattere ascrittivo e a volte performativo (nel caso delle accuse).¹¹² In tal senso, il giudizio di imputazione è un giudizio che utilizza inevitabilmente concetti ascrittivi che risentono di standard normativi e sociali, per cui l’azione riceve il suo senso più completo all’interno del contesto sociale.

Tornando al § 116, non è forse un caso che Hegel utilizzi il termine *Last*, che significa “carico”, piuttosto di *Schuld*, che indica, come si è visto, una modificazione causata dall’agente nel mondo esterno nel suo significato più ampio, e la responsabilità morale nel suo significato più stretto. Tuttavia il § 116 non rappresenta nessuno di questi due casi. Secondo Alznauer, tale caso esemplifica appunto una forma di responsabilità esterna, che si distingue da quella meramente causale poiché si estende al di là dell’intervento corporeo a ciò che è causato da oggetti in possesso dell’agente: si tratta di un evento valutato all’interno del contesto legale, per cui una persona è soggetta alle leggi del diritto e ritenuta responsabile. Si è visto precedentemente come la ri-concettualizzazione del concetto di *Tat* attuata da Alznauer sia in sé non poco problematica. Oltre a ciò, fondare la responsabilità esterna sul concetto di *Tat* e interpretare il § 116 come esempio di detta responsabilità esterna è problematico anche dal punto di vista filologico: Hegel afferma esplicitamente, all’inizio del paragrafo, che tale caso non è un fatto (*Tat*) del soggetto, in senso stretto. Tuttavia, sia Larenz che Alznauer, seppur in modo differente, hanno sottolineato un aspetto importante: quel paragrafo riguarda casi che vengono puniti all’interno del contesto giuridico-legale, e in tale

¹¹⁰ Cfr. ALZNAUER 2008, p. 375.

¹¹¹ Cfr. HART 1948-1949, p. 189.

¹¹² Cfr. SILVI 2014, p. 80.

contesto riconducibili alla volontà dell'agente. Nessuno dei due parla, tuttavia, di negligenza.

Wolfgang Schild interpreta il § 116 come fondamento del risarcimento danni per conseguenze che un individuo non solo avrebbe potuto impedire ma che, a motivo di un obbligo giuridico, avrebbe anche *dovuto* evitare. Tali conseguenze possono pertanto essergli imputate come omissione illecita. Schild ammette, tuttavia, che Hegel non esplicita tale forma di illecito in modo chiaro.¹¹³ Sulla stessa linea, Sabine Mattasch¹¹⁴ interpreta il paragrafo come caso di imputazione dell'omissione (*Zurechnung der Unterlassung*), legata ad un evento che non si trova in reale connessione causale con il soggetto ma in una relazione solo "ipotetica". Tuttavia, Mattasch non specifica in cosa consista tale "omissione".

L'aspetto dell'*attenzione* è evidenziato, in modo a mio parere corretto, da Safferling, il quale sottolinea che la responsabilità legata al concetto di *culpa* è, sia in Hegel, che in Feuerbach e Fichte, una responsabilità per l'infrazione di un obbligo di attenzione.¹¹⁵ Lui stesso riconosce che l'interpretazione del § 116 è controversa. Safferling ritiene che tale paragrafo non prenda parte allo sviluppo dialettico degli altri paragrafi; egli riconosce, tuttavia, che il mancato controllo delle cose sottoposte alla proprietà o all'attenzione del soggetto si lega ad una colpa morale e pertanto il paragrafo è giustamente inserito all'interno della Moralità.

Stübinger ritiene, infine, che il titolo dato da Hegel alla sezione della Moralità che contiene il § 116, ovvero "Der Vorsatz und die Schuld", rimandi implicitamente ai concetti giuridici di *dolus* e *culpa*, resi appunto in tedesco rispettivamente con *Vorsatz* e *Schuld*.¹¹⁶ Un passo della *Nachschrift Wannemann* (§ 10) si riferisce esplicitamente a tali concetti latini affermando che nella sfera della Moralità «subentra il concetto dell'azione, di *dolus* e *culpa* [...]». Si è visto che il termine

¹¹³ Cfr. SCHILD 1981, p. 465. Secondo Schild, inoltre, il concetto di *Handlung* si riferisce alla realizzazione della volontà dell'individuo, mentre quello di *Tat* si lega alla negligenza (*Fahrlässigkeit*) e ha a che fare con la possibilità di prevedere le conseguenze di un'azione (*Vorhersehbarkeit*). L'imputabilità per negligenza diviene giuridica quando l'individuo ha violato una legge. Cfr. *ivi*, p. 463 seg.

¹¹⁴ Cfr. MATTASCH 2005, p. 68 seg.

¹¹⁵ Cfr. SAFFERLING 2008, p. 16.

¹¹⁶ Cfr. STÜBINGER 2008, p. 325 e STÜBINGER 2017, p. 192.

Schuld era all'epoca un concetto ambivalente e tra i suoi significati includeva anche quello giuridico di *culpa*. Stübinger non riesce tuttavia a spiegarsi come sia possibile che danni prodotti in modo indiretto, mediato, tramite la volontà siano a carico del soggetto anche a livello penale. Egli pensa sia poco plausibile considerare Hegel il messia della moderna dogmatica della negligenza e dell'omissione.¹¹⁷ Larenz stesso aveva escluso che tale esempio potesse avere valore nel diritto penale.

Io ritengo tuttavia che il § 116 possa effettivamente essere inteso come caso di responsabilità oggettiva e che Hegel abbia realmente anticipato questa tipologia di illecito civile. Questa interpretazione non esclude però quella per cui lo stesso § 116 rappresenta anche un caso di omissione di un obbligo di attenzione verso le proprie cose, un caso di negligenza, in tal senso. Tenterò ora di fornire una soluzione a tale ostico problema.

La fonte principale per questa tipologia di casistiche era per Hegel il giurista Johann Gottlieb Heinecke (Heineccius, 1681-1741). Nelle annotazioni a margine di Hegel si legge infatti un passo tratto dagli *Elementa juris civilis* di Heineccius:

fili familias *noxiam* inferre dicuntur
noxia damnum quocunque privato servi delicto vel quasi delicto datum.¹¹⁸

In italiano significa: «si dice che i figli causano *noxia*; la *noxia* è un danno provocato attraverso un delitto privato dello schiavo ossia un quasi delitto». Il § 116 rappresenta un caso di *delictum noxale*,¹¹⁹ una tipologia di delitto privato, il *quasi delitto*: nel sistema giuridico romano il delitto pubblico (*crimen*) rappresentava un illecito di carattere pubblico, punito con pena pubblica fisica o pecuniaria e si distingueva dal delitto privato (*delictum*), perseguibile dall'offeso attraverso il processo civile e punito con pena pecuniaria.¹²⁰ Si trattava, quindi, di danni recati

¹¹⁷ Cfr. STÜBINGER 2008, p. 328.

¹¹⁸ Am Rande: GW 14.2, p. 581. Hegel possedeva l'opera di Heinecke (1748). Cfr. *Katalog* 31.2, pp. 1090-1093.

¹¹⁹ Il riferimento ai *delicta noxalia* del diritto romano viene notato anche da K. Larenz. Hegel voleva, secondo Larenz, esprimere un pensiero che aveva rinvenuto solamente nei casi particolari della responsabilità nossale, tratta dal diritto romano. Cfr. LARENZ 1927, p. 56.

¹²⁰ Cfr. SANTALUCIA 1994.

al singolo individuo, e in questo caso specifico di “quasi delitti”, ovvero di atti illeciti provocati da persone o cose sottoposte ad un altro individuo e dipendenti dalla sua proprietà e attenzione. Già all’epoca in cui scriveva Heineccius era chiaro che la gravità di tali azioni era minore di quelle compiute intenzionalmente (ovvero delle azioni dolose). Tuttavia un individuo adulto e pensante doveva rispondere di quella mancanza di attenzione che aveva causato l’azione illecita.

Il concetto di “quasi delitto” derivava dalla giurisprudenza romana ma era rimasto indeterminato. Heineccius pose il criterio per distinguere i delitti dai quasi delitti nel fatto che i delitti rappresentavano illeciti dolosi, intenzionali, mentre i quasi delitti rappresentavano fattispecie di illecito colposo. Un delitto si riferisce perciò, secondo questa argomentazione, al *dolus*, mentre il quasi delitto alla *culpa*. Poco dopo la morte di Hegel si sviluppò un criterio di distinzione differente, proveniente dalla Pandettistica, la scuola di diritto fondata da Georg Friedrich Puchta. Egli fu studente di Friedrich Carl von Savigny a Berlino e precedentemente studente all’Ägidiengymnasium di Norimberga dal 1811 al 1816: qui subì probabilmente l’influenza di Hegel, che insegnava ed era rettore. Secondo la Pandettistica l’individuo è responsabile nei quasi delitti per un evento che, pur non essendo stato da lui direttamente causato, è stato causato da persone o cose di cui è responsabile. Tale intuizione rappresenterebbe pertanto il reale fondamento della responsabilità oggettiva (*Gefährdungshaftung*). Ma Hegel non poteva saperlo.

Mi sembra tuttavia che l’esempio riportato da Hegel al § 116 non contraddica l’interpretazione dei quasi delitti proposta dalla Pandettistica e piuttosto la anticipi. Ma Hegel sottolinea, allo stesso tempo, il ruolo dell’attenzione verso le proprie cose. Se consideriamo l’opera del giurista Klein, più vicino temporalmente a Hegel di Heineccius, possiamo vedere che la distinzione attuata da Klein tra delitti dolosi (*Verbrechen aus Vorsatz*) e delitti colposi, legati alla disattenzione del soggetto (*Verbrechen aus Versehen*) corrisponde a quella tra *delicta vera* e *delicta vel quasi*, ovvero tra delitti e quasi delitti.¹²¹ Gli ultimi sembravano quindi indicare, a quel tempo, atti illeciti che dipendevano dalla mancata attenzione del soggetto. Con ciò, penso sia possibile riconoscere nel § 116 un esempio di negligenza, considerato nel

¹²¹ «Hier wird blos der Unterschied zwischen *delictis veris et delictis vel quasi* bemerkt. Unter letztern pflegt man gewöhnlich die Verbrechen aus Versehen zu verstehen [...]». KLEIN 1796, § 65.

suo preciso momento storico, e allo stesso tempo un esempio che anticipa la successiva definizione della responsabilità oggettiva nel diritto civile.

8.2.2 *Agire ignorando*: casi di negligenza come casi di ignoranza colpevole

Gli sforzi di rinvenire in Hegel la trattazione di casi di negligenza sono stati per lo più limitati all'ostico § 116 che, come si è visto, presenta casi all'epoca riconducibili a delitti colposi, ma non si riferisce all'imputazione di conseguenze sviluppatesi da un fatto prodotto direttamente dal soggetto agente. Nei *Lineamenti* è possibile, però, rinvenire casi di agire negligente riconducibili al soggetto stesso: si tratta di tipologie di azioni la cui catena causale (sebbene essa non sia sufficiente a determinare il giudizio di imputazione) permette di risalire al soggetto agente, per lo meno in modo indiretto.

Tale aspetto è stato finora tralasciato, sebbene vi siano state delle brillanti intuizioni al riguardo: come si è visto, Menegoni ha per prima sottolineato l'importanza della distinzione aristotelica tra “agire per ignoranza” e “agire ignorando”. Nel primo caso, il soggetto non ha responsabilità di ciò che commette proprio perché è all'oscuro delle circostanze particolari dell'atto, che risulta involontario. Diversa è invece la situazione di colui che ignora ciò che potrebbe e dovrebbe sapere: in tal caso, le conseguenze della sua azione gli sono imputabili. Una persona che beve troppe bevande alcoliche e sa di dover guidare, deve anche sapere che tale azione può avere conseguenze negative su di sé e sul prossimo. Nelle persone adulte non mentalmente disturbate risulta immanente alla loro natura razionale che esse si siano rappresentate che la loro azione fosse illecita e soggetta a pena. Il diritto dell'oggettività si fa quindi valere e pretende dal soggetto che egli abbia potuto sapere cosa stava facendo. Vale la pena di riflettere sulla nota di Hegel § 140, che si riferisce ad un passo tratto dalle *Provinciali* di Pascal e che porta l'attenzione sulla distinzione aristotelica sopracitata:

* *Pascal* cita ivi stesso anche l'intercessione di Cristo sulla croce per i suoi nemici: *Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno*; — una preghiera superflua, se la circostanza che essi non hanno saputo quel che hanno fatto aveva attribuito alla loro azione la qualità di non esser cattiva,

quindi di non aver bisogno di perdono. Egli cita altresì la veduta di *Aristotele* (il luogo sta in *Eth. Nicom.*, III, 2), il quale distingue se l'agente sia *οὐκ εἰδώς* oppure *ἀγνοῶν*; in quel caso dell'ignoranza egli agisce *involontariamente* (quest'ignoranza si riferisce alle *circostanze esterne*) (v. sopra, § 117) e l'azione non è da imputare a lui. Sul secondo caso però Aristotele dice: « Ogni uomo malvagio non conosce quel ch'è da fare e quel ch'è da omettere, e appunto questa mancanza (*ἀμαρτία*) è ciò che fa gli uomini ingiusti e in genere cattivi. La non-conoscenza della scelta del bene e del male non fa che un'azione sia involontaria (non possa venire imputata), *bensì soltanto che essa è malvagia* ». Aristotele ebbe certamente un'intellezione più profonda, entro la connessione del conoscere e del volere, di quanto è divenuto corrente in una piatta filosofia, la quale insegna che il *non-conoscere*, l'*animo* e l'*entusiasmo* siano i veraci principi dell'agire etico.

Hegel riconosce pertanto l'agire per ignoranza, in termini aristotelici, come causa di involontarietà dell'azione, specificando che si tratta dell'ignoranza delle circostanze esterne, rimandando al § 117 dei *Lineamenti* che, come abbiamo visto, presenta il diritto del sapere e del volere della volontà soggettiva di riconoscere solo ciò che ha *saputo e voluto* nel fatto realizzatosi. Anche questo, ci sembra, è una prova di quanto affermato precedentemente: la volontarietà aristotelica rappresenta, in Hegel, già la prima forma di distinzione tra fatto (*Tat*) e agire intenzionale (*Handlung*) e “il sapere” di cui parla Hegel non è lo stesso con cui “agiscono” gli animali. A differenza di Aristotele e di Michelet, Hegel non ammetterebbe quindi che la volontarietà, in questo senso, accomuni esseri umani e animali. Tuttavia, sia in Aristotele che in Hegel la conoscenza e l'autoconsapevolezza sono aspetti fondamentali della condotta umana.¹²²

Hegel distingue, pertanto, tra una forma di ignoranza che non può essere imputata all'agente e una forma di ignoranza colpevole, che lo rende malvagio e imputabile per la sua malvagità. Questa, che è solo una nota di Hegel, risulta tuttavia fondamentale per ricondurre alcuni esempi hegeliani alle loro antecedenti premesse aristoteliche, e per poterli così ricomprendere come esempi di negligenza. Si

¹²² Per un confronto tra Aristotele ed Hegel rispetto alle tematiche relative all'azione e all'etica, cfr. PEDLEBURY 2006.

mostrerà anzitutto in che modo l'agire ignorando si caratterizza come agire colpevole e negligente sulla scorta dell'insegnamento aristotelico: si vedrà poi come quest'ultimo riecheggi nel testo hegeliano.

I) L'agire ignorando e la responsabilità per atti negligenti: l'eredità aristotelica

Esemplare è il caso delle azioni compiute in stato di ebbrezza, che permane nei secoli come esempio problematico rispetto al giudizio sulla libertà e sulla volontarietà dell'agire. Aristotele presenta il caso in modo magistrale ed estremamente attuale:

Chi [...] è ubriaco o chi è in preda all'ira si conosce comunemente che non agisce per ignoranza [...] ma ignorando. Ogni persona viziosa ignora dunque le cose che si devono compiere e quelle dalle quali bisogna astenersi, e per tale errore gli uomini diventano ingiusti e in generale cattivi. [...] Infatti non è l'ignoranza che è insita nell'intenzione morale che è causa dell'involontario — essa è causa del vizio —, né l'ignoranza della regola universale — infatti si è biasimati per questa, ma l'ignoranza dei particolari, vale a dire delle circostanze nelle quali si svolge l'azione e delle cose che ne sono l'oggetto.¹²³

L'ubriaco e colui che agisce in preda all'ira sono persone viziose che ignorano ciò che devono compiere e ciò da cui devono astenersi: nel Libro III dell'*Etica Nicomachea* Aristotele mostra che non solo le virtù sono volontarie, ma anche i vizi.¹²⁴ Con ciò, egli polemizza contro l'idea socratica per cui il male consiste nell'ignoranza di bene e rende il vizio involontario. Non si può infatti affermare che i vizi sono involontari, supponendo che ognuno agisca sempre in vista di ciò che gli *pare* un bene: «se dunque ciascuno per se stesso è in qualche modo causa della sua disposizione, anche di quell'apparire egli sarà in qualche modo causa. Altrimenti nessuno è causa del suo commettere cose cattive, ma è per ignoranza del fine che

¹²³ *EN*, III,1, 1110 b 25-1111 a.

¹²⁴ Afferma M. Zanatta: «L'attività virtuosa, ponendosi come realizzazione dei mezzi atti a raggiungere un fine moralmente virtuoso, si pone come scelta deliberata e, in quanto tale, è volontaria. Ma se è volontaria la virtù, è volontario anche il vizio: infatti se dipende da noi agire, dipende da noi anche non agire». Commento al Libro III dell'*EN*, p. 466.

compie queste cose, credendo che per loro mezzo gli verrà il bene supremo [...]».¹²⁵ Non è quindi sempre vero che l'ignoranza del fine rende l'atto involontario, quando appunto il soggetto è causa della sua stessa ignoranza.

Aristotele sottolinea inoltre un aspetto fondamentale rispetto alla responsabilità per le omissioni e per le azioni negligenti, che nei secoli hanno sempre fatto discutere sia giuristi sia filosofi morali: «là dove dipende da noi agire, dipende da noi anche non agire; e là dove dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì».¹²⁶ Sembra quindi che il soggetto debba rispondere anche dell'assenza della scelta che gli era possibile prendere o che era comandata. A tal proposito, Liske sottolinea che: «si deve distinguere se il decidere ponderante nel momento dell'azione è fattualmente (realmente) possibile, oppure se sarebbe stato possibile da un punto di vista meramente controfattuale».¹²⁷ Il termine utilizzato da Liske per indicare ciò che è fattualmente possibile è “real möglich”, che abbiamo precedentemente analizzato come categoria modale della Logica hegeliana. Pur non avendo in mente le categorie concettuali hegeliane, Liske ha espresso con tale concetto un aspetto che appartiene anche a ciò che hegelianamente è “real möglich” e contribuisce così a chiarire in che senso un agente può essere ritenuto responsabile per conseguenze su cui non aveva deliberato: se gli era *realmente possibile* compiere una scelta ponderata, se vi erano le *condizioni* reali e non solo ipotetiche, ovvero possibili in modo formale e astratto, affinché la scelta ponderata venisse presa, allora la mancata deliberazione è una sua colpa. Con le parole di Michelet: l'agente possedeva la *possibilità di sapere*, così come la possibilità di scegliere e agire diversamente, e non l'ha realizzata.

I legislatori, afferma così Aristotele, castigano e puniscono coloro che hanno compiuto atti malvagi agendo in una condizione di ignoranza di cui sono responsabili:

Ché, essi infliggono castighi per lo stesso fatto di essere ignoranti, se si pensa che la persona sia causa della sua ignoranza; ad esempio, per gli ubriachi i

¹²⁵ Ivi, III,7, 1114 b 1-5.

¹²⁶ Ivi, III,7, 1113 b 7-8.

¹²⁷ LISKE 2008, p. 102. Trad. it. di G. Battistoni.

castighi sono doppi. Infatti il principio dell'azione risiede nel soggetto: ch  egli   padrone di non ubriacarsi, e l'ubriacarsi   causa della sua ignoranza. Pure coloro che ignorano qualcuna delle prescrizioni contenute nelle leggi, prescrizioni che   dovere conoscere e che non sono difficili, essi castigano; e similmente anche in tutti gli altri casi in cui credono che l'esser ignoranti sia dovuto a negligenza, nella convinzione che dipende dagli individui il non essere ignoranti: essi infatti erano padroni di curarsene.¹²⁸

Ancora oggi lo stato di ebbrezza (di cui il soggetto   la causa) costituisce una circostanza aggravante nella valutazione delle azioni che da esso derivano. Come riconosce Curren «il modello   questo: il bevitore abituale, dal momento che non si preoccupa abbastanza di fare ci  che dovrebbe, lascia accadere di trovarsi (volontariamente) in uno stato (cio  in una condizione fisica) che non gli permette di comportarsi nel modo adeguato».¹²⁹ Secondo il suo parere, Aristotele sta introducendo qui una nuova forma di colpevolezza (*liability*), legata alla negligenza, all'incapacit  di prendersi cura, di fare attenzione. Con ci , Aristotele   stato considerato il primo teorico della responsabilit  legale derivante da atti neglienti, come gi  accennato. Come afferma Curren: «abbiamo qui, in effetti, almeno parte di una teoria della negligenza: una teoria, cio , che sulla base di un sottostante concetto di responsabilit  [responsibility] giustifica uno standard di responsabilit  legale [liability] che non esige *l'intento* colpevole, se il male   emerso dalla mancanza di esercizio della dovuta diligenza».¹³⁰ Tuttavia, Aristotele non definisce in modo chiaro di che tipo di atti si tratti. Egli non li annovera infatti n  tra gli atti volontari, n  tra quelli involontari: «So we find Aristotle distinguishing involuntary acts done by reason of ignorance, or caused by ignorance, from acts done “in” ignorance; though he never gives us a name in the language of voluntariness (*hekousion*) for this category of action that is neither voluntary nor involuntary».¹³¹

¹²⁸ EN, III,7, 1113 b 30-1114 a 4.

¹²⁹ CURREN 1987, p. 14. I passi tratti da questo testo sono stati da me tradotti in italiano.

¹³⁰ CURREN 1987, p. 8.

¹³¹ Ivi, p. 6.

Si producono così, con le parole di Michelet, delle conseguenze intermedie, riconducibili indirettamente al soggetto: egli non ha causato volontariamente e con intenzione diretta un incidente stradale, ad esempio; tuttavia, essendosi posto volutamente in uno stato di ebbrezza, doveva essere consapevole delle possibili conseguenze di questa sua azione, per sé e per gli altri. Queste gli vengono pertanto imputate. Nonostante egli ne conoscesse la *possibilità*, le ha ignorate e ha agito ugualmente. Si tratta di casi di negligenza in cui il soggetto è padrone e causa attiva dell'ignoranza che ha causato una determinata azione, che quindi gli può essere imputata.

A ciò si potrebbe obiettare che l'individuo sia negligente per carattere e di quest'ultimo egli non sia completamente responsabile, essendo spinto quasi per natura, dalla sua stessa personalità, ad agire in un determinato modo. Contro tale obiezione, ancora una volta, Aristotele insegna che l'individuo è responsabile anche del suo stesso carattere, il quale deriva dall'abitudine a ripetere determinati tipi di azioni volontarie, in questo caso azioni negligenti. L'inizio di questa disposizione caratteriale dipendeva dal soggetto, mentre una volta che tale comportamento è diventato abitudine, è impossibile (o molto difficile) che il soggetto agisca diversamente e in contrasto con il suo carattere, di cui resta tuttavia il responsabile:

neppure a chi ha lanciato una pietra è più possibile ritrarla. Ma tuttavia dipendeva da lui lo scagliarla: infatti il principio era in lui. Così anche per l'ingiusto e per l'incontinente all'inizio era possibile non diventare tali: perciò lo sono volontariamente; ma una volta che lo sono diventati non è più possibile non esserlo.¹³²

“Neppure a chi ha lanciato una pietra è più possibile ritrarla”. Questa sentenza riecheggia in un'aggiunta di Gans ai *Lineamenti*, in cui si legge che “la pietra che vien scagliata dalla mano è del diavolo” (*PhR*, § 119 Z), ma con una sostanziale differenza. Nel passo aristotelico la metafora si riferisce alle disposizioni abituali, per indicare che di queste siamo padroni dell'inizio ma non della fine. Ciò le rende volontarie perché il principio della prima azione che ha dato vita alle altre è nel soggetto, che è quindi responsabile di essere pervenuto ad una

¹³² *EN*, III,7, 1114 a 16-21.

condizione di perversità tale da non rendergli più possibile riconoscere il bene: è stato lui a creare quest'*habitus* tramite la ripetizione di azioni malvagie. Il carattere di un individuo incide nella rappresentazione del fine dell'azione: quest'ultimo dipende infatti da una dimensione naturale, ma anche dalle abitudini, intese come atti volontari. Si è quindi responsabili in modo diverso delle proprie azioni e delle proprie disposizioni, secondo Aristotele: delle prime siamo padroni dall'inizio alla fine, delle seconde solo dell'inizio.

L'annotazione di Gans si riferisce invece all'agire in sé: non siamo completamente padroni di ciò che accade, poiché la nostra intenzione realizzata nel mondo esterno è esposta a circostanze e forze che non sono nel potere del soggetto. Si tratta di un apporto e un riconoscimento importante in ambito sia morale che giuridico. "La pietra scagliata dalla mano è del diavolo": nel momento in cui il soggetto agisce e produce una modificazione nel mondo esterno, deve sapere che le circostanze esterne non possono essere completamente sotto il suo controllo e possono anche dare luogo a conseguenze che non corrispondono alle sue intenzioni iniziali. Mettendo in conto anche questa possibilità, il soggetto è comunque responsabile di aver "scagliato la pietra", di aver agito in generale e, in alcuni casi, deve rispondere di quelle conseguenze che *avrebbe potuto e dovuto sapere*.

II) Gli esempi di Hegel: passioni, ubriachezza e mancanza di attenzione

Al § 132 dei *Lineamenti* Hegel riporta dei casi che *non* escludono l'imputazione e la punibilità dell'azione: egli si riferisce all'acceccamento dell'istante, all'eccitazione della passione e all'ubriachezza. Tali esempi sembrano riecheggiare quelli aristotelici. Leggiamo il passo nella sua interezza:

rendere acceccamento dell'istante, eccitazione della passione, ubriachezza, in genere ciò che vien denominato la forza degli stimoli sensibili [...], render tutte queste cose fondamenti nell'imputazione e nella determinazione del *delitto* stesso e della sua *punibilità*, e riguardar tali circostanze come se ad opera di esse venga rimossa la *responsabilità* del delinquente, significa in pari modo (cfr. §§ 100, 120 annotaz.) non trattarlo secondo il diritto e l'onore

dell'uomo, come tale che la natura di esso è appunto questo, d'essere un che di universale, non un che di astrattamente istantaneo e di isolato del sapere.¹³³

Come si è visto precedentemente, data la natura razionale e pensante dell'essere umano, egli non può essere ridotto alla singolarità del momento che gli fa commettere un illecito a causa dell'accecaimento dell'istante, delle passioni e dell'ubriachezza: egli è molto di più di tale momento. Hegel continua specificando che

come l'incendiario ha messo a fuoco non questa superficie, grande un pollice, di un legno, la quale egli toccò con la fiaccola, come isolata, sibbene in essa l'universale, la casa, così egli come soggetto non è l'entità singola di *questo* istante o questa isolata sensazione dell'ardore della vendetta; in tal modo egli sarebbe un animale, che dovrebbe venir abbattuto a cagione della sua nocività e dell'insicurezza dell'esser soggetto ad accessi di furore. — Che il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto — quest'esigenza, che pare preservargli il diritto della sua soggettività morale, gli nega piuttosto l'immanente natura intelligente, la quale nella propria attiva presenzialità non è legata alla figura psicologico-wolffiana di *rappresentazioni chiare*, e soltanto nel caso della follia è così stravolta da esser separata dal sapere e operare singole cose.¹³⁴

Non si deve quindi supporre che nell'istante della sua azione il delinquente si sia rappresentato in modo chiaro il valore della sua azione, affinché quest'ultima possa essergli imputata. È sufficiente che il soggetto *abbia potuto sapere* cosa stava compiendo, come si evince dalle annotazioni a margine di Hegel: ciò può essere messo in discussione solamente nel caso della follia. Allo stesso modo, Aristotele sosteneva che gli impulsi e i desideri appartengono comunque all'essere umano, alla sua natura, e non possono essere considerati condizioni dell'atto involontario.

L'essere umano non può essere ridotto a impulsi sensibili, desideri e passioni, secondo Hegel. L'uomo è *anche* tutte queste cose, mediate tuttavia dal pensiero

¹³³ *PhR*, § 132 An.

¹³⁴ *Ibidem*.

razionale. Per questa ragione, la stessa azione compiuta da un bambino, da un adulto e da un animale ha tre valori differenti. Nel primo caso il bambino possiede il pensiero razionale in potenza, non ancora sviluppato nella sua completezza: egli è quindi in grado di compiere azioni volontarie e fino ad un certo livello intenzionali, ma nella minore età non è in grado di conoscere il valore dell'azione, *non ha potuto sapere* il reale valore della sua azione in ambito giuridico. Nel caso degli animali, Hegel ammette che essi agiscano secondo impulsi e istinti, ma non secondo una volontà libera: essi, pertanto, non possono essere ritenuti responsabili delle loro azioni. Gli individui adulti e sani di mente, al contrario, possiedono le facoltà cognitive e volitive atte a renderli responsabili e dipende da loro se non le utilizzano nel modo corretto, se *ignorano* il valore di ciò che stanno compiendo, dal momento che avrebbero la *possibilità* di agire correttamente. L'eccitazione del momento, le passioni e l'ubriachezza non possono pertanto eliminare l'imputazione.

Anche dagli appunti di Ringier si evince che le azioni realizzate sotto l'impulso della passione non possono essere legittimate dalla passione stessa. Si deve presumere che il soggetto sia razionale e sappia evitare tali stati: «l'ira ecc. / / non possono comprendere il fatto che per loro tramite l'imputazione venga meno, ma nel momento in cui questa azione in generale deve essere saputa da me sotto la determinazione che sia buona o cattiva [allora l'imputazione è presente]». ¹³⁵ La passione e l'accecamiento dell'istante può valere come diminuzione della pena ma non come legittimazione dell'illecito.

Lo stato di ebbrezza è interessante: esso si ritrova in Aristotele, in Hegel, e viene ripreso in maniera più ampia da Michelet, Berner e Köstlin. Secondo alcuni interpreti Aristotele avrebbe, con tale esempio, anticipato l'elaborazione concettuale dell'*actio libera in causa*, quando l'ubriachezza è stata volontariamente provocata dal soggetto. ¹³⁶ Come si è visto, Aristotele mostra che le azioni derivanti

¹³⁵ *Nachschrift Ringier* • *Anonymus (1819/20)*, p. 405.

¹³⁶ Tommaso d'Aquino, interpretando il passo aristotelico sull'ubriachezza, distingue due casi: 1. quello in cui il soggetto si è volutamente provocato lo stato di ebbrezza per poter compiere un atto illecito; 2. quello in cui il soggetto agente si produce lo stato di ebbrezza involontariamente. Il primo caso sarebbe l'antenato dell'*actio libera in causa* giuridica: il soggetto si pone consapevolmente in una condizione di incapacità di intendere e di volere per poter compiere l'atto illecito e scagionarsi.

dagli stati di ebbrezza che il soggetto si è prodotto da sé sono riconducibili a lui, che ne deve quindi rispondere. L'atto dell'ubriacarsi era infatti al principio volontario e intenzionale; ciò che ne deriva è sicuramente un atto volontario, anche se non intenzionale: il principio dell'azione è nel soggetto, che è quindi responsabile di quanto accaduto. Il soggetto inoltre era potenzialmente in grado di deliberare, perché è dotato di ragione, a differenza degli animali, in cui essa è assente, e dei bambini, in cui essa deve ancora svilupparsi pienamente. Come afferma Strobach: «Il delinquente non sapeva al momento del fatto per nulla oppure in modo rilevante cosa faceva. Ma ciò dipende esattamente dal suo comportamento passato, dall'ubriacarsi o dal non informarsi. E il principio di ciò (ἀρχή) si trovava in lui, il comportamento quindi dipendeva da lui». ¹³⁷ L'ubriaco non può quindi scusarsi dicendo che l'azione compiuta non gli era chiara, proprio perché avrebbe potuto evitare di mettersi nello stato di ebbrezza. ¹³⁸

Le azioni negligenti o colpose si distinguono pertanto dal caso poiché è presente una sorta di volontarietà e dipendono da un errore che il soggetto avrebbe potuto evitare. Un passo delle *Lezioni di filosofia del diritto* del 1824/25, trascritte da Griesheim, riporta esplicitamente il termine *Nachlässigkeit*. Con quello di *Fahrlässigkeit* esso stava ad indicare la negligenza. Il passo recita:

Così accade nell'omicidio [Todtschlag] durante la caccia, quando si spara dove qualcuno sta correndo, io non posso aver saputo che una parte dell'aria della traiettoria del proiettile si sarebbe trasformata nell'esistenza di un individuo. Edipo colpì suo padre senza conoscerlo e perciò questo non è stato parricidio. Rispetto a tali circostanze può aver luogo negligenza

In questo caso, tuttavia, l'atto viene considerato libero nella sua causa e pertanto imputabile, sebbene nel momento stesso dell'atto illecito il soggetto non fosse in grado di intendere e di volere. Nel primo caso, inoltre, l'ignoranza è immediatamente volontaria; nel secondo caso "mediatamente" o accidentalmente. Cfr. HRUSCHKA 2003, p. 694, in cui l'autore commenta un passo di Tommaso tratto dalla *Summa Theologiae*. Nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794) Kant afferma che la causa libera costituisce una condizione sufficiente dell'imputazione. Cfr. *Rel.*, p. 41 (it. p. 43).

¹³⁷ STROBACH 2008, pp. 79-80. Trad. it. di G. Battistoni.

¹³⁸ Cfr. GUCKES 2008, p. 187.

[Nachlässigkeit] e questa può essere più o meno punibile [straffällig], si deve sapere in base a cosa si agisce, cosa si ha di fronte a sé.¹³⁹

Il termine *Todtschlag* si riferisce ad un omicidio che avviene senza intenzione e senza sapere. Nelle sue annotazioni, Hegel distingue due termini di carattere giuridico: *Todtschlag/Tötung* e *Mord*. Sebbene egli non espliciti la differenza tra questi concetti, i primi due termini indicavano all'epoca (ma ancora oggi nel diritto tedesco) un delitto meno grave dell'assassinio (*Mord*). Nella *Metafisica dei costumi* di Kant il primo termine indica l'*homicidium* in generale, mentre il *Mord* indica l'*homicidium dolosum*, l'omicidio cui si aggiunge l'intenzione malvagia, ovvero l'omicidio premeditato. L'esempio riportato nel passo sopracitato è quello di Edipo che, come si è visto, non può essere accusato di parricidio. A ciò si aggiunge la possibilità della negligenza in tali circostanze, che può risultare più o meno punibile dal momento che si deve sapere ciò che si fa e le circostanze della propria azione. Ciò corrisponde alle pretese normative del diritto dell'oggettività, - *wissen können* - e - *wissen sollen* -, che permettono l'imputazione di azioni non intenzionalmente commesse.

È pur vero che Hegel non inserisce esplicitamente i casi presentati sotto la fattispecie giuridica del reato colposo, ma è possibile comprenderli come mancanza di attenzione verso un obbligo che si deve conoscere, verso circostanze dell'azione che si è in grado di sapere e quindi come un illecito potenzialmente evitabile dal soggetto e a lui imputabile, tramite l'insegnamento di Aristotele. In ciò svolge un ruolo fondamentale il diritto dell'oggettività e il fatto che per Hegel il soggetto ha colpa anche per il male compiuto, quando pone la propria volontà particolare, con i suoi impulsi e istinti naturali, al di sopra della volontà libera in sé e per sé, della volontà universale (cfr. *PhR*, § 139).

8.3 Le azioni commesse sotto l'effetto delle passioni come casi misti

Ritorniamo brevemente alle azioni commesse sotto l'influsso delle passioni, come l'ira. Si tratta di azioni commesse nell'*impeto* del momento: esse risultano

¹³⁹ *PhR* (1824/25), p. 1206.

pertanto volontarie, in termini aristotelici, ma non intenzionali. Questi casi sono particolarmente problematici poiché non era chiaro, all'epoca di Hegel, se dovessero essere considerati come casi di dolo indiretto o di *culpa*. Essi sembrano presentare alcune caratteristiche di entrambi. Nello stato di eccitazione il soggetto può non essere in grado di prendere una decisione ponderata: agisce volontariamente ma non intenzionalmente, nella sua azione non ha attuato un calcolo razionale di ciò che sta facendo. In termini hegeliani, il soggetto può agire senza riflettere sulla natura universale della sua azione, senza determinare un'intenzione specifica.

Le azioni commesse nell'impulso del momento da bambini e animali si distinguono inoltre dalle medesime azioni commesse da un individuo adulto e sano di mente. Come riconosce Liske, interpretando Aristotele:

il comportamento dovuto ad emozioni e impulsi di animali e minorenni è solo volontario, essendo scaturito da forze motrici interne [...] e realizzato con un certo controllo riflessivo, ma non si può esigere responsabilità, mentre un normale adulto, che appartiene al cerchio di agenti responsabili, deve rispondere di ciò che ha prodotto cedendo a emozioni e impulsi, e lasciandosi così indurre ad agire senza decisione ponderata.¹⁴⁰

Secondo Michelet, l'ira e le passioni non rendono di per sé un atto involontario: ciò accade solo quando offuscano completamente la coscienza delle circostanze esterne dell'azione. Anche Michelet definisce le azioni commesse nell'ira o in preda alle passioni come atti volontari ma non intenzionali: l'autodeterminazione del soggetto è infatti presente, se le circostanze vengono comprese nel modo giusto. Ammette tuttavia che a causa della forza degli impulsi, tali azioni sono improvvise, si oggettivano immediatamente e non permettono al soggetto di determinare un proponimento nell'agire. Il proponimento comporta già deliberazione e scelta, secondo Michelet.¹⁴¹ Le azioni commesse in tali stati sembrano avere un carattere misto, sono difficilmente identificabili univocamente come dolo indiretto o *culpa*: ciò dipende dalle circostanze particolari. Sembra,

¹⁴⁰ LISKE 2008, p. 102. Trad. it. di G. Battistoni.

¹⁴¹ Cfr. MICHELET 1828, pp. 43-44.

tuttavia, che Michelet tenda ad annoverare le azioni prodotte sotto tali stati nella categoria del dolo indiretto:

Poiché l'intenzione indiretta sorge dal fatto che l'uomo agisce trasportato da uno stato di eccitazione o da libidine, allora il caso più comune sarà il seguente: qualcuno mosso dall'ira afferra un'arma e cercando vendetta uccide il suo avversario, nonostante l'uccisione non fosse stata precedentemente deliberata; questo perché la coscienza dell'intenzione nel momento dell'agire era oscurata [...]. Poiché ora azioni di tal genere sono volontarie [freiwillig], anche se non intenzionali [absichtlich], da ciò deriva [...] il *dolo indiretto* come medio tra *dolus* e *culpa*; poiché quello è sia volontario che intenzionale, questa invece non è né l'uno né l'altro.¹⁴²

Dal momento che, secondo Michelet, le azioni provocate in uno stato di eccitazione sono volontarie ma non intenzionali, esse vengono sussunte sotto la categoria del dolo indiretto, non della *culpa*, che a suo parere non è né volontaria né intenzionale. In realtà, si è visto che la “non volontarietà” della *culpa* può essere ricondotta, tramite l'argomentazione aristotelica e anche quella hegeliana, alla volontarietà della disattenzione. Non ci sembra quindi che possa essere questo il metro di misura per considerare le azioni commesse in uno stato di eccitazione come dolo indiretto.

Senza dubbio le passioni non rendono l'atto involontario. Afferma a ragione Michelet che «l'agente è sempre il principio dell'ira o della passione che producono l'errore; perché lui non deve mai cedere alle medesime al punto da non avere più padronanza del senno, neppure se un altro gli produce il più giusto motivo d'ira» e pertanto non è mai libero da disattenzione, *Versehen*.¹⁴³ Il giurista Köstlin spiega in modo chiaro il carattere misto di tali azioni, trattando dell'impeto e delle azioni avvenute nello stato di eccitazione. Egli riconosce infatti in tali azioni un elemento doloso da un lato, ed uno colposo dall'altro:

Nell'impeto, in particolare, il dolo sussiste nella decisione [Entschlusse] di commettere in generale una violazione del diritto, di comportarsi in generale

¹⁴² Ivi, pp. 91-92.

¹⁴³ Ivi, p. 60.

in un modo che deve necessariamente portare a conseguenze che violano il diritto; l'atto colposo al contrario sussiste nel fatto che il delinquente appunto si abbandona alla tempesta dello stato di eccitazione che gli impedisce di sviluppare la coscienza della qualità universale della sua azione [...].

Tuttavia non si può ammettere una mera *culpa* poiché l'azione nello stato di eccitazione resta sempre qualcosa di voluto positivamente [positiv gewollte]. Ma non è nemmeno un'azione diretta, poiché l'uomo agisce in ciò non come essere pensante, universale, ma come singolo sensibile, trasportato dal suo stato di eccitazione. Proprio il fatto però che egli si lasci trasportare dallo stato di eccitazione costituisce il momento colposo della sua responsabilità, che tuttavia è nella sua radice doloso.¹⁴⁴

Da ciò si evince la difficoltà di classificare questi casi: che essi appaiano poco chiari nel testo di Hegel dipende quindi dalla “Sache selbst”, dalla questione stessa, all'epoca molto dibattuta.

¹⁴⁴ KÖSTLIN 1845, pp. 294; 299-300.

9. Sviluppi del pensiero di Hegel in ambito giuridico

Questo capitolo, che chiude questa terza parte, sarà ora volto a mostrare come l'approccio filosofico-speculativo hegeliano fosse risultato fruttuoso in ambito giuridico, per rispondere alla seguente domanda: in che modo il sistema filosofico di Hegel, spesso accusato di astrattezza, poteva essere letto con soddisfazione e interesse dai giuristi della sua epoca, personalità che con i loro manuali proponevano soluzioni a problemi pratici?

Rispondendo a tale domanda, si mostrerà che il sistema hegeliano risultava, già all'epoca, tutt'altro che astratto. La prima parte di questo capitolo sarà dedicata al pensiero degli allievi diretti di Hegel, Michelet e Gans; la seconda parte sarà invece dedicata ai due giuristi, Berner e Köstlin, che pur non essendo diretti uditori di Hegel, ne hanno riportato il pensiero in modo fruttuoso e fedele in ambito giuridico.

9.1 Ricezione diretta del pensiero di Hegel in Karl Ludwig Michelet ed Eduard Gans

9.1.1 I tipi di imputazione in K. L. Michelet e le tipologie di illecito giuridico a partire da Hegel

Nella sua dissertazione dottorale Michelet rielabora ed esplicita i tre livelli di imputazione che nei *Lineamenti* si trovano solamente accennati nelle note apposte a margine dalla mano di Hegel. Come si è detto, ad ogni elemento che caratterizza l'azione intenzionale, corrispondono dei diritti della volontà soggettiva, i quali permettono di individuare determinati livelli di imputazione: quello relativo al proponimento, all'intenzione, alla coscienza morale. Sviluppando esplicitamente tale aspetto, la dissertazione di Michelet rappresenta una fonte originale per comprendere il testo hegeliano, nonché il primo tentativo di rielaborare le categorie della *Filosofia del diritto* hegeliana. La dissertazione *De doli et culpa in jure criminali notionibus* risale infatti al 1824.

La prima forma di imputazione (*imputationis primus modus*) implica per Michelet che ciò che è nella cosa sia stato proponimento dell'agente: ciò che si è

realizzato nel mondo esterno è qualcosa che il soggetto si è precedentemente determinato nel suo “animo”, concetto che corrisponde al proponimento (*Vorsatz*) in termini hegeliani. Rispetto alla questione delle conseguenze, Michelet tematizza esplicitamente non solo l'imputazione delle conseguenze direttamente volute dal soggetto, ma anche di quelle non direttamente da lui volute, per le quali egli non si sente moralmente responsabile e che tuttavia gli vanno imputate. Come afferma Hegel «le conseguenze, intese come la *figura* che ha per *anima* il *fine* dell'azione, sono il *suum*» (*PhR*, § 118): esse sono parte integrante dell'azione. Tuttavia, come si è visto, l'azione è sottoposta anche a forze esterne che possono produrre conseguenze estranee e il diritto della volontà è di lasciarsi imputare solamente le conseguenze necessarie, quelle che rientrano nell'essenza dell'azione e che costituiscono un “tutto” con lo scopo che il soggetto si pone.

Il fondamentale apporto di Michelet al discorso hegeliano è il seguente: posto che le conseguenze necessarie possono essere imputate al soggetto proprio perché inerenti alla natura della sua azione mentre le conseguenze accidentali, completamente estranee alla volontà dell'agente, non possono essere imputate né a livello morale né a livello giuridico,¹⁴⁵ Michelet riconosce anche l'imputabilità delle conseguenze *mediae*, per le quali l'azione è una *vera possibilità*,¹⁴⁶ ovvero presenta le condizioni necessarie alla loro realizzazione. In modo indiretto esse vengono prodotte dall'azione del soggetto, sebbene egli non le abbia direttamente volute né sapute. Ma se l'agente vi avesse posto la giusta *attenzione*, allora sarebbe stato in grado di prendere in considerazione quelle conseguenze nelle sue riflessioni: come si è visto, portare l'attenzione su qualcosa e il non portarla sono atti volontari. Questo errore è stato pertanto prodotto dal soggetto stesso e gli è

¹⁴⁵ Cfr. MICHELET 1828, p. 97.

¹⁴⁶ Il giurista Larenz la definisce come possibilità autentica, verace per il soggetto stesso: «La possibilità di sapere è vera possibilità [wahre Möglichkeit] poiché è possibilità per il soggetto stesso. Nessuno, cui era possibile la previsione delle conseguenze della sua azione, può appellarsi al caso; poiché dipende da lui stesso se questa possibilità di sapere non è diventata realtà effettiva. Le conseguenze, la cui previsione era possibile al delinquente, ricadono nell'ambito della volontà. Così questa possibilità legittima l'imputazione». LARENZ 1927, pp. 80-81.

imputabile, a differenza dell'errore inevitabile che rende le conseguenze accidentali e non imputabili.

A livello dell'intenzione, Michelet riconosce un *secundus imputationis modus* legato all'imputazione della natura dell'azione. In Hegel si trova un riferimento a questa forma di imputabilità nelle annotazioni a margine della sua copia dei *Lineamenti*: «die andere Form der Zurechnungsfähigkeit». ¹⁴⁷ La terza forma dell'imputabilità (*tertius imputationis modus*), appena accennata da Hegel in un'altra annotazione come «Dritte Zurechnungsfähigkeit» (Am Rande: GW 14.2, p. 639), comporta, secondo Michelet, che il bene o il male commesso dal soggetto gli vada imputato e che non si possa addurre come scusante di un'azione malvagia una presunta buona intenzione. ¹⁴⁸

Ma il tema principale della dissertazione di Michelet è la definizione dei concetti di *dolus* e *culpa*. Il primo viene definito come intenzione di un'azione la cui sostanza è una violazione del diritto. Sembra quindi che a tale livello entri in gioco un giudizio di natura giuridica. Non solo un *fatto* deve essere *azione* del soggetto, in termini hegeliani, ma tale azione deve anche essere volta alla violazione del diritto. Il concetto di *culpa* si lega, invece, a quello di negligenza, indicando illeciti che il soggetto non ha compiuto intenzionalmente e che tuttavia derivano come *media consequentia* dalla sua azione. Si tratta pertanto di conseguenze intermedie che il soggetto avrebbe potuto e dovuto conoscere e che per questo gli sono imputabili. Con ciò, Michelet fonda l'imputazione delle azioni negligenti, indicate in ambito giuridico con il termine *Versehen*, come emerge dal *System der philosophischen Moral*, opera matura di Michelet:

Abbiamo così raggiunto un nuovo livello dell'imputazione, completamente differente da quelli precedenti; e siccome qui originariamente l'errore risiede nella coscienza e solo indirettamente nella volontà, allora questo tipo di colpa [Schuld] ottiene il nome di *disattenzione [Versehn]*. Ciò che viene provocato

¹⁴⁷ Am Rande: GW 14.2, p. 605.

¹⁴⁸ «Subjecto bonum et malum, quod egit, imputatur: nec jam excusare agens poterit malam actionem, dicendo: bonam habui intentionem, nescii, actionem malam fuisse [...]». MICHELET 1824, p. 33.

per disattenzione è però una conseguenza realmente possibile perciò imputabile dell'azione [real mögliche und deshalb imputable Folge].¹⁴⁹

Come si è visto, la distinzione tra conseguenze necessarie e conseguenze intermedie permette a Michelet di distinguere l'imputazione del *dolus indirectus* da quella della *culpa*, fondando il primo sulla mancata previsione delle conseguenze necessarie e la seconda sulla mancata previsione delle conseguenze intermedie, le quali sono definite come *real möglich*, realmente possibili. Ancora una volta, si tratta della categoria logica che in Hegel indica la possibilità di cui sono date tutte le condizioni di realizzazione. Oltre a questo, la conoscenza stessa delle conseguenze intermedie è nell'animo dell'agente una *vera possibilitas*. Ciò significa che erano presenti tutte le condizioni affinché tale *possibilità di sapere* si realizzasse: le facoltà psicologiche necessarie, la pubblicità delle leggi, l'assenza di costrizione, insomma tutte quelle caratteristiche che rendono l'atto volontario. Afferma pertanto Michelet che «la possibilità di sapere (poiché l'errore *poteva* essere scongiurato) non è stata elevata dall'agente a sapere effettivo. Questo obbligo è la *obligatio ad diligentiam* dei giuristi». ¹⁵⁰ In ciò, presumibilmente Michelet aveva in mente il codice prussiano che affermava che colui che nell'infrazione della legge non ha previsto la conseguenza illecita della sua azione, ma avrebbe potuto prevederla con la doverosa attenzione e riflessione, si è reso responsabile del delitto per negligenza. ¹⁵¹

Da quanto precedentemente analizzato risulta chiaro che la definizione del dolo indiretto fornita da Michelet risente fortemente dell'influsso hegeliano e del modo di concepire le conseguenze necessarie dell'azione. Chi infatti colpisce un uomo con un'arma (cosa che già rappresenta in sé un fatto illecito e punibile) deve anche conoscere le conseguenze necessarie di tale proposito, ovvero che l'azione prodotta contiene in sé la *possibilità* di rivelarsi omicidio. La definizione della *culpa* viene invece sviluppata da Michelet autonomamente, per così dire, dal momento che in Hegel non c'è alcun riferimento alle “conseguenze intermedie” di un'azione.

¹⁴⁹ MICHELET 1828, p. 57.

¹⁵⁰ Ivi, p. 62.

¹⁵¹ ALR, II. Theil, 20. Titel, §. 28.

La distinzione tra dolo indiretto e *culpa* comporta, per Michelet, anche una differenza nella determinazione della pena e quindi diversi gradi di imputazione: nel caso della disattenzione, si deve ammettere un minore grado di imputazione e la pena non deve essere così rigida come se si trattasse di un illecito commesso con coscienza del fatto. A causa di una solo *parziale corrispondenza* della volontà (*Wille*) con il fatto (*Tat*) anche la malvagità morale e giuridica della disattenzione è inferiore all'azione dolosa.¹⁵² L'idea che si possano spiegare dolo e *culpa* tramite un'analisi della corrispondenza tra volontà e fatto viene sviluppata dai giuristi Berner e Köstlin e rappresenta un'originale forma in cui tali categorie hegeliane vengono rielaborate e utilizzate in ambito giuridico.

9.1.2 Le *Vorlesungen* di E. Gans

Eduard Gans fu tra gli “opponentes” della dissertazione di Michelet. La parte dedicata alla Moralità, nelle sue lezioni su *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, rispecchia apparentemente la sezione omonima dei *Lineamenti*:¹⁵³ qui Gans tratta la dottrina dell'imputazione e la suddivide in dottrina della colpa (*Lehre von der Schuld*), dottrina del proponimento (*Lehre vom Vorsatz*) e dottrina dell'intenzione (*Lehre von der Absicht*).¹⁵⁴ Come Michelet, di cui Gans conosceva anche il *System der philosophischen Moral* (1828), Gans sviluppò una dottrina dell'imputazione sulla base dell'insegnamento hegeliano. Si distinse tuttavia da Michelet, mettendo in luce altri aspetti interessanti.¹⁵⁵

Sia Gans che Michelet vedono nella Morale il luogo in cui si sviluppa la dottrina dell'imputazione, nonostante quest'ultima acquisti poi un'importanza per

¹⁵² Cfr. MICHELET 1828, p. 63 e seg.

¹⁵³ Il debito di Gans verso la *Filosofia del diritto* hegeliana compare però già nell'opera *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte* (1824). Si tratta di un'opera che mostra uno stretto legame con il pensiero hegeliano e, allo stesso tempo, informa sull'evoluzione del pensiero di Gans. Per un approfondimento sulla figura di Gans e sulle sue opere, cfr. il ricco studio di BERTANI 2004.

¹⁵⁴ Cfr. GANS 2005, p. 122 e seg.

¹⁵⁵ Il giurista Berner fu diretto allievo di Gans a Berlino e, come si mostrerà, il suo testo risente fortemente dell'influenza di Hegel e di Michelet, mediata dall'insegnamento di Gans.

lo più giuridica: questo perché l'imputazione presuppone la libertà soggettiva. Gans sottolinea che in un'azione devono essere considerati due aspetti: la soggettività del volere interiore e l'oggettività dell'esterna realizzazione dell'azione. La dottrina della colpa (*Lehre von der Schuld*), intesa qui non come *culpa* giuridica ma come causa, si propone anzitutto di rispondere alle seguenti domande: «Ist eine Handlung durch jemand äußerlich geschehen? [...] Ist dies eine von ihm ausgegangene Folge?». ¹⁵⁶ Tale dottrina viene suddivisa da Gans in tre parti: si hanno così azioni volontarie, che possono anche essere prodotte da soggetti che non sono passibili di imputazione (come bambini e animali); azioni involontarie, quando una potenza naturale, che non procede dall'agente, produce l'azione o quando si agisce per ignoranza; azioni miste, tra cui Gans annovera anche quelle commesse in stato di ebbrezza.

Ma la dottrina della colpa mostra i suoi limiti nel fatto che per l'imputazione non è sufficiente che un atto sia stato provocato esteriormente dall'agente: egli deve anche aver ponderato l'azione nella sua interiorità. A ciò si lega il proponimento (*Vorsatz*), inteso come processo legato alla deliberazione. Si ha così la dottrina del proponimento (*Lehre vom Vorsatz*), la quale comprende dialetticamente le azioni intenzionali (dolose), le azioni accidentali e le azioni colpose, dove la *culpa* è considerata il termine medio tra *dolus* e *casus*. ¹⁵⁷

Il dolo è imputabile in quanto determina l'intenzionalità dell'azione: ciò non produce alcuna difficoltà. In Gans, il proposito si distingue però dall'atto volontario per il fatto che accoglie nell'interiorità le circostanze esteriori, che divengono azione rappresentata nella coscienza. ¹⁵⁸ Nel dolo, pertanto, il mondo esterno corrisponde all'interiorità: questa interpretazione verrà ulteriormente sviluppata da Berner e da Köstlin. Si è visto che nel dibattito giuridico il dolo indiretto veniva fatto corrispondere in modo poco chiaro talvolta ad un *indirekter Vorsatz*, talvolta

¹⁵⁶ GANS 2005, p. 123. I passi tratti dal testo di Gans sono di mia traduzione.

¹⁵⁷ Questa concezione è presente anche in MICHELET 1828. Michelet considerava infatti il dolo e il caso come due estremi dell'imputazione, di cui la *culpa* costituiva il termine medio. A sua volta, il *dolus indirectus* rappresentava il medio tra *dolus* e *culpa*, possedendo caratteristiche di entrambi. Cfr. MICHELET 1828, p. 97.

¹⁵⁸ Cfr. GANS 2005, p. 125.

ad una *indirekte Absicht*. Anche Gans prende posizione in tale dibattito, affermando che non può esserci un dolo indiretto a livello del proponimento: qui il dolo è sempre diretto in sé. Oppure, come afferma Quante: il proponimento è presente, e in tal caso si ha un'azione intenzionale, oppure non è presente, trattandosi dell'aspetto puntuale dell'azione.¹⁵⁹

Nel caso (*Zufall*) l'esteriorità ha la meglio sull'interiorità: anche questa è un'intuizione fondamentale, che verrà successivamente esplicitata da Berner. Poiché il caso coincide con l'involontario, se esso è assolutamente accidentale si ha la non-imputazione del medesimo. Cosa significa che il caso può essere o meno "assolutamente accidentale" (*ganz zufällig*)? Gans spiega che il *Zufall* può essere tale da impedire completamente il proponimento del soggetto, provocando così tutt'altro, e in tal senso il caso non è imputabile; dall'altro lato, il *Zufall* può agire in modo da modificare solo le conseguenze dell'atto intenzionale: ad esempio, che il soggetto ferisce mentre invece voleva uccidere.¹⁶⁰

La *culpa*, che anche in Gans corrisponde al termine tedesco *Versehen*, rappresenta la mediazione tra dolo e caso, in quanto contiene aspetti dell'uno e dell'altro: «Il *Versehen* è un'azione in cui l'agente avrebbe dovuto prevedere ciò che poteva realizzarsi casualmente».¹⁶¹ Ad esempio: A è responsabile di custodire un oggetto determinato; A lascia aperto lo sportello del luogo in cui l'oggetto è conservato; l'oggetto in questione viene rubato; A è responsabile dell'accaduto perché ha agito negligenemente. Nell'esempio considerato, il soggetto non può giustificarsi affermando di non sapere che eventuali ladri possono rubare cose lasciate incustodite, cercando quindi di giustificarsi tramite il "non sapere ciò che tutti gli altri sanno".¹⁶² questo non è infatti ammissibile.

La dottrina dell'intenzione riguarda, infine, lo scopo finale che l'individuo si pone, realizzando un determinato proposito, che quindi è rivolto ai mezzi per

¹⁵⁹ Cfr. QUANTE 2016, p. 174 seg.

¹⁶⁰ Si comprende, così, il duplice ruolo svolto dall'accidentalità in una teoria dell'azione di stampo hegeliano: si ricordi che Hegel sembrava riconoscere una forma di accidentalità che il soggetto deve mettere in conto agendo, e una forma di accidentalità completamente estranea all'azione.

¹⁶¹ GANS 2005, p. 126.

¹⁶² Cfr. *ibidem*.

realizzare tale scopo. Quando ciò che ci si propone di compiere intenzionalmente corrisponde a ciò che si è realizzato nel mondo esterno, si ha un'intenzione diretta (*direkte Absicht*). Se invece proponimento e intenzione restano separati, quando cioè l'agente compie qualcosa in vista di altro, si ha l'intenzione indiretta, a cui Gans lega il dolo indiretto. Vedremo ora in che modo le intuizioni di Michelet e di Gans sono state rielaborate in modo originale e fruttuoso da Berner e Köstlin.

9.2 Seconda ricezione del pensiero di Hegel: Albert Friedrich Berner e Christian Reinhold Köstlin

Berner e Köstlin vennero influenzati indirettamente dal pensiero di Hegel, che è presente in modo ben chiaro, seppur spesso implicitamente, nei loro manuali di diritto penale: questo mostra che il sistema hegeliano aveva trovato immediato riscontro nella giurisprudenza dell'epoca. Rispetto all'opera di Berner (*Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre*, 1843) e a quella di Köstlin (*Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts*, 1845) si ritiene sia utile riflettere su quegli aspetti che le accomunano e che mostrano chiaramente l'influsso della filosofia hegeliana, avvenuta in via indiretta tramite l'opera di Michelet e quella di Gans.¹⁶³ Il pensiero di tali giuristi ci permetterà inoltre di gettare maggior luce su alcuni passi del testo hegeliano.

I *Lineamenti* di Berner sono introdotti da un lungo capitolo sulla volontà libera come presupposto soggettivo della dottrina dell'imputazione: di tale concetto, Berner mostra lo sviluppo dialettico nei momenti dell'universalità, della particolarità e della singolarità, nonché l'ulteriore sviluppo dell'idea della volontà in volontà libera in sé, volontà libera per sé, ovvero l'arbitrio, che a suo parere fonda l'imputazione, volontà libera in sé e per sé, riprendendo in modo fedele la trattazione hegeliana (cfr. *PhR*, §§ 5-28). Anche l'opera di Köstlin presenta una

¹⁶³ Berner, in particolare, aveva seguito le lezioni di Gans nel semestre invernale del 1838-1839. Lo afferma lui stesso in BERNER 1847, p. 131.

parte dedicata alla “genesì della volontà criminale”: la volontà svolge pertanto in entrambi un ruolo fondativo nella dottrina dell’imputazione.¹⁶⁴

Entrambi riconoscono inoltre due momenti del concetto di azione, la cui mediazione permette la realizzazione del concetto stesso, nonché l’imputazione dell’azione: 1. il momento del fatto (*Tat*), inteso come evento meramente oggettivo, esterno («Per esempio si è dato fuoco ad un edificio. Il bruciare di quest’ultimo, esclusivamente considerato per sé, senza riflessione sull’incendiario, è un mero fatto: un *That*»¹⁶⁵); 2. il momento della volontà (*Wille*), di ciò che è voluto dall’agente. Entrambi i momenti, presi per sé indipendentemente l’uno dall’altro, sono manchevoli: in termini hegeliani, si potrebbe dire, da un lato, che la volontà, per essere libera, deve realizzare nel mondo esterno il contenuto che si è posta interiormente; dall’altro lato, la mera considerazione esteriore di un evento, senza la valutazione delle intenzioni dell’agente, non è una prospettiva sufficiente ad imputargli il fatto come sua responsabilità. L’azione (*Handlung*) risulta essere allora l’unità del soggettivo e dell’oggettivo, dell’interiore e dell’esteriore, della volontà e del fatto. Dove manca tale mediazione, manca anche l’azione e con essa la possibilità dell’imputazione:

Il concetto di azione [*Handlung*] esaurisce l’intera essenza dell’imputazione. Possiamo quindi semplicemente dire che l’imputazione consiste nel giudizio che sussista una azione effettiva [...]. L’imputazione è il giudizio [in cui si afferma] che l’evento è un voluto; oppure: l’imputazione è il giudizio [in cui si afferma] che il soggetto a partire dall’oggetto è riflesso in sé.¹⁶⁶

Non può essere imputato, pertanto, né ciò che è solamente voluto (se non si realizza, esso non è un’azione), né il mero fatto. Berner e Köstlin ammettono così un annullamento (*Aufhebung*) dell’imputazione nei seguenti casi: 1. se manca la libera autodeterminazione della volontà, come nel caso dei disturbi mentali; 2. se

¹⁶⁴ Come è noto, essa costituisce in Hegel il concetto alla base di tutta la *Filosofia del diritto*, intesa come esplicazione della volontà libera.

¹⁶⁵ BERNER 1843, p. 39. Sotto tale momento esterno, astratto, dell’evento ricade anche l’omissione, oltre al “fare positivo”. Cfr. anche KÖSTLIN 1845, § 77.

¹⁶⁶ BERNER 1843, p. 41.

manca il momento del fatto, per ovvi motivi; 3. se manca la mediazione tra il momento della volontà e quello del fatto.¹⁶⁷ Di questi tre casi, il primo e l'ultimo risultano particolarmente problematici e interessanti: si tralascerà ora di analizzare il primo, a cui è dedicata la *Parte IV* di questa trattazione, e si concentrerà invece l'attenzione sulla mancanza della mediazione dei momenti, che si realizza per i due giuristi nel caso (*Zufall*), nella costrizione (legata alle forze della natura), nell'errore delle circostanze del fatto (*error facti*). Le ultime due, ci sembra, rappresentano le condizioni aristoteliche che rendono l'atto involontario. L'approccio dei giuristi è caratterizzato, in generale, dall'analisi di casi ed esempi concreti, con lo scopo di sussumerli sotto una specifica fattispecie giuridica. In questo modo procedono anche Berner e Köstlin. Gli esempi concreti riportati di seguito e tratti dal testo di Berner permettono, in particolare, una migliore comprensione di quanto detto finora:

1. Gaio spara, lontano da ogni negligenza, con un fucile, senza determinare per il suo sparo alcun obiettivo. Per caso tuttavia colpisce un uomo. Qui, volontà e fatto cadono l'uno fuori dall'altro, cosicché non si può parlare in nessuno modo di imputazione.

2. Gaio spara ad un oggetto, che considera un animale; questo oggetto è tuttavia in realtà un uomo. La volontà era diretta all'uccisione di un animale; il fatto [That] è l'uccisione di un uomo. Volontà e fatto cadono quindi anche qui l'uno al di fuori dell'altro; con ciò l'uccisione [...] deve essere considerata come non imputabile.

[...]

4. Gaio vuole sparare ad un estraneo, Seio; ma colui che viene coinvolto non è Seio, bensì Tito, un parente di Gaio, che pensa per sbaglio sia Seio. Gaio non ha voluto uccidere questo parente: non ha pertanto commesso un parricidio [*paricidium*], ma ha tuttavia voluto sparare in generale ad un uomo,

¹⁶⁷ «Prima che, agendo, io entri nel mondo esterno, devo portare il mondo esterno nel mio interno, nella mia coscienza. Qui devo porre già idealmente l'azione, prima che essa diventi reale. Se ora comprendo il mondo esterno in maniera sbagliata, ciò che è posto in me idealmente può non corrispondere a ciò che si è realizzato. Essendo la volontà però rivolta solo a ciò che è posto in me idealmente, sopraggiunge una disarmonia tra volontà e fatto. Ciò che è voluto e l'evento non si corrispondono più; tra i due manca una mediazione». Ivi, p. 63.

e l'ha fatto effettivamente. In ciò volontà e fatto sono quindi congiunti; in ciò è presente l'azione [Handlung]. Si deve perciò imputare tuttavia a Gaio un omicidio [*homicidium*].¹⁶⁸

I primi due esempi sono chiari: volontà e fatto non si corrispondono in nulla e si verificano così conseguenze accidentali, indipendenti dall'agente, dalla sua volontà, attenzione e sapere, e pertanto a lui non imputabili. L'ultimo esempio rappresenta per certi versi un'azione voluta, per altri un fatto non voluto. Ciò ricorda, ancora una volta, il caso di Edipo: come direbbero Berner e Köstlin, nel parricidio da lui compiuto fatto e volontà sono completamente estranei l'uno all'altro e non può sussistere l'imputazione di tale particolare azione. Hegel concorderebbe pienamente con l'argomentazione dei due giuristi, o meglio: sono proprio i due giuristi che sviluppano le argomentazioni e le categorie concettuali hegeliane. Nel caso in cui alla base dell'errore vi sia la negligenza del soggetto, la poca attenzione verso ciò che faceva, l'ignoranza colpevole di cui si è parlato gli viene imputata come *culpa*.

Ma se l'imputazione si estende fin dove arriva l'azione (*Handlung*), in che modo è possibile far rientrare dolo indiretto e *culpa* nel concetto stesso di azione, per poterli imputare al soggetto? Si è detto, infatti, che essi danno vita a conseguenze non sapute e non volute direttamente dall'agente. Berner e Köstlin definiscono i concetti di *dolus* e *culpa* a partire dal movimento immanente del concetto di azione (*Handlung*), sulla base del rapporto tra i momenti della volontà e del fatto. L'azione dolosa si ha quando vi è equilibrio e corrispondenza tra fatto e volontà: ciò che si è realizzato corrisponde a ciò che il soggetto voleva realizzare. Per quanto riguarda le distinzioni all'interno della stessa categoria del dolo, sia Berner che Köstlin le derivano servendosi delle categorie che caratterizzano il concetto di *Wirklichkeit*. Poiché il dolo è un'intenzione che vuole produrre un effetto nell'effettualità, si ha il dolo determinato quando l'intenzione è rivolta ad aspetti che sono *real möglich*, quindi necessari alla realizzazione della realtà effettiva. Si ha invece il dolo indeterminato o eventuale se l'intenzione è rivolta alla

¹⁶⁸ Ivi, p. 64.

mera possibilità, a condizioni accidentali, che possono presentarsi come no.¹⁶⁹ Un esempio di dolo determinato è l'intenzione di incendiare la propria casa; facendo ciò, il soggetto è consapevole che potrebbe incendiarsi anche la casa del vicino, sebbene questa non sia la sua intenzione. Ciononostante, il soggetto agente acconsente all'azione: ciò definisce il dolo eventuale. Sembra così non esserci posto in Berner per il dolo indiretto sebbene l'ultimo caso presentato corrisponda proprio ad un caso di dolo indiretto, in termini hegeliani. Come si è visto, questo tema era oggetto di dibattito.

Il delitto colposo si ha invece quando il momento del fatto prevale su quello della volontà: nell'azione colposa accade infatti più di quello che era voluto direttamente dal soggetto.¹⁷⁰ Berner presenta un esempio volto a comprendere la differenza tra dolo, *culpa* e caso:

Gaio vuole infliggere a Seio un'ingiuria brutta; lo colpisce. Fin qui la presente azione risulta *dolosa*: l'evento è *voluto* – il momento della volontà è in equilibrio con il momento del fatto. Il colpo di Gaio prese tuttavia Seio in un punto che lo uccise. Gaio poteva e doveva prevedere ed evitare questo risultato. A causa dell'evitabilità, che non è stata considerata per empietà o disattenzione, l'uccisione risultata è *colposa*. Il momento della volontà qui, dal momento che sussiste *lascivia* o *negligentia*, è ancora riflesso nel momento del fatto, che tuttavia prevale sul primo. Dopo aver ricevuto il colpo mortale, Seio corre nell'agonia fino ad una scala, cade e uccide con la sua caduta un uomo che stava salendo. Se Gaio non avesse assestato a Seio quel colpo mortale, non sarebbe morto quel terzo, che vogliamo chiamare Tizio. Gaio è perciò in maniera mediata anche la causa della morte di Tizio. Poiché però anche un uomo di senno non poteva prevedere la coincidenza delle circostanze per mezzo della quale è stata cagionata la morte di Tizio, di conseguenza questa morte è qualcosa di meramente *casuale* rispetto alla volontà. Qui la volontà non sta più in nessuna relazione con l'evento; non si può quindi più parlare né di un momento della volontà né di un momento del fatto. [...] il caso si scolla completamente dalla volontà. Poiché Gaio poteva e doveva

¹⁶⁹ Ivi, p. 184 seg. Cfr. anche KÖSTLIN 1845, § 108.

¹⁷⁰ Cfr. ivi, p. 174 seg.

prevedere l'uccisione di Seio, allora c'è ancora un legame tra la volontarietà di Gaio e il fatto sopraggiunto.¹⁷¹

L'esempio che Berner riporta come delitto colposo sarebbe probabilmente ricondotto da Hegel e da Michelet al dolo indiretto: l'intenzione di nuocere, infatti, c'è e l'uccisione di Seio potrebbe essere considerata una conseguenza necessaria di quell'azione intenzionale che le sta a monte. Ma per verificarlo bisognerebbe analizzare ancor più nel dettaglio il caso concreto. Il modo in cui Berner definisce la *culpa* si differenzia da quello di Michelet. Come si è visto, Berner non ritiene opportuno parlare di mancata previsione di conseguenze necessarie o intermedie: secondo lui, infatti, tutte le conseguenze di un'azione sono intermedie. In ciò, ci sembra che Michelet sia stato più fedele all'insegnamento di Hegel, mentre Berner se ne è evidentemente distaccato.

Köstlin definisce invece il concetto di *Versehen* in modo molto simile a Michelet:

Nell'essenza del *Versehen* si trova: 1) che il medesimo scaturisce sempre da uno sbaglio del sapere, da un *errore*, 2) che questo errore era *evitabile*, perciò è proprio 3) una *negligenza* del soggetto non averlo evitato e con ciò di essere divenuto il principio del risultato lesivo del diritto, il quale non è una conseguenza immediata della sua azione, ma bensì una conseguenza mediata.¹⁷²

Köstlin specifica inoltre che nel *Versehen*, come nel dolo, è presente un sapere e un volere: tuttavia essi non sono conformi all'esistenza oggettiva dell'azione, ma sono piuttosto il sapere e il volere della *condizione*, che contiene la possibilità reale (*reale Möglichkeit*) del risultato illecito. Chi conosce e vuole la condizione deve però anche sapere ciò che segue da tale condizione come reale possibilità:

nel *Versehen* è contenuto un esubero del momento del fatto al di sopra di quello della volontà; l'agente sapeva e voleva non l'esistenza effettiva del risultato illecito, ma soltanto la sua condizione, la sua possibilità reale; la sua

¹⁷¹ BERNER 1843, pp. 234-235.

¹⁷² KÖSTLIN 1845, § 99.

colpa è però quella di non aver elevato tale possibilità nel suo sapere, cosa che lo avrebbe dissuaso dal volere la condizione di una tale conseguenza intermedia.¹⁷³

Come si è visto, la *condizione* possiede, nel sistema hegeliano, un particolare significato logico, così come il concetto di *Wirklichkeit* e le categorie modali che concorrono a determinarlo. Berner e Köstlin non si limitano pertanto ad “appropriarsi” di quella parte del sistema hegeliano di loro diretto interesse, ovvero la *Filosofia del diritto*, ma sono anche conoscitori del fondamento logico del sistema hegeliano.¹⁷⁴

L'imputazione delle tipologie di azioni apparentemente non intenzionali viene infine spiegata da Köstlin facendo un implicito riferimento al diritto dell'oggettività, di chiaro stampo hegeliano, sebbene egli non citi Hegel. Ma l'analisi attuata nel capitolo precedente ci consente di individuare nel passo che segue le caratteristiche hegeliane del diritto dell'oggettività, della *possibilità di sapere* a fondamento dell'imputazione, insieme al carattere normativo del *Sollen* e degli standard sociali, che permettono di calibrare il giudizio di imputazione in modo equo, e non meramente soggettivo:

Il diritto del soggetto, di riconoscere come Suo solo ciò che ha posto scientemente come Suo, subisce l'essenziale limitazione che esso deve anche riconoscere come Suo ciò che non ha saputo ma che, accingendosi ad agire, avrebbe potuto e dovuto sapere [hätte wissen können und sollen].¹⁷⁵

Da quanto detto, è emerso che l'azione dell'uomo adulto e sano, che si volge contro il sistema normativo vigente, gli viene imputata a livello giuridico: l'errore nella valutazione delle circostanze dell'azione, errore che il soggetto *avrebbe potuto* evitare, ricade su di lui come sua responsabilità. Questo accade quando ciò che si è realizzato, anche se non intenzionalmente, *avrebbe potuto e dovuto* essere saputo

¹⁷³ KÖSTLIN 1845, § 101.

¹⁷⁴ I loro riferimenti, tuttavia, sembrano non andare più in là della Piccola logica contenuta nell'*Enciclopedia*.

¹⁷⁵ KÖSTLIN 1845, p. 246. Il riferimento al diritto dell'oggettività appare in maniera esplicita a pagina 253 e al § 110.

dall'agente. Tale pretesa dell'oggettività ha però un presupposto: la capacità di intendere e di volere. Il caso delle azioni compiute da soggetti affetti da disturbi mentali risulta pertanto estremamente interessante e problematico, scardinando i presupposti dell'imputazione stessa. Su questo problema si concentrerà l'ultima parte della trattazione.

Parte IV

*L'imputazione dell'agire non intenzionale in
individui affetti da disturbi mentali*

10. Mancanza di una trattazione sistematica dei disturbi della mente nel codice di diritto prussiano e in quello austriaco

Le comuni facoltà cognitive e volitive che permettono, almeno potenzialmente, al soggetto sano di riconoscere il valore morale e giuridico della sua azione e di agire di conseguenza, rendendo possibile con ciò l'imputazione dell'azione, risultano nei malati di mente gravemente oscurate. Di fronte alle azioni di soggetti affetti da disturbi mentali, ci si chiede pertanto: era il malato di mente consapevole dell'illiceità della sua azione? Era in grado di autodeterminarsi ad agire o era spinto da una qualche idea o passione malata, che stravolgeva la sua stessa comprensione di sé e del mondo esterno? Tali domande sorgono spontanee e tanti sono stati in passato gli sforzi volti a fornire una risposta esauriente.

Un ruolo fondamentale nell'osservazione empirica dei disordini mentali venne svolto agli inizi dell'Ottocento da Philippe Pinel, conosciuto come colui che liberò i malati di mente dalle catene: medico all'ospedale psichiatrico della Bicêtre prima e della Salpêtrière poi, Pinel è autore del *Trattato medico-filosofico sulla mania*, in cui egli, con interesse visibilmente medico più che filosofico, analizzò i casi che gli si presentavano davanti agli occhi ogni giorno. Il suo lavoro ebbe notevole influenza sugli studi di medici tedeschi dell'epoca, e trovò riscontro anche nell'opera di Hegel, che affronta il problema con un interesse però differente, quello speculativo.

Hegel ritiene, in accordo con Pinel, che esistano casi in cui il soggetto malato è capace di sentimenti etici e morali, è conscio della malvagità e dell'illiceità della sua azione e tuttavia è incapace di agire secondo la sua concezione di ciò che è bene. L'attenzione di Hegel rispetto a tali problemi, dimostrata dalle lunghe riflessioni ad essi dedicate nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo*,¹ si muove da un interesse antropologico per l'essere umano fino a questioni morali e giuridiche, trattate nella sezione Moralità della *Filosofia del diritto*: esse vennero in seguito

¹ Si tratta degli appunti tratti dalle lezioni tenute da Hegel a Berlino nel 1822 (*Nachschrift Hotho*); nel 1825 (*Nachschrift Griesheim*, con varianti di F. C. H. V. von Kehler e M. Pinder); nel 1827/28 (*Nachschrift Stolzenberg*, con varianti dalle *Nachschriften* Erdmann e Walter). Cfr. GW 25.1 e 25.2. I passi tratti da queste *Nachschriften* sono stati da me tradotti in italiano.

sviluppate da K. L. Michelet e K. Rosenkranz, che divennero i mediatori tra Hegel e i giuristi C. R. Köstlin e A. F. Berner, che con i loro manuali di diritto influenzarono le generazioni successive di giuristi, nonché lo sviluppo del diritto penale tedesco. Berner e Köstlin, particolarmente inseriti nel dibattito giuridico e medico a loro contemporaneo, svilupparono anche in questo ambito le riflessioni di Hegel, che erano per lo più a carattere antropologico e morale, fino alle loro conseguenze giuridiche: essi mostrarono quindi che, nei casi in cui il soggetto non è conscio delle azioni che compie, viene esclusa o ridotta sia l'imputabilità, sia la pena a livello giuridico.

Interrogarsi sulle ragioni che escludono o diminuiscono l'imputabilità del soggetto agente risulta un passo essenziale all'interno di un'indagine sulla teoria hegeliana dell'imputazione. Nel momento in cui vengono definite le condizioni dell'imputazione e dell'imputabilità, i diritti della volontà soggettiva e i diritti dell'oggettività, che permettono l'imputazione delle azioni sapute e volute dal soggetto, ma anche di quelle che l'agente, in quanto essere razionale e pensante, avrebbe dovuto e potuto sapere, risulta necessario prendere in considerazione i casi che costituiscono un'eccezione alla regola, quei casi cioè in cui le condizioni dell'imputabilità non vengono rispettate: Hegel mostra di essere sensibile a tale questione, ma spesso in passaggi su cui di rado si è posta l'attenzione. Da un'analisi di questo tipo risulterà quindi arricchita la stessa teoria hegeliana dell'imputazione, ma acquisterà un'ulteriore prospettiva la questione principale di questo lavoro di ricerca: non solo la teoria hegeliana dell'imputazione fa infatti i conti con forme di agire non intenzionale di soggetti razionali e pensanti che, nei modi e secondo le condizioni trattate nella *Parte III* di questo lavoro, vanno attribuite al soggetto come sua responsabilità, ma anche con forme di agire di soggetti non in grado di essere consapevoli fino in fondo di quanto stanno compiendo. In tal senso, si tratta di forme di agire non intenzionale che tuttavia non possono essere imputate al soggetto in senso giuridico.

Si è detto che all'epoca il diritto tedesco risentiva di un vuoto per certi versi concettuale, per cui accadeva che azioni dolose e azioni colpose venissero giudicate e punite allo stesso modo. Un altro vuoto riguardava proprio il trattamento, medico e giuridico, delle persone affette da disturbi mentali: come si vedrà, la questione era

tutt'altro che chiara. Se si ammetteva un'esclusione dell'imputabilità nei casi di evidente e permanente disturbo, poteva accadere tuttavia che gli attacchi di follia provvisoria non venissero presi in considerazione nella valutazione delle azioni dei malati, i quali venivano puniti per le loro azioni come se si trattasse di individui sani e pensanti, in pieno possesso delle loro facoltà. Ma proprio la mancanza di piena consapevolezza di loro stessi e del mondo esterno rende gli atti di tali soggetti non intenzionali, escludendo anche la *possibilità* che essi potessero agire diversamente e pertanto escludendo la possibilità di un'imputazione con valore giuridico. Nonostante questo, sulla scorta delle osservazioni di Pinel, Hegel riconosce, in alcuni casi, la possibilità di un'imputazione e di una punizione di tipo morale, poiché i malati rimangono esseri umani dotati potenzialmente di razionalità: ciò permette l'applicazione del trattamento terapeutico e, in alcune circostanze, la guarigione. Nello sviluppo di tale consapevolezza, il pensiero hegeliano ha svolto un ruolo di fondamentale importanza.

Ora, il problema del disturbo mentale, pur non essendo ignoto ai giuristi dell'epoca, non trovava ancora una trattazione sistematica che rendesse ragione della complessità del problema. Vediamo anzitutto quale terminologia era utilizzata nei codici di diritto prussiano (1794) e austriaco (1811) per definire le malattie mentali. Essi rappresentano due tentativi di unificare le codificazioni territoriali esistenti e costituiscono quindi due punti di riferimento importanti per ricavare le concezioni più comuni all'epoca, relativamente a tale problema.

10.1 Le malattie mentali nell'*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (1794): assenza di ragione e incapacità di riflettere sulle conseguenze della propria azione

Nella *prima parte* del codice prussiano troviamo la definizione e il carattere della persona nel contesto giuridico, insieme ai suoi diritti. In tale contesto, l'uomo viene definito *persona* in quanto gode di determinati diritti all'interno della società civile, la quale a sua volta si organizza in ceti, i cui componenti possiedono diritti e doveri. Nella definizione dei diritti si prendono in considerazione le differenze d'età, per cui vengono definiti *bambini* coloro che non hanno ancora raggiunto il settimo anno d'età e *minorenni (Unmündige)* i giovani che non hanno raggiunto il

quattordicesimo anno. In questo contesto vengono anche prese in considerazione le differenze legate alle facoltà dell'anima umana e si legge quanto segue:

§. 27. Vengono definiti furiosi [Rasende] e folli [Wahnsinnige] coloro che sono interamente privi dell'uso della loro ragione.

§. 28. Gli uomini, cui manca la facoltà di riflettere sulle conseguenze delle loro azioni, vengono definiti idioti [blödsinnig].

§. 29. Rispetto ai diritti che dipendono dalla differenza d'età, furiosi e folli vengono considerati alla stregua di bambini: gli idioti alla stregua di minorenni.²

Sebbene esista qui una terminologia specifica per indicare differenti categorie di disturbi mentali, la differenza tra le medesime non viene ulteriormente sviluppata. I malati mentali vengono paragonati sul piano giuridico a bambini o a minorenni. I cosiddetti "idioti" sono coloro che non sono in grado di pianificare e prevedere le conseguenze delle loro azioni, nemmeno potenzialmente: questa è una delle facoltà che permetterebbe appunto l'imputazione delle azioni al soggetto agente. I furiosi e i folli, invece, sono coloro che, in modo non meglio specificato, sono privi dell'uso della ragione.

Cosa distingue di fatto tra loro queste categorie di malattie mentali? E quali sono le conseguenze rispetto alla questione dell'imputazione morale e giuridica? Cosa significa poi "essere privi dell'uso della ragione"? Si vedrà come Hegel si contrapponga con forza a questa visione dei folli e si trovi invece in accordo con le osservazioni empiriche "sul campo" di Pinel, che aveva dimostrato come fosse possibile un trattamento morale di alcuni malati, proprio sulla base della ragione in loro ancora presente.

² *ALR*, 1. Theil, 1. Titel. Segue il testo tedesco: «§. 27. Rasende und Wahnsinnige heißen diejenigen, welche des Gebrauchs ihrer Vernunft gänzlich beraubt sind. §. 28. Menschen, welchen das Vermögen, die Folgen ihrer Handlungen zu überlegen, ermangelt, werden blödsinnig genannt. §. 29. Rasende und Wahnsinnige werden, in Ansehung der von dem Unterschiede des Alters abhängenden Rechte, den Kindern: Blödsinnige aber den Unmündigen gleich geachtet». Cfr. anche il lemma *unmündig* in GRIMM 1854-1971.

10.2 Le malattie mentali nell'*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch* austriaco (1811)

Il codice austriaco del 1811 è un ulteriore tentativo di unificare le norme degli stati tedeschi, eliminando il riferimento agli *Stände*, ancora presenti nell'*ALR* e riferendo diritti e doveri ad una persona astratta, con significato giuridico. A differenza del codice prussiano, tuttavia, quello austriaco non si proponeva come unificazione di tutte le codificazioni civili, penali ecc., ma solo come unificazione del diritto civile dei territori di lingua tedesca soggetti alla casa d'Austria.³ Come il codice prussiano, anche quello austriaco risente del giusnaturalismo razionalista dei sovrani illuminati, in questo caso di Maria Teresa, sovrana dal 1740 al 1780. Il primo progetto, che prevedeva la promulgazione di un codice di diritto privato che tenesse conto del diritto romano e di quello naturale, venne però rifiutato da Maria Teresa, perché ancora oscuro. Dopo ulteriori rielaborazioni il codice venne finalmente promulgato nel 1811 come *Codice civile generale per i territori ereditari di lingua tedesca*.⁴ Si può parlare di una *matrice kantiana* di questo codice, dovuta forse al fatto che l'ultima commissione incaricata di occuparsi della sua redazione risentì della presenza di Franz von Zeiller, «allievo di von Martini e suo successore alla cattedra di diritto naturale a Vienna, illuminista imbevuto della lezione kantiana».⁵ Matrice kantiana che è visibile «nella preferenza verso forme di governo che assicurano una legislazione comune sancendo l'uguaglianza dei cittadini fra di loro e nei confronti dello stato, e nella peculiare concezione dell'individuo e dell'autonomia che irrinunciabilmente gli compete (capacità creatrice dell'io e sua attitudine all'autodisciplina)».⁶

Il codice si compone di 1502 articoli, risulta quindi breve e per certi versi lacunoso. Si articola in tre parti, precedute da un'introduzione: 1. Diritto delle persone; 2. Diritti sulle cose; 3. Disposizioni comuni. I diritti delle persone si

³ Cfr. VARANO/BARSOTTI 2014, p. 144.

⁴ Per maggiori approfondimenti riguardo alla storia della nascita del codice prussiano e di quello austriaco, cfr. *ivi*.

⁵ *Ivi*, p. 145.

⁶ *Ivi*, p. 146.

riferiscono in parte a qualità e ragioni personali; in parte a ragioni famigliari (cfr. § 15). Al § 21 vengono definite, alla stregua dell'*ALR*, i diritti della persona a partire dalle qualità relative all'età o alla mancanza dell'uso dell'intelletto (*II. Personen-Rechte aus der Eigenschaft des Alters oder mangelnden Verstandes-gebrauchs*) e si legge che:

Coloro i quali, a causa di carenza di anni, disturbi dello spirito, o per altre ragioni⁷ non sono in grado di occuparsi doverosamente da sé delle loro faccende, si trovano sotto la tutela particolare delle leggi. Ne fanno parte: i bambini che non hanno ancora compiuto il settimo anno d'età; i minorenni [Unmündige] che non hanno ancora compiuto il quattordicesimo; i minori [Minderjährige] che non hanno ancora compiuto il ventiquattresimo anno della loro vita; poi: i furiosi [Rasende], i folli [Wahnsinnige] e gli idioti [Blödsinnige], i quali sono o completamente privi dell'uso della ragione o per lo meno [wenigstens] non sono in grado di prendere in considerazione [einzusehen] le conseguenze delle loro azioni [...].⁸

Si nota immediatamente come i casi che nell'*ALR* venivano tenuti separati, ovvero i furiosi e i folli da un lato e gli idioti dall'altro, vengano ora accorpati, non offrendo ulteriore spiegazione rispetto a quello che già era presente, in modo insufficiente, nel codice prussiano.

Il fronte giuridico tendeva a fornire unicamente una mera classificazione ed enumerazione di termini. L'approccio filosofico risultava invece differente ed era volto ad analizzare cosa accade nell'uomo quando è colto da uno di questi disturbi mentali. Un ruolo fondamentale è svolto, in questo senso, dalle riflessioni di I. Kant, che precedono la stesura dei due codici sopracitati: le definizioni che egli dà delle diverse tipologie di malattia mentale furono fondamentali, al punto che esse vennero successivamente accolte all'interno del dizionario dei fratelli Grimm, per definire i lemmi corrispondenti. Uno sguardo alla classificazione proposta da Kant

⁷ Si noti che qui il termine *Verhältnisse* è utilizzato non con il significato più comune di “rapporti, relazioni”, ma con quello appunto di “ragioni”. Allo stesso modo, il termine latino “ratio” indica, tra i suoi significati, il motivo, la spiegazione, la causa di qualcosa.

⁸ *Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesammten deutschen Erbländer der oesterreichischen Monarchie* 1811, Erster Teil, Erstes Hauptstück, § 21. Trad. it. di G. Battistoni.

risulta ora pertanto necessario, per poter successivamente meglio valutare l'apporto di Hegel rispetto all'approccio del filosofo di Königsberg da un lato, e ai codici giuridici dell'epoca, dall'altro.

11. La classificazione delle malattie mentali proposta da I. Kant

Sottolineando il ruolo della facoltà di filosofia nella determinazione del disturbo mentale, anche a scopo giuridico, scrive Kant:

Se qualcuno ha di proposito causata una disgrazia, e ora si discute se gli incomba per questo una colpa [Schuld] e quale, e se quindi si deve anzitutto decidere se egli era allora fuori di sé [verrückt] o no, in tal caso il tribunale lo dovrebbe consegnare non alla facoltà di medicina, ma (causa l'incompetenza del giudice) alla facoltà di filosofia. Infatti la questione, se l'imputato fosse nella sua azione [bei seiner That] in possesso delle sue facoltà naturali di intendere e giudicare, è interamente psicologica, e quantunque un'alterazione fisica degli organi della vita psichica abbia potuto essere la causa di una violazione innaturale della legge del dovere (insita in ogni uomo), tuttavia i medici e i fisiologi non sono generalmente così in alto da vedere profondamente nel meccanismo dell'uomo e da poter spiegare con esso l'impulso che spinse a una tale azione abominevole, o da prevederlo (senza procedere all'anatomia del corpo).⁹

Si manifesta l'insufficienza di un approccio che, essendo unicamente fisiologico-anatomico, non tiene conto della vita psichica dell'individuo, e allo stesso tempo si afferma che l'approccio dei giuristi non è sufficiente a definire questi stati psichici. Le parole di Kant, ci sembra, non espongono una denuncia a vuoto, se ripensiamo al codice prussiano e a quello austriaco.

Nel *Saggio sulle malattie della mente* (1764) e nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) quelle di Kant rimangono tuttavia indagini puramente antropologiche e in generale egli ritiene che la malattia mentale sia per lo più

⁹ *Anthr.*, § 51. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. Quando Kant parla della *legge del dovere insita in ogni uomo*, si riferisce alla legge morale fondata sulla libertà: quest'ultima è insita in ogni essere razionale, in ogni essere umano prima della considerazione del suo stato particolare e dei condizionamenti nell'ambito fenomenico. Per tali motivi una violazione della legge del dovere è definita *innaturale*. Tale violazione innaturale può essere causata, secondo Kant, da un'alterazione fisica degli organi della vita psichica oppure da un'opposizione e una ribellione consapevole dell'uomo alla legge morale, aspetto che si rivela essere, ancora una volta, la negazione della natura umana. Su questo aspetto cfr. CHIEREGHIN 1991, pp. 181-183.

incurabile e che i malati non possano essere imputabili per le loro azioni: «Noi possiamo ascrivere qualcosa a qualcuno, ma non imputargliela; per esempio, noi possiamo ascrivere a un maniaco (*einem Rasenden*) o a un ubriaco le loro azioni, ma non possiamo imputarle loro. Perché vi sia imputazione l'azione deve esser libera; a un ubriaco noi possiamo sì imputare l'ubriachezza, quando egli è sobrio, ma non certo le sue azioni quando è ubriaco». ¹⁰ Come si è accennato, la classificazione e la definizione dei disturbi mentali fornita da Kant svolse un ruolo importante all'epoca: egli tenne conto dell'origine latina dei termini corrispondenti ai disturbi mentali, ed espose idee che in parte si ritrovano conservate in Hegel, in parte vennero da quest'ultimo smentite.

11.1 Il *Saggio sulle malattie della mente* (1764)

Nel *Saggio sulle malattie della mente* Kant distingue due categorie di disturbi: l'imbecillità (*Blödsinnigkeit*) e lo squilibrio psichico (*gestörtes Gemüth*, che nell'*Antropologia* è chiamato anche mania): le prime sono definite malattie dell'impotenza (*Ohnmacht*), le seconde malattie della stortura (*Verkehrtheit*). La categoria dell'imbecille o idiota (*blödsinnig*) è presente, come si è visto, nei codici giuridici e si conserva anche nella classificazione hegeliana, come si vedrà. Nel codice prussiano e in quello austriaco l'imbecille è colui che non è in grado di calcolare le conseguenze della sua azione e a livello giuridico colui che va trattato alla pari di un minore. La definizione di Kant fornisce ulteriori informazioni:

¹⁰ *V. Ethik*, p. 69 (it. p. 65). Ricordiamo che in Kant l'imputazione (*Zurechnung*), in senso morale, è «il giudizio con cui si viene considerati autori (*causa libera*) di un'azione, che allora si chiama atto (*factum*) e sottostà alle leggi. Quella che comporta anche delle conseguenze giuridiche derivate da quest'atto, è un'imputazione legalmente valida (*imputatio iudiciaria s. valida*), altrimenti è soltanto *estimativa* (*imputatio diiudicatoria*)». *MdS*, p. 227 (it. p. 55). Il termine "ascrizione" sembra invece possedere una connotazione neutra, per così dire, che permette di ricondurre oggettivamente e secondo il mero nesso causale un evento ad un soggetto. In tal senso, mi sembra, Kant sostiene che sia possibile *ascrivere*, ovvero ricondurre le azioni a un maniaco o a un ubriaco, ma non imputarglielo in senso morale e giuridico. Rispetto alla citazione riportata, Kant sembra distinguersi nettamente dal pensiero di Aristotele, riguardo alle azioni commesse in stato di ebbrezza: esse andrebbero non solo imputate, ma anche punite più duramente, secondo lo Stagirita, poiché derivano dall'ignoranza colpevole del soggetto, come si è visto. Con Aristotele si trova d'accordo Hegel.

L'imbecille [der Blödsinnige] si trova in uno stato di grande impotenza per quanto riguarda la memoria, la ragione e spesso perfino la sensibilità. Questo male è in gran parte insanabile perché, se è difficile eliminare i terribili disordini di un cervello squilibrato, deve essere quasi impossibile infondere nei suoi organi avvizziti una nuova vita.¹¹

Gli individui affetti da tali disturbi rimangono bloccati allo stato infantile (*Stande der Kindheit*) e, nella maggior parte dei casi, non possono essere curati. Ciò ha di per sé conseguenze a livello giuridico: nel caso dei bambini si ammetteva all'epoca, come anche negli attuali codici di diritto, una totale incapacità di intendere e di volere o una ridotta capacità di intendere e di volere.

Nel *Saggio* si trova una prima classificazione dei disturbi della mente sulla base delle facoltà del soggetto. Kant distingue tra i concetti di:

1. *Verrückung*: tradotto in italiano con “allucinazione”,¹² che indica in generale una distorsione, un disturbo psichico.¹³ Kant lo definisce come distorsione (*Verkehrtheit*) dei concetti di esperienza, caratterizzato dal rappresentarsi come reali nello stato di veglia cose non esistenti: «Questo pazzo è dunque uno che sogna durante la veglia».¹⁴ Questa concezione del folle (*der Verrückte*) legata all'illusione dei *sensi* era piuttosto comune all'epoca.
2. *Wahnsinn*: tradotto in italiano con “vaneggiamento”, indica in Kant un disordine della capacità di *giudizio*. Esso è definito da Kant come primo grado dello squilibrio dell'intelletto (*Störung des Verstandes*) che porta a giudicare in modo sbagliato a partire da esperienze sensibili esatte. La *sensibilità*, che nella distorsione del primo tipo era danneggiata, ora si conserva intatta: tuttavia, nell'attuare il giudizio sui dati d'esperienza, il malato opera in modo contrario alla comune regola dell'intelletto.¹⁵ Rientra in questo tipo di disturbo il malinconico (*der Melancholische*), il depresso.

¹¹ *Versuch*, pp. 263-264 (it. p. 41). Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

¹² Ivi, p. 264 (it. pp. 41-42).

¹³ Cfr. il lemma *Verrückung* in GRIMM 1854-1971. Il termine possedeva, infatti, tra i suoi significati quello di «*geistige verrückung, gestörtheit*».

¹⁴ «Der Verrückte ist also ein Träumer im Wachen». *Versuch*, p. 265 (it. p. 47).

¹⁵ Cfr. ivi, p. 268 (it. p. 57).

3. *Wahnwitz*: tradotto con “spirito demente”, si riferisce allo stato distorto della ragione rispetto ai giudizi più generali. Rientra in questa casistica lo *spirito aberrante (aberwitzig)*, che nell’*Antropologia* rappresenterà un disturbo psichico a sé stante, mentre qui sta ad indicare colui che ignora i giudizi di esperienza.

Kant distingue inoltre tra insensatezza (*Unsinnigkeit*), «quello stato della mente squilibrata che la rende insensibile alle sensazioni esterne»,¹⁶ e frenesia (*Raserei*), il medesimo stato, in cui però prevale la collera.

11.2 L’*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798)

La classificazione proposta da Kant nel saggio del 1764 trova ulteriore sviluppo nello scritto maturo *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in cui ai concetti tedeschi vengono fatti corrispondere i termini latini provenienti dalla tradizione del diritto romano. Qui Kant distingue le malattie dell’anima (*Krankheiten der Seele*) in rapporto alle facoltà della conoscenza (*Erkenntnisvermögen*) in chimere, in cui rientra l’ipocondria, e in perturbazione della mente (*gestörtes Gemüt*), ovvero la *mania*.

Nel primo caso «l’ammalato è ben cosciente che i suoi pensieri non seguano un giusto corso, perché la sua ragione non ha sufficiente dominio su di sé per poter raddrizzare o trattenere o sospingere il corso dei pensieri». ¹⁷ Le sensazioni corporee interne degli ipocondriaci non corrispondono ad un male esistente, ma lo fanno temere: il malato immagina dei mali corporei, essendo conscio del fatto che si tratta di immaginazione, e non riuscendo però ad evitare di ritenerli reali. ¹⁸ Nello stato ipocondriaco Kant fa rientrare il malinconico, che ancora non è un malato di mente, ma può diventarlo.

La mania si configura invece come «un corso volontario di pensieri, che ha la propria regola (soggettiva), ma che va contro le regole (oggettive) conformi alle leggi dell’esperienza». ¹⁹ Con ciò si ha una delle caratteristiche fondamentali della

¹⁶ Ibidem (it. p. 61).

¹⁷ *Anthr.*, § 45.

¹⁸ Cfr. *ivi*, § 50.

¹⁹ Cfr. *ivi*, § 45.

malattia mentale che si ritroverà anche in Hegel: la soggettività, con le sue regole e convinzioni, si contrappone all'oggettività, alla realtà, alle leggi dell'esperienza. Pertanto è chiaro che in una situazione simile, queste ultime non riescono a far valere la propria normatività di fronte a soggetti che non le riconoscono: in ciò sta la difficoltà relativa all'imputazione di azioni a questi individui.

Ancora una volta, il criterio di classificazione adottato da Kant è quello delle facoltà umane, con qualche differenza rispetto al *Saggio*. L'intelletto risulta turbato nell'*amentia/Unsinnigkeit* e nella *dementia/Wahnsinn*; il giudizio nell'*insania/Wahnwitz* e la ragione nella *vesania/Aberwitz*. Non deve trarre in inganno la terminologia kantiana che porta a distinguere tra disturbi del *Sinn* e disturbi del *Witz*: i primi non sono infatti disturbi della rappresentazione sensoriale ma disturbi *in relazione alla* rappresentazione sensoriale, di cui è responsabile l'intelletto.²⁰

1. La confusione mentale (*Unsinnigkeit, amentia*) viene definita come «l'incapacità di mettere le proprie rappresentazioni anche solo nell'ordine necessario alla possibile esperienza».²¹

2. Il delirio (*Wahnsinn, dementia*) è inteso come disturbo che dipende dalla forza immaginativa che lavora sul falso. Si tratta quindi di una deformazione delirante, di uno stravolgimento dei dati esperienziali (*Wahn-Sinn*) e non di una privazione (*Unsinnigkeit*).²² Secondo Kant, tale tipo di malattia è inguaribile e tuttavia egli ritiene che questi malati non siano pericolosi e non necessitino di essere rinchiusi in ospedali psichiatrici.²³ Quando il delirio è accompagnato da un'emozione forte è definito furore (*Tollheit*),²⁴ concetto che anche in Hegel si accompagna a quello di *Wahnsinn*, come vedremo.

3. Come disturbo del giudizio si annovera la dissociazione (*Wahnwitz, insania*),

²⁰ Per un approfondimento della trattazione della malattia mentale in Kant cfr. MEO 1982.

²¹ *Anthr.*, § 52.

²² Cfr. MEO 1982, p. 84.

²³ «Io non ho mai visto che alcuno sia guarito di questa malattia (perché vi è una particolare disposizione a delirare con ragione [mit Vernunft zu rasen]). *Anthr.*, § 52. L'espressione tedesca tra parentesi quadre è stata da me aggiunta.

²⁴ Cfr. *ivi*, § 45.

anch'essa incurabile. Se la libera creazione è proprietà del *Witz/ingenium*, il *Wahnwitz* si configura come perturbazione di quella facoltà che è appunto volta ad attuare la sussunzione del molteplice sotto regole.²⁵

4. Malattia di una ragione perturbata è infine la stravaganza (*Aberwitz, vesania*), in cui il malato segue principi che possono allontanarsi completamente dai criteri dell'esperienza.

Con le parole di Oscar Meo si può riassumere in questo modo la classificazione kantiana dei disturbi mentali:

nell'*Unsinnigkeit* il folle rimane *al di qua* della possibilità dell'esperienza, non riesce a toccare la soglia del territorio esperienziale; nel *Wahn-sinn* e nel *Wahn-witz* il folle agisce *all'interno* del territorio dell'esperienza, ma fornendone un'interpretazione deviante (sillogismo fallace dell'intelletto, errore di sussunzione del Giudizio e false analogie); nell'*Aber-witz*, infine, si realizza una fuga in avanti, un *oltre-passamento* del confine esperienziale fino al raggiungimento di uno stato di "sragione" (-A) opponibile allo stato della ragione sana (A).²⁶

e ancora:

in quest'ultima specie di squilibrio mentale [*Aberwitz*] non vi è soltanto disordine e deviazione dalla regola dell'uso della ragione, ma anche sragione positiva (*positive Unvernunft*), cioè un'altra regola, un punto di vista del tutto diverso, nel quale, per così dire, l'anima è spostata, e dal quale essa vede tutti gli oggetti diversamente e si trova così spostata in un luogo lontano dal *sensorium commune* che è necessario per l'unità della vita [...].²⁷

Sembra quindi che Kant intenda il disturbo mentale non semplicemente come assenza di ragione, al contrario di quanto ritengono alcuni interpreti, e che in ciò si distingua dalla definizione data dal codice prussiano in un modo che lo avvicina piuttosto a Hegel.

²⁵ Cfr. MEO 1982, p. 90.

²⁶ Ivi, p. 98.

²⁷ Ibidem. Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

Dubita infine Kant che possano esservi delle differenze tra follia generale (*delirium generale*) e quella circoscritta ad un determinato oggetto (*delirium circa objectum*), cosa che invece Hegel riconoscerà, in particolare nella forma della paranoia propriamente detta (*die eigentliche Narrheit*), intesa come follia circa un'idea o una rappresentazione fissa.

Dalle malattie mentali vere e proprie, Kant distingue poi le deficienze dell'animo. Tra queste se ne identificano alcune, che in Hegel si ritroveranno come fasi che possono precedere la malattia mentale vera e propria. Un concetto che si ritrova in entrambi gli autori è, ad esempio, quello di distrazione (in Kant *Zerstreuung*, in Hegel *Zerstreuungheit*), che indica in Kant una deficienza della facoltà di conoscere e che in Hegel può rappresentare l'inizio del delirio. E in effetti riconosce anche Kant che «è una debolezza della mente quella di rimanere in forza dell'immaginazione riproduttiva attaccata ad una rappresentazione, alla quale si sia prestata una grande o durevole attenzione, e di non potersene staccare, cioè di non poter render libero ancora il corso dell'immaginazione. Se questo difetto diventa abituale e rivolto a un medesimo oggetto, allora può degenerare in delirio [*Wahnsinn*]». ²⁸

Altra debolezza dello spirito pare essere in Kant la sciocchezza (*Narrheit*), che invece in Hegel rappresenta una vera e propria malattia mentale, meglio tradotta con "paranoia". Ma effettivamente il termine all'epoca si prestava a differenti usi e significati, indicando da un lato la *stultitia*, legata al concetto tedesco di *Torheit*, e dall'altro vere e proprie malattie mentali, corrispondendo ai termini latini *vesania*, *vecordia*. ²⁹

È evidente l'enorme apporto terminologico-concettuale di Kant alla discussione sul problema delle malattie mentali: ciò che ancora manca nella sua classificazione è però una spiegazione delle malattie mentali che tenga conto del loro sviluppo dialettico, e un approccio che si presti maggiormente a considerazioni di carattere morale e giuridico rispetto all'imputabilità dell'agente. Questa prospettiva è sviluppata da Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, al § 408 e soprattutto nell'aggiunta allo stesso paragrafo, di mano di

²⁸ *Anthr.*, § 47.

²⁹ Cfr. GRIMM 1854-1971.

Boumann.³⁰ Si ritrovano in essa, come si mostrerà, concetti presenti già nell'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore* dell'anno scolastico 1810/11, con rielaborazioni degli anni 1811/12, 1812/13, 1814/15, e 1815/16 periodo in cui Hegel era preside e professore presso l'Ägidiengymnasium di Norimberga. Tali concetti hanno trovato ulteriore elaborazione nelle sue *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo*.

³⁰ Tale aggiunta viene utilizzata nella consapevolezza che non si tratta di un testo di mano di Hegel. Da un confronto attento degli appunti degli studenti relativi alle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo* sarà possibile sostenere però l'attendibilità dei concetti presenti nell'aggiunta.

12. La concezione hegeliana della malattia come rottura della “fluidità” dell’intero

Secondo Hegel esiste un profondo legame tra anima e corpo e per questo la follia è da lui concepita come malattia tanto somatica quanto psichica:³¹ egli si pone pertanto come mediatore all’interno del dibattito a lui contemporaneo tra posizioni che riducevano le cause della follia a degenerazioni somatiche e posizioni che ne sottolineavano la matrice psicologica.³² La prima posizione tendeva ad interpretare la malattia mentale come effetto di problemi fisiologici; l’altra come effetto del peccato o come disturbo unicamente dello spirito. Secondo Hegel, i due aspetti non si possono tenere separati perché anima e corpo sono in unità sostanziale e per questo lo stato dell’una influenza lo stato dell’altro e viceversa. Non è quindi un caso che la malattia mentale possa, secondo lui, ricevere un trattamento sia somatico che psichico. L’interpretazione hegeliana della malattia, soprattutto di quella mentale, rispecchia per certi versi alcune visioni tipiche dell’epoca, mentre per altri se ne discosta con un approccio originale, che ha conseguenze sul piano morale e giuridico.

La follia si verifica, secondo Hegel, quando il soggetto rimane «bloccato in una *particolarità* del sentimento di sé, ch’egli non può elaborare in idealità e superare». ³³ Lo stesso accade nelle malattie di tipo somatico: un organo si particolarizza rispetto alla totalità dell’organismo, che diviene così malato.

Proprio in virtù dell’unità sostanziale di anima e corpo, si tenterà ora di mostrare che la concezione hegeliana della malattia fisica (*Krankheit*) dell’organismo, trattata all’interno della *Filosofia della Natura*, non si distingue per principio dalla concezione della malattia mentale (*Verrücktheit*), trattata nell’*Antropologia*. La malattia dell’individuo deriva infatti, in entrambi i casi, dal

³¹ «Perciò la follia è una malattia della psiche, del corporeo e dello spirituale insieme [...]». *Enz. C*, § 408 An.

³² Per un approfondimento della posizione di Hegel sulla follia rispetto a quelle più comuni agli inizi del XIX secolo cfr. BERTHOLD-BOND 1995, cap. 2.

³³ *Enz. C*, § 408.

fissarsi di una particolarità contro la totalità dell'organismo o dell'anima,³⁴ rompendone la fluidità.³⁵

12.1 Caratteri generali della malattia fisica

Nella parte della *Filosofia della Natura* dedicata alla fisica organica, Hegel analizza le caratteristiche dell'organismo animale: in questo contesto si trova la trattazione della “malattia dell'individuo” (cfr. *Enz. C*, §§ 371-374). Non si intende ora analizzare quei paragrafi nel dettaglio, cosa che è già stata fatta in passato, in particolare negli studi di von Engelhardt,³⁶ quanto piuttosto sottolineare quelle

³⁴ Una concezione simile della malattia si riscontra nel pensiero di Schelling. È interessante in particolare notare che nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809) la malattia viene paragonata ad un disordine avvenuto nella natura per abuso di libertà, a sua volta riflesso del male o della colpa. Si legge infatti quanto segue: «la malattia particolare nasce solo per il fatto, che ciò che ha la sua libertà o la sua vita solo rimanendo incluso nel tutto, si sforza di essere per sé». *Untersuchungen*, p. 366 (it. p. 62). Con le dovute differenze, nell'aggiunta al § 408 dell'*Enciclopedia* hegeliana si legge che l'elemento morale, con riferimento alla sezione Moralità della *Filosofia del diritto* hegeliana, costituisce in un certo senso una malattia dell'elemento etico, con riferimento alla sezione Eticità. Si può in effetti tracciare un parallelismo tra l'atteggiamento del soggetto affetto da disturbo psichico, che assolutizza la sua rappresentazione soggettiva contro la realtà effettiva e oggettiva, e l'atteggiamento della soggettività morale, che può assolutizzare la certezza di sé, diventando arbitro di ciò che deve valere come buono e retto. Cfr. *Enz. C*, § 408 Z. Anche dalle lezioni tenute da Schelling a Stoccarda (1810) emerge una concezione del male come disarmonia di forze, la quale viene accostata alla malattia e all'errore, caratterizzati dall'ergersi di qualcosa di non-essente su qualcosa di essente. Cfr. *SP*, in particolare le parti dedicate ai concetti di *Gemüt*, *Geist* e *Seele*.

³⁵ Tale concetto ritorna anche in alcuni passi della *Filosofia della Natura* del periodo jenese, fin dalle prime lezioni tenute da Hegel a Jena nel 1803/1804. Qui Hegel parla, ad esempio, di fluidità organica, con riferimento all'organismo vivente, in particolare a quello animale. Cfr. *JS I*, p. 223 seg. La fluidità che diviene “per sé” è causa della malattia dell'organismo: nel momento in cui la fluidità “si fissa”, essa non è in grado né di accogliere in sé la vitalità del principio del fuoco e di divenire attiva, né di riportare all'universalità i sistemi che si isolano nella loro attività. Ivi, pp. 249-250.

³⁶ Cfr. JACOB 1983, ENGELHARDT 1975, ENGELHARDT 1984a, ENGELHARDT 1984b, ENGELHARDT 1987. Le diverse tipologie di malattie dell'organismo vengono analizzate in modo interessante anche dall'occhio clinico di Loana LICCIOLI 2008, p. 233 seg.

caratteristiche della malattia dell'organismo che si ritrovano, sebbene in un'altra prospettiva, anche nella concezione hegeliana della malattia mentale.

La definizione di malattia fisica dell'organismo vivente, proposta da Hegel, presenta infatti punti di contatto, sia concettuali che terminologici, con la sua concezione della malattia mentale:

L'organismo si trova in uno stato di *malattia* in quanto uno dei suoi sistemi o organi [...] si fissa per sé e si ostina nella sua attività particolare contro l'attività dell'intero, la cui fluidità, e il processo che passa attraverso tutti i suoi momenti, sono così impediti.³⁷

Nello stato di malattia un organo *particolare* si *fissa* contro l'attività della totalità dell'organismo, ostacolandone la *fluidità*. La salute è infatti data dall'equilibrio dell'attività degli organi particolari, che cooperano all'attività del tutto, o meglio, come si legge nell'aggiunta al § 371: «La *salute* è la *proporzione* [*Proportion*] del sé organico alla sua esistenza per cui tutti gli organi sono fluidi nell'universale [in dem Allgemeinen flüssig sind]». ³⁸ Sebbene tale linguaggio

³⁷ *Enz. C*, § 371.

³⁸ I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. La malattia si configura così come una sproporzione tra l'essere (*Sein*) e il sé (*Selbst*) dell'organismo, il quale è inteso da Hegel olisticamente come sistema autoconservantesi e autoregolantesi. Cfr. DÜFFEL 2006, p. 236. Cfr. anche ENGELHARDT 1987. Ricordiamo che la *Proportion* costituiva una parte della *Logica e Metafisica di Jena* (1804-05). Il concetto di proporzione e gli usi che ne fa Hegel si comprendono alla luce della definizione che ne dà Platone nel *Timeo*, per cui la proporzione costituisce il legame più bello che fa un'unica cosa di sé e dei termini legati insieme. Cfr. *Timeo*, 31c 1-4. Come sottolinea F. Biasutti, la stessa sezione finale della *Logica di Jena* è interpretabile alla luce del *Timeo* platonico. In Hegel, la proporzione rappresenta il rapporto ritornato in sé, il movimento che la caratterizza ha come fine il raggiungimento dell'unità in cui ognuno degli elementi unificati costituisce anche il termine medio che permette l'unificazione. Cfr. BIASUTTI 1982, p. 408 e p. 390. Tale aspetto emerge anche nella definizione dell'organico stesso come circolo dei circoli, che sembra richiamare la natura dialettica della struttura sillogistica, che nella *Differenzschrift* viene proprio identificata nel legame più bello, di cui parla Platone nel *Timeo*. Cfr. *Diff.*, p. 65 (it. p. 80). Come afferma L. Illetterati: «L'intero nel vivente è cioè a un tempo ciò che sostiene le parti, ciò che le fa stare insieme, ma anche il risultato del loro stare insieme, il prodotto della loro unione, l'unità delle loro differenze». ILLETTERATI 1995a, p. 157. Allo stesso modo, la struttura sillogistica come *legame*

possa sembrare astratto, l'esperienza quotidiana conferma ciò che Hegel intende dire: pensiamo, ad esempio, a comuni casi di gastrite. Questo disturbo potrebbe essere dovuto a diverse cause, tra cui alimentazione errata e stress: ciò che accade è che l'apparato digerente si distacca e si contrappone, per così dire, all'attività della totalità dell'organismo producendo un livello di acidità più alto del normale. Ed è proprio questa acidità anomala presente nel corpo e prodotta dall'apparato digerente la causa di disturbi legati alla gastrite.

Che la malattia sia poi connessa ad un "eccesso" che rompe l'equilibrio dell'organismo è chiaro dall'esempio riportato da Hegel e tratto da Eraclito per cui l'eccesso del calore è la febbre. L'eccesso dell'attività di un organo che si particolarizza e si isola dal tutto è quindi il fondamento della malattia: «Se lo stomaco è sovraccarico, allora l'attività digestiva fa di sé il punto centrale, non è più momento del tutto, ma predominante [...]. Il ristabilimento della salute può soltanto consistere nel fatto che questa particolarizzazione viene superata».³⁹ Lo stesso principio è anche a fondamento del processo di guarigione di alcune malattie mentali.

Rispetto al caso della febbre, sottolinea poi Hegel che essa è anche l'inizio della *guarigione* (§ 372). Anche questo aspetto è fondamentale: l'organismo è vivente, è vita, in un processo che fa sì che la malattia non sia qualcosa di statico, altrimenti l'individuo sarebbe morto. La malattia è quindi uno squilibrio nell'attività della totalità, che può però essere riportata allo stato iniziale, riconducendo l'attività dell'organo che si è isolato nella sua posizione come parte integrante del tutto.

Nel caso particolare della malattia somatica, il farmaco può giovare, così come, vedremo, anche il trattamento psichico può aiutare l'anima a ristabilire l'armonia:

Il medicinale stimola l'organismo a superare l'eccitazione *particolare* in cui

più bello «se pure ha esteriormente la forma del sillogismo ordinario, riesce invece a produrre non un'unità puramente formale, ma, ponendo le differenze come estremi e l'identità come medio in modo tale che tutti i termini del sillogismo giungono ad occupare tutte le posizioni, produce una unità che esprime l'autentica struttura speculativa dell'intero». Ivi, p. 159.

³⁹ *Enz. C.*, § 371 Z.

si è fissata l'attività formale dell'*intero* e a ristabilire nell'intero la fluidità dell'organo o del sistema particolare. Questo risultato viene ottenuto dal medicinale in quanto è uno stimolo costituito però da qualcosa di difficile da assimilare e da dominare; all'organismo viene quindi dato qualcosa di esterno rispetto al quale è costretto a impegnare le proprie forze. Dirigendosi verso un esterno, esce dalla limitatezza alla quale era divenuto identico e nella quale era prigioniero; una limitatezza contro la quale non può reagire, in quanto per lui non è come oggetto.⁴⁰

Grazie al farmaco, quindi, l'organismo, che prima si era identificato con una particolarità del tutto, è chiamato a concentrarsi contro qualcosa di estraneo e in questo modo riguadagna la sua unità originaria. E ancora, rispetto ai medicinali, Hegel afferma che:

I medicinali sono quindi stimoli *negativi*, veleni; all'organismo che si è estraniato a sé nella malattia viene dato qualcosa di eccitante e al tempo stesso di indigeribile, come un qualcosa di estraneo, a lui *esterno*, contro il quale l'organismo deve necessariamente concentrarsi ed entrare in un processo che gli consenta di tornare al sentimento di sé [Selbstgefühl] e alla sua soggettività.⁴¹

Compare qui il concetto del sentimento di sé, il *Selbstgefühl*, che nella malattia organica, come in quella mentale, risulta disturbato. Tra le tipologie di malattie che colpiscono l'organismo, Hegel riconosce anche le *malattie dell'anima* (*Krankheiten der Seele*), osservando che esse possono essere prodotte da un'emozione forte.⁴²

Secondo Hegel ogni malattia è inoltre una forma di "ipocondria" dell'organismo, termine che di per sé sta ad indicare un disturbo dell'anima: in ogni malattia l'organismo «disdegna il mondo esterno che lo nausea [anekelt], poiché esso, limitato a sé, ha il negativo di se stesso in se stesso».⁴³ Proprio questo senso

⁴⁰ Ivi, § 373.

⁴¹ Ivi, An. Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

⁴² Cfr. ivi, § 371 Z.

⁴³ Cfr. ivi, § 373 Z. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

di disgusto e di non accettazione del mondo esterno caratterizza anche il malato di mente, che trova appagamento soltanto nella sua interiorità. Come nella malattia somatica il medicinale aiuta l'organismo a raccogliersi in sé contro l'agente esterno riacquistando la sua unità contro la particolarizzazione di un suo organo o sistema, nel caso delle malattie dell'anima è il magnetismo un possibile mezzo di cura che interviene dall'esterno sull'organismo, inducendolo al sonno, che viene inteso da Hegel come «il raccogliersi dell'organismo nella sua semplicità, mediante la quale viene portato al sentimento dell'universalità in sé».⁴⁴

12.2 Caratteri generali della malattia mentale

La trattazione hegeliana della follia si inserisce nella parte della *Filosofia dello spirito soggettivo* dedicata all'Antropologia:⁴⁵ quest'ultima si occupa dell'anima, che si trova a questo livello immersa nella sua naturalità, in lotta verso il superamento dell'immediatezza. Nel disturbo mentale il Sé della coscienza intellettiva non è in grado di assegnare ad un suo contenuto particolare il posto che gli spetterebbe all'interno della totalità:

Il soggetto si trova in questo modo nella *contraddizione* tra la propria totalità, sistematizzata nella coscienza, e la determinatezza particolare, priva di fluidità [nicht flüssigen] e di coordinazione e subordinazione: è ciò che costituisce la *follia* [die Verrücktheit].⁴⁶

Come nel caso della malattia fisica, la *fluidità* della totalità, in questo caso del sentimento di sé, viene interrotta da una determinatezza particolare che genera la contraddizione e rompe l'equilibrio del soggetto e dei suoi contenuti esperienziali e di coscienza. Infatti: «in quanto sano e lucido, il soggetto ha la coscienza presente della totalità ordinata del proprio mondo individuale, nel cui sistema esso *sussume*

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Per un approfondimento della *Filosofia dello spirito soggettivo*, in cui è inquadrata la sezione dell'Antropologia, nonché della concezione hegeliana della follia cfr. STERN 2013; SEVERINO 1983; GAMM 1981; PETRY 1978, vol. 2. Per un approfondimento sul ruolo dell'Antropologia nel sistema hegeliano, cfr. CHIEREGHIN 1995.

⁴⁶ *Enz. C.*, § 408. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

ogni *particolare* contenuto che gli viene dalla sensazione, dalla rappresentazione, dal desiderio, dall'inclinazione ecc., collocandolo al posto che l'intelletto gli destina». ⁴⁷ Nello stato di salute, il soggetto è quindi in grado di giudicare nel modo corretto, di *sussumere* ogni particolare esperienziale sotto l'universale. Si ritrova quindi, in questo senso, una traccia delle riflessioni di Kant, che riconosceva alcune malattie mentali come disturbi della facoltà del giudizio. In Kant, le passioni non potevano essere considerate causa di disturbi mentali, ma al massimo una loro conseguenza; in Hegel esse svolgono un ruolo fondamentale: nella follia le *determinazioni egoistiche del cuore* divengono libere, non essendo più assoggettate al potere dell'universale.

Caratteristica fondamentale della follia, con conseguenze sul piano morale e giuridico rispetto alle problematiche della responsabilità e dell'imputabilità del soggetto, è che essa:

non è astratta *perdita* [*Verlust*] della ragione, né sotto il profilo dell'intelligenza né sotto quello del volere e della [sua] responsabilità [*Zurechnungsfähigkeit*], ma solo sconvolgimento [*Verrücktheit*], solo contraddizione in una ragione che ancora sussiste, come la malattia fisica non è la perdita astratta – cioè totale – della salute (una tale perdita sarebbe la morte) ma una contraddizione in essa. ⁴⁸

In questo passo emerge, oltre che l'analogia con la malattia fisica, anche l'originalità della concezione hegeliana della follia rispetto alle più diffuse interpretazioni dell'epoca: il disturbo mentale non è in sé astratta perdita della ragione, a differenza di quanto mostrato precedentemente nei codici di diritto considerati, ma solo contraddizione nella medesima, solo *Verrückung*, uno spostamento dal centro della razionalità e della realtà concreta. ⁴⁹ il soggetto si trova

⁴⁷ Ivi, § 408 An.

⁴⁸ Ibidem. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. Il concetto di malattia si lega al concetto di vita (*Leben*), per cui dove non c'è vita, come ad esempio nella pietra (cfr. ivi, § 371 Z), non può esserci né malattia né morte. Cfr. DÜFFEL 2006, p. 234.

⁴⁹ Cfr. il lemma *verrücken* in GRIMM 1854-1971.

in un'unità solo soggettiva di oggettività e soggettività.⁵⁰ Ciò rende possibile il trattamento terapeutico sulla base dell'insegnamento di Pinel, che trattava il malato come essere ancora potenzialmente razionale. A ciò si lega la possibilità che il malato possieda ancora, insieme ad un residuo di ragione, una propria volontà e responsabilità per ciò che compie, aspetti che ne preservano l'umanità.⁵¹ E questo è il grande insegnamento di Hegel: che non si tratti, quindi, di un inspiegabile status di *Unvernunft*, non ragione, che renderebbe l'uomo pari ad un animale o ad una pietra, ma di uno stadio addirittura necessario all'interno dello sviluppo dell'anima senziente (*die fühlende Seele*),⁵² come l'illecito lo è nello sviluppo della volontà libera nel Diritto astratto: ciò non significa, però, che ogni essere umano debba ricadere necessariamente in uno di questi estremi.

La necessità della follia nello sviluppo dell'anima è dovuta al fatto che quest'ultima è già in sé la contraddizione di essere al tempo stesso qualcosa di universale (*Naturseele*) e di individuale,⁵³ e diviene nei pazzi la concreta

⁵⁰ Cfr. *Enz. C.*, § 408 Z. Questa posizione, portata alle sue estreme conseguenze, è sostenuta da S. Feloj: «the peculiarity of Hegel's theory of derangement is that he considers it not as a loss of reason or as irrationality, but as the condition of a man in perfect possession of reason». FELOJ 2014, p. 122. La mia posizione è, per così dire, più moderata. Non direi infatti che il disturbo mentale rappresenta la condizione di un uomo in «possesso perfetto della ragione», altrimenti non sussisterebbe il disturbo. Un residuo di ragione è pur sempre presente, questo è vero, ma esso si trova in contrasto con le rappresentazioni irrazionali e disturbate del malato.

⁵¹ La coscienza sana resta infatti il presupposto della malattia. Cfr. BERTHOLD-BOND 1994, p. 75.

⁵² «Madness is thus not treated by Hegel as the “other” of reason, but as a special form or dimension of reason that comes to hold when the rational mind has been repositioned, disunited, but at the same time continues to be related to forms of rationality. It is a dimension that remains a possibility and even a subterranean dimension of reason even in its most developed stages». WENNING 2013, p. 111. Gamm parla di *follia nella ragione*, indicando in ciò una fondamentale differenza rispetto all'approccio di Kant. Cfr. GAMM 1981, cap. VIII (1). Questa posizione è sostenuta anche da FELOJ 2014. Io ritengo invece, in accordo con O. Meo, che la visione di Kant della malattia mentale sia più complessa e che egli non la intenda semplicemente come stato di assenza di ragione quanto piuttosto di privazione, come *positive Unvernunft*, sragione legata comunque alla ragione come suo polo opposto e condizione. Cfr. MEO 1982, p. 78. Kant parla inoltre di “ragione perturbata” ma non di assenza di ragione.

⁵³ Cfr. *Enz. C.*, § 408 Z.

contraddizione tra la loro soggettività e l'oggettività del mondo esterno: in ciò consiste l'interesse speculativo di Hegel per la follia come forma dell'anima stessa, approccio che lo contraddistingue da quello di Kant e che gli permette di apportare un ulteriore *quid* originale alla semplice enumerazione di termini presenti all'interno dei manuali di diritto dell'epoca.

L'anima è definita come "il sonno dello spirito" (cfr. *Enz. C*, § 389)⁵⁴ e non è un caso che la trattazione della follia rientri, nelle edizioni precedenti dell'*Enciclopedia* (1817 e 1827), nella sezione intitolata "*Träumende Seele*", anima sognante: i malati mentali sono infatti coloro che sognano pur essendo svegli (cfr. *Enz. C*, § 408 Z). Come si è visto, si trattava di un'immagine tipicamente usata all'epoca di Hegel, e presente già in Kant.⁵⁵ Nel folle si sviluppano due personalità che, mentre nel sonnambulo rimangono separate, tanto che nessuna delle due sa dell'altra, nel folle si toccano vicendevolmente: vi è così «da un lato la *coscienza in sé sviluppata, razionale*, con il suo mondo *oggettivo*, dall'altra il *sentire interiore* che si mantiene saldo in se stesso, ed ha *in se stesso la propria oggettività* [...]».⁵⁶

⁵⁴ "Dormiente" viene definita l'anima universale naturale, come sottolinea SANGUINETTI 2015, p. 162 e 179. Nella *Filosofia della Natura* del periodo di Jena, la natura viene definita come un "befangener Geist", espressione di difficile traduzione in lingua italiana: essa si riferisce al fatto che la natura non è altro dallo spirito, quanto piuttosto lo spirito stesso, ma "legato", "confuso". Cfr. *JS II*, p. 179. E ancora, la natura viene definita come "ein verborgener Geist", uno spirito "nascosto". Cfr. *JS II*, pp. 184-186. L'elemento naturale costituisce una parte indispensabile del movimento dialettico, dispiegando tutti i momenti dello spirito, sebbene nel modo dell'irrequietezza, come sottolinea ERLE 2001a, pp. 31-34. Tali aspetti acquistano importanza anche nella trattazione hegeliana dell'anima, che inizialmente si ritrova ancora in una determinatezza naturale, è anima naturale.

⁵⁵ Cfr. BERTHOLD-BOND 1995, p. 28.

⁵⁶ *Enz. C*, § 408 Z. Ciò ha portato alcuni interpreti a vedere in Hegel il predecessore di S. Freud, leggendo questo contrasto tra personalità come una contrapposizione tra lato inconscio dell'animo umano e coscienza intellettuale, e la malattia mentale come un movimento regressivo della coscienza razionale. Cfr. DÜFFEL 2006, p. 236 seg. e BERTHOLD-BOND 1992. Secondo Berthold-Bond l'idea che la malattia mentale sia caratterizzata da un doppio centro di realtà sarebbe condivisa non solo da Hegel e Freud, ma anche da Nietzsche, naturalmente in termini diversi. Cfr. BERTHOLD-BOND 1991, pp. 207-208. Sulle implicazioni del pensiero di Hegel per la psicoanalisi cfr. MILLS 1996 e MILLS 2002, cap. 6.

La follia va inoltre distinta dall'errore e dalla stoltezza, che possono interessare anche l'uomo sano: astruendo dalla concreta realtà effettiva (*konkrete Wirklichkeit*), il folle ritiene concreta ed effettiva una rappresentazione astratta, contraria alla stessa totalità del soggetto, che può pertanto arrivare a credersi un cane o un re, pur non essendolo. E ciò è possibile all'uomo, che quindi ha il privilegio della follia, proprio perché egli è in grado di astrarre da ogni contenuto e rimanere un Io puramente astratto, aperto a qualsiasi cosa (cfr. *Enz. C*, § 408 Z):⁵⁷ è così che si lascia catturare da una rappresentazione soggettiva, che si *isola* (altro termine che compare anche nella concezione hegeliana della malattia fisica) dalla vita universale dell'anima e, di conseguenza, dalla realtà effettiva.⁵⁸ Diviene pertanto difficile, se non impossibile, la stessa esperienza della colpa, con tutto ciò che ne consegue, perché per quanto riguarda la coscienza del malato non vi è disparità tra mondo esterno e mondo interno, in quanto il primo non viene affatto riconosciuto dal soggetto.⁵⁹

⁵⁷ Per un approfondimento del tema e della sua importanza nella storia dell'isteria, cfr. FARINA 2013.

⁵⁸ Cfr. *Enz. C*, § 408 Z. Sottolinea Feloj che il disturbo mentale in Hegel non è tanto da intendersi come un contrasto tra il soggetto e il mondo esterno, quanto piuttosto come un contrasto tutto interiore del soggetto che non riesce a mediare tra l'immediatezza del sentimento e la natura intellettuale della vita spirituale. Il soggetto mentalmente disturbato avrebbe una coscienza intellettuale completamente formata ma allo stesso tempo rimarrebbe legato al sentimento di sé, fermo ad una particolare rappresentazione. Cfr. FELOJ 2014, p. 124. Ciò è sicuramente corretto e tuttavia ritengo che questo contrasto interiore al soggetto lo porti poi inevitabilmente a far scontrare la sua rappresentazione soggettiva con la realtà effettiva esterna.

⁵⁹ Cfr. BERTHOLD-BOND 1992, p. 439.

13. La trattazione del disturbo mentale in G. W. F. Hegel: fondazione antropologica

13.1 Il principio della suddivisione

Per quanto concerne le tipologie di disturbo mentale, una mera e vuota enumerazione così come una classificazione fondata sulle manifestazioni esteriori della malattia non appariva sufficiente, per lo meno ad un approccio filosofico:

Per quanto riguarda i *tipi particolari* dello stato di follia, generalmente non li si distingue tanto secondo una determinatezza *interna* quanto piuttosto secondo le *manifestazioni* di questa malattia. La considerazione filosofica non si accontenta però di questo. Persino la follia la dobbiamo conoscere come un qualcosa di *in sé differenziato* in maniera necessaria e – in quanto tale – razionale.⁶⁰

Il criterio di differenziazione non dipenderà quindi tanto dal contenuto, che può essere multiforme, quanto piuttosto dalle *differenze di forma*, sulla base del carattere universale della follia, che consiste in una «*chiusura dello spirito*, uno *spiondare dentro se stessi*, la cui peculiarità [...] consiste nel fatto di non trovarsi più in una *connessione immediata* con la realtà effettiva, ma di essersi *risolutamente separati* da questa».⁶¹ Per dirlo con le parole di M. Farina «Hegel, dunque, a differenza di Pinel distingue i diversi generi di malattia mentale in base al rapporto che si verifica tra la coscienza vigile e quello spiondare entro di sé che caratterizza la follia».⁶² Quando questo status di spiondamento in sé rimane allo stadio dell'indeterminatezza, si ha il primo tipo di disturbo psichico che comprende l'idiozia (*Blödsinn*), la storditaggine (*Zerstreuung*) e il vaneggiamento (*Faselei*); quando invece lo status di spiondamento in sé riceve un contenuto determinato, un'idea o una rappresentazione fissa, si ha la paranoia propriamente detta (*die eigentliche Narrheit*); la terza forma di disturbo è quella in cui il malato percepisce

⁶⁰ *Enz. C.*, § 408 Z (it. p. 227).

⁶¹ *Ivi.*

⁶² FARINA 2013, p. 107.

la contraddizione tra la sua rappresentazione soggettiva e la coscienza oggettiva, o il residuo di essa, che va sempre presupposto nel malato: si ha quindi la pazzia (*Tollheit*) o il delirio (*Wahnsinn*).

Tali concetti, presenti in parte già in Kant, emergono nell'aggiunta al § 408 dell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo*, che dimostrano l'interesse di Hegel per la questione e per il dibattito medico-giuridico dell'epoca. Contro la possibile obiezione che in Hegel non esista una trattazione della follia, si potrebbe ribattere che i concetti non approfonditi per mano di Hegel all'interno dell'*Enciclopedia*, che rimane comunque un'opera *in compendio* utilizzata come base per le sue lezioni, sono presenti nell'*Enciclopedia filosofica per la classe superiore* del periodo di Norimberga, in cui si legge:

3) La follia ha inoltre [...] modificazioni molto diverse come la *paranoia* [*Narrheit*], il *delirio* [*Wahnsinn*], il *furore* [*Raserei*] ecc. ed è in generale un predominio di rappresentazioni della fantasia nello stato della veglia al di sopra di intuizioni e rappresentazioni dell'intelletto. | La *paranoia* ha una qualche singola rappresentazione fissa che è folle [...]. Il *delirio* o *follia* è un più generale annientamento della natura spirituale e come *furore* o *pazzia* questa follia è legata ad una volontà cattiva e maliziosa e ad accessi deliranti.⁶³

Già negli anni dal 1810 al 1816 Hegel aveva quindi tracciato una differenza tra la paranoia (*Narrheit*), disturbo mentale legato ad una rappresentazione fissa; la mania (*Wahnsinn*), intesa come generale annientamento della natura spirituale, che sembra poter divenire furore (*Raserei*) o delirio (*Tollheit*), quando è accompagnata da volontà malvagia e accessi deliranti.

⁶³ *OP Enz.*, § 92. Trad. it di G. Battistoni. Nell'edizione delle *Werke*, questo passo è seguito da una lunga parentesi: «[...] malinconia dalla rappresentazione del disvalore morale. [...] - Le cause sono α) *corporee*; [...] β) *spirituali*; una rappresentazione estremamente vivace, ad es. gli uomini sono non solo morti per la gioia, ma anche divenuti folli; logorio tramite passioni, amore, orgoglio, speranza, vanità, illusione; sfiducia lacera la connessione con il mondo esterno; [...] – Il tipo di guarigione dei disturbi mentali è di conseguenza sia corporeo sia spirituale». *Werke*, Bd. 4, § 153. Trad. it. di G. Battistoni. Emerge qui anche il termine *Melancholie*, ulteriormente sviluppato nell'aggiunta al § 408, e si definiscono le possibili cause, somatiche e psichiche, della malattia mentale.

L'aspetto di chiusura in sé dello spirito, che ha reciso il legame con la realtà concreta, oltre a costituire la forma universale della follia e a fornire il criterio di differenziazione ad essa immanente, si rivelerà decisivo per comprendere perché in tali casi si presume un minore grado di imputabilità dell'agente. Per determinarsi all'azione è infatti necessario rappresentarsi il mondo esterno, così come se stessi, nel modo corretto, cosa che al folle non è sempre possibile:

Se quindi voglio trasporre i miei *fini* ed *interessi* — quindi delle rappresentazioni che procedono *da me* — dalla loro *soggettività* nell'*oggettività*, bisogna, se devo avere intelletto, che io rappresenti il *materiale, la realtà effettiva che mi sta di fronte*, e nella quale ho intenzione di realizzare quel contenuto, come essa è in realtà. Ma, per condurmi con intelletto, devo avere una rappresentazione corretta di *me stesso* come dell'*oggettività* che mi sta di fronte [...].⁶⁴

I malati di mente non sono spesso in grado di determinarsi consapevolmente all'azione, perché non commettono semplicemente un errore nella valutazione delle circostanze esterne, ma persistono nel considerare reali le loro rappresentazioni soggettive, mantenendosi separati dalla realtà oggettiva e concreta.

13.2 Le tipologie di malattia mentale

La distinzione hegeliana tra differenti forme di disturbo mentale da un lato risente inevitabilmente della maggiore diffusione di determinati concetti, utilizzati per definire il disturbo psichico nella Germania ottocentesca; dall'altro lato, articolandosi in modo dialettico, essa evidenzia elementi in parte già contenuti negli usi più comuni e antichi di tali concetti, in parte fa emergere quegli elementi che permetteranno di affrontare la questione giuridico-morale dell'imputabilità dei soggetti malati di mente. Verranno ora pertanto presentate le forme di disturbo psichico riconosciute da Hegel, antepoendo alla spiegazione hegeliana un breve riferimento all'origine latina dei termini considerati e agli usi più comuni degli

⁶⁴ *Enz. C.*, § 408 Z (it. pp. 223-224).

stessi, con lo scopo di identificare le caratteristiche dei disturbi psichici e mostrare poi l'apporto hegeliano e le sue ripercussioni sulla teoria dell'imputazione.

13.2.1 Prima tipologia: idiozia, storditaggine e vaneggiamento

La prima tipologia include le malattie mentali in cui lo stato di sprofondamento in sé non ha ancora ricevuto un contenuto: si annoverano in questo gruppo tre forme di disturbo mentale.

I) L'idiozia

L'imbecillità, o idiozia, è una categoria presente sia nei codici prussiano e austriaco sia nella classificazione proposta da Kant, come si è visto. Per capire il livello di diffusione e gli usi del termine è imprescindibile uno sguardo al dizionario tedesco dei fratelli Grimm, che oltre ad accogliere le definizioni proposte da Kant, fa risalire i termini tedeschi ai corrispettivi concetti latini.

a) *Blödsinn - stupiditas*

Il lemma "Blödsinn" non è particolarmente ricco nel Grimm, che recupera *in toto* le definizioni di Kant: probabilmente mancavano trattazioni sistematiche del disturbo in questione, ad eccezione di quella proposta dal filosofo di Königsberg. *Blödsinn* viene definito come *hebetudo sensuum*, *schwäche des verstandes*, ovvero come ottusità dei sensi, debolezza dell'intelletto. Con ciò si ha immediatamente una maggiore determinazione rispetto a quella presente nei codici di diritto che, lo ricordiamo, definiva gli idioti come coloro che non hanno la facoltà di riflettere sulle conseguenze delle loro azioni.

L'aggettivo "blödsinnig" stava ad indicare la persona stupida (*stupidus*), ma non nel senso generale di sciocca (*dumm*, da *Dummheit*, che non rappresentava una malattia mentale né per Kant né per Hegel), quanto piuttosto nel senso di una persona che «si trova in uno stato di grande impotenza per quanto riguarda la

memoria, la ragione e spesso perfino la sensibilità»,⁶⁵ riprendendo la definizione di Kant. L'imbecillità indicava la totalità delle debolezze dell'animo, ma non ancora una malattia dell'anima vera e propria, essendo piuttosto una "mancanza di anima" (*seelenlosigkeit*).⁶⁶

Blödsinn corrispondeva pertanto al sostantivo latino *stupiditas* che stava in generale ad indicare, presso i romani, "stupidezza" e ottusità (*tarditas*). L'aggettivo corrispondente, *stupidus*, era utilizzato come sinonimo di *hebes* che a sua volta indicava una persona dalla carenza di acume e lentezza di comprensione.⁶⁷

Si tenterà ora di mostrare come la definizione proposta da Hegel apporti qualcosa di originale sia rispetto a quella proposta da Kant e ripresa dal Grimm, sia agli usi latini del termine.

b) Imbecillità naturale e acquisita

L'imbecillità rappresenta per Hegel la prima delle tre forme della follia (*Verrücktheit*), caratterizzata dall'essere immerso in sé in modo indeterminato, quindi in assenza di contenuto. Hegel riconosce due tipi di idiozia: quella naturale e quella acquisita. Nel primo caso rientra il cretinismo (*Kretinismus*): le facoltà cognitive e volitive che normalmente vengono presupposte nell'individuo adulto sano sono assenti per motivi legati, secondo Hegel, anche all'ambiente naturale in cui si è nati e si vive. Quindi in questo caso l'aggettivo *natürlich* non starebbe soltanto ad indicare qualcosa di "innato", ma anche qualcosa di legato all'ambiente.⁶⁸ I soggetti risultano pertanto incurabili: dalla loro incapacità di determinarsi all'azione si può dedurre la loro incapacità di intendere e di volere e l'esclusione di ogni colpa, sebbene questo non venga espresso in modo esplicito da Hegel nell'Antropologia. L'individuo può essere caduto in questo stato anche a causa di una disgrazia o per sua colpa. Il caso di un idiota dalla nascita è ripreso

⁶⁵ Cfr. il lemma *blödsinnig* in GRIMM 1854-1971.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷ Cfr. i lemmi *stupiditas*, *stupidus* e *hebes* in FORCELLINI 1839-1845.

⁶⁸ Cfr. PETRY 1978, vol. 2, p. 585.

dalle osservazioni di Pinel, con riferimento ad un uomo nato idiota a causa di un forte spavento della madre mentre era incinta.

L'idiozia può essere anche la fase finale di un accesso di furore (*Raserei*), e in tal caso diventa difficile da curare, oppure dell'epilessia o dell'eccesso dei vizi dell'individuo. L'imbecillità si manifesta come catalessi, ovvero come «completa paralisi dell'attività corporea come di quella spirituale». ⁶⁹ Ancora una volta si sottolinea il legame tra anima e corpo sia nella salute che nella malattia.

Il caso dell'idiozia acquisita risulta a mio parere problematico: essa può infatti essere di carattere temporaneo e il soggetto può essere strappato dallo stato di immersione in sé in cui si trova momentaneamente. ⁷⁰ Dovrebbe egli in questo caso essere considerato una persona imputabile? Parrebbe quasi che, sebbene le facoltà volitive e intellettive del soggetto siano temporaneamente fuori uso (non *in atto*), esse siano comunque presenti *in potenza*, altrimenti il soggetto non le potrebbe riacquistare dal nulla, una volta strappato dallo stato di immersione in sé. Almeno potenzialmente il malato resterebbe allora un essere razionale, quindi imputabile. L'imbecillità può pertanto essere uno stato sia duraturo (come nel caso dell'imbecillità dalla nascita) sia passeggero, generando non pochi problemi rispetto alla questione dell'imputazione dell'azione. Questi aspetti verranno sviluppati fino alle loro conseguenze giuridiche da Berner e Köstlin, come vedremo.

II) La disattenzione/storditaggine

Questa tipologia di disturbo era presente in Kant, però nei termini di *Zerstreuung*, termine all'epoca più diffuso: esso sembra comunque corrispondere per contenuto al concetto hegeliano di *Zerstreutheit*.

⁶⁹ *Enz. C*, § 408 *Z*.

⁷⁰ Si veda il seguente esempio: «un Inglese cadde in una mancanza d'interesse per ogni cosa [...]; se ne stava seduto in silenzio, con lo sguardo davanti a sé; per anni non disse una parola e mostrò un inebetimento tale da far dubitare se conosceva o meno la propria moglie ed i propri bambini. Lo si guarì facendogli sedere di fronte un altro, vestito esattamente come lui, il quale lo imitava in ogni suo gesto. Questo causò nel malato un'intensa eccitazione, durante la quale la sua attenzione fu costretta a rivolgersi all'esterno, e quell'uomo che si era sprofondato in se stesso fu durevolmente portato fuori di se stesso». *Ibidem* (it., p. 229).

a) *Zerstreuung* – *distractio*

L'uso più comune del termine *Zerstreuung* non aveva in realtà molto a che vedere con un disturbo della mente: esso indicava infatti dissipazione e degradazione (anche della materia), riflettendo il significato principale del verbo da cui deriva, *zerstreuen*, dissipare, disperdere, appunto. *Zerstreuung* veniva talvolta utilizzato anche come sinonimo di *Verwirrung*, smarrimento, confusione: questo significato lo avvicina ad un possibile disturbo dell'anima, come si legge in un passo di Lessing, ripreso nel Grimm: «aber ist es denn wahr, dasz die z. ein gebrechen der seele ist, dem unsere besten bemühungen nicht abhelfen können?». ⁷¹ Nel significato di occupazione, passatempo, piacere distraente (*ablenkend*), si avvicina poi all'uso che ne fa Hegel. ⁷²

Il termine latino corrispondente, come si evince dalla trattazione di Kant, era *distractio*, che indicava originariamente distaccamento, separazione, divisione, ma anche alienazione. Spesso era utilizzato insieme ad *animus* nel costrutto *distractio animi/animorum*, ma anche con *corpus* nell'espressione *distractio corporis*. L'aggettivo corrispondente, *distractus*, si riferiva pertanto a qualcuno che era «in diversas partes tractus, dispersus, dissipatus», quindi trascinato in parti diverse, disperso, dissipato, nel senso di sconnesso, e ancora *separatus*, *divulsus*, *alienatus*. ⁷³ Tali aspetti si ritrovano anche nella concezione hegeliana di questa forma di disturbo, che per Hegel è già un primo stadio di follia.

b) Inattività della coscienza lucida

Rispetto alla storditaggine o distrazione, Hegel distingue una tipologia che è molto lontana dalla follia e dal delirio e che consiste nella concentrazione dello spirito su un unico punto, da quella che invece costituisce l'inizio della follia. La storditaggine consiste nel «*non sapere del presente immediato*», in uno «*sprofondare nel sentimento di sé del tutto astratto*, in un'inattività della coscienza

⁷¹ Cfr. il lemma *Zerstreuung* in GRIMM 1854-1971.

⁷² Cfr. *ibidem*.

⁷³ Cfr. il lemma *distractus* in FORCELLINI 1839-1845.

lucida, oggettiva, in un'inconsapevole assenza dello spirito rispetto a quelle cose alle quali dovrebbe essere presente». ⁷⁴ Pare quindi che, in questo caso, la coscienza lucida, sebbene inattiva, sia comunque presente. Il problema, che potrebbe avere delle conseguenze anche rispetto alla questione dell'imputabilità del soggetto, è che il malato in questione «intende le circostanze esterne in modo unilaterale, non secondo la totalità delle loro relazioni», ⁷⁵ ma abbiamo visto che per autodeterminarsi ad agire, il soggetto deve possedere autocoscienza e corretta coscienza della realtà esterna. Le cause della distrazione possono essere il troppo studio oppure la vanità: quest'ultima può portare infatti a concentrarsi unicamente sulla propria soggettività perdendo di vista l'oggettività circostante.

III) Il vaneggiamento

a) *Faselei – nugae/ineptiae*

Il vaneggiamento non è presente nella classificazione di Kant, in cui si nota tuttavia la presenza del verbo “*faseln*”, che potremmo tradurre con “vaneggiare”, “farneticare”. Indice del fatto che il termine *Faselei* era all'epoca poco usato in Germania sono i pochissimi esempi riportati nel Grimm, che sottolinea la sua corrispondenza ai termini latini *nugae* e *ineptiae*, quindi sciocchezze, assurdità. Il termine *Faselei* era pertanto utilizzato per lo più per indicare una cosa assurda piuttosto che un disturbo dell'anima umana, come si legge negli esempi riportati: «poetische faselei junger leute». ⁷⁶

Decisamente più ricco appare il verbo *faseln*, che aveva ben tre significati differenti, di cui però solo l'ultimo si riferiva al “delirare, vaneggiare”. Il primo significato corrispondeva ai termini latini *subolescere*, *parere*, e significava radicare, fruttare. Ne è un esempio un modo di dire originario della Bibbia: «*unrecht gut faselt nicht*», ⁷⁷ il bene acquisito in modo illecito non porta a nulla. Il secondo significato indicava poi *vellere*, quindi strappare, togliere. Ma è proprio il terzo e

⁷⁴ *Enz. C*, § 408 Z.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. il lemma *Faselei* in GRIMM 1854-1971.

⁷⁷ Cfr. *ivi* il lemma *faseln*.

ultimo significato, tuttavia non meno importante dei primi due e anzi più ricco negli usi, che rimanda al disturbo della mente di cui parla Hegel. *Faseln* significava infatti anche *ineptire, nugari, delirare*, quindi dire sciocchezze, delirare, farneticare, come si legge negli esempi che seguono: «der kranke faselt, redet irre, delirat; der in dessen munterkeit die dazumischung von verstand unmerklich ist, faselt. KANT 7, 388»; «der arme narr faselt (*il poverino farnetica*)». ⁷⁸ In particolare nell'esempio ripreso da Kant (il malato farnetica, vaneggia, delira), si vede immediatamente il legame tra questo tipo di atteggiamento e la malattia, uno stato alterato del corpo e dell'anima: si farnetica ad esempio in uno stato febbrile o quando si è sul punto di morire. ⁷⁹

L'ultimo significato di *faseln* è apparentemente quello meno antico: non vi sono esempi di quest'uso né nell'*Althochdeutsch*, la lingua alto-tedesca antica (risalente circa al periodo di tempo dal 750 al 1050), né nel *Mittelhochdeutsch*, la lingua alto-tedesca media (1050-1350). ⁸⁰ Sicuramente più comune, oltre che più antico per i suoi usi risalenti all'*Althochdeutsch*, era il termine *irre* (corrispondente ai latini *perturbatus, delirus*) utilizzato nell'espressione *irre reden*, come un sinonimo di *faseln*, nel significato di vaneggiare. *Irre reden* corrispondeva infatti al latino *ex morbo delirare*, ed era quindi legato ad uno stato anomalo di malattia dell'organismo che portava a farneticare: «bist du krank, dasz du irre sprichst?» ⁸¹ *Irre* di per sé annovera tra i suoi molteplici significati anche quello di “mentalmente disturbato” (*geistig gestört*) ed era un'espressione più mite per riferirsi al delirante (*wahnsinnig*). Nella lingua alto-tedesca media era utilizzato come sinonimo di stolto, sciocco (*töricht, dumm*), mentre nell'Ottocento si sviluppò come sostantivo (*ein irrer, irrenhaus*) o come aggettivo predicativo riferentesi non solo a persone, ma anche a situazioni, discorsi, azioni che preannunciavano un intelletto

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ «namentlich heiszt es von sterbenden, wenn sie besinnungslos mit den händen pflücken, flocken lesen, dasz sie faseln, irre reden». Ibidem.

⁸⁰ «dies faseln ist weder ahd. noch mhd. aufzuzeigen». Ibidem. Dove l'abbreviazione *ahd.* significa *Althochdeutsch* mentre *mhd.* si riferisce a *Mittelhochdeutsch*. Cfr. Duden-online Wörterbuch (sito consultato in data 7 maggio 2017). Cfr. anche il lemma *faseln* in GRIMM 1854-1971.

⁸¹ «Sei malato, che farnetichi?». Trad. it. di G. Battistoni. Cfr. ivi il lemma *irre*.

disturbato.⁸² *Irre* si riferiva pertanto, in tal senso, ad una situazione di smarrimento, perplessità e l'*irrede* rappresentava il discorso di un individuo disturbato mentalmente.⁸³

b) *Agire senza una particolare intenzione, senza uno scopo*

Il vaneggiamento (*Faselei*) viene presentato da Hegel come disturbo opposto alla distrazione: esso consiste in un'attenzione rivolta ad ogni cosa, nell'incapacità di fissare l'attenzione su qualcosa di determinato, ed è considerato per lo più incurabile. Il vaneggiamento porta il soggetto ad agire senza uno scopo, senza un'intenzione, senza sapere il motivo della sua azione, come afferma Hegel riprendendo un esempio tratto dall'opera di Pinel.⁸⁴ Da questi elementi possiamo dedurre l'esclusione dell'imputabilità dei soggetti in questione: si è sottolineato precedentemente come l'elemento dell'attenzione non sia fondamentale unicamente nel processo conoscitivo, ma anche in ambito pratico, dal momento che la capacità di portare l'attenzione sulle circostanze dell'azione e sulle norme da rispettare svolge un ruolo decisivo quando si tratta di determinarsi ad agire. Se nei vaneggianti la capacità attentiva risulta deficitaria, ciò non può non avere delle conseguenze sul piano giuridico-morale. Oltre a ciò, essi si trovano spesso già in un delirio, caratterizzato non solo dal non-sapere della realtà (aspetto a fondamento della non-imputabilità del soggetto) ma anche da un rovesciamento non conscio di ciò che è presente.⁸⁵ Il vaneggiamento è legato ad una debolezza della facoltà della coscienza intellettuale di tenere insieme le diverse rappresentazioni.

Tendenzialmente i casi di idiozia naturale e vaneggiamento sembrano quindi escludere la *Zurechnungsfähigkeit* dell'agente; la situazione si complica nelle seguenti forme di follia, in cui pare che gli agenti rimangano capaci di imputazione.

⁸² Cfr. *ibidem*.

⁸³ Cfr. *ibidem*.

⁸⁴ «ohne dabei eine besondere Absicht zu verrathen [...]; zweck|los beschäftigt [...] ohne zu wissen, weißhalb». *Enz. C*, § 408 Z.

⁸⁵ *Ibidem*.

13.2.2 Seconda tipologia: la paranoia propriamente detta

La paranoia rappresentava un vero e proprio disturbo psichico e con essa si complica la questione dell'imputabilità dell'agente, proprio perché, nell'interpretazione di Hegel, i paranoici presentano un disturbo legato ad un'idea fissa, mentre possono essere completamente ragionevoli per tutto ciò che non dipende da essa.

I) *Narrheit* – *vesania*

Narrheit indicava all'epoca quello stato, modo di pensare e di agire di uno sciocco (*eines narren*), corrispondente, nel Grimm, ai termini latini *vesania*, *vecordia*, *socordia*, *stultitia*, quindi follia, furore, ottusità, stoltezza. E tuttavia anch'esso, come l'imbecillità, va distinto dalla mera sciocchezza (*Dummheit*). Negli esempi riportati dal Grimm, il termine *Narrheit* viene spesso affiancato a quello di *Thorheit*, che indica la mancanza di intelletto.

Vesania, termine che in Kant corrispondeva piuttosto al tedesco *Aberwitz*, indicava originariamente la pazzia, la mania non meglio precisata, ma era anche sinonimo di *stultitia* e il *vesanus* era il pazzo, il furioso: altri sinonimi erano *male sanus*, *insanus*, *demens*.⁸⁶ Come si può notare, la lingua latina non mancava di termini per indicare i disturbi della mente, eppure questi venivano affiancati gli uni agli altri senza effettivamente distinguerli in maniera chiara e sistematica.

II) Prigionieri di una rappresentazione soggettiva

La paranoia si sviluppa, nell'interpretazione di Hegel, quando lo spirito insoddisfatto della realtà concreta si richiude nella sua interiorità e si fissa intorno ad una determinata rappresentazione soggettiva, di cui diviene prigioniero. Il paranoico perde la comprensione della realtà concreta e si trova a suo agio solo nelle sue rappresentazioni soggettive, scambiandole per qualcosa di oggettivo. Cause di questo disturbo possono essere, secondo Hegel, le passioni della vanità e

⁸⁶ Cfr. i lemmi *vesania* e *vesanus* in FORCELLINI 1839-1845.

dell'orgoglio, mentre in Kant esse rappresentano piuttosto le conseguenze del disturbo, come si è detto.

Così labile è il limite tra sanità e insanità mentale in questo caso, che Hegel stesso riconosce la difficoltà di distinguere il paranoico dall'uomo sano, proprio perché anche il primo è in grado di agire intelligentemente, possiede una coscienza buona e coerente, una comprensione corretta delle cose, a differenza degli idioti.⁸⁷

Nel paranoico si comincia a manifestare infatti il doppio centro di realtà, tipico della malattia mentale: il residuo di razionalità, ancora presente, e la facoltà di agire intelligentemente rendono i paranoici imputabili e punibili, con attenuanti rispetto all'uomo sano: «essendo essi tuttavia allo stesso tempo ancora razionali, hanno coscienza di ciò che è lecito, l'illecito può quindi essergli vietato ed essi possono essere puniti».⁸⁸

Nella *paranoia completa* la coscienza possiede una sua vitalità, ed è presente pertanto una differenziazione dell'anima dai suoi contenuti, a differenza dell'imbecillità e del vaniloquio. Sebbene la coscienza dei paranoici sia concresciuta con quel contenuto perverso, essi contemporaneamente lo trascendono poiché possiedono ancora una coscienza coerente e corretta delle altre cose, oltre che la capacità di agire intelligentemente.

I paranoici si distinguono in base alle rappresentazioni che si fissano in loro: ad esempio la nausea, il disgusto della vita si può sviluppare in seguito alla perdita di persone amate, che porta a provare alternativamente ripugnanza e attrazione per la realtà effettiva, proprio perché si è legati a questa rappresentazione del carattere ripugnante della vita e si vuole allo stesso tempo superarla. Rientra in questo atteggiamento la *malinconia*, che può portare ad un impulso suicida: si tratta di un «continuo rimuginare dello spirito sulla propria rappresentazione dolorosa, che non

⁸⁷ Cfr. *Enz. C.*, § 408 Z.

⁸⁸ *Nachschrift Hotho*, p. 95. Sembra, in tali passi, che l'allusione alle punizioni inflitte ai malati riguardi il trattamento terapeutico e la possibilità di infliggere pene morali al malato, non pene giuridiche. Se tuttavia si considera l'essere rinchiusi in un ospedale psichiatrico come pena che il giudice poteva all'epoca infliggere al malato, per difendere la sua persona e quella degli altri, allora si deve ammettere che anche in ambito giuridico una pena era ammessa. Sul significato della punizione afflitta a soggetti affetti da disturbi mentali ritorno nella nota n. 102.

perviene alla vitalità del pensiero e dell'azione». ⁸⁹ A questo tipo di paranoia si contrappone quella legata invece ad una moltitudine di interessi e passioni, che costituiscono il suo contenuto.

Ciò che contraddistingue il paranoico dall'ultima forma di pazzia è che egli non percepisce e non è conscio della contraddizione tra la sua rappresentazione e la realtà oggettiva e non viene pertanto tormentato da un sentimento di lacerazione interiore, cosa che invece capita al delirante.

13.2.3 Terza tipologia: la pazzia o il delirio

L'ultima tipologia di follia riconosciuta da Hegel è la pazzia o il delirio: i due termini si accompagnavano anche nella classificazione di Kant. Il delirio può sfociare in furore (*Raserei*) e rappresenta il culmine della malattia mentale, in cui il contrasto tra le due personalità formatesi nel malato diventa conscio.

I) *Tollheit* e *Wahnsinn*

Sebbene i due termini si trovino insieme nella classificazione di Hegel, il Grimm ne attesta una differenza di usi: *Tollheit* stava ad indicare, fin dall'epoca della lingua alto-tedesca media, «die verrücktheit, raserei, wut», ⁹⁰ quindi un tipo di follia legato al furore, alla collera. *Tollheit* corrispondeva inoltre ai termini latini *amentia*, *insania*, *mania*. Legata ad una “heftige leidenschaft”, ad una passione violenta, come si evince dall'esempio ripreso da Kant per cui «wahnsinn im affect ist tollheit. KANT 10, 215», la pazzia (*Tollheit*) è il delirio (*Wahnsinn*) unito ad uno stato di eccitamento. L'espressione «in tollheit geraten» corrispondeva a quelle latine *a se exire*, *a mente deseri*, uscire di sé, perdere la testa.

Molto più ricca negli usi e nei significati appare la voce *Wahnsinn*. Come si è visto, dei *Wahnsinnige* si parlava anche nei codici di diritto prussiano e austriaco e il termine era presente ancora prima nella classificazione di Kant. *Wahnsinn*, tradotto in italiano con delirio, si riferiva esplicitamente ad un disturbo psichico,

⁸⁹ *Enz. C.*, § 408 Z.

⁹⁰ Cfr. il lemma *Tollheit* in GRIMM 1854-1971.

indicando etimologicamente il “senso manchevole”: in particolare, si tratta del caso in cui l’individuo è sottomesso a illusioni e immaginazioni anomale, patologiche.⁹¹

In generale, *Wahnsinn* stava ad indicare quella malattia mentale caratterizzata da rappresentazioni deliranti, mentre in senso stretto si riferiva a quello stato in cui il malato pensa ragionevolmente ma non riesce a distinguere tra immaginazione e percezioni reali.⁹² Questo aspetto è fondamentale rispetto alla problematica dell’imputabilità: questi malati appaiono infatti ancora dotati di ragione, in grado di ragionare e pensare razionalmente rispetto ad alcuni contenuti esperienziali. Il Grimm riprende *in toto* la definizione di Kant tratta dal *Saggio sulle malattie della mente* e dall’*Antropologia*, per cui, come si è visto il delirio è 1. l’illusione che porta a considerare la mera rappresentazione di una cosa come la cosa stessa; 2. il disordine della facoltà di giudizio rispetto ai contenuti di esperienza; 3. il disturbo dell’animo (*dementia*) per cui ciò che il malato racconta è conforme alle leggi formali del pensiero e alla possibilità dell’esperienza: a causa di un falso procedere dell’immaginazione riproduttiva il malato è portato tuttavia ad agire in modo sbagliato e a considerare come reali percezioni delle semplici rappresentazioni (*Anthr.* § 50). Pare quindi che il *Wahnsinn* fosse un disturbo legato perlopiù alla fantasia e all’immaginazione. Il linguaggio comune non distingueva sottocategorie di *delirio* mentre in ambito medico si riconoscevano ad esempio forme di delirio parziale o totale, periodico o persistente, delirio legato ad una determinata idea particolare, delirio malinconico... Tali distinzioni, in particolare quella di delirio periodico o persistente, hanno fondamentale importanza a livello giuridico per definire l’imputabilità del malato.

Dalla lettura del lemma nel Grimm si evince che era possibile distinguere il *Wahnsinn* dal *Blödsinn*, cosa che ancora una volta rispecchia la classificazione del codice prussiano ma anche la trattazione antropologica di Kant. *Wahnsinn* poteva

⁹¹ Si legge infatti alla voce *Wahnsinn* in ivi: «*geistige gestörtheit, bei der der mensch krankhaften einbildungen unterworfen ist, verblendung, sinnlosigkeit*».

⁹² «*wahnsinn ist im allgemeinen jede geistige erkrankung, bei der sich wahnvorstellungen zeigen. im engeren sinn bezeichnet es einen zustand, bei dem der kranke zwar vernünftig denkt, aber zwischen einbildungen und wirklichen wahrnehmungen nicht mehr zu scheiden vermag*». Ibidem.

anche indicare in senso figurato stati di eccitamento in assenza di riflessione e offuscamento del giudizio, sotto l'influsso delle passioni.

Ma il termine *Wahnsinn* era all'epoca relativamente recente e prima del 1780 ne esistevano altri per indicare lo stesso concetto: *Wahnsucht*, *Wahnwitz*, *Wahnsinnigkeit*.⁹³ Quest'ultimo era in particolare il più utilizzato, adoperato anche come sinonimo di *Unsinnigkeit*, che indicava azioni insensate, assurde.⁹⁴ A partire dal XV secolo, l'aggettivo *wahnsinnig* cominciò a sostituirsi a quello di *wahnwitzig*, che indicava in generale il folle (*verrückt*), l'insensato, colui che è privo di ragione (*Unvernunft*). *Wahnsinnig* corrispondeva poi ai termini latini *delirus*, *delirans*, *mente captus*, *vecors*, *vesanus*, differenti tipologie di malattia che, ancora una volta, non ricevevano una spiegazione approfondita.

Il termine *Wahnsinn* e l'aggettivo *wahnsinnig* divennero nell'Ottocento più comuni e diffusi di *Wahnwitz* e *wahnwitzig*, che erano invece ancora utilizzati da Kant e distinti dal *Wahnsinn*. Con esso si stavano diffondendo anche gli usi di *verrückt* e di *geisteskrank* ad indicare in generale la follia, il disturbo mentale.⁹⁵

Nella trattazione di Hegel si parla a questo livello anche di *Raserei*, il furore, altro termine che si ritrova nei codici di diritto. E questo perché il limite tra delirio e furore non era così marcato. *Raserei* era definito come status di chi impazzisce (lat. *insanire*), dell'*homo furiosus*: lo status di chi, in un momento di rabbia, agisce o parla in modo irragionevole e insensato. Si poteva impazzire per amore (*ex amore insanire*), per ira, rabbia o dolore: ciò dimostra ancora una volta il ruolo negativo svolto dagli eccessi di passione sulla salute dell'individuo. *Raserei* corrispondeva infine al latino *furor*, *mania*, *rabies*, *dementia*, *vesania*, *furor*, *animi rabies*,⁹⁶ gettandoci in quella confusione di concetti non meglio precisati che indicavano in generale l'essere fuori di sé, fuori di mente: *a-mens*; *de-mens*, *ve-cors* (*cor-cordis*,

⁹³ Cfr. *ivi*.

⁹⁴ Cfr. *ivi* il lemma *Unsinnigkeit*.

⁹⁵ «das wort geht auf alle arten von geisteskrankheit: wahnsinnig sein, werden, dazu subst. ein wahnsinniger. in der sprache der wissenschaft ist eine beschränkung des begriffes üblich (s. das nähere unter wahnsinn), doch pflegt sich die gewöhnliche redeweise nicht darnach zu richten». Cfr. *ivi* il lemma *wahnsinnig*.

⁹⁶ Cfr. *ivi* i lemmi *Raserei* e *rasen*.

cuore, animo, senno, mente), *ve-sanus*, *in-sanus*. Ma vediamo ora come la descrizione offerta da Hegel aiutasse a definire questo disturbo.

II) Delirio come coscienza della contraddizione

Nel caso della pazzia (*Tollheit*) o del delirio (*Wahnsinn*), il folle è secondo Hegel consapevole della sua lacerazione in due modi della coscienza contraddittori e percepisce la contraddizione tra la sua rappresentazione soggettiva (che definirei come *Wahn*) e l'oggettività (il *Sinn*, pur presente nella follia). Questa follia può svilupparsi a causa di una disgrazia che colpisce il soggetto oppure in seguito allo sconvolgimento del suo mondo (come accadde ad alcuni uomini durante la Rivoluzione Francese, oppure nel caso del delirio religioso, *religiöser Wahnsinn*). A sua volta questa lacerazione interiore può manifestarsi come sofferenza tranquilla oppure come rabbia della ragione contro la non ragione, divenendo furia (*Raserei*), che porta il malato ad agire in modo violento, con lo scopo di annientare la realtà oggettiva per realizzare la sua rappresentazione soggettiva. A questo sentimento di infelicità si può legare poi un umore ipocondriaco così come una disposizione d'animo viziata: coloro che sono abituati ad ottenere ogni cosa possono ricadere dalla loro ostinazione vaneggiante nella follia (si è visto che il vaneggiamento può terminare in *Wahnsinn*). La differenza tra il sano e il malato è che in quest'ultimo le "potenze del cuore", le passioni, divengono libere e hanno la meglio sul lato razionale:

In ogni uomo sono presenti impulsi malvagi; l'uomo etico o perlomeno accorto è tuttavia capace di reprimerli. Ma nel pazzo, nel quale una *particolare rappresentazione* si arroga il dominio dello spirito razionale, *la vera e propria particolarità* del soggetto emerge senza freni. Gli *impulsi naturali* e sviluppati mediante la riflessione, che appartengono a tale particolarità, rifiutano pertanto il giogo delle leggi *etiche* che procedono dalla volontà *veramente universale*; di conseguenza, si liberano le potenze oscure e sotterranee del cuore.⁹⁷

⁹⁷ *Enz. C*, § 408 Z.

Il pazzo può essere anche colto da mania omicida (*Mordlust*) «che si desta improvvisamente, costringendo con forza irresistibile coloro di cui si impadronisce, nonostante il loro eventuale orrore del delitto, ad uccidere proprio coloro ch'essi peraltro amano teneramente». ⁹⁸ Tale esempio potrebbe richiamare casi di monomania omicida, teorizzata da Esquirol, ⁹⁹ di cui Hegel peraltro possedeva il trattato, e probabilmente anche casi di *mania sine delirio*, su cui si ritornerà in seguito. Questo trovarsi costretti da una sorta di forza interna irrefrenabile a compiere qualcosa che non si vuole è motivo della non imputazione di azioni commesse in questi momenti di furore/mania omicida, che il soggetto non può controllare, per qualche deficit della volontà. Allo stesso modo, in ambito giuridico il soggetto non è imputabile per azioni compiute sotto costrizione esterna o interna.

Si sviluppa pertanto nel folle una *Spannung* interiore tra la malvagità che lo può portare ad aggredire persone che ama e sentimenti morali ed etici, che convivono in lui nell'altro centro di realtà. Infatti «la malvagità dei pazzi non esclude sentimenti morali ed etici» ¹⁰⁰ e proprio perché il delirante pare distinguere ciò che è bene da ciò che non lo è, Hegel ammette che sia perlomeno capace di imputazione. Infatti, la coscienza oggettiva è in essi presente e i malati possono quindi essere molto intelligenti. Possono addirittura avere periodi tranquilli (i cosiddetti stati di lucidità, come vedremo in Berner) in cui il delirio “si ritira”, per così dire (cfr. *Nachschrift Hotho*, p. 94). Al di là degli accessi di furore e follia, tali

⁹⁸ Ibidem. Lo stesso pensiero si ritrova anche nella *Nachschrift Stolzenberg*, per cui: «Con ciò può esserci nei folli sempre coscienza di fare qualcosa di malvagio, si può esserci la più profonda ripugnanza, egli può provare grande amore verso gli uomini che uccide; egli viene tuttavia spinto da questa irresistibile sete di sangue». *Nachschrift Stolzenberg*, pp. 717-718.

⁹⁹ ESQUIROL 1827. Io mi riferisco in seguito alla traduzione tedesca con aggiunte di M. J. Bluff: ESQUIROL 1831.

¹⁰⁰ «Gli alienati hanno ancora il sentimento di ciò che è giusto e buono; sanno ad esempio che non bisogna nuocere agli altri. Pertanto, si può rappresentare loro il male che hanno commesso; lo si può *imputare* loro, e lo si può *punire*, si può far loro cogliere la giustizia della pena decretata nei loro confronti». *Enz. C*, § 408 Z.

soggetti possono essere pertanto ragionevoli e possedere completa capacità di intendere e di volere.¹⁰¹

Proprio sulla razionalità ancora presente nel malato e sul fatto che egli è ancora in sé imputabile si fonda la possibilità di un trattamento terapeutico morale, ripresa da Pinel, con la possibilità della guarigione, ovvero del ristabilimento dell'unità originaria dello spirito.¹⁰² È significativo che l'utilità del trattamento psichico venga riconosciuta da Hegel nel caso di paranoici e folli, non nel caso di

¹⁰¹ «Außerhalb der Anfälle ihrer | Tollheit können sie ganz vernünftig sein [...]». *Nachschrift Stolzenberg*, p. 718.

¹⁰² Cfr. DÜFFEL 2006, pp. 237, 239. Hegel tiene conto delle osservazioni empiriche compiute da Pinel negli ospedali psichiatrici della Bicêtre e della Salpêtrière. Il trattamento terapeutico cosiddetto morale faceva leva proprio sulla razionalità ancora presente nel malato e sui suoi sentimenti etici. Un trattamento del genere era sicuramente una novità, in un'epoca in cui lo status ontologico dei folli era abbassato a quello degli animali; in un'epoca in cui, anche nei manuali di diritto, come si è visto, la follia era per lo più considerata come uno stato di non-ragione, non guaribile. L'ospedale psichiatrico era una vera e propria prigione senza via d'uscita, in cui i malati non venivano curati, ma tenuti in catene come dei delinquenti, poiché considerati pericolosi per se stessi e per la società. Pinel liberò i malati dalle catene e concepì l'ospedale psichiatrico come luogo di cura e non di reclusione. Allo stesso modo, le pene corporali risultavano inutili per due motivi: nel caso il delirante fosse stato privo dell'uso dell'intelletto, non avrebbe potuto comprendere il significato della punizione inflittagli e quest'ultima si sarebbe rivelata un'abominevole crudeltà. Al contrario, nel caso in cui l'alienato fosse stato in grado di riconoscere il suo errore e la sua azione malvagia, avrebbe provato troppo dolore in una punizione di quel tipo, e il suo delirio si sarebbe acuito ulteriormente. Per tali ragioni, Pinel sosteneva che convenisse agire con principi umanitari, dialogando con i pazienti durante i *lucida* intervalla, i momenti in cui non deliravano ed erano anzi coscienti e lucidi, per risvegliare in loro la ragione. Il trattamento prevedeva pertanto punizioni di tipo morale e pedagogico, che rispettassero la dignità umana e la personalità del malato: il malato, alla pari di un bambino, può comprendere il valore di queste punizioni, proprio perché è ancora un essere etico. L'introduzione del concetto di guarigione nell'ambito della psichiatria fu una vera rivoluzione: con ciò, Pinel non intendeva certo affermare che tutti i soggetti affetti da disturbi mentali fossero *a priori* guaribili. Egli aveva tuttavia confutato empiricamente il pregiudizio che *nessuno* di essi lo fosse. Pinel era anzi convinto che alcuni di essi potessero essere reintegrati nella società. Cfr. PINEL 1801, in particolare la parte dedicata al *Trattamento morale degli alienati* (p. 49) e la parte dedicata alla *Polizia interna e sorveglianza da instaurare negli ospizi di alienati* (p. 117).

idioti.¹⁰³ Si è visto infatti che il cretinismo è per lo più incurabile e la pura innocenza di tali soggetti è paragonabile a quella degli animali.¹⁰⁴ Essi sono infatti totalmente sprofondata in sé, fermi ad uno stato naturale, quasi privo di coscienza. I paranoici e i folli, potendo recuperare l'uso delle loro facoltà, sono invece per principio capaci di imputazione: *Narren* e *Wahnsinnige* possiedono ancora la vitalità della coscienza,¹⁰⁵ che manca invece ai *Blödsinnige*, un residuo di ragione a cui può appellarsi il trattamento e la punizione, sebbene si tratti per lo più di una punizione a carattere morale e riabilitativa, ma non a carattere giuridico-penale (ad eccezione dell'essere rinchiusi in un manicomio).¹⁰⁶

I malati sono ancora esseri etici e per questo è possibile ed importante acquistare la loro fiducia e il loro rispetto: in questo modo essi percepiscono l'autorità di chi li vuole guarire, oltre che la loro debolezza spirituale, e sono portati a fare violenza alla loro soggettività. Essi meritano di essere trattati con rispetto proprio perché sono ancora dotati di razionalità. La forza che si può usare verso di loro deve pertanto tradursi in una punizione di tipo morale, proprio perché essi

¹⁰³ Cfr. *Enz. C.*, § 408 Z.

¹⁰⁴ Si legge nella *Nachschrift Griesheim*, a p. 384: «nell'idiozia effettiva, il cretinismo, la coscienza è indebolita al massimo livello oppure è educata molto poco. I cretini sono esseri animaleschi in forma umana, storpiati e malfatti, essi mostrano forma umana, anche tracce di volontà umana, ma spesso manca loro il linguaggio. In questo caso la forza del sano sentimento di sé è ridotta al minimo e la naturalità è divenuta predominante». Il senso di tale forte affermazione si comprende tenendo presente che, per Hegel, «Das Thier thut eigentlich nicht etwas, noch weniger aber kann es handeln». *Nachschrift Wannenmann*, § 55.

¹⁰⁵ *Lebendigkeit des Bewußtseyns*. Cfr. *Enz. C.*, § 408 Z. E proprio sulla coscienza si fonda l'imputabilità dell'agente.

¹⁰⁶ La differenza tra *Narrheit* da un lato e *Blödsinn* e *Faselei* dall'altro consiste proprio nel fatto che mentre nell'idiozia e nel vaniloquio l'anima non possiede la forza di tenere fermo qualcosa di determinato, il soggetto affetto da paranoia propriamente detta mostra questa capacità e dimostra con questo di possedere ancora *coscienza*. Rispetto all'applicazione del trattamento ai malati mentali, si legge nella *Nachschrift Griesheim*: «che i deliranti, i folli, i paranoici, i malinconici, gli ipocondriaci sono ancora sempre uomini razionali e morali, che sono capaci di relazioni morali, dell'imputazione e che possono essere presi da questo punto del sapere il diritto e il costume». *Nachschrift Griesheim*, p. 391. Automaticamente, i *Blödsinnige* vengono esclusi dalla categoria di "uomini razionali e morali".

sanno cosa è giusto e cosa non lo è, gli si può imputare il male commesso (in senso morale) e li si può punire facendo loro comprendere la giustizia della pena che è stata decretata.

Per “fluidificare” la rappresentazione che si è fissata nel malato è molto utile anche il lavoro, che porta i soggetti disturbati a concentrarsi sulla realtà effettiva, su qualcosa di esterno a loro, e non più su di sé, così come il farmaco porta l’organismo a concentrarsi su di esso come un agente esterno, recuperando in tal modo la sua unità psico-somatica.

Nella sua trattazione dei disturbi mentali Hegel recupera, pertanto, in parte termini già esistenti nella classificazione di Kant, in parte le osservazioni “sul campo” di Pinel: egli mostra di essere quindi a conoscenza dei dibattiti a lui contemporanei rispetto a tali problematiche.¹⁰⁷ L’apporto originale del filosofo di Stoccarda è, come si è visto, l’individuazione del principio che fonda la distinzione tra le malattie mentali, concepite come momento necessario nello sviluppo dell’anima umana, e il fatto di abbracciare una visione del malato come essere ancora razionale, ammettendo in alcuni casi il trattamento terapeutico, la possibilità della guarigione e l’imputabilità degli agenti, a differenza di Kant.

A questo punto, è possibile mostrare come le riflessioni di Hegel anche in tal senso trovarono seguito e ulteriore sviluppo in prospettiva sia antropologica sia giuridico-morale.

¹⁰⁷ A Norimberga Hegel ebbe contatti con Gotthilf Heinrich von Schubert, autore di *Die Symbolik des Traumes* (1814), che ha costituito una probabile fonte per Hegel rispetto al tema del magnetismo animale. Per la trattazione delle malattie mentali, un’altra fonte può essere stata il medico Friedrich Wilhelm von Hoven e il suo lavoro *Versuch über die Nervenkrankheiten* (1813). In quest’opera, che mostra un carattere prettamente medico, egli offre una trattazione particolareggiata delle tipologie di malattie mentali, analizzando i possibili influssi sia morali che fisici come cause occasionali di malattie psichiche. Il titolo dell’opera di von Hoven, inoltre, ricorda il saggio di Kant sulle malattie della mente (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*).

14. Gli apporti di K. L. Michelet e di K. Rosenkranz alla suddivisione di Hegel

Coglie l'importanza delle riflessioni di Hegel relative al problema delle malattie mentali K. L. Michelet, che nella sua opera *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes* (1840) rielabora la prospettiva hegeliana, mostrando di aver compreso come questo problema avesse delle conseguenze giuridiche nel suo *System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juristische Imputation* (1828). Dall'altro lato, è tramite il volume di K. Rosenkranz *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist* (1837, 1843), volto esplicitamente a sostenere e a difendere la posizione del suo maestro, che le riflessioni e la classificazione di Hegel giungono all'attenzione del giurista A. F. Berner, che le recupera e le rielabora con un approccio e un interesse giuridico. Sugli apporti di Michelet e di Rosenkranz alla suddivisione di Hegel si concentrerà ora questo capitolo.

14.1 K. L. Michelet: *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes* (1840)

In quest'opera, come preannuncia il titolo, Michelet rielabora alcuni concetti della *Filosofia dello spirito soggettivo* hegeliana, introducendo però allo stesso tempo alcuni elementi di novità. I punti di riferimento per la trattazione di Michelet sono due: Aristotele, considerato da lui l'artefice (*Urheber*) della psicologia e Hegel, considerato il suo compitore (*Vollender*).¹⁰⁸ Di Hegel Michelet accetta e recupera la dottrina dell'anima, all'interno della quale, come si è visto, si trova la trattazione della follia. Il termine utilizzato è *Verrücktheit*, che all'epoca era divenuto il più diffuso per indicare in generale la follia. In quest'ultima, scrive Michelet, si manifestano due personalità: quella legata ad una vita sognante (*Traumleben*), e quella della coscienza sveglia. Entrambe appaiono ugualmente legittime e reali all'interno dello stato di veglia.

Si è visto come il riferimento all'anima dormiente e al sogno come stati legati alle malattie mentali fosse piuttosto comune all'epoca: si ritrova infatti non solo in

¹⁰⁸ Cfr. MICHELET 1840, *Vorrede*, p. IV.

Hegel ma anche in Kant e in altri studiosi dell'Ottocento, come Gotthilf Heinrich von Schubert.¹⁰⁹ Afferma Michelet che «c'è nel folle tanta coscienza razionale da riconoscere la sua follia, ma non abbastanza per liberarsi dalla medesima».¹¹⁰ Anch'egli si contrappone quindi alla visione della malattia mentale come caratterizzata da totale assenza di ragione, per inserirsi invece nel filone interpretativo hegeliano. Michelet riconosce inoltre cause sia fisiche sia psichiche della follia,¹¹¹ intesa da lui come stato anormale della vita dell'anima caratterizzato dall'interruzione della fluidità (*Aufhören der Flüssigkeit*) degli elementi della vita gli uni rispetto agli altri. La continuità e l'armonia dell'anima, che rappresentano la salute psichica dell'individuo, entrano in pericolo quando lo spirito si lascia sopraffare dalle passioni: nella follia la vita naturale ha il predominio sulla libera coscienza spirituale. È evidente, dall'analisi svolta in precedenza, che questa definizione rispecchia *in toto* quella di Hegel.

Tuttavia, a differenza di Hegel, Michelet riconduce i diversi tipi di follia ai temperamenti umani riconosciuti da Galeno.¹¹² È pur vero che nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo* si legge che gli inglesi sono particolarmente portati alla malinconia,¹¹³ ma una differenziazione delle malattie sulla base dei temperamenti umani non è presente in Hegel. Michelet riconosce quattro tipologie

¹⁰⁹ SCHUBERT 1814. Nella sua opera sul sogno, Schubert analizza il sonnambulismo, il magnetismo animale e gli stati di follia. Hegel conosceva tuttavia altre opere di Schubert, e si riferisce a lui brevemente nella *Filosofia della Natura*. Cfr. MAGEE 2013, p. 62 e seg.

¹¹⁰ MICHELET 1840, p. 203. In mancanza di una traduzione italiana di questo testo, i passi riportati sono di mia traduzione. Lo stesso vale per i testi di Rosenkranz, Berner e Köstlin.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 204.

¹¹² Si noti che la trattazione dei temperamenti umani si ritrova anche nell'*Antropologia* di Kant. Cfr. *Anthr.*

¹¹³ Si può dedurre lo stesso pensiero dallo scritto di Kant *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764). In esso, Kant riconosce tre tipologie di sublime: il Sublime terribile, accompagnato da orrore e malinconia; il Sublime nobile, accompagnato da tranquilla ammirazione; il Sublime magnifico, accompagnato da un'idea di ricchezza. L'ultima sezione è dedicata alla relazione che sussiste tra i caratteri nazionali e il sentimento del bello e del sublime: qui Kant afferma che gli inglesi sono particolarmente portati verso il sentimento del Sublime. Cfr. *Beobachtungen*, II. Abschnitt.

di malattia mentale: 1. l'imbecillità; 2. la *Tiefsinnigkeit*; 3. il furore o pazzia; 4. la rappresentazione fissa.

1. Nell'imbecillità (*Blödsinn*) lo spirito libero lascia la sua attività (*Thätigkeit*) in secondo piano. Come per Kant, questa tipologia non è per Michelet ancora vera e propria follia poiché la coscienza del contrasto tra i due mondi che si formano nel malato non è ancora posta in lui.¹¹⁴ L'imbecillità si configura allora come un ricadere completo nello stato di infanzia, aspetto che ha le sue conseguenze sul piano morale e giuridico: come si è visto, i bambini non sono in grado di autodeterminarsi ad un agire pienamente consapevole e vengono in ciò guidati dai genitori che ne rappresentano i tutori, su cui ricade la responsabilità giuridica. L'imbecillità corrisponde, secondo Michelet, al temperamento sanguigno portato al suo grado più alto.

2. *Tiefsinn/Tiefsinnigkeit*, difficilmente traducibile in italiano, indica l'essere cogitabondi, assorti nei propri pensieri, e corrisponde alla malinconia,¹¹⁵ al temperamento malinconico, nel suo grado più alto. Questa tipologia di disturbo rappresenta il contrario della prima forma, secondo Michelet: nel cogitabondo non è assente la chiarezza della coscienza ed egli può mostrare anche intelletto nel suo mondo interiore a differenza dell'imbecille.¹¹⁶ Con questa forma inizia la follia vera e propria, in quanto il soggetto confonde la realtà con la sua immaginazione, senza che però i due mondi siano in contrasto l'uno con l'altro.¹¹⁷

3. Il furore (*Raserei*) o la pazzia (*Tollheit*), che come in Hegel si accompagnano al delirio (*Wahnsinn*), rappresentano per Michelet la reale energia della follia in cui le due personalità si sono sviluppate al loro massimo livello. I furiosi (*die Rasenden*) hanno per lo più coscienza della loro follia (*Bewußtsein ihres Wahns*) a differenza dei primi due tipi di disturbo mentale. Questo disturbo corrisponde al temperamento collerico.

¹¹⁴ Cfr. MICHELET 1840, p. 205.

¹¹⁵ Anche nel Grimm il termine è sinonimo di *melancholia*. Cfr. il lemma *Tiefsinnigkeit* in GRIMM 1854-1971.

¹¹⁶ Cfr. MICHELET 1840, p. 206.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*.

4. Vi è infine il disturbo legato ad una rappresentazione fissa (*fixe Vorstellung*), che sembra corrispondere a ciò che Hegel definiva paranoia propriamente detta (*die eigentliche Narrheit*), e che per Michelet si lega al temperamento flemmatico. Segue un'affermazione che sembra l'esplicitazione di ciò che si leggeva in modo a volte frammentario nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo* hegeliane:

La fluidità appartenente alla salute dell'anima è pertanto offuscata solamente rispetto ad un unico punto. Un uomo di questo tipo è assolutamente razionale, finché non si tocca questo punto e ciò che con esso si trova in collegamento. Sì, anche rispetto a questa rappresentazione fissa, l'uomo in questione agisce con conseguenze assolutamente intelligenti, contro la cui correttezza logica non si può obiettare nulla, non appena si siano ammesse le sue premesse. In ciò si trova quindi già il ritorno della pazzia al senno.¹¹⁸

La fluidità che pertiene alla salute dell'anima viene meno solamente rispetto ad una rappresentazione fissa, ma il malato in questione conserva ancora la sua ragione ed è in grado di agire intelligentemente. Ciò è alla base della possibilità della guarigione: «quindi il folle ha sempre ancora intelletto; non perde il carattere essenziale dell'umanità, bensì quest'ultimo è solo più o meno offuscato e respinto. A questa razionalità ancora presente deve agganciarsi la cura».¹¹⁹ Dove la follia è parziale, come in questo caso, la guarigione è certamente più facile e possibile. Nell'imbecillità è invece quasi impossibile risvegliare la scintilla dello spirito, per Michelet come per Hegel.

14.2 K. Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist* (1837)

La classificazione di Rosenkranz rappresenta, a mio avviso, un ulteriore sviluppo ed elaborazione di quella di Hegel, e in Berner andrà ad arricchire la terminologia presente nei codici di diritto. La prima edizione dell'opera di

¹¹⁸ Ivi, p. 207.

¹¹⁹ Ivi, p. 208.

Rosenkranz risale al 1837, la seconda al 1843 e presenta qualche aggiunta che non introduce cambiamenti significativi rispetto al tema qui preso in esame.

La malattia mentale si sviluppa, in Rosenkranz, in modo dialettico a partire dal sentimento di sé sano, caratterizzato da unità indisturbata dell'elemento corporeo e di quello spirituale. L'assunzione hegeliana dell'unità di anima e corpo trova ulteriore chiarimento in Rosenkranz, per il quale la cooperazione degli organi corporei corrisponde all'armonia spirituale.¹²⁰ Lo spirito è portato tuttavia a concentrare l'attenzione su un *oggetto*, perdendo l'unità: la malattia è dovuta quindi all'auto-separazione del sentimento di sé, a livello corporeo o spirituale. Oggetto della psicologia sono tuttavia quelle malattie che derivano dall'auto-separazione interiore, intese come contraddizione dell'intelligenza con se stessa (*Widerspruch der Intelligenz mit sich*).¹²¹ Anche per Rosenkranz il disturbo mentale non è allora perdita astratta dell'intelligenza o della ragione e si configura come un ritorno allo stato del sogno mentre si è svegli e come fissazione di un momento della totalità psichica contro il movimento della totalità, unendo così allo stesso tempo una

¹²⁰ Rosenkranz si contrappone pertanto, in linea con Hegel, alle visioni materialiste da un lato e spiritualiste dall'altro, considerate manchevoli e ancorate al piano del *Nichtwissen*: per spiegare le malattie mentali, i materialisti erano costretti ad ammettere sintomi organici presenti ma non percepibili e gli spiritualisti riconducevano sintomi inspiegabili al peccato. La necessità di mediare tra queste due posizioni era stata tentata dal medico e filosofo Friedrich Groos e dal medico Gustav Blumröder. Cfr. ROSENKRANZ 1837, p. 145. Già Hegel aveva riconosciuto i meriti sia dei somaticisti che degli psicologi e tuttavia sottolineava le loro mancanze di fondo: il riduzionismo fisiologico nel primo caso; lo spiritualismo dall'altro, giungendo a spiegare ogni disturbo corporeo e spirituale come conseguenza del peccato. Cfr. HEINROTH 1818. Hegel si inseriva quindi in una controversia molto comune all'epoca in Germania, ma anche in Francia e in Inghilterra, cercando di bilanciare i due estremi. Cfr. PETRY 1978, vol. 2, p. 579. Groos era molto citato, all'epoca, proprio per i suoi studi sulle malattie mentali, con riferimento alla questione dell'imputazione penale (cfr. nota 133). Cfr. GROOS 1826, GROOS 1827; GROOS 1828. Gustav Blumröder aveva studiato al ginnasio di Norimberga quando Hegel ne era preside. Anch'egli pubblicò successivamente un volume sui disturbi della mente in cui ritornano tematiche quali l'unità di anima e corpo nell'uomo e la coscienza di se stessi e del mondo esterno come fondamento di un agire ragionevole. Cfr. BLUMRÖDER 1836, pp. 117-118.

¹²¹ Cfr. ROSENKRANZ 1837, p. 144.

concezione tipica dell'epoca e riflessioni prettamente hegeliane.¹²²

Rosenkranz riconosce al filosofo di Stoccarda il merito di aver ricondotto il fenomeno della malattia mentale all'interno della totalità del sistema, come momento negativo ad esso immanente, destinato dialetticamente a scomparire.¹²³ Il contrasto tra il mondo reale e quello che appare al malato come oggettivo, ma non lo è, definisce il criterio con cui Rosenkranz distingue le tipologie di malattia mentale: «La malattia del sentimento di sé causa quindi un doppio mondo, uno reale e uno apparentemente oggettivo: dalla differenziazione di questi contrasti deriva la differenza nella malattia [...]». ¹²⁴ Essa si sviluppa quando i momenti dell'intelligenza vengono isolati e tenuti separati gli uni dagli altri: quello che si isola assorbe gli altri, impedendo così la compenetrazione dei momenti e dissolvendo l'«economia dell'intelligenza» (*Ökonomie der Intelligenz*).

Rosenkranz distingue così tra 1. imbecillità (*Blödsinn*); 2. pazzia (*Verrücktheit*) e 3. mania (*Manie*).

1. Nell'imbecillità (*Blödsinn*) è completamente assente, secondo Rosenkranz, la relazione con l'oggettività effettiva (*wirkliche Objektivität*). L'aspetto comune a tutti i tipi di imbecillità è che all'individuo manca l'universalità spirituale (*das Fehlen der geistigen Allgemeinheit*), egli è rigettato in un vegetare simile al sonno (*schlafartiges Vegetieren*): il sentimento di sé è assente e l'universalità del medesimo è mera possibilità.¹²⁵ L'imbecillità è spesso la conclusione del delirio, della furia, come per Hegel.

2. Il termine *Verrücktheit*, che, come si è visto, indicava all'epoca in generale il disturbo psichico, ricopre in questa classificazione un ruolo preciso. Nella follia la relazione con l'oggettività reale è presente, ma «una oggettività non essente si fissa come reale oggettività e, in questo modo, entra in contrasto con l'oggettività

¹²² Cfr. *ivi*, p. 146.

¹²³ Cfr. *ibidem*.

¹²⁴ *Ivi*, p. 147.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 148; 156 con integrazioni da ROSENKRANZ 1843, p. 170 seg.

in sé essente, verace». ¹²⁶ Nel folle esiste quindi il sentimento di sé, che si trova però separato dalla realtà oggettiva. ¹²⁷

Questo tipo di disturbo ne contiene in sé altri, che si distinguono, secondo Rosenkranz, non sulla base delle singole facoltà dello spirito, contrariamente all'approccio di Kant, poiché esse passano l'una nell'altra; ¹²⁸ la loro distinzione non può nemmeno basarsi su particolari motivi che le determinano, perché essi procederebbero all'infinito, né sui diversi temperamenti umani, come voleva Michelet: il principio della differenziazione e della classificazione è per Rosenkranz il contrasto tra soggetto e oggetto. Si ha pertanto:

2α) la malinconia (*Melancholie*) quando il soggetto percepisce il contrasto con l'oggettività senza perdere la coscienza della differenza. La malinconia può derivare da uno stato di ipocondria ed essere causata da una speranza disillusa, da una perdita o da un'attività senza risultato. Consiste nella sensazione, che riempie il soggetto escludendo tutte le altre, che ciò che dovrebbe essere per lui la cosa più importante non si realizza (*was sein sollte, nicht ist*). Questo contrasto viene covato interiormente e provoca dolore, portando alla

2β) paranoia (*Narrheit*), in cui il soggetto può perdere la coscienza della differenza tra la sua oggettività soggettiva (*subjektive Objektivität*) e l'oggettività oggettiva (*objektive Objektivität*). Accade infatti che il soggetto ritenga la sua immaginazione qualcosa di reale e ne sia così soddisfatto:

il paranoico ha nella sua *idea fissa* la sua *eccezione* dal *Koinos logos*; può mostrare comprensione e giudizio corretti in tutto ciò che è *al di là del suo*

¹²⁶ ROSENKRANZ 1837, p. 147.

¹²⁷ Afferma inoltre Rosenkranz che il pensiero (*Denken*) si ammala quando cessa la relazione del singolo con l'universale; la conseguenza dell'incapacità di giudicare è il ragionamento (sillogismo) scorretto: si sviluppa così il vaneggiamento (*Faselei*), per cui il soggetto non riesce a fermare l'attenzione su una singola cosa. Questa incoerenza di pensiero si esprime anche in irrequietezza a livello corporeo: «i vaneggianti si muovono irrequieti e senza direzione». Ivi, p. 150. Dalla malattia della fantasia deriva la fantasticheria (*Phantasterei*), la quale porta a non concepire mai l'oggettività come è in sé, ma sempre secondo una connessione arbitraria, creando inconsciamente immagini del tutto prive di realtà. Ibidem.

¹²⁸ Ad esempio le passioni sarebbero impossibili senza fantasia e intelletto. Cfr. ibidem.

mondo distorto [*verkehrte Welt*]. Fino a quel punto egli appare spesso del tutto ragionevole [*verständlich*], al limite di esso però *crolla*. All'interno di esso può mostrare nuovamente la coerenza formale del pensiero. Il paranoico è perciò opposto all'oggettività verace attraverso la sua [realtà] immaginata.¹²⁹

Lo stesso concetto si ritrovava in Michelet e ancora prima in Hegel. La paranoia è pertanto il trasferimento del sentimento di sé in una rappresentazione, da cui il paranoico non riesce a distaccarsi. Come si deve definire un individuo che è ragionevole e riesce a comprendere e a giudicare ogni cosa nel modo giusto ad eccezione di ciò che deriva da un'idea fissa deviata? Va considerato assolutamente incapace di intendere e di volere? Su questo problema si ritornerà successivamente.

2γ) Si ha poi il delirio (*Wahnsinn*), quando dallo sprofondamento nella sua rappresentazione folle il soggetto torna alla riflessione sulla contrapposizione di questa idea alla realtà effettiva. Egli riconosce pertanto la differenza tra le due dimensioni, ma non riesce ad abbandonare l'idea fissa che determina la sua follia, mentre l'oggettività reale gli appare come ciò che non dovrebbe essere.¹³⁰

3. La *mania*, inoltre, termine in Hegel assente ma che pare corrispondere nella sua classificazione alla furia (*Raserei*), veniva ad indicare quel disturbo in cui il soggetto è portato a realizzare con l'azione una rappresentazione soggettiva di per sé irrealizzabile. La mania corrisponde pertanto alla furia del soggetto che divampa proprio a causa della contraddizione da lui sentita tra ciò che dovrebbe essere e non è, e ciò che è e non dovrebbe essere: «la furia del delirio di realizzare l'impossibile, la sua conoscenza dell'impossibilità della realizzazione, a lui immanente seppure spesso solo offuscata, spingono il soggetto alla distruzione di se stesso e di tutto il resto».¹³¹ L'intelligenza, a questo punto, viene meno: non si verifica la follia del paranoico (*Aberwitz oder Wahnwitz des Narren*), ma *Unsinnigkeit*. Il furioso è caratterizzato da assoluta mancanza di pensiero.

Rosenkranz non trae le conseguenze giuridico-morali di queste sue considerazioni: il suo interesse rimane puramente antropologico. Egli si esprime

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 153.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 153.

¹³¹ *Ivi*, p. 154.

però sulla possibilità della guarigione: quando la contraddizione del sentimento di sé è totale, come nel caso dell'imbecillità o di alterazioni fisiologiche del cervello, allora la malattia è inguaribile. Se invece il contrasto è legato al fissarsi di un momento della totalità, come nella malinconia, nella paranoia e nel delirio, in cui il sentimento di sé è presente ma spostato rispetto alla sua universalità, allora l'individuo può essere guarito.¹³² E questo perché lo spirito in sé rimane la *possibilità reale* della ragione (*reale Möglichkeit der Vernunft*): a dimostrazione di ciò è il fatto che in alcuni casi gli accessi di follia si alternano a momenti di lucidità, portando con sé conseguenze di non poco conto rispetto all'imputabilità dell'agente.

Con ciò, Rosenkranz ammette la possibilità di una *mania sine delirio*, tematizzata da Pinel e oggetto di dibattito all'epoca:¹³³ su questo problema Hegel non si espone in maniera esplicita. Da un lato, si ritrovano nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo* richiami a Pinel che sembrerebbero ammettere la presenza di questo tipo di follia: come se il soggetto comprendesse ciò che sta facendo, avesse sentimenti morali ed etici, ma agisse spinto da un impulso

¹³² Cfr. *ivi*, p. 156.

¹³³ Si trattava della possibilità che esistesse un disturbo in cui la facoltà dell'intelletto e del pensiero rimane intatta, mentre risulta distorta la facoltà volitiva e desiderativa. Hegel possedeva nella sua biblioteca privata il volume di Groos sulla *mania sine delirio*. Si trattava di un problema che ricadeva non solo nell'ambito medico, ma anche in quello giuridico. Fu grazie all'opera di Carl Joseph Anton Mittermeier che la *mania sine delirio* divenne motivo di eliminazione dell'imputazione. L'imputazione giuridica veniva all'epoca normalmente annullata in presenza di evidente e permanente disturbo mentale, mentre rimanevano esclusi dal possibile annullamento dell'imputazione i casi di furia improvvisa e transitoria e questo costituiva un grande problema, come si è già accennato. Mittermeier distinse due tipi di libertà: la libertà del giudizio (*libertas iudicii*) e la libertà decisionale (*libertas consilii et propositii*). La prima è da lui intesa come la facoltà di avere coscienza dell'azione compiuta e delle sue conseguenze; la seconda, in presenza della prima, è la facoltà di autodeterminarsi autonomamente alla realizzazione o all'omissione dell'azione. In tal modo gli era possibile distinguere due tipi di disturbi della mente che sollevavano l'imputazione: quelli legati alla mancanza della libertà del giudizio, e quelli legati alla mancanza della libertà decisionale. In questi ultimi rientrava la *mania sine delirio*, una sorta di disturbo della volontà in presenza di intelletto sano. Cfr. GROOS 1830, p. 11 seg. e MITTERMEIER 1825.

irrefrenabile.¹³⁴ Dall'altro lato, si deve anche riconoscere che per Hegel volontà e intelligenza non sono facoltà che possono essere tenute separate e che quindi l'esistenza di una *mania sine delirio*, una follia in cui l'intelligenza rimanga intatta e le facoltà volitive siano intaccate, sarebbe apparentemente, nel suo sistema, un *nonsense*.

Pur ammettendo la possibilità della *mania sine delirio*, Rosenkranz sottolinea l'unità di tutte le facoltà dello spirito e sostiene che non è possibile che se ne ammali una indipendentemente dalle altre.¹³⁵ Come l'esistenza di una *mania sine delirio* potesse conciliarsi con l'idea dell'unità delle facoltà umane era un problema di non poco conto; e questo soprattutto per coloro che tentavano di conciliare il sistema di Hegel con i casi concreti.

L'aspetto fondamentale che emerge dalle interpretazioni di Michelet e di Rosenkranz è che il malato rimane *uomo* e come tale deve essere trattato nel processo di guarigione, per ricondurlo alla sua razionalità essenziale e originaria. In questo, si può riconoscere una linea di continuità che va da Pinel a Hegel, fino a Michelet e Rosenkranz: proprio sull'umanità dell'uomo si fonda infatti il trattamento morale teorizzato da Pinel. L'interesse per il disturbo mentale non rimane, tuttavia, meramente antropologico, come ora si mostrerà.

¹³⁴ «La stizza dei pazzi spesso di trasforma in una vera e propria *mania* [*Sucht*] di *nuocere* agli altri; anzi talora in una *mania omicida* che si desta improvvisamente, costringendo con forza irresistibile coloro di cui si impadronisce, nonostante il loro eventuale orrore del delitto, ad uccidere proprio coloro ch'essi peraltro amano teneramente. — Come si è appena accennato, d'altronde, la malvagità dei pazzi non esclude sentimenti morali ed etici; piuttosto questi sentimenti, proprio a causa della loro disgrazia, possono avere un'eccezionale intensità. *Pinel* afferma espressamente di non avere visto da nessuna parte mariti e padri più affettuosi che in manicomio». *Enz. C.*, § 408 Z. (it. p. 233). Il termine tedesco tra parentesi quadre è stato da me aggiunto.

¹³⁵ «Sì, capita che vi sia *mania senza delirio*. L'uomo è spinto alla furia, all'assassinio anche di colui che altrimenti gli sarebbe il più amato, e sa che sta infuriando, ma non riesce a dominare se stesso». ROSENKRANZ 1837, p. 156. E tuttavia nell'edizione del 1843 trattando dell'unità di anima e corpo, Rosenkranz afferma: «Di conseguenza non ci si può immaginare che solo *una* della facoltà dello spirito, solo l'intelletto, solo la fantasia, solo la volontà si ammali, perché in tutte le sue determinazioni lo spirito è l'*intero* spirito». ROSENKRANZ 1843, p. 171.

15. Implicazioni giuridico-morali: l'imputabilità dei soggetti affetti da disturbi mentali

Il disturbo mentale ha delle conseguenze anche sul piano giuridico-morale, come si evince dai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. L'opera precede le lezioni di Hegel sulle malattie mentali, e tuttavia mostra la consapevolezza di questo problema e delle sue conseguenze rispetto alla questione dell'imputazione delle azioni.

Il focus e l'interesse nei *Lineamenti* sono visibilmente differenti da quelli dell'Antropologia. In particolare, si è mostrato che nella sezione Moralità è possibile individuare la trattazione hegeliana dell'imputazione e dell'imputabilità dell'agente, in cui tuttavia non è sempre chiaro se con "imputazione" e "imputabilità" Hegel si riferisca unicamente al piano morale oppure alla reale possibilità di attribuire giuridicamente un'azione illecita ad un soggetto, con la conseguente determinazione della pena che gli compete. Con questa consapevolezza, si cercherà di chiarire in che modo l'agire dei malati di mente si inserisca all'interno della trattazione hegeliana dell'imputazione dell'azione.

15.1 Le tre forme di imputabilità in Hegel

Come si è mostrato nel corso di questa trattazione, nella sezione Moralità dei *Lineamenti* Hegel riconosce tre elementi che costituiscono l'azione intenzionale (proponimento, intenzione, coscienza morale), imputabile come "colpa della volontà" (*Schuld des Willens*), cui corrispondono anche tre forme di imputabilità.¹³⁶ Il caso delle malattie mentali funge in tale contesto da motivo di eliminazione o diminuzione dell'imputabilità dell'agente.

¹³⁶ Cfr. QUANTE 2016, cap. 10 e VIEWEG 2012, cap. IV. Poiché l'analisi approfondita dei tre elementi dell'azione, insieme alla discussione critica dei diritti della volontà soggettiva e dei diritti dell'oggettività corrispondenti, è stata attuata nella *Parte II* di questa trattazione, ci soffermeremo qui brevemente sui livelli di imputabilità, sulla base di quanto argomentato precedentemente, ma senza ripeterci.

15.1.1 Il proponimento

La prima forma di imputabilità è legata al proponimento, che rappresenta l'aspetto puntuale dell'azione e permette di distinguere il significato causale del concetto di colpa (*Schuld*) da quello morale, così come il mero atto (*Tat*), inteso come modificazione causata dal soggetto in modo meccanico nel mondo esterno, dall'azione intenzionale (*Handlung*). Il proponimento definisce, come si è visto, il diritto della volontà soggettiva

di riconoscer nel suo *fatto* [*That*] come sua *azione* [*Handlung*] soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità*, che essa nel suo fine sa dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento*. — Il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsabilità della volontà* [*Schuld des Willens*]; — *il diritto del sapere*.¹³⁷

La distinzione tra fatto (*Tat*) e azione (*Handlung*), in termini hegeliani, risiede quindi nel sapere e nel volere qualcosa, nell'averla precedentemente rappresentata nel proponimento e a questo livello si può avere una prima forma di imputabilità. Hegel è parco di informazioni rispetto ai tre livelli di imputabilità, di cui troviamo delle note frammentarie a margine del testo. K. L. Michelet espone tuttavia tali aspetti in forma esplicita nella sua dissertazione di dottorato (1824), in cui si legge, rispetto al proponimento: «is imputationis primus modus; *imputatione* enim id continetur, quod, cum in re sit, tamen et animo agentis in esse *putatur*». ¹³⁸ Il primo tipo di imputazione comporta quindi che ciò che è “nella cosa”, nel mondo esterno sia anche proponimento del soggetto: ciò che si è realizzato nel mondo esterno è quindi qualcosa che il soggetto deve essersi prima determinato nel suo *animo*, nel suo proponimento, affinché sia possibile l'imputazione.

Se ciò non accade, se viene cioè negato l'aspetto puntuale dell'azione, ovvero il proponimento, che rappresenta la condizione di possibilità di un'azione intenzionale in generale, il fatto non rientra nella categoria dell'azione. Come ha sottolineato Quante, si ammette una scusa relativa al singolo evento, quando il soggetto non lo riconosce come sua azione.¹³⁹ Se invece si afferma che l'individuo

¹³⁷ *PhR*, § 117. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

¹³⁸ MICHELET 1824, p. 22.

¹³⁹ Cfr. QUANTE 2016, p. 178.

è incapace di azioni intenzionali, egli viene esentato dalla capacità di agire consapevolmente e responsabilmente: è il caso della completa insanità mentale, e si ammette, a questo livello, una “esenzione categoriale” da responsabilità e imputazione.¹⁴⁰

15.1.2 L'intenzione

Come il proponimento rappresenta solamente l'aspetto immediato dell'azione e comporta dialetticamente il passaggio all'intenzione, il primo livello di imputabilità legato al proponimento risulta in sé manchevole e richiede, nel caso dell'individuo adulto e sano di mente, la considerazione di una seconda forma di imputabilità, legata al carattere universale dell'azione, alle sue conseguenze. Si ha così, secondo Hegel, il necessario passaggio all'imputabilità relativa all'intenzione che, sebbene non vada separata in modo rigido dal proponimento, non coincide con esso e se ne distingue per alcuni aspetti fondamentali. L'intenzione rappresenta infatti lo scopo, l'universale dell'azione, in vista del quale la medesima viene pianificata dal soggetto. La forma di imputabilità relativa all'intenzione, sebbene venga considerata da Hegel in prospettiva per lo più morale, ha delle conseguenze anche sul piano giuridico. Che un fatto venga giudicato delitto dipende infatti anche dall'intenzione con cui esso è stato commesso: se l'agente ha solo causato il delitto (nel primo significato di *Schuld*), esso non è delitto per lui; se invece l'uccisione di un uomo si trovava nell'intenzione del reo, allora egli ne è responsabile (nel secondo significato di *Schuld*).¹⁴¹

Come si è visto, al soggettivo “diritto dell'intenzione” di aver saputo e voluto la determinazione sostanziale dell'azione¹⁴² corrisponde tuttavia il “diritto dell'oggettività” dell'azione stessa nei confronti dell'agente, che consiste nell'essere saputa nella sua universalità: anche ciò definisce il secondo livello di imputabilità. Si legge infatti nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto*:

¹⁴⁰ In generale, afferma Quante: «mentre le esenzioni mirano a giudicare un agente, le scuse mirano a valutare singoli accadimenti». Ivi, p. 177. Cfr. anche la tabella a p. 178.

¹⁴¹ Cfr. *Nachschrift Wannenmann*, § 61 An.

¹⁴² Cfr. *Enz C*, § 505.

Questa è la seconda forma di imputabilità [die 2te Form der Zurechnungsfähigkeit]. La prima era, a livello del proponimento, che si sapesse ciò che si fa in maniera immediata, qui è che io sappia che ciò che faccio è un universale e che la mia azione deve potermi essere imputata secondo l'universale, poiché si è pensanti.¹⁴³

Hegel stesso annota che si tratta dell'*altra forma di imputabilità* («Die andere Form der Zurechnungsfähigkeit»):¹⁴⁴ mentre quella legata al proponimento consiste nel sapere ciò che si fa immediatamente, la forma di imputabilità legata all'intenzione comporta che l'azione compiuta venga saputa e imputata al soggetto, in quanto uomo pensante, secondo l'universale che essa rappresenta.

Le eventuali attenuazioni della colpa dipendono dalla constatazione che non tutti gli uomini sono effettivamente e, per così dire, *in atto* al momento dell'azione "esseri pensanti". Hegel riconosce così la limitata imputabilità o la completa non-imputabilità di bambini e malati di mente, che non sono in grado di agire con completa consapevolezza di ciò che fanno:

Questo diritto a questa intenzione reca con sé l'intera o una minore *non-imputabilità* [Zurechnungsunfähigkeit] dei fanciulli, deboli di mente [Blödsinnige], pazzi [Verrückte] ecc. nelle loro azioni [Handlungen]. — Ma come le azioni secondo il loro esteriore esserci racchiudono entro di sé le accidentalità delle conseguenze, così anche il *soggettivo* esserci contiene l'indeterminatezza che si riferisce alla potenza e forza dell'autocoscienza e dell'avvedutezza, — un'indeterminatezza che tuttavia può venire in considerazione soltanto riguardo alla debolezza di mente [Blödsinn], alla pazzia [Verrücktheit], e simili, come alla fanciullezza, perché soltanto tali decise situazioni tolgono il carattere del pensare e della libertà della volontà e consentono di trattar l'agente non secondo l'onore d'esser un'entità pensante e una volontà.¹⁴⁵

Come si è visto, Hegel sembra aver successivamente modificato in parte

¹⁴³ *Nachschrift Kiel* (1821/22), p. 666.

¹⁴⁴ Am Rande: GW 14.2, p. 605.

¹⁴⁵ *PhR*, § 120 An. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti.

questa visione, considerando la follia, nell'Antropologia, non come astratta perdita di ragione, intelletto e volontà, ma come autocontraddizione della ragione, pur sempre presente, e riconoscendo casi di soggetti potenzialmente imputabili, almeno a livello morale.¹⁴⁶ Tuttavia, che un uomo sia potenzialmente razionale, capace di rapporti morali e di distinguere ciò che è bene da ciò che è male non significa che l'azione in questione possa essergli imputata a livello giuridico, con l'attribuzione della pena corrispondente. Si deve verificare che l'individuo fosse *in atto* in grado di determinarsi ad agire.

Hegel distingueva chiaramente il caso dei *Blödsinnige* e di disturbi non curabili dagli altri casi di follia (*Narrheit, Wahnsinn*): nei primi vi sarebbe, in linea con le osservazioni di Pinel, una *Aufhebung des Denkens*, un "toglimento" del pensiero, mentre, come si è visto, ciò non accade nelle altre tipologie di follia.

I malati di mente sono pertanto completamente o in parte esenti da responsabilità, quando l'azione da essi compiuta non viene riconosciuta dagli stessi come qualcosa che hanno saputo e voluto. L'imputabilità si limita in questi casi al livello del proponimento: si può infatti pensare che essi siano consapevoli dell'azione puntuale che si propongono, ma non delle conseguenze che da essa derivano: «idioti – bambini sanno bene che colpiscono, bruciano – ma non che con ciò possono uccidere – Questa possibilità è l'universale dell'azione – Nel proponimento può solo trovarsi il colpire [...]».¹⁴⁷

In tali situazioni viene allora meno anche il diritto dell'oggettività dell'azione di fronte al soggetto.¹⁴⁸ Normalmente vale che, sebbene il proponimento di un soggetto possa essere semplicemente di colpire qualcuno, il diritto dell'oggettività pretende dall'agente la conoscenza della natura universale della sua azione: anche

¹⁴⁶ «Il principio in ciò è che i deliranti, i folli, i paranoici, i malinconici, gli ipocondriaci sono pur sempre uomini razionali e morali, capaci di relazioni morali, dell'imputazione e che possono essere presi a partire da tale aspetto del sapere del diritto e del costume». *Nachschrift Griesheim*, p. 391 seg. Da questa enumerazione di casi vengono però esclusi gli imbecilli, per i quali, si è visto, Hegel non ammette nemmeno la possibilità della guarigione.

¹⁴⁷ Am Rande: GW 14.2, p. 609.

¹⁴⁸ Come si è visto nella *Parte II* della trattazione, il diritto di oggettività costituisce una pretesa normativa verso il soggetto: la condizione psicologica e allo stesso tempo sociale di tale pretesa è però la capacità di intendere e di volere. Cfr. CASPERS 2012, p. 204.

se l'omicidio non è immediatamente contenuto nel proponimento, il soggetto agente deve sapere che la sua azione ha una possibilità di rivelarsi come un crimine. Ma ciò non vale per i soggetti in questione: i pazzi e i bambini sanno per esempio di colpire qualcuno, tuttavia non sanno, né sono in grado di sapere, che in tal modo possono uccidere. Si legge infatti nelle *Lezioni*:

Bambini, idioti sono esseri sensibili [sinnlich], non riconoscono la qualità universale del singolo, immediato. Come essere pensante [Denkender] io non posso quindi ascrivermi solamente la qualità singola sensibile, ma anche l'universale è un mio proprio [mein Eigenes].¹⁴⁹

E ancora:

Nel mio proponimento si trova il lato singolo, sensibile dell'azione, ma essa stessa è non solo la modificazione limitata, ma racchiude in sé una natura universale e questa appartiene a ciò che è stato posto nel mio proponimento, mi deve essere imputata, io devo conoscere la natura dell'effetto, l'ulteriore connessione.¹⁵⁰

La presenza di un proponimento nell'agire non sembra quindi sufficiente affinché si verifichi l'imputazione giuridica con la determinazione della pena corrispondente.¹⁵¹ In idioti e bambini prevale il lato sensibile e immediato, essi sono in grado di determinare il proponimento dell'azione, senza tuttavia essere imputabili secondo il significato compiuto del termine, poiché manca loro la conoscenza dell'universale della loro azione, così come la capacità di pianificare la medesima in modo più ampio, di scegliere dei mezzi adeguati per il raggiungimento di fini non immediati.¹⁵²

¹⁴⁹ *PhR* (1822/23), § 120.

¹⁵⁰ *PhR* (1824/25), p. 1207.

¹⁵¹ Cfr. *Nachschrift Ringier* • *Anonymus* (1819/20), p. 392.

¹⁵² Michelet esplicita al livello dell'intenzione una seconda forma di imputazione (*secundus imputationis modus*), ammettendo che sebbene *furiosi* e bambini agiscano spontaneamente e secondo un determinato proposito, essi ignorano le conseguenze necessarie dell'alterazione che producono e per questo la sostanza dell'azione, che corrisponde al suo carattere universale, alla

Hegel sembra quindi non ammettere l'imputabilità di bambini e idioti a livello dell'intenzione, escludendo in questi casi l'imputazione del carattere universale dell'azione, che comporta la conoscenza dei nessi causali, delle circostanze esterne che si sviluppano secondo questi nessi e dei mezzi adeguati per raggiungere un determinato fine. Egli sembra invece ammettere una parziale imputabilità di soggetti affetti da altri tipi di follia.

15.1.3 L'intellezione del bene e la coscienza morale

Il terzo livello di imputabilità si fonda infine sulla conoscenza del valore di un'azione, sull'intellezione del bene: Hegel si annota infatti «Dritte Zurechnungsfähigkeit»,¹⁵³ la quale è connessa al diritto della volontà soggettiva di imputarle l'azione secondo la sua cognizione del valore lecito o illecito, buono o cattivo della medesima: «Wahl des Guten und des Bösen — Zurechnungsfähigkeit unter diesem Gesichtspunkt»,¹⁵⁴ che corrisponde negli appunti degli studenti di Hegel ad una «3te Weise von der Zurechnungsfähigkeit».¹⁵⁵ Il terzo livello di imputabilità si fonda quindi sulla conoscenza del bene e del male da parte del soggetto, del valore morale e giuridico dell'azione compiuta, sulla scelta del bene e del male. Il bene (*das Gute*) rappresenta la verità della volontà, che è possibile solo attraverso il pensiero.¹⁵⁶ Da ciò si comprende che anche a questo livello si verifica una riduzione totale o parziale dell'imputabilità dei malati di mente:

Il diritto del soggetto di aver cognizione dell'azione nella determinazione del *bene* o del *male*, del legale o dell'illegale, ha in fanciulli [bey Kindern], deboli di mente [Blödsinnigen], pazzi [Verrückten], la conseguenza di diminuire o di togliere anche da questo lato l'imputabilità [die Zurechnungsfähigkeit zu vermindern oder aufzuheben]. Un limite determinato non si lascia tuttavia

possibilità di essere sussunta sotto una categoria determinata anche giuridica, non può essergli imputata. MICHELET 1824, p. 30.

¹⁵³ Am Rande: GW 14.2, p. 639.

¹⁵⁴ Ivi, p. 661.

¹⁵⁵ *Nachschrift Kiel*, § 132.

¹⁵⁶ Cfr. *PhR*, § 132 An.

stabilire per queste situazioni e per la loro imputabilità.¹⁵⁷

Hegel non ammette invece alcuna riduzione di imputabilità in casi di ebbrezza e nei casi in cui l'agente si è lasciato trasportare dalle sue inclinazioni: non si può con tali pretesti cancellare la colpa del delinquente, poiché l'uomo non può essere considerato un essere interamente determinato dalle passioni, a discapito della sua natura razionale. Quest'ultima deve invece essere presupposta.¹⁵⁸ Non riconoscere la responsabilità a soggetti adulti e sani di mente in questi casi particolari significherebbe, secondo Hegel, non considerarli secondo la loro dignità di essere umani.¹⁵⁹

Solo nel caso della follia, afferma Hegel, la natura intelligente dell'individuo è stravolta ed è separata dal sapere che egli ha della realtà, mentre nell'uomo sano si deve supporre che egli potesse rappresentarsi l'illecito e la punibilità della sua azione, sebbene non l'abbia fatto nel momento dell'azione stessa. Nel caso dei paranoici, se si osservano le azioni non direttamente provocate dalla loro idea fissa, si nota che essi hanno ancora coscienza e imputabilità.¹⁶⁰ Se negli imbecilli non può

¹⁵⁷ Ibidem. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. I bambini, in particolare, non sono capaci di alcuna imputabilità, perché sebbene conoscano l'immediatezza della loro azione, il loro diretto proponimento, sfugge loro il valore interno dell'azione, come si è visto. Ciò trova conferma nella *Nachschrift Ringier* • *Anonymus* (1819/20), p. 405. Griesheim scrive anche che i bambini non sanno giudicare il valore dell'azione. Cfr. *PhR* (1824/25), § 132. Ma di fronte ad un tribunale il delitto deve essere saputo in quanto tale dall'agente: da questo punto di vista le azioni non possono essere imputate ai bambini. Cfr. *PhR* (1822/23), p. 893.

¹⁵⁸ Cfr. *Nachschrift Ringier* • *Anonymus* (1819/20), p. 405. Tali casi sono presenti nel diritto attuale, anche italiano: «può accadere che l'incapacità di intendere e di volere derivi da una causa transitoria: ubriachezza, intossicazione acuta da stupefacenti, stato ipnotico, delirio febbrile e anche da un impeto travolgente di ira o di dolore; per queste ipotesi, come è ovvio, non vi può essere né interdizione né inabilitazione». Non si tratta in questi casi infatti né di incapacità legale né naturale. Cfr. TRIMARCHI 2009, pp. 60-61.

¹⁵⁹ Proprio per la natura razionale dell'essere umano, per la capacità di compiere una scelta deliberata, anche contro ciò che desidera, l'essere umano non può essere considerato alla stregua degli altri animali, non dotati di razionalità. Se, al contrario, si riducesse l'essere umano alle passioni che lo sospingono in certe situazioni, verrebbe negata la sua natura razionale e, con ciò, la sua dignità.

¹⁶⁰ «Ci si distoglie dalla sua paranoia e ci si rivolge al restante comportamento, che naturalmente in

esserci alcuna imputabilità perché la loro coscienza è completamente offuscata, in altre tipologie di follia si verificano intervalli di lucidità che hanno conseguenze a livello giuridico, come si vedrà ora più chiaramente.

15.2 Gli apporti di A. F. Berner e C. R. Köstlin

Come si è visto, A. F. Berner e C. R. Köstlin, rielaborando e sviluppando le categorie hegeliane, si pongono nell'ottica di una trattazione dell'imputazione che abbia valenza giuridica: lo stesso vale con riferimento al problema del disturbo mentale. In questo caso si è scelto di dedicare più spazio all'opera di Berner (1843) che precede quella di Köstlin (1845), che per molti aspetti le è affine, sottolineando di quest'ultimo piuttosto gli aspetti che lo differenziano dal primo.

15.2.1 A. F. Berner: *Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre* (1843)

Come è emerso nel corso della trattazione, nel suo volume *Lineamenti della dottrina criminalistica dell'imputazione* Berner analizza il concetto di imputazione in ottica visibilmente hegeliana, quand'anche non sempre in modo esplicito.

Interrogarsi sull'imputabilità del soggetto aveva fondamentale importanza in ambito giuridico per determinare la possibilità di imputare un'azione ad un agente e la pena corrispondente: non è quindi un caso che Berner dedichi un capitolo del suo volume al togliimento (*Aufhebung*) dell'imputazione a causa di mancanza della volontà, dell'universalità pensante.¹⁶¹ Questo capitolo è a sua volta tripartito in 1. incapacità di intendere e di volere (*Zurechnungsunfähigkeit*) a causa di razionalità e libertà non ancora sviluppatesi, come nel caso dell'adolescenza e del sordomutismo; 2. incapacità di intendere e di volere a causa di razionalità e libertà annullate in modo transitorio: qui rientrano gli stati di eccitazione, di ubriachezza,

quanto conseguenza della sua malattia è abnorme, ma in quanto essa non vi si trova direttamente allora egli ha coscienza e imputabilità». *Nachschrift Stolzenberg*, p. 720.

¹⁶¹ Cfr. BERNER 1843, in particolare la parte III del volume di intitolata: *Aufhebung der Zurechnung wegen Mangels des Willens, der denkenden Allgemeinheit*, p. 67.

di sonno e il furore transitorio (*furor transitorius*); 3. incapacità di intendere e di volere a causa di razionalità e libertà annullate in modo permanente.

Quest'ultima sezione riguarda le malattie mentali e l'imputabilità degli individui da esse affetti, aspetto che mancava nelle trattazioni antropologiche di Rosenkranz e che in parte era invece presente nella *Moralità* hegeliana. Tuttavia quest'ultima non si spingeva nel dettaglio a definire l'imputabilità dei malati di mente sul piano giuridico, ma ammetteva solo un grado minore di imputabilità, se non totale incapacità di intendere e di volere in alcuni casi di follia. Avendo trattato in due parti differenti del suo sistema la questione dell'imputazione delle azioni e quella delle malattie mentali, mancava in Hegel la coniugazione sistematica ed esplicita di questi aspetti. Tale passo viene compiuto da Berner, come si intende ora mostrare.

I) La classificazione di Berner e il caso dell'imbecillità

All'epoca, sottolinea Berner, non esisteva una terminologia ben definita per indicare i diversi tipi di malattie dell'anima né nella psicologia razionale né in quella medica. La classificazione proposta da Rosenkranz, ispirata a quella di Hegel, è quella che a Berner sembrava la più chiara in quell'epoca, benché non fosse esente da contraddizioni.¹⁶² Berner recupera e rielabora così la trattazione delle malattie mentali proposta da Rosenkranz, insieme al suo criterio di classificazione. Egli distingue quindi tra: A. imbecillità (*Blödsinn*); B. follia (*Verrücktheit*), che si articola in 1. malinconia (*Melancholie*), 2. paranoia (*Narrheit*), 3. delirio (*Wahnsinn*); C. mania (*Manie*).

L'approccio con cui il giurista Berner definisce la malattia mentale si avvicina pertanto molto di più al metodo dialettico-speculativo hegeliano, piuttosto che all'enumerazione di casi priva di spirito e contenuto dei codici di diritto prussiano e austriaco. Compare, ad esempio, in Berner la rottura della fluidità dell'organismo come principio a fondamento della malattia in generale. Come si è visto precedentemente, questo era il modo peculiare in cui Hegel descriveva il fenomeno della malattia, sia fisica che mentale: le categorie e le argomentazioni hegeliane non

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 153.

risultavano astratte, ma venivano anzi accolte con interesse non solo da filosofi, ma anche da esperti di diritto.

La differenza tra imbecillità (*Blödsinn*) e stupidità (*Dummheit*) viene sviluppata da Berner fino alle sue conseguenze giuridiche: la stupidità non può essere mai motivo di incapacità di intendere e di volere, benché essa possa divenire un motivo di diminuzione o eliminazione della pena, se è stata causata da ignoranza del diritto (*Rechtsunwissenheit*).¹⁶³ Come Hegel, Berner riconosce che l'imbecillità può essere innata oppure acquisita:¹⁶⁴ nel primo caso si tratta per lo più di uno stato di universalità pensante non ancora sviluppatasi (paragonabile allo status dei bambini), mentre nel secondo, che a Berner interessa maggiormente, si ha uno stato in cui l'universalità pensante è tolta (*aufgehoben*): l'imbecille osserva ogni cosa senza comprendere nulla,¹⁶⁵ non dispone della chiara autocoscienza dell'uomo sano e la sua coscienza del mondo esterno è debole. La vita di questi soggetti è un *schlafartiges Vegetieren*, come afferma Berner, riprendendo la terminologia di Rosenkranz.

Si è detto che, per Hegel, per determinarsi all'azione, per tradurre i propri scopi soggettivi nell'oggettività circostante è necessaria la coscienza di sé e del mondo esterno, e proprio sulla coscienza dell'individuo si fonda l'imputazione: questi malati non sono pertanto in grado di compiere azioni in questo senso e ciò ha naturalmente conseguenze a livello morale e giuridico.

¹⁶³ In ciò è visibile l'apporto di Karl Ernst Jarcke, professore di diritto penale a Berlino, che conosceva anche Hegel. Cfr. JARCKE 1829, p. 61 seg. e *Briefe*, Bd. 4, p. 245 per i riferimenti ai punti precisi dell'epistolario di Hegel, in cui emerge il nome di Jarcke. La questione se la stupidità possa essere motivo di diminuzione della pena non ha però per Jarcke nulla a che vedere con la dottrina dell'imputazione. Emerge quindi una differenza fondamentale tra due sfere: la dottrina dell'imputabilità e dell'imputazione non va confusa con la dottrina della determinazione della pena. Possibili influenze implicite di Hegel su Jarcke sono riscontrabili nell'opera di quest'ultimo, in particolare rispetto all'idea della libertà etica [*sittliche Freiheit*] a fondamento dell'imputabilità e caratterizzata da: 1. coscienza della legge; 2. coscienza del mondo esterno; 3. coscienza di se stessi. Cfr. JARCKE 1829, p. 25 seg. Per Hegel si può avere infatti un'azione concreta solo nell'ambito etico, in cui il soggetto riconosce le leggi positive come da lui stesso volute e sapute e perciò la coscienza verace realizza il bene concreto.

¹⁶⁴ La fonte riportata da Berner è tuttavia IDELER 1838, p. 624. Cfr. BERNER 1843, p. 155.

¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

Secondo Berner è possibile distinguere diversi gradi di imbecillità: quando l'universalità pensante manca completamente, l'imbecille è per assenza di autocoscienza pari ad un animale, guidato da istinti, completamente incapace di intendere e di volere. Questo paragone, per molti versi spiacevole, è presente anche nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo*, come si è visto: questo paragone dipende dal fatto che, secondo Hegel, l'animale è guidato da istinti, non è dotato di coscienza e quindi non è in grado di agire intelligentemente e di essere responsabile per le sue azioni. Afferma anche Berner:

Naturalmente là dove il giudizio dell'imbecille cessa, termina anche la sua imputabilità; laddove il risultato della sua azione non può più essere preso in considerazione da lui [*absehen*], questo non gli può più essere imputato.¹⁶⁶

Nei casi in cui l'imbecille è in grado di esprimersi, di parlare, sebbene con un linguaggio infantile, si deve ammettere la presenza in lui di coscienza e autocoscienza, e quindi l'imputazione è ancora possibile. E tuttavia, anche quando il risultato dell'azione viene saputo e voluto dall'agente affetto da imbecillità e gli può quindi essere ascritto come sua azione, non si può mai infliggere una pena giuridica all'imbecille.¹⁶⁷ Da qui si nota che la questione dell'imputabilità dell'agente è differente dalla teoria della determinazione della pena, sebbene le due siano collegate.

II) Breve *excursus* sull'età infantile

Le riflessioni di Berner riguardanti l'età infantile acquistano rilievo non tanto in se stesse, quanto per chiarire in che senso l'imbecillità si avvicina all'infanzia, in un paragone che è presente anche nel codice prussiano e in quello austriaco, oltre che in Kant e in Hegel. Risultano inoltre particolarmente importanti per chiarire

¹⁶⁶ BERNER 1843, p. 156. Il verbo *absehen*, che oggi ha il significato di *astrarre*, nell'Ottocento aveva anche i significati di "prendere in considerazione" (*einsehen*), valutare (*ermessen*), avere come scopo (*zielen*), soprattutto se accompagnato da sostantivi come *Erfolg*, *Folgen* (risultato, conseguenze). Cfr. il lemma *absehen* in GRIMM 1854-1971. A ciò rimanda etimologicamente il sostantivo *Absicht*, intenzione.

¹⁶⁷ Cfr. BERNER 1843, pp. 156-157.

come la determinazione dell'imputabilità del soggetto si debba distinguere dalla determinazione della pena.

L'età infantile viene trattata da Berner nel capitolo dedicato all'incapacità di intendere e di volere, a causa di razionalità e libertà non ancora sviluppatasi. I bambini, di per sé, vengono considerati generalmente non imputabili e questo perché, afferma Berner in termini hegeliani, «il bambino è la ragione, la libertà solo in sé, non ancora per sé».¹⁶⁸ Pur trovandosi d'accordo con questa visione del bambino, Berner ritiene che essa trovi difficile applicazione pratica. Se l'*essere solo in sé* della ragione comporta incapacità di intendere e di volere perché indica, in termini aristotelici, la potenzialità della ragione non ancora attualizzata, per quanto tempo si deve però considerare l'individuo incapace di intendere e di volere? La risposta a questa domanda era all'epoca molto controversa e non c'era una determinazione definitiva nei diversi codici di diritto.

Si potrebbe dire, afferma Berner, che nel momento in cui il bambino non parla più di sé in terza persona ma afferma "io voglio", si sia formata in lui la coscienza di sé, la volontà che proviene dall'universalità pensante, e con ciò sarebbe possibile anche l'imputazione: e tuttavia questo passaggio non avviene all'improvviso, così come non è immediata l'acquisizione della coscienza del valore lecito o illecito di un'azione. Se si sostiene poi che il bambino diviene imputabile quando inizia a pensare, ciò è inammissibile perché il pensiero è un processo in cui si passa dall'essere in sé all'essere per sé e definire l'inizio di questo processo come l'inizio dell'imputazione non sarebbe corretto:

Abbiamo riconosciuto l'imputazione [Zurechnung] come il giudizio per cui ciò che è accaduto sia stato qualcosa di voluto [daß das Geschehene ein Gewolltes sei]. Perciò imputiamo qualcosa, perché colui che ha voluto [der Wollende] avrebbe anche potuto volere diversamente, perché agiva liberamente. In quanto il bambino ora non agisce più come essere meccanico, fisico o organico-animale [thierisch-organisch], ma vuole realmente, egli è altresì imputabile. Di conseguenza non vi è alcun dubbio che già durante l'infanzia, nei primi anni di vita, potrebbe essere presente imputabilità

¹⁶⁸ Ivi, p. 97.

[Zurechnungsfähigkeit] in varie cose che vengono fatte dal bambino.¹⁶⁹

Berner riconosce quindi che il bambino è in certe situazioni in grado di manifestare la sua volontà in quello che fa, è in grado pertanto di essere imputabile: ciò comporta che l'azione gli possa essere imputata e attribuita ad un livello formale, secondo il significato dell'imputazione come giudizio che collega un fatto accaduto alla volontà del soggetto. Ma questo non significa ancora che il bambino possa essere soggetto ad una pena criminale e con ciò si esplicita la distinzione tra i concetti di imputazione e punibilità:

La pena criminale è solo per l'uomo [che si è] sviluppato, in grado di riconoscere la pena come l'universale, come la razionalità della sua propria azione, che si avvicina a lui.¹⁷⁰

Ma il bambino, come l'animale, non è in grado di riconoscere la pena come manifestazione necessaria della sua azione malvagia. E tuttavia, mentre l'animale non può essere educato a raggiungere questo stato di consapevolezza, il bambino può esserlo, proprio perché egli è *in sé* pur sempre uomo: la razionalità *in sé* si può e si deve attualizzare e realizzare. Tuttavia, finché non si trova in questo stato di consapevolezza, l'individuo non può essere sottoposto ad una vera e propria pena criminale quanto piuttosto ad una punizione pedagogica (*pädagogische Züchtigung*),¹⁷¹ la quale presuppone già l'imputabilità. Nella punizione pedagogica il bambino vede qualcosa di estraneo a lui, mentre chi commette un delitto e ha capacità di intendere e di volere non percepisce la pena in questo modo. È evidente che in questa interpretazione di Berner svolge un ruolo fondamentale la concezione e giustificazione hegeliana della pena come manifestazione dell'azione delittuosa: il reo, in quanto essere pensante, è in grado di riconoscere la punizione come qualcosa che gli compete, come completamento della sua stessa azione.¹⁷²

Berner considera “bambini” coloro che non hanno ancora compiuto il settimo

¹⁶⁹ Ivi, p. 99.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ivi, p. 100.

¹⁷² Cfr. *PhR*, §§ 99-100.

anno di vita, in linea con il diritto romano, quello prussiano e austriaco:¹⁷³ fino ai 7 anni, l'individuo non poteva pertanto essere sottoposto ad alcuna pena criminale, sebbene potesse essere considerato in alcuni casi imputabile. Allo status dei bambini, lo ricordiamo, veniva spesso paragonato quello degli imbecilli: da quanto detto si può evincere che questi ultimi, pur rimanendo in sé uomini e pur agendo anche volontariamente in alcuni casi, non sono soggetti a imputazione giuridica e non possono essere puniti per ciò che compiono.

III) La follia e la mania

Ulteriormente complessi risultano i casi di follia (*Verrücktheit*) e mania (*Manie*). La prima è suddivisa in a. Malinconia, b. Paranoia, c. Delirio, proprio come nella classificazione proposta da Rosenkranz.

a. La malinconia è una condizione in cui il soggetto è immerso in se stesso (*Insichversunkensein*).¹⁷⁴ Il malinconico è cosciente del fatto che il mondo che si è creato non è reale, e tuttavia non riesce a tornare alla sua totalità spirituale. Senza dubbio si tratta di una malattia mentale e la questione dell'imputabilità del soggetto potrebbe sembrare superflua, ma per Berner essa non è così semplice. Egli si contrappone infatti all'opinione di Heinroth¹⁷⁵ per cui il malinconico è sempre un soggetto non libero e quindi incapace di intendere e di volere:

Poiché però è certo che né la coscienza corretta né la volontà del malinconico sono annullate [*aufgehoben*], allora l'imputabilità non può in nessun modo essere considerata annullata a causa del suo stato d'animo depresso.¹⁷⁶

Berner distingue la malinconia in due tipologie: la malinconia pura e quella mista ad altri tipi di malattie mentali. La malinconia pura di per sé non annulla l'imputabilità del soggetto, mentre se si trova mescolata ad esempio a furore o a paranoia, sono queste due ultime tipologie ad annullare eventualmente

¹⁷³ Cfr. BERNER 1843, p. 101 seg.

¹⁷⁴ Tale terminologia, utilizzata anche da Hegel, deriva da HEINROTH 1818, Th. I, § 194, p. 221.

¹⁷⁵ HEINROTH 1825, § 46.

¹⁷⁶ BERNER 1843, p. 159.

l'imputabilità del soggetto.

b. Anche per Berner, in linea con Hegel e con alcuni studi empirici ottocenteschi,¹⁷⁷ il paranoico è caratterizzato da un'idea fissa che rompe l'universalità pensante: egli ritiene reale, oggettivo e concreto tutto ciò che entra in rapporto con questa idea, sebbene sia essa meramente soggettiva. La sua visione della realtà risulta però distorta unicamente rispetto a quella rappresentazione particolare, mentre tutto il resto può essere da lui giudicato e sussunto nel modo giusto. La descrizione di Berner corrisponde pertanto alla visione di Hegel di questa tipologia di disturbo, cui mancava però l'esplicita risposta a questa domanda: il paranoico va considerato capace di intendere e di volere?

Berner afferma che la paranoia è motivo di incapacità di intendere e di volere relativamente però solo all'idea fissa che rende il paranoico tale: egli parla quindi di non-imputabilità relativa (*relative Zurechnungsunfähigkeit*), andando ad esplicitare un'intuizione già presente nelle riflessioni di Hegel. Solo in quanto le azioni del paranoico si trovano in connessione causale con la sua idea fissa, con il suo mondo distorto, solo in tal caso non gli possono essere imputate. Rispetto alla questione della punibilità di tali soggetti, afferma Berner che:

L'impunità [*Straflosigkeit*], in senso criminale, si estenderà d'altra parte anche qui fino a dove arriva l'incapacità di intendere e di volere.¹⁷⁸

Il paranoico può essere sottoposto a trattamento terapeutico e a punizioni a carattere pedagogico-morale, come nel caso dei bambini.

c. *Wahnsinn* possedeva all'epoca un senso ampio per cui si riferiva in generale a tutte le malattie dell'anima ed uno stretto, riferito ad un particolare disturbo mentale, il delirio. In quest'ultimo stato, il malato riflette sul contrasto tra oggettività soggettiva e realtà senza avere la forza di abbandonare la sua follia.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Verso gli anni Venti dell'Ottocento alcuni studi empirici (tra cui quelli di Groos) avevano mostrato che l'idea fissa era tipica della paranoia propriamente detta. Cfr. PETRY 1978, p. 593. Ciò mostra, ancora una volta, che Hegel era a conoscenza del dibattito a lui contemporaneo e degli studi empirici sui disturbi della mente.

¹⁷⁸ BERNER 1843, p. 161.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 162.

Rispetto alla questione dell'imputazione, vale quanto detto per il paranoico, ovvero una relativa incapacità di intendere e di volere.

La mania è l'ultima tipologia di malattia mentale che porta alla contraddizione sentita dal malato tra ciò che per lui dovrebbe essere e ciò che è reale e lo porta ad "infuriare". Berner si trova d'accordo con Rosenkranz nel ritenere che l'intelligenza sia qui dissolta: nella pazzia (*Tollheit*) vi è assoluta assenza attuale di pensieri (*Gedankenlosigkeit*). L'apporto di Berner, rispetto sia a Rosenkranz che a Hegel, riguarda, ancora una volta, le sue valutazioni rispetto all'imputabilità dell'agente: dai comportamenti dei furiosi, dal fatto che nel momento della furia la loro intelligenza è dissolta ed essi sono privi di pensieri si può evincere la loro incapacità di intendere e di volere.

IV) *Excursus* sulla terminologia latina¹⁸⁰

Berner ha inoltre mostrato la corrispondenza tra la terminologia tedesca e quella latina: questo approccio risulta utile a capire cosa si conservasse nella classificazione moderna e cosa invece si fosse modificato. Nemmeno nel diritto romano vi era una distinzione ben definita tra i concetti relativi ai disturbi mentali. Le persone venivano in generale distinte in *mentis sanae* e *mentis non sanae*: questi ultimi venivano poi distinti in *furiosi*, *dementes*, *mente capti*. Come si distinguevano originariamente queste tipologie di follia e cosa si conservava nella classificazione tedesca?

1. Con *furor* i romani indicavano il disturbo che i tedeschi concepivano come *Tollheit* e *Manie*, quindi pazzia e mania.

2. *Dementia* potrebbe far pensare all'imbecillità (*Blödsinn*), secondo gli usi più comuni e attuali del termine, e tuttavia corrispondeva piuttosto al delirio (*Wahnsinn*) e, come il termine tedesco, il latino *dementia* poteva essere utilizzato in senso lato e in senso stretto. In quest'ultimo, come particolare tipologia di follia, la demenza si distingueva dal *furor* proprio per il fatto che i "dementi" non infuriavano.

¹⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 163 seg.

3. *Mente captus* indicava invece l'imbecille (*blödsinnig*), colui cui mancava la facoltà di giudizio, e talvolta coincideva anche con lo *stupidus*. *Mens*, afferma Berner, indica infatti l'intelligenza in quanto giudica, l'intelletto e la ragione.

Gli usi latini dei termini in questione non erano però sempre univoci.¹⁸¹ Anche il codice napoleonico distingueva tre tipi di disturbi mentali, che sembrano corrispondere alla classificazione latina e tedesca: *fureur*, *démence* e *imbecillité*. Nello *Spirito del codice civile* napoleonico di Jean Guillaume Lochré¹⁸² si legge che:

L'imbecillità è una debolezza dello spirito, causata dall'assenza o dall'obliterazione delle idee. La demenza è un'alienazione, che toglie a colui che ne è affetto l'uso della ragione. Il furore non è che una demenza portata ad un più alto grado, che spinge il furioso a movimenti pericolosi per se stesso e per gli altri. L'uomo in questi tre stati è privato della facoltà di confrontare e giudicare.¹⁸³

La distinzione del diritto romano tra *furor*, *dementia* e *mente captus* sembra allora trovare una corrispondenza nella distinzione del codice prussiano tra *Raserei*, *Wahnsinn* e *Blödsinn* e in quella del codice napoleonico tra *fureur*, *démence* e *imbecillité*, che si può dire fosse all'epoca la più accreditata. E tuttavia, sottolinea Berner, nessuno di questi codici attuava una differenziazione chiara tra tali concetti. Cosa che, si è detto, tenta di fare prima Kant e poi Hegel, quest'ultimo in un modo tanto convincente da essere ripreso anche da giuristi come Berner, tramite la

¹⁸¹ Cicerone indicava con *dementia* «quello stato dell'anima, che è privo del lume della mente» ed erano detti «non esser più in poter di sé stessi» coloro che «più non sono sotto la potestà della mente, a cui viene dalla natura affidato il comando sopra l'anima tutta». Riconosce poi Cicerone che non saprebbe dire «onde abbiano tratto i Greci la voce $\muανια$ (I). Ad ogni modo noi la distinguiamo meglio di quello che essi non fanno; perciocché questa specie di insania che congiunta colla stoltezza si estende assai ampiamente, la separiamo dal furore. [...]». *Tuscolane*, Libro III, cap. II, pp. 229-232. Si è visto invece che il termine tedesco *Manie* indicava proprio il disturbo legato alla furia.

¹⁸² Si tratta di un giureconsulto francese, nominato segretario del Consiglio di Stato in Francia nel 1799. Fu tra i redattori del codice napoleonico.

¹⁸³ Cfr. LOCRÉ 1808, p. 433. Il passo riportato viene citato in BERNER 1843, p. 167. Il passo è stato da me tradotto dal francese.

mediazione di Rosenkranz. Nello *Spirito del codice civile* compare inoltre ancora la comune idea che la follia (o demenza) tolga all'individuo l'uso della ragione.

Un'altra questione all'epoca molto controversa è la seguente: come si deve valutare l'imputazione di azioni che avvengono negli intervalli di lucidità dei malati di mente? Il delirio periodico, ad esempio, è caratterizzato da lucidi intervalli in cui il malato non delira. Contro coloro che ritengono che nell'intervallo lucido il delirio sia latente, Berner risponde che se ciò fosse vero non si potrebbe parlare di intervallo lucido:

Se si ammette però l'esistenza del *lucidum intervallum*, allora l'imputabilità non soggiace ad alcun dubbio. Se tuttavia si debba punire il delinquente malato, come ogni altro, è una questione che deve trovare risposta nella dottrina criminale e nella dottrina della punibilità.¹⁸⁴

Emerge così, ancora una volta, la distinzione tra determinazione della pena e determinazione dell'imputabilità dell'agente: il fatto che quest'ultima sussista non comporta ancora che il soggetto possa essere sottoposto a pena giuridica alla pari di un uomo sano.

15.2.2 C. R. Köstlin: *Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts* (1845)

Il testo di Köstlin è per molti aspetti in linea con quello di Berner. La trattazione delle malattie mentali si inserisce nel secondo capitolo della *Neue Revision*, dedicato all'azione delittuosa e alla cancellazione della colpa. In particolare nel paragrafo concernente l'azione (*Handlung*) e la colpa (*Schuld*), in cui sono recuperati i concetti portanti della Moralità hegeliana in ottica giuridica, Köstlin affronta la questione dell'imputazione. Quest'ultima viene da lui distinta in formale, materiale, universale.¹⁸⁵ L'imputazione formale

consiste [...] nel giudizio, se un evento oggettivo sia o meno un'azione. La quale ha perciò a che fare con tre momenti: 1) il momento del fatto

¹⁸⁴ BERNER 1843, p. 173.

¹⁸⁵ Sull'imputazione materiale cfr. KÖSTLIN 1845, p. 591 seg. Sull'imputazione universale cfr. ivi, p. 607 seg.

(*Thatmoment*), 2) ciò che è voluto (*Gewollten*), 3) la mediazione di questi due momenti, che tramite il giudizio di imputazione viene dichiarata esistente o non esistente.¹⁸⁶

In questo contesto Köstlin analizza la volontarietà e l'involontarietà dell'azione e l'annullamento dell'imputazione 1. a causa di mancanza di libera autodeterminazione (come nel caso dei malati di mente); 2. a causa di mancanza del momento del fatto (*Thatmoment*); 3. a causa della mancata mediazione tra volontà e fatto.

In Köstlin emerge con forza il legame tra volontà e pensiero a fondamento della libertà: la volontà è libera solo tramite il pensiero, attraverso il quale l'io oppone alla propria natura e a quella esterna se stesso come universalità autocosciente. Una volontà che non viene retta dal pensiero non è volontà verace e quindi è assenza di libertà: l'influenza di Hegel è evidente.¹⁸⁷

Il principio che rende l'individuo incapace di intendere e di volere è la necessità naturale, quando essa ha la meglio sul sapere e sulla volontà del soggetto. Köstlin non ammette però gradi di imputabilità, poiché essa, a suo parere, o sussiste o non sussiste. Egli ammette tuttavia gradi della colpa: alcune situazioni possono quindi fungere da motivo di diminuzione della colpa e della pena.¹⁸⁸

I motivi dell'incapacità di intendere e di volere sono: 1) il fatto che la libertà potenziale del soggetto non sia in generale ancora giunta a realtà; 2) questa realtà è presente, ma è stata annullata.¹⁸⁹ Il primo caso corrisponde, come anche in Berner, alla giovinezza e all'imbecillità dalla nascita. Nel caso della giovinezza non si può indicare come motivo dell'incapacità di intendere e di volere l'incapacità di distinguere ciò che è lecito da ciò che non lo è, perché si corre il rischio di confondere la dottrina penale con la dottrina dell'imputazione.¹⁹⁰

¹⁸⁶ KÖSTLIN 1845, § 76.

¹⁸⁷ Cfr. in particolare l'annotazione di Hegel al § 5 dei *Lineamenti*.

¹⁸⁸ KÖSTLIN 1845, pp. 158-159.

¹⁸⁹ Ivi, §§ 83-85.

¹⁹⁰ Tale confusione è effettivamente presente in Hegel. Il fondamento del terzo livello di imputazione, ovvero l'intellezione del bene da parte del soggetto, per cui l'azione gli va imputata

Secondo Köstlin, l'imputabilità formale inizia molto prima di quella criminale ed è presente da quando l'individuo inizia a pensare e diviene principio delle sue azioni: ciò avviene non in maniera immediata ma tramite uno sviluppo, già nella prima giovinezza. Ma questo tipo di imputabilità da sola non ha alcun valore per il diritto penale, perché la pena presuppone che l'individuo sia in grado di avere coscienza della sua colpa in modo completo. La stessa cosa vale per l'imbecille: l'imputabilità è possibile, ma non una che abbia valore a livello giuridico-penale (p. 175). In termini hegeliani: imbecilli e bambini sono fermi al primo livello di imputabilità, legato al proponimento, che tuttavia non è ancora sufficiente ad imputare un'azione nel modo completo.

Il secondo caso, in cui la libertà è giunta a realtà ma è stata annullata, riguarda sia quegli stati in cui l'imputabilità viene sollevata provvisoriamente, come negli affetti, nell'ubriachezza e nella sonnolenza, sia quelli in cui viene sollevata in modo permanente, come nell'imbecillità (*Blödsinn*), nella follia (*Verrücktheit*) e nella mania (*Manie*). Come si nota, la terminologia di Köstlin rispecchia quella di Berner e di Rosenkranz, quindi quella di Hegel.

Motivi di assoluto annullamento dell'imputabilità sono per Köstlin solamente il *furor transitorius* e la mania. Negli altri casi si ha un annullamento relativo: ad esempio l'imbecillità acquisita e la follia presentano sempre la possibilità dell'imputazione formale, e tuttavia non si può parlare di imputazione criminale. L'affetto, lo stato di eccitamento, la passione, in linea con Hegel, non possono essere considerati motivo di annullamento completo dell'imputabilità, nemmeno nel loro grado più alto: si può dire in questo caso che crolla il dolo ma non la *culpa*.¹⁹¹ Anche l'ubriachezza non può essere considerata motivo di annullamento dell'imputabilità perché non si può sostenere che in tali soggetti manchi in principio l'autocoscienza e la coscienza del mondo esterno (aspetti essenziali per potersi autodeterminare all'azione) e nemmeno che la loro azione sia stata determinata da necessità naturale.¹⁹²

secondo la sua concezione di ciò che è lecito e buono, sembrerebbe comportare un ulteriore giudizio sull'azione, una conoscenza appunto di tipo anche giuridico.

¹⁹¹ Cfr. KÖSTLIN 1845, § 85 An.

¹⁹² Cfr. ibidem.

Il delirio (*Wahnsinn*) può essere parziale o totale. Anche in quello totale si ammettono stati di lucidità, con conseguenze rispetto alla questione dell'imputabilità. Come Berner, Köstlin riconosce che:

a questo proposito ora non può esserci alcun dubbio che le azioni in tali intervalli lucidi, così come le azioni di un folle parziale, che non stanno in connessione causale con la sua paranoia [*Narrheit*], non possono assolutamente essere considerate come non imputabili.¹⁹³

Pertanto le azioni commesse in questi stati di lucidità, che non derivano da un'idea fissa dell'individuo, sono a lui imputabili e tuttavia non vi si può applicare la pena criminale, legata al completo concetto di colpa: la distinzione tra l'imputabilità formale e criminale, con conseguente determinazione della pena, risulta pertanto fruttuosa.

15.2.3 Il caso della *mania sine delirio*

Come si è visto, la *mania sine delirio* rappresenta un caso particolare di disturbo mentale: esso era riconosciuto da Pinel, ma non riportato in modo esplicito da Hegel, sebbene siano in lui presenti esempi che farebbero pensare all'ammissione di tale tipo di disturbo. Köstlin non lo ammette perché esso si contrapporrebbe al concetto di libertà: è un controsenso affermare che esista uno stato in cui il pensiero sia chiaro e non distorto, mentre la facoltà del volere non sia libera, perché non si può pensare alla volontà come una facoltà separata dal pensiero, e in ciò Köstlin sembra riprendere il pensiero hegeliano dell'unità di volontà e pensiero.

Secondo Köstlin, dove è assente la capacità di autodeterminarsi non c'è nemmeno l'autocoscienza: quando si nega la volontà, si nega anche il sapere del soggetto, perché i due aspetti vanno considerati insieme. Se una volontà priva di pensieri è impossibile, allora in assenza della capacità di autodeterminarsi viene meno anche la reale universalità dell'autocoscienza. Dove quest'ultima è invece presente, allora anche l'attività dell'autodeterminazione deve essere ammessa:

¹⁹³ Ibidem (in particolare p. 175).

Köstlin ritiene insensato affermare che in un soggetto la facoltà del pensiero non sia intaccata, e che tuttavia la sua facoltà del volere sia disturbata.¹⁹⁴

In realtà, l'ammissione di una *mania sine delirio* non porta ad alcuna contraddizione in questo senso, come ha mostrato Friedrich Groos: se si ammette che la facoltà di giudicare, il pensiero, è la condizione della facoltà di volere e di autodeterminarsi e che quindi non vi può essere volontà senza pensiero, tuttavia può accadere che vi sia pensiero in assenza di volontà libera.

L'argomentazione di Köstlin contrastava inoltre con l'esperienza di molti medici agli inizi dell'Ottocento: lo stesso Hegel riporta esempi tratti da Pinel, in cui si legge che alcuni malati erano consapevoli dei loro accessi di follia e proprio per questo provavano un grande dolore; che essi erano uomini morali ed etici, sapevano quindi distinguere il bene dal male (e ciò è possibile solo grazie al pensiero) e tuttavia non riuscivano ad agire di conseguenza.

Berner sembra essere meno categorico rispetto alla questione, limitandosi a riconoscerne la problematicità e riportando le impressioni di alcuni medici e psichiatri della sua epoca. Si trattava sicuramente di uno stato non ben definito di disordine mentale, che a parere di Berner poteva essere assimilato al *furor transitorius*.¹⁹⁵

A mio parere sarebbe stato possibile non rinunciare alla concezione hegeliana dell'unità di volontà e pensiero e ammettere allo stesso tempo la presenza, attestata dai fatti empirici, di quella che all'epoca era definita *mania sine delirio*, senza incorrere in contraddizione. Quando la volontà non si innalza al pensiero, quando cioè non viene tolta l'immediatezza della naturalità del suo stesso contenuto tramite l'attività del pensare, il concetto di volontà *in sé e per sé libera* non si realizza. Possono quindi esistere forme di volontà non libera e deficitaria: Hegel stesso ne riconosce una nell'arbitrio e un'altra nella volontà naturale. E tuttavia ciò non significa che un individuo che agisce seguendo arbitrariamente i suoi impulsi

¹⁹⁴ «Una volontà non pensante è così poco possibile come una effettiva universalità dell'autocoscienza in mancanza di autodeterminazione. Da ciò deriva che quando è presente l'universalità dell'autocoscienza effettivamente e non solo apparentemente, si deve assumere anche l'attività dell'autocoscienza». Ivi, p. 163.

¹⁹⁵ Cfr. BERNER 1843, p. 92 seg.

naturali sia privo della facoltà del pensiero. La facoltà del pensiero può anzi essere potenzialmente presente e non intaccata né malata, mentre può essere deficitario o disturbato il volere stesso. Mi pare sia proprio ciò che accade nel malato di mente e che giustifica la sua incapacità di intendere e di volere o una imputabilità limitata o relativa. La *mania sine delirio* non entrerebbe quindi in contrasto, a mio parere, con l'argomentazione di Hegel sull'unità di pensiero e volontà, se intendiamo per quest'ultima la volontà libera.¹⁹⁶

A tal riguardo, può essere chiarificatrice l'aggiunta del medico Mathias Joseph Bluff all'opera di Esquirol, l'allievo di Pinel che scrisse un trattato sulla monomania omicida, posseduto da Hegel: Bluff afferma che «dove vi è libertà della volontà deve esserci anche autocoscienza; ma non viceversa, in quanto dove vi è autocoscienza la libertà della volontà può essere estinta»¹⁹⁷ e questo non perché il rapporto tra facoltà della rappresentazione e facoltà del volere sia per forza annullato nel malato, ma perché può esservi semplicemente una sproporzione (*Missverhältnis*) tra impulso e facoltà di opporsi ad esso, dovuto proprio al disturbo psichico. Con ciò si può ammettere l'esistenza della *mania sine delirio*, senza doverla ricondurre ad una monomania omicida, come voleva Esquirol.

15.3 Considerazioni conclusive

La classificazione dei disturbi mentali proposta da Hegel si distingue da quella di Kant anzitutto per la terminologia utilizzata, che rispecchia da un lato gli usi di termini che nell'Ottocento stavano diventando più comuni (come *Verrücktheit* e *Wahnsinn*), mentre in altri casi Hegel attua uno stravolgimento terminologico (come per il termine *Zerstreuung*, assente nel dizionario dei fratelli Grimm e corrispondente alla kantiana *Zerstreuung*).¹⁹⁸ La visione del malato di mente come colui che “sogna pur essendo sveglio” accomuna la trattazione hegeliana e quella kantiana, ma era anche un'espressione tipicamente ottocentesca.

¹⁹⁶ Si vedano, a tal riguardo, i §§ 13-22 dei *Lineamenti*, con le relative annotazioni di Hegel.

¹⁹⁷ Cfr. ESQUIROL 1831, p. 97 seg. Hegel possedeva il testo francese. Cfr. *Katalog* 31.2, p. 1418-1419.

¹⁹⁸ Cfr. PETRY 1978, p. 588.

Come si è visto, Kant offre una prima sistemazione e classificazione dei disturbi mentali sulla base delle facoltà umane.

Ciò che rende la trattazione hegeliana dei disturbi mentali originale è che, facendosi forza delle esperienze sul campo di Pinel, Hegel supera la visione del malato di mente come caratterizzato da assenza di ragione, mostrando che la follia risiede nella contraddizione della ragione in se stessa, nello sviluppo dialettico dell'anima senziente, distinguendo differenti tipologie di disturbi sulla base della profondità in cui ricade la coscienza in se stessa, sul rapporto e sul contrasto che si sviluppa tra soggettività malata e realtà effettuale, dalla prima negata e sostituita da rappresentazioni soggettive. Egli ha quindi riconosciuto, in linea con Pinel, quei disturbi come la paranoia legata alla rappresentazione fissa, il delirio e la furia, in cui i soggetti possono essere di per sé soggetti intelligenti e morali, potenzialmente imputabili, eppure malati.

Michelet rielabora la classificazione di Hegel, introducendo l'idea che i temperamenti umani, portati al loro grado di più alta manifestazione, si accompagnano a particolari tipi di disturbo, aspetto negato da Rosenkranz. In entrambi si ritrovano però principi alla base del disturbo mentale di chiaro stampo hegeliano: la presenza nel malato di un residuo di coscienza razionale e la possibilità della guarigione. In particolare, la classificazione di Rosenkranz viene ritenuta dal giurista Berner la più completa e affidabile in quell'epoca e, pertanto, viene da lui ripresa in ambito giuridico. Ne deriva una classificazione che tiene conto delle riflessioni hegeliane, utilizzate per integrare i concetti presenti nei codici di diritto. Ciò permette a Berner di riconoscere una *non-imputabilità relativa* di quei soggetti che sembrano agire intelligentemente, ad eccezione della loro idea fissa (malinconici, paranoici, deliranti); una totale incapacità di intendere e di volere dove manca invece coscienza e razionalità, come nel caso degli imbecilli e dei furiosi, nel momento della loro furia.

Si è inoltre distinto tra la teoria dell'imputazione e dell'imputabilità da quella della determinazione della pena. Il riferimento a Köstlin è servito ad affrontare un'altra tematica molto sentita all'epoca: il caso della *mania sine delirio*.

Di seguito si mostra, in maniera schematica, la suddivisione dei disturbi mentali proposta da Hegel, sulla base dello sviluppo dialettico dell'anima umana;

la classificazione di Rosenkranz, che ha funto da ponte tra il pensiero hegeliano e quello dei giuristi Berner e Köstlin; infine gli apporti di Berner in ambito giuridico, sulla base della classificazione di Rosenkranz:

| HEGEL | ROSENKRANZ | BERNER |
|--|--|--|
| 1a. Imbecillità (<i>Blödsinn</i>) 1b. Disattenzione (<i>Zerstreutheit</i>) 1c. Vaneggiamento (<i>Faselei</i>) | 1. Imbecillità (<i>Blödsinn</i>) | → incapacità di intendere e di volere (<i>Zurechnungsunfähigkeit</i>) |
| 2. Paranoia propriamente detta (<i>eigentliche Narrheit</i>) - Malinconia (<i>Melancholie</i>) | 2. Follia (<i>Verrücktheit</i>): 2a. Malinconia 2b. Paranoia (<i>Narrheit</i>) 2c. Delirio (<i>Wahnsinn</i>) | In generale vale qui una → incapacità di intendere e di volere relativa (<i>relative Zurechnungsunfähigkeit</i>) |
| 3. Pazzia o delirio (<i>Tollheit, Wahnsinn</i>) - Furore (<i>Raserei</i>) | 3. Mania | → Incapacità di intendere e di volere (<i>Zurechnungsunfähigkeit</i>) |

“Il padre del concetto di azione” – Note conclusive

Come si è mostrato nel corso della trattazione, gli studi contemporanei tendono a leggere la dottrina hegeliana dell'imputazione come riguardante per lo più azioni intenzionali, volute e sapute dall'agente.

Uno dei risultati di questo lavoro è il seguente: l'interpretazione del concetto di *Tat* come un qualcosa che non può essere attribuito al soggetto è riduttiva, poiché limita la responsabilità solo all'agire intenzionale. Questo concetto va quindi meglio qualificato: il concetto di *Tat* non si riferisce in Hegel all'agire di qualunque attore, ad esempio di animali, ma rimanda alla *volontà* di un agente umano, ed implica una *valutazione* dell'evento e un'ascrizione per lo meno di tipo oggettivo ed esterno. Nel caso dell'autocoscienza eroica, esemplificata da Edipo, si tratta di una prospettiva naturalistico-descrittiva per cui il *fatto* commesso è l'uccisione del padre; nel caso della coscienza moderna il fatto implica un'ascrizione di tipo normativo. Quest'ultima permette di superare sia le manchevolezze di una prospettiva naturalistico-descrittiva, sia quelle di una meramente soggettiva e morale nella definizione del concetto di colpa (*Schuld*).

Proprio l'analisi dei differenti significati del concetto di *Schuld*, che comprendeva all'epoca quelli di negligenza e *culpa*, ha permesso di risolvere le iniziali difficoltà filologiche ed epistemologiche, che potrebbero far pensare ad una assenza nel testo di Hegel di casi riconducibili all'imputazione dell'agire negligente.

È emersa la tensione dialettica tra i diritti del soggetto, che tendono a ridurre la sua responsabilità a ciò che è stato da lui saputo e voluto, e il diritto dell'oggettività, nel suo duplice significato che lo lega al mondo esterno naturale (prima natura) e a quello sociale (seconda natura). Si è mostrato come i diritti dell'oggettività si articolino proprio su questi due livelli, che rispecchiano i significati del concetto di oggettività come “esistenza esteriore”: 1. da un lato, un livello naturalistico-descrittivo, sul piano dell'intenzione: il soggetto deve conoscere la natura universale della sua azione, che comprende anche i nessi causali che caratterizzano il mondo esterno; 2. dall'altro, un livello normativo-sociale, sul piano dell'intellezione del bene e della coscienza morale: il soggetto deve

conformarsi agli standard normativi in vigore nella società. Il diritto dell'oggettività viene così ad avere il ruolo di "correttivo", permettendo l'imputazione non solo di ciò che il soggetto ha effettivamente saputo al momento della sua azione, ma anche di ciò che *potenzialmente poteva e doveva sapere*. Se ci si limitasse ad imputare al soggetto solo ciò che egli riconosce come suo proposito, come sua intenzione e come bene, secondo la sua convinzione soggettiva e morale, non vi sarebbe alcun criterio oggettivo per valutare un'azione, non si potrebbe parlare né di dolo indiretto né di *culpa*, ma in generale ogni azione illecita potrebbe svanire ed essere giustificata dal soggetto e dalle sue intenzioni morali.

Per questi motivi, sarebbe errato mantenere separati i diritti della volontà soggettiva da quelli dell'oggettività: essi si trovano in tensione dialettica e in una reciproca azione correttiva, che permette una valutazione adeguata ed equilibrata dell'azione. Si tratta, pertanto, di una collisione dinamica di piani ugualmente legittimi, che concorrono a determinare il giudizio di imputazione.

Il risultato fondamentale di questa trattazione è il seguente: Hegel era ben informato sulle categorie del *dolus indirectus* e della *culpa*, riconducibili, in termini filosofici, alla *possibilità del sapere*, da parte dell'agente, le conseguenze della sua azione. Il recupero di categorie aristoteliche tratte dall'*Etica Nicomachea*, sulla scorta di Michelet, è risultato fruttuoso per identificare le caratteristiche di dolo indiretto e *culpa*, che individuano tipologie di azione che sono risultate *volontarie*, distinguendosi così dal caso; il dolo indiretto presenta tuttavia un'intenzionalità indiretta, mentre la *culpa* è caratterizzata da assenza di intenzionalità. Oltre a ciò, il recupero del pensiero aristotelico ha permesso di chiarire il significato dell'agire di Edipo, esempio caro a Hegel. Edipo ha commesso parricidio agendo *per ignoranza*, senza conoscere le circostanze particolari della sua azione: ciò rende l'uccisione del padre un atto involontario, di cui Edipo non dovrebbe pertanto essere reso responsabile, secondo i parametri della coscienza moderna. Allo stesso tempo, Edipo ha tuttavia commesso intenzionalmente l'uccisione di un uomo e di questo è responsabile.

Una parte degli sforzi di questo lavoro è stata dedicata alla ricerca di una nuova proposta interpretativa dell'ostico § 116 dei *Lineamenti*, mediante un'analisi critica delle interpretazioni più accreditate: da un lato, Caspers ritiene che tale

paragrafo anticipi la concettualizzazione della responsabilità oggettiva nel diritto civile, risalente alla fine del XIX secolo; dall'altro lato, alcuni autori ritengono che tale paragrafo identifichi un caso di negligenza. Tramite una ricostruzione storico-concettuale si è mostrato che un'interpretazione non esclude l'altra: si tratta infatti di casistiche che all'epoca rientravano nella fattispecie giuridica dei delitti colposi, o meglio, dei quasi-delitti, e che allo stesso tempo anticiparono effettivamente il pensiero alla base della responsabilità oggettiva di ambito civile.

Fruttuoso è risultato inoltre il pensiero di Michelet nella distinzione tra dolo indiretto e *culpa*: il primo si basa sulla mancata previsione delle conseguenze necessarie dell'azione; la seconda sulla mancata previsione delle conseguenze intermedie. Nel primo caso, si è mostrato come Michelet riprenda e sviluppi l'intuizione e la distinzione hegeliana tra conseguenze necessarie, appartenenti alla natura dell'azione, e conseguenze accidentali. Rispetto alla *culpa*, Hegel non parla esplicitamente di conseguenze intermedie, ma ci sembra che l'apporto di Michelet abbia comunque il suo valore, per comprendere gli sviluppi che la teoria hegeliana dell'imputazione ha avuto in ambito giuridico.

Per lo stesso motivo, ha avuto altrettanto valore la spiegazione data dai giuristi Berner e Köstlin alle categorie di dolo, *culpa* e caso, a partire dalla dottrina hegeliana dell'imputazione: il dolo viene determinato dalla corrispondenza tra il momento della volontà (*Wille*) e il momento del fatto (*Tat*); nella *culpa* vi è un prevalere del momento del fatto su quello della volontà, mentre nel caso manca qualunque legame e corrispondenza tra i due momenti e non sussiste, pertanto, alcuna azione né imputazione.

Con ciò si è mostrato che le speculazioni e le categorie hegeliane vennero considerate di grande attualità dai giuristi della generazione di Hegel e di quella successiva. Uno sguardo alle loro opere ha permesso di gettare nuova luce su alcune parti della *Moralität*, a tratti solo accennate, riconoscendo una teoria dell'imputazione non limitata, come si è creduto fino ad ora, ai casi di azioni intenzionali, ma comprendente anche i casi di agire non intenzionale.

Se il diritto dell'oggettività costituisce una pretesa verso il soggetto agente, la condizione per la realizzazione di tale pretesa è la capacità di intendere e di volere.¹ Anche in questo caso, Hegel era informato sul dibattito a lui contemporaneo, riguardante il problema del disturbo mentale e la relativa imputabilità dei soggetti malati: si trattava di aspetti ostici e oggetto di continuo confronto tra gli esperti. La fonte più accreditata per Hegel, ma anche per medici tedeschi come Johann Christian Reil,² era l'opera di Pinel: rilevante è, in particolare, la sua concezione del malato di mente come essere morale, aspetto che rende possibile il trattamento terapeutico e la guarigione di alcuni malati.

Si è dimostrata l'originalità della trattazione hegeliana del disturbo mentale, in un'epoca che considerava in generale il grave disturbo psichico come stato di "non-ragione", con conseguenze degradanti in due sensi: da un lato, tale visione considerava i malati gravi incapaci in assoluto di intendere e di volere, non imputabili e, anche per Kant, non curabili; dall'altro lato, venivano riconosciuti solamente i casi di evidente e permanente disturbo mentale, mentre non sembravano trovare spazio nella regolamentazione giuridica i disturbi transitori di soggetti che sembravano agire per lo più intelligentemente, e che quindi risultavano apparentemente *in toto* imputabili e punibili per le loro azioni, come se fossero soggetti sani di mente, come i paranoici.

All'epoca, pur esistendo i termini atti a designare differenti tipi di disordini mentali, mancava la spiegazione di come un caso si distinguesse dall'altro; la follia transitoria risultava inoltre particolarmente problematica. Hegel offre un tentativo di differenziazione e trattazione delle malattie mentali, integrandole nello sviluppo dialettico dell'anima individuale: come si è visto, la follia viene concepita da Hegel, a differenza dei codici giuridici dell'epoca, non come stato di non-ragione, ma come contraddizione della ragione in se stessa, che porta con sé la possibilità della guarigione.

Anche in tal caso, le riflessioni hegeliane hanno offerto spunti interessanti in ambito giuridico, portando al riconoscimento da parte del giurista Berner di una

¹ Cfr. CASPERS 2012, p. 204.

² Cfr. REIL 1803. Gli esempi presenti nelle *Lezioni* di Hegel sono infatti tratti per lo più da Pinel, a volte attraverso l'opera di Reil.

relativa incapacità di intendere e di volere dei soggetti caratterizzati da stati di follia transitoria. Come afferma inoltre Michelet «con la follia può sussistere [...] una comprensione delle circostanze del tutto corretta e perciò volontarietà, anche se non imputazione secondo le sue determinazioni più profonde».³ E ancora:

i folli [Verrückte] possono non solo agire spontaneamente, ma persino modificare di proposito [vorsätzlich] le singole circostanze raccolte nella loro coscienza sensibile, e perciò possono essere capaci di deliberazione e di decisione: però, in quanto folli, non concepiranno la loro attività sotto un predicato universale, proveniente dal pensiero; sì, anche il proponimento potrà essergli imputato raramente, poiché essi mancano per lo più della tranquillità e della riflessione necessarie alla decisione.⁴

Sarebbe questo lo stato dei furiosi, presente in Hegel ed esplicitato da Berner come caso che annulla l'imputabilità. Non è possibile l'imputazione secondo le sue determinazioni più profonde, afferma giustamente Michelet, in un modo che sembra riecheggiare le riflessioni di Hegel sulle tipologie dell'imputazione: in questi casi sembrerebbe possibile talvolta una prima forma di imputazione, legata al proponimento, senza tuttavia giungere all'imputazione dell'intenzione e della cognizione del bene.

Il diritto dell'oggettività fa quindi valere la sua pretesa normativa nei confronti di un agente adulto e pensante, capace di autodeterminarsi e di avere coscienza di se stesso e del mondo esterno: quest'ultimo comprende anche il sistema normativo vigente, in cui si ritrova ad agire l'individuo, le leggi cui egli è sottoposto, che definiscono ciò che è illecito e punibile. Quando manca questa coscienza, in una delle sue sfumature o in tutte, l'imputabilità viene meno. Poiché queste facoltà sono o completamente assenti nei malati di mente, oppure temporaneamente offuscate, Hegel riconosce in questi casi una completa incapacità di intendere e di volere o una imputabilità limitata.

Con ciò, questo lavoro di ricerca ha affrontato una duplice sfida: da un lato, ha mostrato che la teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione racchiude in sé

³ MICHELET 1828, p. 28.

⁴ Ivi, p. 86.

dettagli che permettono di individuare forme di agire non intenzionale e la relativa imputazione; dall'altro, si è scontrato con i casi in cui il diritto dell'oggettività dell'azione viene messo in difficoltà e l'imputazione dell'azione diviene problematica, arrivando a dimostrare che si possono riscontrare in Hegel riflessioni all'epoca originali, rispetto ai casi dei disturbi mentali.

Il concetto di *azione* in termini hegeliani risulta così in certo senso riscattato da una interpretazione che tendeva a concepirlo *esclusivamente* come agire intenzionale. Non si vuole tuttavia negare che l'intenzionalità rimane un tratto fondamentale dell'agire umano per Hegel: proprio questo aspetto permise anzi al concetto hegeliano di azione di avere largo seguito nel diritto penale tedesco, in risposta a tradizioni deterministe che spiegavano l'agire illecito tramite il nesso causale tra volontà e mondo esterno. Con questo lavoro si intendeva tuttavia mostrare che il concetto hegeliano di *azione* presenta al suo interno maggior ricchezza e contenuto di quanto si veda in superficie.

Non si è voluto dimostrare la presenza, nel testo hegeliano, di una *trattazione sistematica* dell'agire non intenzionale, nelle forme del dolo indiretto e della *culpa*: ciò non sarebbe stato possibile. Tuttavia, negare la presenza in Hegel di tali intuizioni e ridurre la sua teoria dell'azione e dell'imputazione ai casi di agire intenzionale non gli farebbe, allo stesso modo, giustizia. Per anni si è detto che Hegel conosce solo l'imputazione di azioni intenzionali e non quella di azioni negligenti (Radbruch 1903, Larenz 1927), che sarebbero state introdotte per la prima volta in una teoria dell'imputazione su base hegeliana da Michelet (1824). Si spera di aver aperto, con questo lavoro, una prospettiva che serva a rivedere questa convinzione: gli sviluppi che la teoria hegeliana dell'azione ha avuto nel diritto penale tedesco del XIX secolo non venivano infatti dal nulla, così come non venivano dal nulla i tentativi dei giuristi di spiegare l'imputazione di azioni non intenzionali a partire dal pensiero di Hegel.

Come si è evidenziato in questo lavoro di ricerca, la letteratura giuridica ottonevicesca è debitrice verso il pensiero di Hegel, se non direttamente, per lo meno tramite la mediazione dei suoi allievi diretti, Michelet e Gans: si tratta di un debito concettuale e metodologico di fondamentale importanza, se si pensa al modo in cui la volontà libera viene posta da Berner e da Köstlin hegelianamente a

fondamento della teoria dell'imputazione; al modo in cui vengono rielaborati e resi fruttuosi i concetti di *Tat* e *Handlung*; al ruolo svolto dalla logica hegeliana nella trattazione del problema della necessità e della contingenza delle conseguenze di un'azione; alla *possibilità di sapere* a fondamento dell'imputazione delle azioni, anche non intenzionali; al ruolo del diritto dell'oggettività. L'affermazione del giurista Gustav Radbruch per cui Hegel sarebbe il *padre del concetto di azione del diritto penale*⁵ acquista quindi un più ricco significato, che può aprire la strada a nuovi studi, con una diversa consapevolezza. Questa conclusione, dunque, lungi dal porre fine alla ricerca, ne costituisce invece un nuovo inizio.

⁵ RADBRUCH 1903, p. 101.

Appendice – Deutsche Zusammenfassung:

Verantwortung und Zurechnung bei G. W. F. Hegel:

Das Problem unabsichtlichen Handelns

Einleitung¹

In den letzten Jahrzehnten hat sich das Interesse für die praktischen Fragen menschlicher Handlungen besonders verstärkt und speziell G. W. F. Hegels entsprechende Anregungen gelten als Inspirationen für viele zeitgenössische Forscher und Philosophen. Durch die Handlung objektiviert der Wille seinen Zweck, er macht ihn äußerlich in der ihn umgebenden Welt: Das hat Folgen im moralischen aber auch im juristischen Bereich.

Obwohl die oben genannten Bereiche unterschieden sind, leuchtet es ein, dass sie in einer Bewertung der Handlung, die möglichst vollständig sein soll, verbunden sind: Die tägliche Praxis der Zuschreibung von Verantwortung zeigt z. B., dass ein Raub nicht als „moralisch gut“ bestimmt werden kann, nur weil der hypothetische Dieb vorhat, das gestohlene Geld einer Wohltätigkeitsorganisation zu geben. Man kann zwar die gute Absicht des Subjekts eingestehen, aber die Handlung bleibt dennoch unrechtlich, da die juristischen und gesellschaftlichen Kriterien immer eine Rolle in unserer Bewertung der Handlungen spielen. Gleichermaßen wird, wenn das Subjekt sich für Schaden gegen Dritte im strafrechtlichen Sinne verantworten soll, auch seine Absicht berücksichtigt, um die Strafe zu bestimmen: daraus ergibt sich der Unterschied zwischen absichtlich begangenen Schaden und unabsichtlichem Schaden.

In diesem Rahmen gliedert sich das Interesse bezüglich der Fragen der Zurechnung von Handlungen und der Zurechnungsfähigkeit des handelnden Subjekts ein, welche eine Analyse der subjektiven und objektiven Bedingungen der Zuschreibung und Zurechnung einer Handlung im moralischen und rechtlichen Sinne mit sich bringen. Ein denkendes, mit freiem Willen ausgestattetes Subjekt ist fähig, sich zum Handeln zu bestimmen, d. h. als freie Ursache (*causa libera*) eine Veränderung in der äußeren Welt zu bewirken. Dies macht die subjektive Bedingung der Zurechnung aus. Die *Äußerlichkeit* der Welt und die gesellschaftlichen Regulierungsstandards, die das Subjekt mit seinen

¹ Per la revisione linguistica di questa parte ringrazio il collega P. Helfritsch. Für die sprachliche Überprüfung dieser deutschen Zusammenfassung bedanke ich mich bei dem Kollegen P. Helfritsch.

Mitbürgern teilt, stellen hingegen die objektiven Bedingungen der Zurechnung dar: Sie sind für die Beurteilung einer Handlung entscheidend und spielen eine maßgebliche Rolle in dem Urteil der Zurechnung.

Nun: Obwohl das Thema der Zurechnung und der Verantwortung in der praktischen Philosophie Hegels zentral ist, wurden die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und die entsprechenden Paragraphen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* erst vor Kurzem im Sinne einer Zurechnungslehre, sowohl im moralischen als auch im juristischen Bereich, verstanden.² Darüber hinaus hat sich die Forschung bisher meistens auf die Analyse der absichtlichen Handlung beschränkt. Das, was sich ein Individuum vornimmt und in seiner Handlung verwirklicht, ist seine Schuld – so Hegel. Es ist aber auch möglich, dass dem Subjekt einige Folgen zugerechnet werden, die es nicht intendiert hat und für die es sich nicht moralisch schuldig fühlt.

Dieses Thema wurde von der *Hegel-Forschung* noch nicht vertieft und einige Autoren leugneten sogar, dass die Zurechnung von scheinbar unabsichtlichen und fahrlässigen Handlungen im Text Hegels zu beobachten ist (Larenz 1927; Caspers 2012). Andere Wissenschaftler haben hingegen den Keim dieser Ansicht in Hegel erkannt, ohne aber eine systematische Vertiefung zu liefern (Quante 2011; Vieweg 2012). Darin gründet diese Forschungsarbeit, welche versucht, diese Lücke in der *Hegel-Forschung* zu füllen.

Methodologisch ist Folgendes zu beachten: Da diese Arbeit keine Rekonstruktion oder vollständigen Kommentar der Hegelschen praktischen Philosophie zum Ziel hat,³ sondern eine bisher unbeantwortete Frage behandeln will, beschränke ich mich auf den Teil der Hegelschen Rechtsphilosophie, die Moralität, die als erkannte Grundlage von Hegels Zurechnungslehre gilt.⁴

Ich werde auf Hegels *Randbemerkungen* aufmerksam machen: Sie sind an sich fragmentarisch und manchmal undeutlich, aber sie wurden in den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, die Hegel von 1817 bis 1831 hielt,

² Vgl. QUANTE 2016, CASPERS 2012, VIEWEG 2012.

³ Dies wurde schon meisterhaft gemacht. Vgl. VIEWEG 2012.

⁴ Damit will ich aber nicht leugnen, dass Hegels Zurechnungslehre sich im Ganzen seiner Rechtsphilosophie entwickelt.

explizit gemacht: Ich halte also die *Vorlesungen* für ein wichtiges Material zum besseren Verständnis der Hegelschen Gedanken. Zudem werde ich mich bei Gelegenheit auf die Werke von Karl Ludwig Michelet (1824; 1828) und auf die *Vorlesungen* von Eduard Gans (1827/28) berufen: Sie waren Hegels direkte Schüler in Berlin und setzten seine zumeist moralischen Kategorien in juristischen Bereich um. Darüber hinaus werde ich auf die strafrechtlichen Lehrbücher von Albert Friedrich Berner (1843) und Christian Reinhold Köstlin (1845) aufmerksam machen: Sie waren Rechtsphilosophen und Juristen, die sich als Vertreter der Hegelschen Rechtsphilosophie verstanden und Hegels Gedanken im rechtlichen Bereich fruchtbar machten. Das hat nicht nur ein historisches Interesse, sondern zeigt, dass Hegels Gedanke alles andere als abstrakt war und sich sogar für die Juristen als interessant erwies.

Die Dissertation untergliedert sich in vier *Teilen*, die sich wiederum in mehreren Kapiteln unterteilen. 1. Erstens werden die grundlegenden Begriffe der Forschung eingeführt, die positiven und die kritischen Punkte der Studien zur Handlungstheorie Hegels gezeigt, um diese Arbeit in ihrem Forschungskontext einzuordnen. Die Schwierigkeiten dieser Forschung werden explizit gemacht und gelöst (*Teil I — Grundlegende Begriffe*). 2. Zweitens werden die theoretischen Grundlagen dieser Forschung angegeben. Ich vertrete die These, dass das Urteil der Zurechnung bei Hegel auf der Subjekt-Objekt Dialektik basiert: Die Rechte des subjektiven Willens werden im Text von den Rechten der Objektivität immer ausgeglichen. Das bedeutet aber nicht, dass sie wechselseitig negieren, sondern dass sie in dialektischer Beziehung miteinander stehen. Die Rechte des subjektiven Willens dienen meiner Meinung nach dazu, die Verantwortung des Subjekts und die Zurechnung auf die gewollte und gewusste Seite der Tat, also auf die absichtliche Handlung, zu beschränken. Die Rechte der Objektivität gelten meiner Ansicht nach hingegen als *Korrektiv* und ermöglichen auch die Zurechnung von Handlungen, die das Subjekt nicht direkt gewollt und gewusst hat und die trotzdem auf es als seine Schuld zurückführbar sind (*Teil II — Anforderungen, Rechte und Grenzen der Subjektivität und der Objektivität im Zurechnungsurteil*).

3. Das dritte Teil der Arbeit ist der umfangreichste: Hier rückt die Zurechnung unabsichtlichen Handelns ins Zentrum der Betrachtung. Von Hegels Randbemerkungen ausgehend (– *hat wissen können* –; – *du hättest dies wissen sollen* –) werde ich nachweisen, dass die *Möglichkeit des Wissens* und der *Sollensbegriff* eine entscheidende Rolle in der Dialektik der Zurechnung spielen. Ich werde dann den Begriff der Freiwilligkeit von dem der Intentionalität unterscheiden und beide genauer spezifizieren: Dies erweist sich als notwendig, um die Merkmale zu bestimmen, die die Zurechnung des unabsichtlichen aber trotzdem zurechenbaren Handelns begründen können (*dolus indirectus* und *culpa* im juristischen Bereich). Dabei spielen die Aristotelischen Kategorien des Freiwilligen und des Unfreiwilligen aus der *Nikomachischen Ethik* eine erhellende und fruchtbare Rolle. Auf dieser Grundlage wird es möglich sein, Hegels Verständnis des *dolus indirectus* und der *culpa* zu behandeln (*Teil III — Die Zurechnung unabsichtlichen Handelns von gesunden Erwachsenen*).

4. Die Zurechnung einer Handlung setzt die Zurechnungsfähigkeit des Täters voraus. Ich werde also schließlich den besonderen Fall der Handlungen analysieren, die von psychisch gestörten Individuen begangen wurden: Diese Handlungen sind oft unabsichtlich, aber nicht immer zurechenbar. In diesem Teil wird auch die Originalität von Hegels Verständnis der psychischen Störung unterstrichen. Damals war die „Verrücktheit“ meistens als Zustand der Unvernunft verstanden; in den damaligen Lehrbüchern war die Zurechnungsfähigkeit der Schwerkranken ausgeschlossen, aber die transitorische Störung repräsentierte ein ernstes Problem in der Bewertung einer Handlung. Hegel war sich der aktuellen Debatte bewusst und sein diesbezüglicher Gedanke erwies sich so originell, dass er von den oben genannten Rechtsphilosophen und Juristen wiederaufgenommen wurde. Für diesen Teil der Arbeit beziehe ich mich auf den § 408 (mit Zusatz) der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Die *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* erweisen sich auch in diesem Fall als ein notwendiger Bezugspunkt (*Teil IV — Die Zurechnung unabsichtlichen Handelns von geistig gestörten Individuen*).

1. Status quaestionis: positive und kritische Punkte der neuesten Studien zur Handlungstheorie Hegels

In diesem Kapitel werden die wichtigsten Begriffe eingeführt, die in der *Hegel-Forschung* zum Thema Handlungs- und Zurechnungstheorie bisher debattiert wurden.

1.1 Der Schuldbegriff

Einer der Hauptbegriffe der Hegelschen Zurechnungslehre ist der Schuldbegriff: Dieser wurde zum ersten Mal systematisch von Britta Caspers in ihrem Werk ›*Schuld*‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels (2012) behandelt. Im Allgemeinen kann man zwei Bedeutungen des Schuldbegriffs im Text Hegels identifizieren: 1. die *Schuld* bezieht sich einerseits auf die Ursache einer Veränderung in der äußeren Welt; 2. die *Schuld* steht andererseits für die moralische *Schuld des Willens* des Subjekts, das sich etwas vorgestellt hat und in der äußeren Welt bewusst realisiert hat.

Den zwei Bedeutungen von *Schuld* entsprechen zwei verschiedene Verständnisse der Verantwortung, die Hegel durch die Gestalten des heroischen Selbstbewusstseins und des modernen Bewusstseins exemplifiziert. Das heroische Selbstbewusstsein ist von den Helden der griechischen Tragödie verkörpert: Sie handeln in einem a-moralischen und pre-staatlichen Kontext, in dem der Held immer daran Schuld ist, dass er überhaupt gehandelt hat (im ersten Sinne des Wortes: jemand ist Schuld als Ursache einer Veränderung). Das Paradebeispiel Hegels ist Ödipus, der unabsichtlich seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet: Wenn er die wahre Natur seiner Taten erfährt, nimmt er sich selbst das Augenlicht, als ob er diese Missetaten absichtlich begangen hätte. Das moderne Bewusstsein ist hingegen dazu fähig, über seine *Tat* zu reflektieren und als seine *Handlung* nur das anzuerkennen, was es von der Tat gewusst und gewollt hat: Nur dies wird ihm zugerechnet (im zweiten Sinne des Wortes: das Subjekt hat Schuld an seine Handlung, ist für sie moralisch verantwortlich).

Angesichts dieser Verwendungen von Schuld, müsste man sich fragen, ob die kausale Bedeutung von Schuld auch in der modernen Welt eine Rolle spielt und die Zurechnung jener Taten ermöglicht, die das Subjekt nicht gewollt hat. Diese Frage wurde von Caspers nicht behandelt. Mir scheint, dass die Antwort positiv ausfällt, aber mit einer wichtigen Unterscheidung zwischen moderner Welt und dem Kontext, in dem die antike Tragödie inszeniert wird. Wie schon erwähnt, liefert Ödipus ein Beispiel des heroischen Selbstbewusstseins: Laut Hegel lebt dieses in einem pre-staatlichen Kontext und ist zur „Reflexion des Unterschiedes von *Tat* und *Handlung*“ noch nicht gekommen (vgl. *PhR*, § 118 An); das moralische Bewusstsein hat sich noch nicht völlig entwickelt. Aus diesen Gründen führt das heroische Selbstbewusstsein eine „Selbstzuschreibung“ der Tat in ihrer Ganzheit aus. Hier gibt es eine Entsprechung zwischen der Selbstzuschreibung und einer Zuschreibung von Verantwortung, die in der dritten Person erfolgen würde: es geht um eine deskriptiv-naturalistische Zuschreibung. Im Fall des modernen Bewusstseins kann es hingegen einen Gegensatz geben, zwischen dem, was das Subjekt sich zuschreibt, und dem, was ihm aus einer externen Perspektive zugeschrieben wird.

Im Fall von Ödipus fehlen sowohl das moralische Bewusstsein als subjektive Bedingung der Zurechnung absichtlicher Handlungen, als auch die Institutionen und die Regulierungsstandards als objektive und soziale Bedingung der Zuschreibung unrechtlicher Handlungen in einer Gesellschaft. Von der Einschätzung seiner Absichten und von jedem Urteil rechtlicher Art abgesehen, schreibt sich Ödipus die Tötung seines Vaters zu: Diese Tat ist, meiner Meinung nach, aus einer deskriptiv-naturalistischen Perspektiven beschrieben. Im Fall des modernen Subjekts kommen sowohl objektive Kriterien als auch subjektive Bedingungen der Zurechnung hinzu: Im Gegensatz zu Ödipus könnte sich das moderne Bewusstsein auf seine Absichten berufen und sich für unschuldig erklären (mit Bezug auf die Tat „Vatermord“: Es sei nicht seine Absicht gewesen, den Vater zu töten). Trotzdem ist aus rein deskriptiv-naturalistischer Perspektive der Fall einer Tötung vorhanden, was im modernen sozialen Kontext eine Straftat mit sich bringt.

Weder eine bloß deskriptive Selbstzuschreibung (wie „Ich habe Y verursacht“) noch eine subjektive und moralische Selbstzuschreibung (wie „Ich fühle mich/fühle mich nicht für Y verantwortlich“) genügt: auch die gesellschaftlichen Regulierungsstandards sind im Urteil der Zurechnung gültig. Meiner Meinung nach ist also eine *normative Zuschreibung* auf der Grundlage des geltenden Rechts nötig: Nur dadurch kann die deskriptiv-kausale Perspektive mit der subjektiven ausgeglichen werden. Der Schuldbegriff beschränkt sich also bei Hegel nicht auf die Perspektive des Handelnden, sondern enthält auch eine objektive Dimension und ermöglicht eine philosophische Erklärung der Zurechnung unabsichtlicher Handlungen in der modernen Gesellschaft.

1.2 Die *Tat* und die *Handlung*

Aus dem Gesagten spürt man die entscheidende Rolle anderer zwei Begriffe der Hegelschen Handlungstheorie, die *Tat* und die *Handlung*. Die Stellungnahme der Forschung wird diesbezüglich im Folgenden kurz angesprochen.

Francesca Menegoni, die Autorin einer der ersten systematischen Studien zu Hegels Handlungsbegriff (1993), bewies, dass Hegels Unterscheidung zwischen *Tat* und *Handlung* terminologisch Abstand von Kant nimmt. Die *Handlung* identifiziert bei Kant das Tun überhaupt: Dies betrifft auch die Natur, das Reich der Kausalität. Dasselbe Wort bezeichnet hingegen bei Hegel die spezielle Art des gewussten und gewollten, also zurechenbaren Handelns eines Individuums. Die Entscheidung des Handelnden, das Gewissen, die Anerkennung von dem, was dem Willen angehört, sind also in der Bestimmung der *Handlung* im Hegelschen Sinne entscheidend, wie Menegoni zurecht unterstreicht: Der handelnde Mensch muss sich seiner *Handlung* bewusst sein, er muss sie gewollt haben, damit sie ihm zugerechnet wird.

Wenn wir aber der terminologischen Verkehrung folgen, die Hegel laut Menegoni durchgeführt habe, würde der Begriff *Tat* bei Hegel das Handeln im allgemeinen Sinne bedeuten: Sie würde also eine Veränderung darstellen, die von jedem wirksamen Wesen verursacht wird. Mir scheint aber, dass der Hegelsche *Tatbegriff* schon ein auf ein Subjekt zurückführbares Geschehen identifiziert und es also von Tätigkeiten der Tiere und von den Naturkräften unterscheidet. Hegels

Verwendung des Tatbegriffs scheint sich also von Kants Verwendung des Handlungsbegriff zu unterscheiden: Die Verkehrung der Termini, die Menegoni erkennt, ist einerseits vorhanden; andererseits aber fraglich. *Tat* ist bei Hegel schon eine *Tat des Willens*.⁵ Aus diesem Grund scheint mir folgende Behauptung von Katerina Deligiorgi fragwürdig: «deeds can be purposeful without being actions, say a dog chasing a squirrel».⁶

Wenn beide Begriffe, d. h. die Tat und die Handlung, Tätigkeiten eines wollenden Subjeks darstellen, wodurch unterscheiden sie sich voneinander? Michael Quante versteht *Tat* und *Handlung* als zwei verschiedene Arten der Beschreibung eines Geschehens: die Tat beschreibt ein Geschehen, in dem die Perspektive des Handelnden nicht berücksichtigt wird. Ein Geschehen als Handlung zu beschreiben bedeutet hingegen, die Perspektive des Handelnden als Maßstab heranzuziehen.

Die Forschung tendiert im Allgemeinen dazu, die *Tat* im kausalistischen Sinne zu verstehen. Robert Pippin beschränkt z. B. die Verantwortung des Subjeks auf die absichtliche und zurechenbare Handlung, während er die Tat als etwas versteht, das „because of me“ vorkam, und für welche das Subjekt nicht zurechenbar ist. Diese Interpretation erweist sich aber als problematisch eben im Fall unabsichtlicher Tätigkeiten, die dem Subjekt trotzdem zuzurechnen sind: Unter welcher Kategorie fallen sie? Mir scheint, dass Hegels Tatbegriff nicht einfach eine mechanisch verursachte Veränderung in der äußeren Welt kennzeichnet. Diesbezüglich hat Mark Alznauer (2015) eine Re-Interpretation des Tatbegriffs geliefert, die fruchtbar ist.

Laut Alznauer entspricht der Tatbegriff die äußerlichen, forensischen Dimension einer Tätigkeit, die gerechtfertigt wird, wenn sie vom Recht erlaubt ist. Gegen die traditionelle Interpretation versteht also Alznauer die Tat als Grundlage der legalen, äußeren Verantwortung (*external responsibility*): Sie setzt also schon den normativen Kontext voraus. Eine juristische Person wird als verantwortlich

⁵ Vgl. *Enz. C*, § 504: «obgleich alle Veränderung als *solche*, welche durch die Thätigkeit des Subjects gesetzt wird, *That* desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine *Handlung* [...]».

⁶ DELIGIORGI 2010, 104.

für eine Tat gehalten, auf welche die Prädikate rechtlicher Art wie „Brandstiftung“, „Mord“ u.s.w. angewendet werden können. Das ermöglicht Alznauer, eine Klärung des § 116 der *Grundlinien* zu liefern, die trotzdem nicht auf allen Ebenen zu überzeugen scheint. Alznauer nimmt auch eine Art interner Verantwortung an (*internal accountability*), welche mit dem Handlungsbegriff verbunden ist.

Jetzt stellt sich folgende Frage: Wie kann Alznauers Interpretation des Tatbegriffs mit der Tatsache versöhnt werden, dass das heroische Selbstbewusstsein und nicht das moderne Subjekt laut Hegel dasjenige ist, welches „die Schuld im ganzen Umfange der That“ übernimmt (vgl. *PhR*, § 118 An), eben weil ein sozialer Kontext fehlt, der das Urteil der Zurechnung ausführen und eine angemessene Strafe bestimmen kann? Mir scheint, dass die allgemein angenommene Interpretation der Tat und deren Schuld aus einer deskriptiven und äußeren Perspektive gültig ist. In der modernen sozialen Welt wird dennoch die äußere Perspektive zwangsläufig durch die rechtlichen Anforderungen vervollständigt und das ist das Verdienst von Alznauers Interpretation: Es geht jedoch meiner Meinung nach um eine Ergänzung zur deskriptiv-naturalistischen Perspektive. In diesem Sinne könnte man den Tatbegriff als Geschehen verstehen, das in dritter Person beurteilt wird. In der modernen sozialen Welt bedeutet dies aber wiederum, dass ein rechtliches Urteil vorgenommen wird; in einem apolitischen und pre-staatlichen Kontext kann die Beurteilung eines Geschehens nur auf einer deskriptiv-naturalistischen Ebene bleiben.

1.3 Arten der Zurechnungsfähigkeit und Entschuldigungsstrategien bei Hegel

Michael Quante (2011) hat die Moralität als Entfaltung der Entschuldigungsstrategien des Subjekts verstanden. Auf der Ebene des Vorsatzes, erkennt er eine kategoriale Exemption und keine Entschuldigung an, weil es um eine Schuld des Willens im allgemeinen Sinne geht: Die Entschuldigungsstrategie würde hier darin bestehen, diese erste, mit den unmittelbaren Umständen der Tat verbundene Schuld, ganz zurückzuwerfen. Wenn aber der unmittelbare Punkt, also die Bedingung der Möglichkeit der absichtlichen Handlung selbst, verneint wird, dann gehört die Tat nicht der Kategorie der Handlung an: Letztere muss

vom Subjekt in erster Person erkannt werden, wie schon berührt. Auf der Ebene der Absicht ist, laut Quante, eine partielle oder vollkommene Verminderung der Verantwortung und der Zurechnungsfähigkeit des Subjekts möglich, wie im Fall von Kindern und psychisch Gestörten (generelle Exemption oder lokale Entschuldigung). Dies gilt auch auf der Ebene der Einsicht in das Gute. Diese Interpretation zeigt die Aktualität von Hegels Zurechnungslehre. Im Folgenden werde ich zeigen, wie sich die Forschung zum Fall unabsichtlichen Handelns bei Hegel äußert.

1.4 Verantwortung für unabsichtliches Handeln bei Hegel: eine Chimäre?

Im Gegensatz zu den Interpreten, die bei Hegel nur die Zurechnung absichtlicher Handlungen erkennen, nehmen einige Autoren an, dass Hegel „zwischen den Zeilen“, oder besser in den handschriftlichen *Randbemerkungen*, die Zurechnung von nicht direkt gewollten und gewussten Handlungen erlaubt: Diese Ansichten, die aber keine systematische Abhandlung fanden, sind für diese Arbeit sehr wichtig. Caspers denkt z. B., dass Hegels Handlungsbegriff notwendig eine Diskussion über die Zurechnung der Fahrlässigkeit benötigt, was aber Hegel ihrer Meinung nach nicht explizit behandelt.

Quante schreibt in einer kurzen Fußnote, dass Hegel ein Verständnis der Fahrlässigkeit hatte, die mit den Rechten der Objektivität der Handlung verbunden ist: Quante interpretiert zudem die Fahrlässigkeit als soziale Ergänzung, die von individuellen und kulturellen Erwartungen abhängt, welche einen Maßstab von *Aufmerksamkeit* bestimmen. Dieser Ansicht stimme ich ganz zu. Klaus Vieweg erkennt zudem, dass «dem Subjekt Handlungen zugemessen» werden können, «die nur mittelbar in seiner Schuld liegen und zwar Schäden durch Dinge, deren Eigentümer das Subjekt ist».⁷ Dann schreibt er weiter:

Solche Dinge wären: Ich als mein Körper; wenn ich z. B. auf eisiger Straße renne, stütze und eine andere Person verletze; mein Baum im Garten, der durch Wachstum die Stromleitung beschädigt oder mein Krokodil, das den

⁷ VIEWEG 2012, 167.

Nachbarn beißt – ich handle fahrlässig, weil ich die mögliche Wirkung kennen musste.⁸

Diese sehr richtige Interpretation beinhaltet aber meiner Meinung nach eine Schwierigkeit: In dem Beispiel, in dem das Subjekt eine andere Person verletzt, indem es auf einer eisigen Straße rennt, *handelt* tatsächlich *jenes* Subjekt *fahrlässig*; das Beispiel, in dem das Subjekt für seine Dinge (*PhR*, § 116) verantwortlich ist, würde heutzutage einem anderen rechtlichen Tatbestand angehören.

Auch Stephen Houlgate erkennt, dass das Subjekt für diejenigen Folgen verantwortlich ist, die es als potentiell in seiner Handlung einbeziehen konnte. Die Objektivität mit ihrem Recht bestimmt das, was das Subjekt *wissen sollte*. Menegoni ist schließlich die erste, die eine wesentliche, aristotelische Unterscheidung in Hegels Text bemerkt und unterstreicht: die Unterscheidung zwischen „Handeln aus Unwissenheit“ und „Unwissentliches Handeln“ (*PhR*, § 140, Fußnote). Im ersten Fall ist das Handeln laut Aristoteles unfreiwillig; das unwissentliche Handeln der universalen Natur der Handlung, die man wissen könnte und sollte, macht hingegen das Handeln freiwillig, böse und zurechenbar, weil es um eine «schuldhafte Unwissenheit»⁹ geht – so Menegoni. Diese Einsicht macht die Grundlage der Zurechnung von fahrlässigen Handlungen aus, wie ich zeigen werde.

2. Unabsichtliches Handeln: eine tatsächliche Präsenz im Text Hegels

2.1 Hegel und die Zurechnung unabsichtlicher Handlungen

Wichtige Hinweise zum Verständnis der Hegelschen Zurechnungslehre wurden insbesondere von Juristen und Rechtsphilosophen gegeben. Christoph J. M. Safferling erkannte klare Fälle von *culpa* im Text Hegels, insbesondere den schon erwähnten § 116, aber auch andere Beispiele der Fahrlässigkeit, die mit der Vorhersehbarkeit der *Nebenfolgen* einer absichtlichen Handlung verbunden ist.

⁸ Ebd., Fußnote N. 50.

⁹ MENEGONI 1993, 94.

Wolfgang Schild verbindet Hegels *Tatbegriff* mit der Fahrlässigkeit und identifiziert sie im § 118 der *Grundlinien*.

In der Einleitung zu seiner dritten Auflage der *Grundlinien* (1930) nennt George Lasson einen Teil „Vorsatz, Handlung und Fahrlässigkeit“: Dieser sollte dem von Hegel betitelten Teil „Der Vorsatz und die Schuld“ des Moralityskapitels entsprechen. Der Jurist Karl Larenz (1927) war damit nicht einverstanden und leugnete, dass Hegel die Zurechnung fahrlässiger Handlungen kannte. Lasson hatte aber Recht: Sowohl aus terminologischem Grund (*Vorsatz* und *Schuld* waren tatsächlich damals die deutschen Worten für die rechtlichen Kategorien des *dolus* und der *culpa*) als auch aus inhaltlichem Grund.

Laut Gustav Radbruch kann der § 116 der *Grundlinien* einen Fall von Fahrlässigkeit darstellen. Trotzdem stoßen laut Radbruch die als „Hegelianer“ bekannten Juristen des 19. Jahrhunderts auf die Schwierigkeit, die Zurechnung fahrlässiger Handlungen in einer Handlungstheorie nach dem Hegelschen Bild zu begründen: Michelet (1828), Berner (1843) und Köstlin (1845) versuchten seiner Meinung nach, die Fahrlässigkeit nicht als das absolut *Nicht-Gewollte*, sondern als das *indirekt* Gewollte zu verstehen. Dadurch konnten solche Fälle unter Hegels Handlungsbegriff fallen. Die Fahrlässigkeit stellte also ihrer Meinung nach einen Fall dar, in dem zumindest die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des Handlungsergebnisses gewollt wurde. Der Begriff der Möglichkeit hatte aber bei den Hegelianern eine besondere Bedeutung: «Wer eine Bedingung will, die diese „reale“ Möglichkeit des Erfolges enthält, will also die Möglichkeit des Erfolges, will, wenn auch in abgeschwächter Masse, den Erfolg selbst».¹⁰

Gegen die Idee, dass Hegels Handlungstheorie nur mit der Zurechnung absichtlicher Handlungen zu tun hat, wird diese Arbeit zeigen, dass manche Folgen, die das Subjekt weder gewollt noch gewusst hat, laut Hegel zurechenbar sind, wenn sie auf seine *Möglichkeit des Wissens* zurückführbar sind. Es geht um zwei Handlungsarten, die im juristischen Bereich als *dolus indirectus* und als *culpa* bezeichnet werden. Man kann nicht leugnen, dass Hegel die erste Handlungsart kennt, weil er selbst den *dolus indirectus* in den *Grundlinien*

¹⁰ RADBRUCH 1903, 103. Zur Vertiefung der Modalkategorie der Möglichkeit in Hegels Logik, vgl. den *Teil III* dieser Arbeit.

explizit erwähnt (vgl. § 119 und die *Randbemerkungen*). Komplexer ist hingegen der Fall der kulposen, bzw. fahrlässigen Handlungen: Es gibt offenkundige philologische und epistemologische Schwierigkeiten, die im Folgenden kurz angesprochen und gelöst werden.

2.2 Philologische und epistemologische Schwierigkeiten: die Fahrlässigkeit – ein abwesender Begriff im Text Hegels

Im juristischen Bereich wurde damals die mit Fahrlässigkeit begangene Handlung durch den Begriff des *Versehens* bezeichnet. Dieser war auch ein Synonym der lateinischen *culpa*, welche sich vom Zufall unterschied: Die kulpose, bzw. schuldhafte Tat stammte aus einem vermeidbaren Irrtum des Subjekts. Der Mangel an Aufmerksamkeit war tatsächlich das wichtigste Merkmal dieses Unrechtes, wie man im *Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten* lesen kann:

§. 16. Ein jedes ist aber auch schuldig in den Geschäften des bürgerlichen Lebens Aufmerksamkeit anzuwenden, daß er den Gesetzen gemäß handle.

§. 17. Wer aus Mangel dieser Aufmerksamkeit wider die Gesetze handelt, der begeht ein Versehen.¹¹

Das kulpose Unrecht unterschied sich zudem vom dolosen Unrecht, welches mit Absicht begangen wurde und die boshafte Gesinnung des Handelnden offenbarte. Die *culpa*, die fahrlässige Handlung wurde hingegen *wider Absicht* begangen.

Nun: die Worte „Versehen“ und „culpa“ sind bei Hegel abwesend. Wie ist es also möglich, eine Rede über unabsichtliches aber trotzdem zurechenbares Handeln bei ihm zu finden? Es ist zu beobachten, 1. dass Hegels Interesse vor allem spekulativ war und deswegen nicht notwendig von der spezifischen rechtlichen Terminologie abhing; 2. dass Hegel häufig das Wort „Schuld“ benutzte, das mehrere Bedeutungen in sich enthielt, wie die von *culpa* und *Versehen*. Wie ich schon erwähnt habe, verwendet Hegel den Schuldbegriff

¹¹ *ALR*, 1. Theil, 3. Titel, §§. 16.-17.

meistens in den zwei Bedeutungen, die ich schon analysiert habe. In dem ersten Sinne von *Schuld* sollte man die Fälle des *Versehens* und der Fahrlässigkeit einordnen: Es geht um diejenigen Handlungen, die unabhängig von der Absicht des Subjekts ihm objektiv zuzurechnen sind.

2.3 Die *Möglichkeit des Wissens* als Grundlage der Zurechnung

Ein weiterer Faktor, aber diesmal theoretischer Art, spricht für die Tatsache, dass Hegel die Zurechnung unabsichtlichen Handelns in seinem System annimmt: Schon die *Philosophische Enzyklopädie* für die Oberklasse der Jahre 1810/11 ff. (als Hegel Rektor des Ägidiengymnasiums in Nürnberg war) beinhaltet die Ansicht, dass dem Subjekt nicht nur die *beabsichtigten Handlungen*, sondern auch diejenigen Teile der *Tat* zuzurechnen sind, die das Subjekt *wissen konnte*: «auch dieses ist im weiteren Sinne unter der Schuld zu befassen, was von den Bestimmungen der That nicht bewußt wurde, aber *bewußt werden konnte*».¹²

Die Ansicht ist ansatzweise auch in Hegels Rechtsphilosophie vorhanden, und wird dann von Karl Ludwig Michelet, von Albert Friedrich Berner und Christian Reinhold Köstlin weiterentwickelt und als Grundlage der Zurechnung unabsichtlicher Handlungen gelegt, wie ich im Folgenden zeigen werde.

2.4 Zusammenfassung

Aus dem ersten Teil der Dissertation ergibt sich das Interesse der Forschung für die Zurechnungsfrage mit Bezug auf Hegels praktische Philosophie. Ich habe insbesondere gezeigt, dass die zeitgenössischen Studien dazu tendieren, Hegels Zurechnungslehre auf die beabsichtigten Handlungen zu beschränken, obwohl sie auch erkennen, dass sich die Zurechnung nicht darauf reduzieren kann. Durch die Analyse der Kernpunkte der aktuellen Debatte (die Bedeutungen des Schuldbegriffs, die Unterscheidung der Begriffe von *Tat* und *Handlung*) habe ich die positiven und die kritischen Punkte der aktuellen Debatte gezeigt, und damit

¹² Kursivierung von mir hinzugefügt. Vgl. die *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besonderen Wissenschaften*. Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16, *OP Enz.*, § 129.

auch die Notwendigkeit der Ausarbeitung eines bis jetzt übersehenen Aspekts: die Zurechnung unabsichtlicher Handlungen.

Trotz der philologischen und epistemologischen Schwierigkeiten bezüglich der Anwesenheit solcher Fälle im Text Hegels, habe ich gezeigt, dass Hegel über die rechtlichen Tatbestände des *dolus indirectus* und der *culpa* informiert war. Hegel führt sie philosophisch auf die *Möglichkeit des Wissens* der Folgen einer Handlung zurück. Die wichtige Rolle des *Wissens* innerhalb Hegels Zurechnungslehre erlaubt uns, Hegels praktische Philosophie als ethischen Kognitivismus zu verstehen. Dieses *Wissen* repräsentiert einerseits ein Recht des *Subjekts* gegenüber seiner Handlung, muss sich aber andererseits an das angleichen, was in der äußerlichen *Objektivität* gilt.

Der nächste Teil der Arbeit liefert die theoretische Grundlage meiner These und widmet sich der dialektischen Spannung zwischen den subjektiven Rechten des Wissens und des Willens, die auf subjektiver und moralischer Ebene die Verantwortung des Subjekts beschränken, und dem Recht der Objektivität, das sich auf die äußere natürliche und soziale Welt bezieht. Das Recht der Objektivität gilt meiner Meinung nach als „Korrektiv“ gegenüber den Rechten des subjektiven Willens und ermöglicht die Zurechnung von dem, was das Subjekt *potentiell wissen konnte und sollte*. Es wird sich im Folgenden zeigen, inwiefern die Rechte des subjektiven Willens und die Rechte der Objektivität im Zurechnungsurteil zusammenwirken.

3. Die Begriffe von Subjektivität und Objektivität in Hegels praktischer Philosophie

Zunächst sollte man aber die Bedeutungen der Subjektivität und der Objektivität analysieren: Ich werde mich insbesondere auf die letzte konzentrieren, die unterschiedliche Bedeutungen besitzt und verschiedene Rollen in der Bestimmung des Zurechnungsurteils hat.

3.1 Die Bedeutungen der *Subjektivität* und der *Objektivität*

Die *Subjektivität* bezieht sich einerseits auf die reine Form des Selbstbewusstseins, auf die Innerlichkeit des Willens. Andererseits bezieht sie sich auf die Partikularität und Subjektivität des Willens als Willkür, die mit zufälligen Inhalten verbunden ist. Die Subjektivität bezeichnet etwas Mangelhaftes und Einseitiges, wenn sie von der objektiven Seite abstrahiert. Sie ist auch ein Grundbegriff der Hegelschen Moralität.¹³

Was den Begriff der *Objektivität* angeht, unterstreicht Hegel im § 26 der *Grundlinien*, dass die Objektivität zunächst dem Willen zukommt, der *schlechtin objektiv*, d. h. seinem Begriff gemäß ist: Dies geschieht, wenn der Wille die Freiheit zu seinem Inhalt macht, wenn er der an und für sich freie Wille ist, also wenn er weder von anderen von der Natur gegebenen und irreflexiven Inhalten bestimmt wird noch auf eine formale Freiheit, die Willkür, beschränkt ist.

Der Wille ist aber auch *objektiv* in einem anderen mangelhaften Sinne, wenn er in sein Objekt versenkt ist. Wenn der unmittelbare Inhalt, in den der Wille versenkt ist, von der Natur bestimmt wird, ist er endlich und das macht den Willen

¹³ Vgl. *PhR*, § 25. Und *PhR (1824/25)*, 144. Die Subjektivität ist also einerseits etwas Negatives, das nur subjektiv bleibt und boshaft werden kann. In ihrem positiven Sinne, als absolute Einheit des Selbstbewusstseins mit sich, repräsentiert die Subjektivität ein Grundprinzip der Modernität. Ebd., 144 f.

selbst endlich, in den Gestalten des *natürlichen Willens* und der *Willkür*. Diese Willensarten spielen eine entscheidende Rolle in der Zurechnungsfrage.

Als Beispiel für den natürlichen Willen gelten die Kinder. Ein Säugling oder ein Kind sind zur Reflexion nicht fähig und können den Inhalt ihres Willens nicht richtig bestimmen: Sie können nur ihren Urinstinkten (wie dem Essen, dem Schlafen usw.) folgen und sie impulsiv und ohne Reflexion befriedigen. In diesem Sinne sind sie in einen unmittelbaren, von der Natur gegebenen Inhalt versenkt. Daraus folgt, dass sie keine eigentliche „Wahl“ treffen, sondern sie finden sich von den unmittelbaren und natürlichen Inhalten bestimmt. Nichtsdestoweniger, muss man Folgendes unterstreichen: Das Kind besitzt einen Willen und die Möglichkeit der Entwicklung des Denkens, der Rationalität: Sein natürlicher Wille ist von Anfang an schon vernünftiger Wille, im Gegensatz zum Tier, welches keinen Willen im Hegelschen Sinne besitzt. Trotz des ontologischen Unterschieds zwischen dem Tier und dem Menschen, sind aber aus einer praktischen Perspektive die Handlungen der Kinder wie die Tätigkeit der Tiere ähnlich. Da das Denken in seiner vollständigen Entwicklung in den Kindern nicht *in actu* ist, können auch sie nur ihren Trieben folgend handeln und aus diesem Grund können sie für ihre Handlungen nicht verantwortlich gehalten werden. Zudem gilt Folgendes: Da das Subjekt (in unserem Beispiel: das Kind) von der Autorität Anderer abhängt, sind diese Anderen (in unserem Beispiel, die Eltern) für es verantwortlich. Ihm fehlen das Selbstbewusstsein und die wirkliche Fähigkeit, sich zum Handeln zu bestimmen.

Die Unmittelbarkeit des natürlichen Willens wird durch die Wahl negiert. Die Möglichkeit der Wahl und die Fähigkeit, über die Mannigfaltigkeit der Inhalte zu reflektieren, ermöglicht die Zurechnung: Das macht die Willkür aus. Die Willkür ist der Wille, der *etwas beschließt* und *sich entschließt*: Auf diese Weise hebt sie die erste Unbestimmtheit des Willens auf. Ein Erwachsener kann sich über die Triebe erheben, von denselben abstrahieren und sich von denselben unterscheiden. Er kann unter der Mannigfaltigkeit der Triebe seinen eigenen Inhalt *wählen*. Die Handlung bedeutet also nicht nur das Übersetzen der subjektiven Zwecke in die äußere Objektivität, sondern sie bedeutet *in primis* die Fähigkeit der Selbstbestimmung. Aus diesem Grund ist auch die Reflexion des

Willens über seinen unmittelbaren Inhalt ein Akt der Objektivierung, weil der Wille einen subjektiven und bewussten Zweck setzt (Quante redet von einem „internen Akkusativ“,¹⁴ Caspers von „innerer Objektivierung“¹⁵). Die Wahl des Willens unter seinen Inhalten ist ein entscheidendes Moment im Prozess der Selbstbestimmung des Subjekts. Die Willkür ist aber nur *formell* frei: Der gewählte Zweck ist kein wesentlicher Zweck für den Willen als solchen. Die Willkür ist also „natürlich“ in dem Sinne, dass sie seinen Inhalt unter den natürlichen Trieben wählt. Der Inhalt bleibt aber an sich endlich und mangelhaft, nicht vom Willen sondern, wiederum, von der Natur gegeben.

Im Folgenden werden die Auswirkungen dieser Willensarten im Zurechnungsurteil gezeigt.

3.2 Der Wille und die Zurechnung

Der Fall des kindlichen Willens zieht die Zurechnungsunfähigkeit mit sich, sowie die Unmöglichkeit der Strafe, weil das Selbstbewusstsein und das Denken abwesend sind. Das Problem stellt sich, wenn der Mensch auf der Ebene seiner Impulse stehen bleibt, wenn er sie mit Bewusstsein gegen die sittliche Allgemeinheit befriedigen will: Die Auffassung des Menschen als Wesen, das dazu tendiert, seine Impulse zu befriedigen, ist auch das, was auf irgendeine Weise die Zurechnung gründet, wie der Jurist Berner behauptet. Ich denke, dass Berners Gedanke in diesem Kontext hilfreich sein kann, um Hegels Zurechnungslehre besser zu verstehen: Er verdient also, berücksichtigt zu werden.

Laut Berner kann der *an sich* seiende Wille nicht *zurechnungsfähig* sein, weil er noch nicht über seinen Inhalt reflektiert hat: *in actu* ist er also unfrei. Mit Berners Worten: «Der an sich seiende Wille ist die bloße Möglichkeit der Freiheit. Er reflektiert noch nicht und ist mithin nicht zurechnungsfähig».¹⁶ Dieser Wille kann nicht «als strafbar in Betracht kommen», kann also nicht für seine Handlungen gestraft werden. Man kann wieder an die Kinder denken: Rechtlich

¹⁴ Vgl. QUANTE 2016, 142.

¹⁵ Vgl. CASPERS 2012, 79.

¹⁶ BERNER 1843, 15.

sind sie für ihre Handlungen nicht schuldig, und ihre Eltern sind hingegen für sie verantwortlich.

Der *an und für sich seiende Wille* ist bestimmt zurechnungsfähig, d. h. er erfüllt die Bedingungen der Verantwortung. Trotzdem, da er der sittlichen Allgemeinheit entspricht, realisiert er keine unrechtlichen Taten. Der *an und für sich seiende Wille* ist also in gewisser Hinsicht *nicht mehr zurechnungsfähig*. Mit Berners Worten: «so ist der an und für sich seiende Wille zwar durchaus zurechnungsfähig, aber – weil er mit der sittlichen Nothwendigkeit zusammenfällt – jeder Unthat unfähig, so daß auch mit ihm die criminalistische Imputationslehre Nichts zu schaffen hat».¹⁷

Während der natürliche Wille und die Willkür einen endlichen Inhalt haben, wie ich gezeigt habe, hat der an und für sich seiende Wille die Unmittelbarkeit des Inhaltes durch das Denken aufgehoben, hat sich zur Allgemeinheit erhoben und sich selbst als Inhalt genommen. Aus diesem Grund kann Berner behaupten, dass der an und für sich seiende Wille nicht mehr fähig ist, unrechtliche Handlungen zu begehen, weil Allgemeinheit und Besonderheit zusammenfallen.

Laut Berner betreffen also die Zurechnungsfähigkeit und die Zurechnung den *für sich seienden Willen*, der sich seiner subjektiven Besonderheit bewusst ist und der sich über die Allgemeinheit stellen kann, wenn das Subjekt seine Besonderheit (Impulse, Neigungen, aber auch Maximen und subjektive Überzeugungen) gegen die sittliche Allgemeinheit als gültig erklärt. Mit Berners Worten:

Es kann somit die Freiheit, um welche es sich im Strafrecht handelt, nur die formelle sein, diejenige, die wir oben den für sich seienden, wählenden Willen: die Willkür, genannt haben [...]. Der seinen Leidenschaften folgende Mensch handelt allerdings unfrei, weil er nicht der sittlichen Nothwendigkeit gehorcht, in welcher die wahre Freiheit liegt; daß er aber unfrei handelt, ist seine Schuld. Gerade diese Unfreiheit wird ihm zugerechnet, denn sie ist eine *freiwillige*.¹⁸

¹⁷ Ebd., 15-16.

¹⁸ A.a.O.

Das Strafrecht gründet also auf der formellen Freiheit, auf der Willkür. Die Menschen, die ihren Leidenschaften folgen, sind nicht frei im wahren Sinne des Wortes, aber dafür sind sie verantwortlich.

3.3 Die Objektivität als „äußerliche Existenz“

Die Objektivität hat aber auch eine andere Bedeutung: sie ist «Unmittelbarkeit des Daseins als *äußerliche* Existenz» (*PhR*, § 26). Es scheint also, dass das Wort *Objektivität* sich bei Hegel auch auf die *äußere Welt* bezieht, die der Wille sich gegenüber findet: wie soll aber die Objektivität als „äußerliche Existenz“ verstanden werden? Obwohl die Objektivität normalerweise im Kontext des objektiven Geistes als *zweite Natur* interpretiert wird, denke ich, dass auch die Natur als äußerliche, natürliche Welt, in der der Wille seine Zwecke verwirklicht, eine Rolle in dem objektiven Geist und insbesondere in der Zurechnungslehre behält.

Bekanntlich macht die Äußerlichkeit in Hegels System die wesentliche Bestimmung der Natur aus. Nun, das menschliche Wesen, als handelndes Individuum, und die natürliche Welt scheinen gegeneinander fremd und äußerlich zu sein. Obwohl der Mensch von einem sinnlichen, natürlichen Teil charakterisiert ist, betrachtet er sich als Zweck gegenüber den Dingen der Natur. In der Rechtsphilosophie kann also die Person, als Träger eines freien Willens, von Rechten und Pflichten, eine Sache besitzen, ihr Recht auf Eigentum über den äußeren Dingen der Natur ausüben, eben weil sie keinen freien Willen besitzen. Nur der Mensch kann zur Allgemeinheit des Denkens aufsteigen und sich selber bewusst sein. Aus diesem Grund wird die gleiche Handlung, die einmal von einem Tier und einmal von einem Menschen begangen wird, rechtlich und moralisch auf verschiedene Weise beurteilt.

Der Geist offenbart sich in einer von ihm erzeugten Welt: Diese Welt repräsentiert seine *zweite Natur*, die die unmittelbare Natur verdrängt, und entspricht dem Recht im Hegelschen Sinne. Auch die erste menschliche Natur kann in dem sozialen Kontext zum zweiten geistigen Natur gebildet werden, welche dann *Gewohnheit* wird. Im Folgenden Kapitel werden die Bedeutungen

der Rechte des subjektiven Willens und des Rechts der Objektivität in der Bestimmung des Zurechnungsurteils analysiert.

4. Die Rechte des subjektiven Willens und die Rechte der Objektivität: unlösbarer Gegensatz oder dialektische Spannung?

In diesem Kapitel vertrete ich die These, dass das Recht der Objektivität sich auf zwei Ebene artikuliert, welche den zwei Bedeutungen der Objektivität als „äußerlicher Existenz“ entsprechen: 1. Eine deskriptiv-naturalistische Ebene, die auf die Objektivität als *erste Natur* verweist; 2. eine sozial-normative Ebene, die die Objektivität als äußerliche soziale Welt, also als *zweite Natur* betrifft. *Subjektivität* und *Objektivität* werden jetzt in den mangelhaften und einseitigen Bedeutungen der Worte in Betracht genommen: Die erste betrifft die Partikularität des moralischen Willens; die zweite die Äußerlichkeit, die der Wille vor sich findet. Sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität besitzen ihre eigenen Rechte, die gegeneinander stehen und trotzdem bewahrt werden: Sie tragen dazu bei, das Zurechnungsurteil durch den Ausgleich der Anforderungen des Subjekts und denen des Objekts zu bestimmen, wie ich im Folgenden zeigen werde. Die Sektionen der Moralität inszenieren also die dialektische Spannung zwischen Subjektivität und Objektivität in der Bestimmung der Schuld des Subjekts und des Zurechnungsurteils.

4.1 Die subjektiven Rechte des Wissens und des Willens auf der Ebene des Vorsatzes und das „vermeintliche“ Recht der Objektivität

Die erste Sektion der Moralität „Der Vorsatz und die Schuld“ stellt die formale Seite des Rechts des subjektiven Willens dar, der in dem äußerlichen Dasein nur das erkennt, was innerlich als sein Vorsatz war. Auf dieser ersten Ebene kann man schon von moralischer Schuld und Zurechnung reden: der Gegensatz Subjektivität-Objektivität beginnt, sich selbst zu manifestieren. Im § 117 wird das Recht des subjektiven Willens eingeführt: Es beschränkt die moralische Verantwortung des Handelnden auf sein Wissen und auf seinen Willen. Von der verwirklichten *Tat* kann das Subjekt nur den Teil erkennen, der

seinem Vorsatz entspricht; wenn das Subjekt also dieses erste Element negiert, negiert es auch, dass die Tat seine *Handlung* überhaupt ist (das ist in Quantes Worten eine kategoriale Exemption).

Auf der Ebene des Vorsatzes taucht also das subjektive Recht des Wissens und des Willens deutlich auf. Was ist mit dem Recht der Objektivität? Obwohl dieses Recht auf dieser Ebene von Hegel nicht explizit eingeführt wird, identifiziert Quante es in der Möglichkeit, dass sich zufällige Folgen an die Handlung anknüpfen: «Zufaelligkeit der Folgen (R § 120 A)».¹⁹ Man sollte aber meiner Meinung nach diese Fragmente nicht mit einem vermeintlichen Recht der Objektivität auf der Ebene des Vorsatzes identifizieren und dies aus zwei Gründen: 1. Philologisch, beziehen sich diese Randbemerkungen — wie Quante selbst erkennt — auf § 120 der *Grundlinien*, der die Absicht und nicht den Vorsatz betrifft; 2. Mir scheint, dass Hegel nicht die These vertritt, dass die Zufälligkeit an sich ein Recht gegenüber dem Handelnden besitzt.

4.2 Das Recht der Absicht und das Recht der Objektivität: eine deskriptiv-naturalistische Perspektive

Man nimmt an, dass der Handelnden ein denkendes Wesen ist und als solches die Fähigkeit hat, seine Handlung in großem Umfang zu planen: Der Vorsatz wird also zum *Mittel* zur Erreichung eines breiteren Zweckes. Die Betrachtung der Folgen der Handlung und ihrer Allgemeinheit machen den Übergang zur Absicht aus: Diese repräsentiert das Wesen der Handlung. Auf der Ebene der Absicht kommt der explizite Gegensatz zwischen dem Recht des subjektiven Willens und dem Recht der Objektivität zutage, weil das Subjekt die so genannte „Zersplitterung der Folgen“ durchführen kann und nur diejenige als die Seinige erkennen kann, die er absichtlich realisiert hatte. Hegel erkennt das subjektive Recht der Absicht «daß die *allgemeine* Qualität der Handlung nicht nur *an sich sey*, sondern von dem Handelnden *gewußt* werde, somit schon in seinem subjectiven Willen gelegen habe» (*PhR*, § 120). Damit eine Handlung dem

¹⁹ Vgl. QUANTE 2016, 180.

Handelnden aus einer moralischen Perspektive zugerechnet wird, muss die Allgemeinheit der Handlung der Absicht des Subjekts entsprechen.

Dieses Recht entspricht aber Hegel zufolge dem so genannten *Recht der Objektivität* der Handlung «sich vom Subject als *Denkendem* als gewußt und gewollt zu behaupten» (a.a.O.). Wenn also die Handlung von einem psychisch gesunden Erwachsenen begangen wird, hat sie selbst ein Recht ihm gegenüber und fordert, von ihm als denkendem Wesen in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Natur, gewusst zu werden. Meiner Meinung nach, tritt das Recht der Objektivität auf der Ebene der Absicht meistens in einem deskriptiv-naturalistischen Sinne ein. Lesen wir folgenden Schritt aus den *Grundlinien*:

Das Urtheil über eine Handlung als äußerliche That, noch ohne die Bestimmung ihrer | rechtlichen oder unrechtlichen Seite, ertheilt derselben ein *allgemeines* Prädicat, daß sie Brandstiftung, Tödtung u.s.f. ist (*PhR*, § 119 An).

Wenn die Handlung als *äußerliche Tat* beurteilt wird, also in deskriptiv-äußerlicher Perspektive, erhält sie ein allgemeines Prädikat, dass sie also Brandstiftung, Mord ist. Dieses Prädikat scheint aber einer Bestimmung der Handlung nach seiner *rechtlichen oder unrechtlichen Seite* voranzugehen.

In diesem Sinne ist es meiner Meinung nach möglich, Ödipus die Tötung des Vaters zuzuschreiben. Ödipus hat seinen Vater unabsichtlich getötet: Obwohl das heroische Selbstbewusstsein in einem pre-staatlichen Kontext lebt, bleibt Tatsache, dass Ödipus aus bloß deskriptiv-naturalistischem Standpunkt einen Menschen getötet hat, und dies wird ihm zugeschrieben. Dass die Tötung dann in einem sozialen Kontext *auch* einen besonderen legalen Wert besitzt und eine bestimmte Strafe mit sich bringt, ist eine Perspektive, die sich der deskriptiv-naturalistischen hinzufügt und seinen unbestreitbaren Wert hat.

Mein Interpretationsvorschlag könnte auch durch folgenden Schritt begründet werden:

Die Wirklichkeit wird zunächst nur an einem einzelnen Punkte berührt, (wie die Brandstiftung nur einen kleinen Punkt des Holzes unmittelbar trifft [...]), aber die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung. Im

Lebendigen ist das Einzelne unmittelbar nicht als Theil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existiert, so daß beim Morde nicht ein Stück Fleisch, als etwas einzelnes, sondern darin selbst das Leben verletzt wird (*PhR*, § 119 An).

Diese Beispiele scheinen sich auf den Kausalzusammenhang zwischen den Dingen der Natur zu beziehen: Wenn man ein Stück Holz in Brand steckt, dann breitet sich das Feuer aus. Noch ersichtlicher ist das Beispiel des lebendigen Organismus: Dieser besteht aus Teilen, die nicht isoliert sind. Gleichmaßen besteht die Handlung aus mehreren Einzelheiten, die miteinander verbunden sind. Die Einzelheit enthält laut Hegel die Allgemeinheit: Wenn man einen einzigen Teil des Organismus verletzt, verletzt man das Ganze, mit der Möglichkeit der Tötung. Das Individuum muss sich also bewusst sein, dass seine Handlung (der geworfene Stein), zur unabsehbaren und zufälligen Äußerlichkeit gehört (des Teufels ist). Das bedeutet aber nicht, dass das Subjekt ein Wahrsager sein muss und jede Folge seiner Handlung vorhersehen soll. Die Objektivität fordert, dass das Subjekt die Natur seiner Handlung kennt, dass sie also eine *Möglichkeit* hat, sich anders zu entwickeln.

Mir scheint, dass das Recht der Objektivität dazu dient, den Inhalt des Zurechnungsurteils besser zu bestimmen. Aus der dialektischen Spannung zwischen dem Recht der Objektivität und dem Recht der Absicht versteht sich Hegels Hinweis auf den *dolus indirectus* in diesem Kontext: Es geht um eine nicht direkt intendierte, aber trotzdem zurechenbare Tat des Subjekts, es geht um die notwendigen Folgen einer Handlung, die der Natur, der Allgemeinheit derselben angehören und dem Subjekt zugerechnet werden sollen. Darauf komme ich aber gründlicher im *Teil III* zurück.

4.3 Das Recht der Einsicht in das Gute und das Recht der Objektivität: eine normative und soziale Perspektive

Damit eine Handlung dem Subjekt zugerechnet wird, sowohl moralisch (als gut oder böse) als auch rechtlich (als gesetzlich oder ungesetzlich), muss schließlich das Subjekt den Wert derselben kennen können. Aus diesem Grund

müssen die Gesetze der äußerlichen Objektivität, also die Gesetze der sittlichen Gesellschaft, öffentlich werden und von den Bürgern potentiell erkennbar sein, sodass sie dafür sorgen können, gemäß denselben zu handeln. Die Grenze des moralischen Standpunktes ist, dass ihm der wahre Inhalt des Guten fehlt: Das Gute ist hier abstrakt und kann vom Subjekt auf zufällige Weise bestimmt werden. Auch auf dieser Ebene führt aber Hegel ein Recht der Objektivität als Korrektiv: In diesem Kontext wird dieses Recht vom *Recht des Vernünftigen* verkörpert.

Die berechtigte Forderung des Subjekts, den Wert seiner Handlung zu kennen, negiert also das Recht der Objektivität nicht (vgl. *PhR*, § 132 An). Dieses wird auf dieser Ebene wie folgt eingeführt und von dem ersten auf der Ebene der Absicht eingeführten Recht der Objektivität unterschieden:

Dieses Recht der Einsicht in das *Gute* ist unterschieden vom Recht der Einsicht (§. 117.) in Ansehung der *Handlung* als solcher; das Recht der Objectivität hat nach dieser die Gestalt, daß da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existiren soll, also in dieser anerkannt seyn will, sie dem, was darin *gilt*, überhaupt gemäß seyn muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich *eben damit* ihren Gesetzen unterworfen und das Recht der Objectivität anerkannt. – Gleicher|weise hat im *Staate*, als der *Objectivität* des Vernunftbegriffs, die *gerichtliche Zurechnung* nicht bey dem stehen zu bleiben, was einer seiner Vernunft gemäß hält, oder nicht, nicht bey der subjektiven Einsicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit, in das Gute oder Böse, und bey den Forderungen die er für die Befriedigung seiner Uebezeugung macht. In diesem objectiven Felde gilt das Recht der Einsicht als Einsicht in das *Gesetzliche* oder *Ungesetzliche*, als in das *geltende* Recht, und sie beschränkt sich auf ihre nächste Bedeutung, nämlich *Kenntniß* als *Bekanntschaft* mit dem zu seyn, was gesetzlich und insofern verpflichtend ist (*PhR*, § 132 An).

Hegel verweist auf § 117, wo er eigentlich kein Recht der Objektivität einführt, aber er bezieht sich deutlich auf das Recht der Objektivität auf der Ebene der Absicht. Wenn Hegel von den „Gesetzen dieser Wirklichkeit“ redet, gibt er keine weitere Klärung: Er behauptet nur, dass das Recht der Objektivität auf einer ersten Stufe die „Handlung als solche“ betrifft und dass es sich darauf bezieht,

was in der Wirklichkeit überhaupt *gilt*, wo das Subjekt eine Veränderung verursacht. Dies lässt sich meiner Meinung nach an den Kausalzusammenhang anschließen, der die Naturgeschehen charakterisiert, und an die Tatsache, dass sich der Wille dieser Gesetze, dieser äußerlichen Mächte der Natur irgendwie preisgibt.

Auf der Ebene der Einsicht in das Gute spielt hingegen der normative und soziale Charakter der Objektivität als *zweiter Natur* eine wesentliche Rolle, mit explizitem Bezug auf den Staat, der in Hegels System der praktischen Philosophie den höchsten Ausdruck der Sittlichkeit repräsentiert. Das Recht der Objektivität fordert also vom Subjekt, dass es Einsicht in das Rechtliche und Unrechtliche hat, mit Bezug auf das, was in seinem sozialen Kontext als gültiges verpflichtendes Gesetz gilt. In der Sittlichkeit werden die Rechte des Subjekts und die Rechte der Objektivität also anerkannt und vermittelt. Die Zurechnung einer Handlung und in diesem Fall die Einsicht in den Wert der Handlung von der Seite des Subjekts hängt nicht bloß von dem ab, was das Subjekt im Moment der Handlung *weiß*, sondern von dem *möglichen Wissen* des Handelnden:²⁰ «Recht des subjectiven Willens dass er *weiss*, gewusst hat – hat wissen können, dass etwas gut oder nicht gut – gesetzlich oder nicht rechtlich und so fort ist – Hier ist ganz unbestimmt gelassen, von welcher Art und Weise diss Wissen ist →» (Am Rande: GW 14.2, 647). Dem Recht des subjektiven Willens zu wissen, was nach seinem Gewissen recht ist, stellt Hegel noch einmal das folgende „Gegen-Recht“ entgegen: «Recht der Pflicht, des Guten, an das Gewissen du hätttest diss wissen sollen» (Am Rande: GW 14.2, 653). Gegenüber dem Handelnden gilt also die Forderung „hat wissen können“; dann wird das *Wissen-Können* ein *Wissen-Sollen*.

Wenn es keine objektiven und normativen Anforderungen gäbe, wenn die Objektivität ihren Wert gegenüber dem Subjekt nicht beanspruchen könnte, dann würde sich die moralische Subjektivität verabsolutieren, wie Hegel in den §§ 138-140 zeigt. Wenn der Wert einer Handlung lediglich von der Absicht und der Überzeugung des Handelnden abhängt, dann kann jede unrechtliche Handlung in etwas Gutes überschlagen. Es wäre also irreführend, die Rechte der Subjektivität

²⁰ Vgl. CASPERS 2012, 212: «dieses Recht bezieht sich demnach auch auf das dem Handelnden *mögliche Wissen*».

und die Rechte der Objektivität unabhängig voneinander zu betrachten: Sie stehen hingegen in dialektischer Spannung, in einem ausgleichenden wechselseitigen Einfluss auf einander, in der Bewertung der Handlung. Dadurch ist es möglich, von *dolus indirectus* und *culpa* zu reden.

5. „Du hättest dies wissen können und sollen“: eine gnoseologische und eine normative Anforderung als Grundlage des Zurechnungsurteils

Aus der Analyse der Rechte des subjektiven Willens und der Rechte der Objektivität ergeben sich zwei Begriffe, die die Klärung der Zurechnung von *scheinbar* unabsichtlichen Handlungen ermöglichen: 1. Die *Möglichkeit des Wissens* und 2. Das *Wissen-Sollen* des Wertes der eigenen Handlung in der sozialen Welt. Die Bedeutungen dieser beiden Begriffe werden im Folgenden kurz angesprochen, da insbesondere der Begriff der Möglichkeit mehrdeutig ist.

5.1 Psycho-gnoseologische Grundlage der Zurechnung: die *Möglichkeit des Wissens*

Hegels Behauptung, dass etwas vom Handelnden «gewusst werden konnte», ist keine irrealer, kontrafaktische Hypothese. Er scheint sich vielmehr auf die *realen* Bedingungen einer Handlung zu beziehen: 1. Die Zurechnungsfähigkeit des Handelnden. 2. Die Möglichkeit zu wissen, was in dem sozialen Kontext gültig ist: Dies hängt von der Öffentlichkeit der Gesetze ab. In den Fällen, in denen keine Zurechnungsunfähigkeit vorliegt und das Gesetz öffentlich und erkennbar ist, setzt man voraus, dass das Subjekt als vernünftiges Wesen die *Möglichkeit* hatte, die Natur seiner Handlung und ihren Wert in dem sozialen Kontext zu kennen. In diesem Fall bezieht sich also der Begriff der Möglichkeit auf das Subjekt selbst.

5.2 Die Natur der Handlung und ihre Folgen als ihre innere „Möglichkeit“

Das Wort *Möglichkeit* wird von Hegel aber auch mit Bezug auf die Handlung selbst benutzt. Wie ich im *Teil II* gezeigt habe, verlangt die Objektivität vom Handelnden, dass er die Natur seiner Handlung kennt, dass er z. B. *weiß*, «daß sie eine Möglichkeit der Tödtung ist» (Am Rande: GW 14.2, 609). Hegel

unterscheidet zwischen den der Natur der Handlung zugehörigen notwendigen Folgen und den zufälligen Folgen einer Handlung. Die ersten seien zurechenbar, im Gegensatz zu den zweiten. Trotzdem erkennt Hegel im § 118 (An) der *Grundlinien* Folgendes: «Die Entwicklung des Widerspruchs, den die *Nothwendigkeit des Endlichen* enthält, ist im Daseyn eben das Umschlagen von Nothwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt». Die von Hegel in der *Logik* entwickelten Modalkategorien der Wirklichkeit, der Möglichkeit und der Notwendigkeit spielen meiner Ansicht nach eine entscheidende Rolle in der Unterscheidung zwischen zufälligen und notwendigen, bzw. zurechenbaren Folgen. Insbesondere ist die *reale Möglichkeit* die bedeutendste Kategorie: Sie wird laut Hegel durch eine Tätigkeit verwirklicht. Wenn alle *Bedingungen* einer Sache vorhanden sind, dann wird diese Sache notwendigerweise wirklich. Michelet und Berner greifen diese These von Hegel auf: Die *reale Möglichkeit* bezieht sich einmal auf das Wissen des Subjekts, einmal charakterisiert sie die Folgen der Handlung. Der Begriff bleibt also zweideutig. Die real möglichen Folgen einer Handlung verwirklichen sich notwendig, wenn alle Bedingungen der Handlung vorhanden sind.

5.3 Die normative Dimension des *Sollens*

Wie ich im vorherigen Teil dieser Arbeit gezeigt habe, manifestiert sich der dialektische Gegensatz zwischen den Rechten des subjektiven Willens und dem Recht der Objektivität in der normativen Forderung „du hättest diss wissen sollen“, die sich auf den Wert der begangenen Handlung bezieht. Das *Sollen* stellt das Hauptmerkmal des moralischen Standpunkts dar und manifestiert sich in der Forderung, dass der subjektive Wille der an und für sich Allgemeinheit entsprechen *soll*. Gleichweise bleibt nur eine Anforderung der Subjektivität, dass sie sich selbst in dem äußerlichen Inhalt behält und erkennt. Eine dauernde Spannung zwischen Subjekt und Objekt vorliegt. Davon hängt meiner Meinung nach auch die Schuld des Individuums ab: Eben da die subjektive und die objektive Seite der Handlung voneinander unterschieden sein können, ist die moralische Schuld des Subjekts möglich. Seine Subjektivität kann der Objektivität der Handlung nicht entsprechen und sein partikulärer Wille kann den allgemeinen

Willen widersetzen.

6. Zurechnung von *scheinbar* unabsichtlichen Handlungen

In diesem Kapitel wird die Zurechnung von dem *dolus indirectus* und von der *culpa* auf der Freiwilligkeit gegründet. Während der *Zufall* weder im rechtlichen noch im moralischen Bereich zugerechnet werden kann, da er dem Handelnden völlig fremd ist, sind der *dolus indirectus* und die *culpa* zurechenbar, weil sie freiwillig sind, wenn auch nicht absichtlich. Der Unterschied zwischen den Begriffen von Freiwilligkeit und Absichtlichkeit wird von Hegel nicht explizit entwickelt: Diese aristotelischen Kategorien sind aber im Werk Michelets deutlich vorhanden und ermöglichen ein besseres Verständnis von Hegels Beispielen.

6.1 Freiwilligkeit als notwendige Bedingung der Zurechnung

Das Subjekt ist laut Michelet Ursache einer Veränderung in der äußerlichen Welt und in diesem Sinne kann es überhaupt Schuld an etwas haben. Michelet unterstreicht aber einen grundlegenden Aspekt dieser Perspektive und benutzt dafür die aristotelischen Kategorien: «Entweder ist der Mensch nun Schuld an einer äußerlichen Existenz, oder er ist es nicht, oder endlich die objektive Erscheinung hat ein gemischtes Prinzip zur Ursache, theils den Willen des Menschen, theils ein äußerliches bei der Handlung konkurrierendes Prinzip; welche Unterschiede uns die Eintheilung in *freiwillige*, *unfreiwillige* und *gemischte* Handlungen geben» (Michelet 1828, 20). Das Subjekt muss nicht bloß „natürliche, mechanische Ursache“ gewesen sein, sondern „freie Ursache“. Die Schuld, in diesem Sinne, ist laut Michelet die notwendige Bedingung jeder Handlung. Die von Aristoteles durchgeführte Analyse der Bedingungen der freiwilligen Handlung eröffnet eine fruchtbare Perspektive, um zu verstehen, warum der *dolus indirectus* und die *culpa* auf das Subjekt als seine Verantwortung zurückführbar sind.

Die Rede des verantwortlichen und zurechenbaren Handelns setzt die Analyse der Bedingungen des Handelns überhaupt voraus. Das III Buch der *Nikomachischen Ethik docet* in diesem Sinne. Aus der Definition des

Unfreiwilligen leitet Aristoteles *in via negationis* die Merkmale des Freiwilligen aus. Wo Freiwilligkeit nicht vorliegt, liegt keine rechtlich verfolgbare und moralisch tadelnswerte Handlung vor. Das Unfreiwillige ist, laut Aristoteles, das, was aus Zwang oder aus Unwissenheit der besonderen Umstände geschieht.²¹ Ebenso wichtig ist der Unterschied zwischen Freiwilligkeit und Absichtlichkeit: Nicht jede freiwillige Handlung ist auch Gegenstand von vorherigen Beratungen, also ist nicht jede freiwillige Handlung notwendig auch absichtlich. Daraus folgt, dass wenn eine Handlung freiwillig aber ohne Entscheidung begangen wird, sie einen anderen Wert hat, als eine Handlung, die nach vernünftiger Bemessung der Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks begangen wird. Die Begierde und die Impulsivität als „unvernünftige Gemütsbewegungen“ gehören zur menschlichen Natur: Sie machen also die Handlungen, die unter diesen Umständen geschehen, nicht unfreiwillig. Das freiwillige Handeln und die „Unvernünftigkeit“ schließen sich nicht aus: Das ist der Grund dafür, dass Kinder und Tiere laut Aristoteles freiwillig handeln können, obwohl sie von Impulsen und Trieben geleitet werden.

6.2 Schwierigkeiten und Verdienste: *dolus indirectus* und *culpa* identifizieren freiwillige Handlungen

Die Verwendung des Begriffs der Freiwilligkeit zum besseren Verständnis von Hegels Zurechnungslehre ist – meiner Meinung nach – einerseits ein fruchtbarer Zug, andererseits ist sie problematisch. Die Freiwilligkeit, so wie sie von Aristoteles verstanden wird, macht Erwachsenen, Kinder und Tiere gleich: Der Willensbegriff von Aristoteles hat eine andere Bedeutung als der des hegelschen freien Willens. Hegel schließt aus, dass die Tiere einen freien Willen haben, d. h. die Fähigkeit zur Selbstbestimmung zum Handeln im wahren Sinne des Wortes.

Die Kategorie der Freiwilligkeit erweist sich aber als fruchtbar, um zu verstehen, warum *dolus indirectus* und *culpa* dem Subjekt zugerechnet werden können. Sie gelten als freiwillige Handlungen, insofern ihr Prinzip im Subjekt

²¹ Dies wird in der Dissertation gründlich vertieft.

liegt: Es weiß von den Umständen seiner Handlungen oder zumindest *kann* es sie wissen. Wenn es sie ignoriert, dann passiert das aus Mangel an Aufmerksamkeit, welche wiederum auf es zurückführbar ist. Diese Handlungen setzen aber einen Erwachsenen voraus und können weder den Tieren noch den Kindern zugerechnet werden: Den Tieren kann man laut Hegel die Verantwortung für keine Handlung zurechnen, da freier Wille und Denken fehlen; die Kinder sind hingegen in der Lage, freiwillig und mit Vorsatz zu handeln, ohne aber die allgemeine und unrechtliche Natur ihrer Handlung zu kennen. Aus diesem Grund sind sie also nicht fähig, sich zum Handeln zu bestimmen, im vollständigen Sinne des Wortes.

Dolus indirectus und *culpa* identifizieren also freiwillige Handlungen von Erwachsenen und unterscheiden sich von unfreiwilligen Taten und von Ereignissen, die aus natürlichen Ursachen stammen.

7. Die Zurechnung des *dolus indirectus*

Wie kann der *dolus indirectus* unter den „Handlungen“ des Subjekts im Hegelschen Sinne gerechnet werden?

7.1 Die Definition des *dolus indirectus* als *indirekte Absicht*

Der Terminus *dolus* bezeichnete, im deutschen Recht, den vorsätzlichen Aspekt des Unrechts und wurde meistens durch das Wort *Vorsatz* übersetzt: Der *Vorsatz* bezeichnet auch bei Hegel auf der moralischen Ebene die vorsätzliche Handlung. Eine *dolose* Handlung ist also vorsätzlich, beabsichtigt: Das Subjekt hat sich einen zu realisierenden Zweck vorgestellt. Auf dieser Ebene, wird der Begriff der Freiwilligkeit von dem der Absichtlichkeit weiter bestimmt und bereichert. Die *vorsätzliche Handlung* bringt nämlich den Beschluß und die Entscheidung zu handeln mit sich: Diese sind Kategorien, die wiederum aus der aristotelischen Ethik stammen. Laut Aristoteles ist die Entscheidung die Eigenschaft, die zur absichtlichen Handlung gehört und die der Handlung aus Impulsivität fehlt. Das Freiwillige impliziert nicht notwendig die Beratung, es hat also eine breitere begriffliche Ausdehnung als die Absichtlichkeit.

Man könnte sich also fragen, ob die Eigenschaft des „Freiwilligen“ genügt, um dem Subjekt eine Handlung zuzurechnen: Laut Aristoteles haben nämlich auch Kinder und Tiere am Freiwilligen teil. Allerdings leuchtet es ein, dass man in beiden Fällen diesen Subjekten keine Handlung zurechnen kann, zumindest im rechtlichen Sinne. Es scheint also, dass das „Freiwillige“ zur Bestimmung der Zurechnung in ihrer Vollständigkeit nicht ausreicht: Ferner ist es nötig, dass die Handlung von einem gesunden Erwachsenen ausgeführt wird, der potentiell zur Beratung und zum vernünftigen Handeln fähig ist. Wenn also der Vorsatz fehlt aber das Individuum in der Lage war, eine Entscheidung zu treffen, ist die freiwillige Handlung zurechenbar. Man kann also behaupten, dass die notwendige Bedingung der ethischen und rechtlichen Verantwortung die Freiwilligkeit ist: Trotzdem ist sie nicht die hinreichende Bedingung der Zurechnung. Dazu soll die *Möglichkeit* des Beratschlagens kommen, welche wiederum die Möglichkeit von Alternativen voraussetzt,²² die sich auch den eigenen Begierden widersetzen können.

Wodurch unterscheidet sich aber der *dolus indirectus* von einer dolosen Handlung überhaupt? Die unrechtliche Tat als *dolus indirectus* wurde eben *indirekt* begangen: Das scheint ihn von dem *dolus directus* schon dem Namen nach zu unterscheiden. Wodurch unterscheidet sich aber der *dolus indirectus* von der *culpa*? Der *dolus indirectus* entsprach damals einer *indirekten Absicht*. Der *dolus* liegt vor, wenn der Handelnde weiß und will, was er macht; hingegen liegt die *culpa* vor, wenn der Handelnde weder weiß noch will, was er macht. Damit eine indirekte Absicht vorliegt, muss der Handelnde leicht wissen, dass etwas Anderes aus seiner Handlung entstehen kann, als das, was er direkt intendiert hat.²³ Die Grundidee ist folgende: Folgen, die das Subjekt weder vorhergesehen noch gewollt hat, haben sich verwirklicht; sie verbinden sich aber

²² Vgl. LISKE 2008, 92.

²³ Diese von D. Nettelblatt eingeführte Idee (1772) wurde von den Juristen J. C. Eschenbach (1787), J. C. Koch (1758), G. J. F. Meister (1798), A. von Hoff (1791) und J. C. Quistorp unterstützt und weiter entwickelt. Der Begriff des *dolus indirectus* hatte aber nicht nur Anhänger, sondern auch Gegner: J. von Soden (1792) erklärt ihn für „nicht-philosophisch“ und ersetzt ihn mit der *einwilligenden Schuld*; G. A. Kleinschrods (1805) Unterschied zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit macht den *dolus indirectus* überflüssig.

notwendigerweise mit der realisierten Handlung, sie hängen *notwendig* von der direkten Absicht des Handelnden ab. Wie im Folgenden zu zeigen ist, tritt diese Bedingung auch im Text Hegels ein und spielt eine wichtige Rolle im Verständnis der Zurechnung dieser Handlungen.

7.2 Die notwendigen und die zufälligen Folgen: die dialektische Verkehrung der *Notwendigkeit* in die *Zufälligkeit*

Hegels Beispiele in den *Grundlinien* und in den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, lassen vermuten, dass Hegel Michelets Begründung der Zurechnung des *dolus indirectus* hätte teilen können: Laut Michelet gründet die Zurechnung des *dolus indirectus* auf der Nicht-Voraussicht der notwendigen Folgen einer direkt beabsichtigten Handlung. Hegel selbst nimmt die Existenz der notwendigen Folgen einer Handlung an: Sie können dem Handelnden zugerechnet werden, obwohl er sie nicht direkt wollte. Dies wird von Hegel aber nicht einfach postuliert. Wie schon berührt, erkennt Hegel das schwierige Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit, sowie «das Umschlagen von Nothwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt» (*PhR*, § 118 An). Ein Beispiel dafür liefern die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824): «Ein Ziegel fällt vom Dach und erschlägt einen Menschen; das Herunterfallen, das Zusammenkommen kann sein oder auch nicht, ist zufällig. In dieser äußeren Notwendigkeit ist nur das *Resultat* notwendig, die Umstände sind zufällig».

Im § 117 der *Grundlinien* unterstreicht Hegel zudem, dass die äußerliche Welt, die der Wille zur Verwirklichung seines Zwecks voraussetzen muss, für den Willen selbst *zufällig* ist und «in sich etwas anderes enthalten» kann «als in seiner Vorstellung». Der Handelnde hat aber das Recht, die Tat (als von ihm verursachte Veränderung) nicht als seine Handlung (eine von ihm gewusste und gewollte Veränderung) zu erkennen. Hegel vertritt aber meiner Ansicht nach nicht die These, dass nur das, was vom Subjekt tatsächlich gewusst und gewollt wird, als seine Verantwortung zugerechnet werden kann: Das Recht der Objektivität verlangt vom Subjekt, dass es die allgemeine Natur seiner Handlung kennt, dass es den Wert derselben in der äußerlichen Objektivität kennen konnte, wie ich schon gezeigt habe.

Mir scheint schließlich, dass Hegel *der Zufälligkeit überhaupt* kein Recht zu erkennen will: Die zufälligen Folgen, die von dem Willen des Handelnden absolut unabhängig sind (wie im Fall des Vatermordes in *König Ödipus*), sind der Handlung fremd; sie sind mit Aristoteles' Worten unfreiwillig. Es gibt aber eine Art Zufälligkeit, der der Handelnden Rechnung tragen kann und soll. Es gibt Folgen, die zufällig erscheinen aber auf die Natur der Handlung zurückführbar sind, als *reale Möglichkeit* derselben: Mit anderen Worten, die Handlung macht die *Bedingung* für dieselben. Für diese Folgen muss sich der Handelnde verantworten, weil er dazu fähig war, sie vorherzusehen, wenn er die *Bedingungen* dieser Folgen verwirklichen wollte: Die *Möglichkeit des Wissens* des Subjekts hätte zum wirklichen Wissen erhoben werden sollen. Wie schon gezeigt, wenn alle *Bedingungen* einer Sache gegeben sind, dann wird dieselbe notwendigerweise wirklich: Aus der Kenntnis der *Bedingung* einer Sache soll also die Kenntnis ihrer Wirklichkeit folgen.

7.3 Hegel über den *dolus indirectus*

Der *dolus indirectus* kommt bei Hegel explizit im Übergang vom Vorsatz zur Absicht (§ 119) ins Spiel: Als Beispiele dafür gelten die Brandstiftung und der Mord. Im ersten Fall verbrennt das Feuer einen kleinen Teil des Holzes. Wegen der Natur des Holzes und des Feuers selbst, sowie der Beziehungen derselben miteinander, dehnt das Feuer sich aus. Im zweiten Fall greift ein Schlag gegen einen Teil des Körpers zwangsläufig das Leben und den Organismus in seiner Ganzheit an: «Die Erfindung des *dolus indirectus* hat in dem Betrachteten ihren Grund» (*PhR*, § 119 An). Hegel führt den *dolus indirectus* in dem Abschnitt zur Absicht ein: Sehr wahrscheinlich war er sich also der Debatte über den *dolus indirectus* als indirekte Absicht bewusst. Zudem war der Jurist E. F. Klein ein wichtiger Bezugspunkt für Hegel: Klein selbst identifizierte den *dolus indirectus* mit der indirekten Absicht (Klein 1796, § 123).

In der *Nachschrift Wannemann* (§ 61) liest man:

Beym *dolus indirectus* ist es so, wenn z.B. einer einen Brand anlegt, so will er brennen, aber die Menschen die dabey umkommen, sind mittelbare Folge

seiner Handlung die ein Verbrechen ist, welche Folge aber nicht unmittelbar in seiner Absicht lag.

Die direkte Absicht des Subjekts, das einen Brand legt, ist eben die Brandstiftung. Es ist aber möglich, dass andere Leute in seine Handlung involviert sind: Das Subjekt wollte ihnen aber das Leben nicht nehmen. Es geht also um eine dolose Handlung (die Absicht, einen Brand anzulegen, liegt vor: Dies ist eine unrechtlche Handlung) und teilweise unabsichtliche Handlung: Das Subjekt wollte niemandem das Leben nehmen.²⁴ Trotzdem konnte und sollte er, als denkendes Wesen, die möglichen Folgen seiner Handlung kennen. Ein Auszug aus Griesheims Notizen der Jahre 1824/1825 ist diesbezüglich erhellend:

Der *dolus directus* geht z.B. bei der Brandstiftung nur gegen das erste Stückchen Holz, der *dolus indirectus* enthält nun alle weitere Folgen. Diese gehören zur Natur der Handlung selbst, die die Möglichkeit damit setzt. Dieß muß der Mensch wissen. [...] Zum *dolus indirectus* gehört auch die Gefährlichkeit einer Handlung.²⁵

In den Notzen von Hotho der Jahre 1822/23 entspricht der *Vorsatz* explizit dem *dolus directus*, während das Allgemeine der *Absicht* dem *dolus indirectus*: «Dies Allgemeine ist der *dolus indirectus* im Gegensatz des Unmittelbaren, Einzelnen des *dolus directus*. Was mir imputirt werden kann ist die Sache, die Natur, das Allgemeine. Bei Brandstiftung ZB. der Brand».²⁶

Man kann daraus schließen, dass Hegel nicht nur die Existenz des *dolus indirectus* annimmt, sondern auch, dass er die Zurechnung des *dolus indirectus* mit Bezug auf die Absicht und auf die notwendigen Folgen als immanente Teile der Natur der Handlung rechtfertigt. Das Recht der Objektivität spielt dabei eine

²⁴ Dies kommt auch in den Notizen von Hotho der Jahre 1822/23 zum Vorschein: «Das unmittelbare, das ich thuhe, wenn ich ein Haus anzünde, ist ein Anzünden eines kleinen Theils; ich tödte einen Menschen durch eine Verletzung eines Theils. In dieser Einzelheit aber, in dieser Veränderung liegt nicht ein Einzelnes überhaupt sondern ein Allgemeines, wie beim Mord das Allgemeine des Lebens, sowie das Allgemeine des Brennens ist, daß das ganze Haus durch das Anzünden eines Theils angesteckt werden kann». *PhR* (1822/23), 875.

²⁵ *PhR* (1824/25), 1213.

²⁶ *PhR* (1822/23), 876.

entscheidende Rolle, um die Rechte des subjektiven Willens auszugleichen.

8. Mangelnde Voraussicht der mittelbaren Folgen: Fälle von *culpa/Fahrlässigkeit* bei Hegel

Im Gegensatz zum *dolus indirectus*, der zumindest im Vorfeld eine Absicht, also einen Willen impliziert, stammt die *culpa* hingegen aus einem „Nicht-Willen“: Ihr fehlt also Absichtlichkeit. Wenn die Freiwilligkeit erst darin besteht, dass das Prinzip der Tat im Subjekt ist, leuchtet es ein, dass kein Kausalzusammenhang zwischen Tat und Subjekt in den fahrlässigen Handlungen und in den Unterlassungen vorliegt. Das, was sich realisiert hat, hängt aber von der *Fahrlässigkeit* des Subjekts ab, von seinem Mangel an Unachtsamkeit. Das Element der *Aufmerksamkeit*, oder besser der Unachtsamkeit, erweist sich als grundsätzlich, um diese Handlungen auf das Subjekt zurückzuführen, wie Aristoteles lehrt. Die Aufmerksamkeit stellt aber eine freiwillige, obwohl innerliche, Tat dar: Die Freiwilligkeit der *culpa* erweist sich eben aus dem Begriff der Aufmerksamkeit, wie der Jurist Berner unterstreicht.²⁷ Obwohl er sich nicht explizit auf Hegels System bezieht, spürt man in seinem Gedanken den Einfluss von Hegels Verständnis der Aufmerksamkeit aus der *Psychologie*.²⁸ Hier wird sie von der *Willkür* und nicht vom *freien Willen* abhängig gemacht. Das bedeutet, dass der Gegenstand, auf die sich die Aufmerksamkeit richtet, in gewisser Hinsicht zufällig ist, es sei denn, der Geist wird dazu ausgebildet, die Aufmerksamkeit auf etwas Besonderes zu richten. Deswegen kann und soll der Mensch in der Sittlichkeit dazu gebildet werden, die Aufmerksamkeit auf die gültigen Normen im sozialen Kontext zu richten, worauf die Intelligenz *seine Aufmerksamkeit* richten kann (Vgl. *Enz. C*, § 450).

²⁷ BERNER 1843, 227-228.

²⁸ Im Zusatz zu § 448 der *Enzyklopädie* liest man, dass die Aufmerksamkeit etwas von meiner *Willkür* Abhängendes ist und dass ich nur dann aufmerksam bin, wenn ich es sein *will*. Vgl. *Enz. C*, § 448 Z.

8.1 Der § 116: ein unauflösbares Geheimnis?

Mehrere Autoren haben in der Vergangenheit versucht, den § 116 der *Grundlinien* zu klären: Einige interpretierten ihn als Fall der Fahrlässigkeit, andere leugneten diese Interpretation. Die Ergebnisse waren also *prima facie* widersprüchlich und im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diesen Schritt eindeutig zu klären. Der Text in seiner Vollständigkeit lautet:

Meine eigene That ist es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigenthümer ich bin, und die als äußerliche in mannigfaltigem Zusammenhange stehen und wirken, (wie es auch mit mir selbst als mechanischem Körper oder als Lebendigem der Fall seyn kann,) anderen dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber *mehr* oder *weniger* zur Last, weil jene Dinge überhaupt die Meinigen, jedoch auch nach ihrer eigenthümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit u.s.f. unterworfen sind.

Diese Art der Verantwortung scheint die Bedingung der Freiwilligkeit im aristotelischen Sinne nicht zu respektieren: Das schuldhafte Subjekt ist nicht das Prinzip der Schaden, für welche er verantwortlich gehalten wird. Die Taten fallen aber dem Subjekt *mehr oder weniger* zur Last, weil sie Sachen betreffen, die seiner Herrschaft und Aufmerksamkeit unterworfen sind. K. Larenz hat versucht, den § 116 durch die Einführung einer anderen Art Zurechnung zu klären. Es geht um die sogenannte „Zurechnung zum Willensbereich“, d. h. um die Zurechnung von Ereignisse, die in die Sphäre des Willens eines Subjekts fallen, weil sie direkt von Dingen oder Personen verursacht werden, die dem Subjekt nach den Beziehungen der Herrschaft und der *Aufmerksamkeit* unterworfen sind. Das Subjekt soll nämlich auf seine Sachen (auch auf seinen Körper) achten.²⁹ Larenz interpretiert den § 116 als Fall von *Gefährdungshaftung*, die seiner Meinung nach der Fahrlässigkeit nicht entspricht. Die Gefährdungshaftung wurde aber erst am Ende des 19. Jahrhunderts im deutschen Zivilrecht eingeführt und Hegel wäre somit der Vorläufer dieser Art Verantwortungsübernahme.³⁰

²⁹ In meiner Interpretation ist die Aufmerksamkeit wiederum eine freiwillige Tat des Subjekts: In diesem Sinne würde also auch dieser Fall die Bedingung der Freiwilligkeit erfüllen.

³⁰ CASPERS 2012, 192.

Ich denke auch, dass der § 116 die Vorform von Gefährdungshaftung ist. Diese Interpretation schließt aber meiner Ansicht nach nicht aus, dass der Abschnitt auch einen Fall von Unterlassung einer Aufmerksamkeitspflicht gegenüber den eigenen Sachen repräsentiert, also einen Fall von Fahrlässigkeit. Die Hauptquelle für diese Tatbestände war für Hegel der Jurist Johann Gottlieb Heinecke. In den Radbemerkungen zu § 116 findet man einen Abschnitt aus den *Elementa juris civilis* von Heinecke:

fili familias *noxiam* inferre dicuntur
noxia damnum quocunq; privato servi delicto vel quasi delicto datum.³¹

Auf dieser Grundlage stellt also der § 116 einen Fall von *delictum noxale* dar, eine besondere Art von Privatverbrechen, bzw. Quasidelikt: Es ging eben um Schaden, die von Personen oder Dingen verursacht werden, welche einem anderen Individuum unterstellt sind und von deren Herrschaft und Aufmerksamkeit abhängen.

Der Begriff von *Quasidelikt* stammte aus der römischen Jurisprudenz, blieb aber unbestimmt. Heinecke legte das Kriterium für die Unterscheidung zwischen Delikten und Quasidelikten wie folgt fest: Die Delikte bezeichneten die dolosen, vorsätzlichen Tatbestände, während die Quasidelikte für die kulposen schuldhaften Tatbestände standen. Ein Delikt bezieht sich also nach diesem Argument auf den *dolus*, das Quasidelikt auf die *culpa*. Im gleichen Jahrhundert, kurz nach Hegels Tod, entwickelte sich aber ein anderes Kriterium für die Unterscheidung, das aus der Pandektistik kam, die Rechtsschule von Georg Friedrich Puchta. Dieser war ein Schüler von Friedrich Carl von Savigny in Berlin, und früher ein Schüler im Ägidiengymnasium in Nürnberg von 1811 bis 1816: Hier wurde er wahrscheinlich von Hegel beeinflusst. Laut der Pandektistik trägt das Individuum in den Quasidelikten Verantwortung für ein Ereignis, das von ihm nicht direkt veranlasst wurde, das aber von anderen Personen oder Sachen verursacht wurde, für die es verantwortlich ist. Diese Idee würde also die Grundlage der *Gefährdungshaftung* ausmachen. Das konnte aber Hegel noch nicht wissen.

³¹ GW 14.2, 581.

Mir scheint also, dass das von Hegel eingeführte Beispiel im § 116 der *Grundlinien* der von der Pandektistik vorgeschlagenen Interpretation der Quasidelikte nicht widerspricht, sondern es hingegen vorwegnimmt. Aber Hegel unterstreicht zugleich die wichtige Rolle der Aufmerksamkeit seinen eigenen Sachen gegenüber. Ziehen wir kurz das Werk von Klein in Betracht, welcher zeitlich näher an Hegel ist als Heineccius, dann sehen wir, dass Kleins Unterscheidung zwischen *Verbrechen aus Vorsatz* und *Verbrechen aus Versehen* eben die Unterscheidung zwischen *delicta vera* und *delicta vel quasi*, d. h. zwischen Delikten und Quasidelikten, entspricht.³² Die letzten scheinen also zu jener Zeit Tatbestände gewesen zu sein, die irgendwie vom Mangel an Aufmerksamkeit des Subjekts abhängen. Damit denke ich, dass es möglich ist, im § 116 ein Beispiel von Versehen zu erkennen, das aber in seinem bestimmten historischen Moment eingeordnet werden soll, und zugleich ein Beispiel von einem Tatbestand, der die Gefährdungshaftung im Zivilrecht vorhergeht.

8.2 Das *unwissentliche Handeln*: Fälle von Fahrlässigkeit als Fälle von schuldhafter Unwissenheit

In den *Grundlinien* ist es möglich, Fälle von fahrlässigen Handlungen zu erkennen, die auf das Subjekt selbst zurückführbar sind. Dabei spielt die aristotelische Unterscheidung zwischen dem Handeln aus Unwissenheit und dem unwissentlichen Handeln, die von Hegel in der Fußnote zu § 140 unterstrichen wird, eine entscheidende Rolle. Während das Handeln aus Unwissenheit der Umstände einer Handlung, diese unfreiwillig macht, ist das Subjekt für sein unwissentliches Handeln verantwortlich, weil es etwas ignorierte, das es wissen konnte und sollte. Hegel unterscheidet also eine Art Unwissenheit, die dem Handelnden nicht zugerechnet werden kann, von einer Art schuldhafter Unwissenheit, die ihn bössartig macht: Es geht um Fälle der Fahrlässigkeit, in denen das Subjekt Herr und aktive Ursache seiner Unwissenheit ist. Im § 132 der *Grundlinien* führt Hegel als Beispiele die Verblendung des Augenblicks, die Gereiztheit der Leidenschaft und die Betrunkenheit ein: Diese können die Schuld

³² Vgl. KLEIN 1795, § 65.

des Subjekts nicht beseitigen, weil es nicht auf seine Sinnlichkeit reduziert werden kann. Wenn ein geistig gesunder Erwachsener den möglichen unrechtlichen Wert seiner Tat *ignoriert*, hat er daran Schuld. Die Verblendung des Augenblicks, die Leidenschaften und die Betrunkenheit können also die Zurechnung nicht ausschließen: Der Mensch soll immer als vernünftiges Wesen vorausgesetzt werden und als solcher konnte er diese Zustände vermeiden. Diese können aber die Strafe vermindern aber dies fällt in der Sphäre der Gnade.

Der Zustand der Betrunkenheit ist besonders interessant: Das Beispiel stammt von Aristoteles. Laut einigen Interpreten habe Aristoteles den rechtlichen Tatbestand der *actio libera in causa* angekündigt, im Fall der vom Subjekt willentlich verursachten Betrunkenheit. Die unter Alkoholeinfluss begangenen Handlungen sind laut Aristoteles auf das Subjekt zurückführbar, wenn es Ursache seiner Betrunkenheit war. Der Betrunkene kann sich also nicht dadurch entschuldigen, dass ihm seine Handlung nicht klar war, weil er eben hätte vermeiden können, sich unter Alkoholeinfluss zu setzen. Die fahrlässigen oder schuldhaften Handlungen unterscheiden sich also vom Zufall, weil sie eine Art Freiwilligkeit voraussetzen und von einem vermeidbaren Irrtum des Subjekts abhängen. Ein Schritt aus den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* der Jahre 1824/25 berichtet explizit über das Wort *Nachlässigkeit* (ein Synonym für *Fahrlässigkeit*):

So ist es beim Todtschlag auf der Jagt, beim Scheibenschiessen wo jemand in den Schuß läut, ich kann nicht gewußt haben daß ein Theil der Luft der Kugelbahn sich in das Dasein eines Menschen verwandeln wird. Oedip erschlug seinen Vater ohne ihn zu kennen und es war so kein Vatemord. Es kann in Ansehung solcher Umstände Nachlässigkeit statt finden und diese kann mehr oder weniger straffällig sein, man muß wissen worauf man handelt, was man vor sich hat.³³

Hegel ordnet die obigen Fälle nicht explizit unter dem rechtlichen Tatbestand der *culpa* ein: Man kann sie aber durch Aristoteles' Lehre als Mangel an Aufmerksamkeit gegen eine Pflicht interpretieren, als ein vom Subjekt

³³ *PhR* (1824/25), 1206.

potentiell vermeidbares Unrecht, das ihm eben aus diesem Grund zurechenbar ist. Dabei spielt das Recht der Objektivität bei Hegel eine sehr wichtige Rolle.

Die im Affekt begangenen Handlungen waren damals fraglich: Es war zur Zeit Hegels nicht klar, ob sie unter den *dolus indirectus* oder unter die *culpa* fielen, weil sie Eigenschaften von beiden Tatbeständen besaßen.

9. Entwicklungen von Hegels Gedanken im juristischen Bereich

Dieses Kapitel zeigt, inwiefern Hegels philosophisch-spekulativer Ansatz im rechtlichen Bereich fruchtbar gemacht wurde. Hegels System sah damals alles andere als abstrakt aus. Der erste Teil dieses Kapitels widmet sich dem Gedanken der direkten Schüler Hegels, Michelet und Gans; der zweite Teil widmet sich hingegen den zwei Juristen, Berner und Köstlin, die nicht direkte Zuhörer Hegels waren, die aber seine Gedanken in rechtlichen Bereich fruchtbar umgesetzt haben.

9.1 Die direkte Hegel-Rezeption von Karl Ludwig Michelet und Eduard Gans

In seiner von Hegel betreuten Dissertation entwickelt und thematisiert Michelet explizit die drei Zurechnungsarten, die in den *Grundlinien* bzw. in den handschriftlichen Randbemerkungen von Hegel erwähnt werden. Michelets Doktorarbeit repräsentiert also eine originelle Quelle zum Verständnis von Hegels Text, ebenso wie auch den ersten Versuch, die Kategorien der hegelschen Rechtsphilosophie zu überarbeiten. Michelets Dissertation *De doli et culpa in jure criminali notionibus* geht nämlich auf das Jahr 1824 zurück. Das Hauptthema dieser Dissertation ist die Bestimmung der Begriffe von *dolus* und *culpa*. Der erste wird als Intention jener Handlung bestimmt, deren Substanz eine Rechtsverletzung ist. Es scheint also, dass hier ein weiteres Urteil rechtlicher Art hinzukommt: Eine *Tat* muss nicht nur *Handlung* des Subjekts sein, sondern diese Handlung muss zudem das Recht verletzen. Mit dem Begriff *culpa* verbindet sich der Begriff der Fahrlässigkeit. Es handelt sich um Verletzungen, die das Subjekt unabsichtlich begangen hat und die trotzdem aus seiner Handlung als ihre *media consequentia* stammen: Die Folgen einer kulposen (schuldhaften) Tat, insofern sie vermittelte (*mediae*) Folgen sind, die das Subjekt hätte wissen können, sind also

ihm zuzurechnen. Dadurch begründet Michelet die Zurechnung fahrlässiger Handlungen, die im rechtlichen Bereich unter die Kategorie des *Versehens* fallen.

Der Unterschied zwischen notwendigen und vermittelten Folgen ermöglicht es Michelet, die Zurechnung des *dolus indirectus* von der Zurechnung der *culpa* zu differenzieren: Der erste beruht auf der fehlenden Voraussicht der notwendigen Folgen durch den Täter; die zweite basiert hingegen auf der fehlenden Voraussicht der vermittelten Folgen, welche als *real möglich* bestimmt werden. Dies weist wiederum auf die logische Kategorie der Möglichkeit zurück. Insbesondere Michelets Bestimmung des *dolus indirectus* war von Hegel stark beeinflusst.

Gans war einer der *opponentes* der Dissertation von Michelet. Wie bekannt ist, lehrte Gans Rechtsphilosophie an der Universität in Berlin auf der Grundlage der Lehre Hegels. Sein Werk, *Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, repräsentiert in gewisser Hinsicht eine Paraphrase von Hegels Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, die Gans in Übereinstimmung mit Hegel selbst geschrieben hatte und für seine Vorlesungen in Berlin, nach dem Tod des Philosophen, benutzt hatte. Die Vorlesungen Gans' repräsentieren aber auch eine Bereicherung gegenüber Hegels Vorlesungen durch Gans' rechtliche Kenntnisse. Im Teil zur Moralität, welcher den homonymen Teil der *Grundlinien* widerspiegelt, behandelt Gans die Zurechnungslehre und unterteilt sie in die *Lehre von der Schuld*, in die *Lehre vom Vorsatz* und in die *Lehre von der Absicht*.³⁴

9.2 Die zweite Hegel-Rezeption von Albert Friedrich Berner und Christian Reinhold Köstlin

Berner und Köstlin wurden schließlich indirekt von Hegels Gedanken beeinflusst. Beide erkennen zwei Momente im Handlungsbegriff: 1. Das Moment der Tat, welche bloß als objektives äußeres Geschehen verstanden wird; 2. Das Moment des Willens, des vom Handelnden Gewollten. Beide Momente sind an sich betrachtet mangelhaft. Die *Handlung* stammt aus der Einheit des Subjektiven und des Objektiven, des Inneren und des Äußeren, des Willens und der Tat. Wenn diese Vermittlung fehlt, dann fehlt auch die Handlung und damit die Möglichkeit

³⁴ Vgl. GANS 2005, 122 ff.

der Zurechnung. Berner und Köstlin bestimmen zudem die Begriffe von *dolus* und *culpa* auf der Grundlage der immanenten Bewegung des Handlungsbegriffs, auf der Grundlage des Verhältnisses zwischen dem Tat- und dem Willensmoment. Die dolose Handlung stellt die Entsprechung der Tat mit dem Willen dar: Das, was sich realisiert hat, entspricht also dem, was das Subjekt realisieren wollte. Beim kulposen Verbrechen überwiegt hingegen das Moment der Tat: In der kulposen Tat geschieht nämlich mehr als das vom Subjekt direkt Gewollte. Beim Zufall gibt es schließlich keine Beziehung des Willens zu dem Geschehenen.

Teil IV – Die Zurechnung unabsichtlichen Handelns von geistig gestörten Individuen

Die Zurechnungsfrage setzt eine Untersuchung der Zurechnungsfähigkeit des handelnden Subjekts voraus. Die Fälle der psychischen Störung gewinnen an Bedeutung, indem sie von den Maßstäben der gesunden und denkenden Erwachsenen abweichen und Schwierigkeiten bezüglich der Zurechnungsfrage erheben. Die kognitiven und volitiven Fähigkeiten, die einem gesunden Subjekt ermöglichen, den rechtlichen und moralischen Wert seiner Handlung zu kennen und dementsprechend zu handeln, sind bei den Geisteskranken getrübt. Man fragt sich also: War der Geisteskranke sich der Strafrechtswidrigkeit seiner Handlung bewusst? War er dazu fähig, sich zur Handlung zu bestimmen?

Hegel denkt, in Übereinstimmung mit dem berühmten Psychiater Philippe Pinel, dass es Fälle gibt, in denen das kranke Subjekt noch der sittlichen und moralischen Gefühle fähig ist, sich der Boshaftigkeit und Strafrechtswidrigkeit seiner Handlung bewusst ist und trotzdem unfähig ist, dieser Einsicht zufolge zu handeln. Hegels Interesse an diesen Problemen, welches von seinen *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* bewiesen ist, stammt aus dem breiteren anthropologischen Interesse für das menschliche Wesen und führt bis zu rechtlichen und moralischen Fragen.

10. Der Mangel einer systematischen Abhandlung der Geisteskrankheit im preußischen und österreichischen Recht

Eine spezifische Terminologie für die verschiedenen Arten von geistiger Störung war damals vorhanden: Trotzdem wurden sie im rechtlichen Bereich voneinander nicht gründlich unterschieden. Im ersten Teil des *Landrechts für die preußischen Staaten (ALR, 1794)* liest man Folgendes:

§. 27. Rasende und Wahnsinnige heißen diejenigen, welche des Gebrauchs ihrer Vernunft gänzlich beraubt sind.

§. 28. Menschen, welchen das Vermögen, die Folgen ihrer Handlungen zu überlegen, ermangelt, werden blödsinnig genannt.

§. 29. Rasende und Wahnsinnige werden, in Ansehung der von dem Unterschiede des Alters abhängenden Rechte, den Kindern: Blödsinnige aber den Unmündigen gleich geachtet.³⁵

In der österreichischen Gesetzgebung (*ABG*, 1811) liest man Folgendes:

Diejenigen, welche wegen Mangels an Jahren, Gebrechen des Geistes, oder anderer Verhältnisse wegen, ihre Angelegenheiten selbst gehörig zu besorgen unfähig sind, stehen unter dem besondern Schutze der Gesetze. Dahin gehören: Kinder, die das siebente; Unmündige, die das vierzehnte; Minderjährige, die das vier und zwanzigste Jahr ihres Lebens noch nicht zurückgelegt haben; dann: Rasende, Wahnsinnige und Blödsinnige, welche des Gebrauches ihrer Vernunft entweder gänzlich beraubt oder wenigstens unvernünftig sind, die Folgen ihrer Handlungen einzusehen [...].³⁶

Die Fälle, die in dem *ALR* zusammen betrachtet werden (Rasende, Wahnsinniger einerseits; Blödsinnige andererseits), werden hier zusammengelegt, ohne weitere Klärung. Es leuchtet ein, dass das Recht eine bloße Klassifizierung und Enumeration von Worten lieferte. Der philosophische Ansatz ist hingegen anders. Kants Überlegungen spielen dabei eine entscheidende Rolle: Sie gehen den zwei oben analysierten Kodifizierungen vorweg und wurden in das Wörterbuch der Gebrüder Grimm aufgenommen. Ein Blick auf Kants Klassifizierung und Verständnis der Geisteskrankheiten ist also nützlich, um Hegels Beitrag gegenüber Kant und den rechtlichen Kodifizierungen zu ermessen.

11. Die Klassifizierung der Geisteskrankheiten bei I. Kant

In dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) und in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) analysiert Kant die verschiedenen Arten von Geisteskrankheiten auf der Grundlage der Fähigkeiten des Subjekts: Darauf wird es im Folgenden kurz aufmerksam gemacht.

³⁵ *ALR*, 1. Theil, 1. Titel. Vgl. auch das Lemma *unmündig* in GRIMM 1854-1971.

³⁶ *ABG*, Erster Teil, Erstes Hauptstück, § 21.

11.1 Der *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764)

In dem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* unterscheidet Kant zwei Kategorien von Störungen: die *Blödsinnigkeit* und das *gestörte Gemüth*. Hier finden wir auch eine erste Klassifizierung der Geisteskrankheiten auf der Grundlage der Fähigkeiten des Subjekts. Kant unterscheidet also die Begriffe von: 1. *Verrückung als Verkehrtheit* der Erfahrungsbegriffe; 2. *Wahnsinn* als eine Störung der *Urteilkraft*, eine erste Stufe der *Störung des Verstandes*; 3. *Wahnwitz* als verzerrter Zustand der *Vernunft* bezüglich der allgemeineren Urteile.

11.2 Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)

Kants Klassifizierung der Geisteskrankheiten wird in seiner Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) weiter entwickelt: Er unterscheidet die *Krankheiten der Seele* mit Bezug auf die *Erkenntnisvermögen* in *Grillenkrankheiten*, die die Hypochondrie betreffen, und *gestörtes Gemüt*, das die Manie betrifft. Der Verstand ist durch die *Unsinnigkeit/amentia* und den *Wahnsinn/dementia* gestört; die Urteilkraft ist durch den *Wahnwitz/insania* gestört und die Vernunft durch den *Aberwitz/vesania*. Der kantische Unterschied zwischen Störungen des *Sinnes* und Störungen des *Witzes* darf aber nicht täuschen: Die ersten sind nämlich nicht Störungen der Sinnlichkeit, sondern Störungen *mit Bezug auf* die Sinnlichkeit, für welche der Verstand verantwortlich ist.³⁷

Es scheint, dass Kant die psychische Störung nicht einfach als Mangel an Vernunft versteht: Dadurch unterscheidet er sich von dem preußischen Landrecht und nähert sich hingegen Hegels Ansicht an.

³⁷ Zur Vertiefung der Kantischen Behandlung der Geisteskrankheiten vgl. MEO 1982. Diese Arten werden auch in der Dissertation weiter entwickelt.

12. Hegels Verständnis der Krankheit als Bruch der „Flüssigkeit“

Bemerkenswert ist bei Hegel, dass die Grundlage der Krankheit des Individuums, sei sie somatisch oder psychisch, immer das Sich-Fixieren einer Besonderheit gegen die Totalität des Organismus oder der Seele ist, die „Flüssigkeit“ des Ganzen durchbrechend. Die Seele und der Körper sind laut Hegel in wesentlicher Einheit: Der Zustand der Seele wirkt auf den Körper und umgekehrt.

12.1 Allgemeine Merkmale der physischen Krankheit

Im Teil der *Philosophie der Natur* zur organischen Physik analysiert Hegel die Eigenschaften des tierischen Organismus: In diesem Rahmen wird die „Krankheit des Individuums“ behandelt (vgl. Enz. C, §§ 371-374). Die Gesundheit besteht laut Hegel in dem Gleichgewicht der Tätigkeiten der besonderen Organe, die an der Tätigkeit des Ganzen mitwirken. Der Überschuß der Tätigkeit eines Organs, der sich vom Ganzen absondert, macht die Grundlage der Krankheit aus. Die Krankheit ist also ein Ungleichgewicht in der Tätigkeit der Totalität, die aber wieder zum Gleichgewicht gebracht werden kann, wenn das Organ seinen eigenen Platz in der Totalität einnimmt. Dank des Arzneimittels wird der Organismus dazu aufgerufen, sich gegen etwas Fremdes zu konzentrieren und damit seine ursprüngliche Einheit widerzugewinnen.

12.2 Allgemeine Merkmale der psychischen Krankheit

Hegels Behandlung der Verrücktheit befindet sich in der *Anthropologie*,³⁸ welche die Seele betrachtet, die in ihrer Natürlichkeit versunken ist und in Kampf für die Überwindung dieser Unmittelbarkeit ist. Hegels Definition der psychischen Störung hat gemeinsame Eigenschaften mit der somatischen Erkrankung. Das

³⁸ Zur Vertiefung der *Philosophie des subjektiven Geistes*, in der die *Anthropologie* eingeordnet ist, sowie zur Vertiefung von Hegels Verständnis der Verrücktheit vgl. STERN 2013; SEVERINO 1983; GAMM 1981; PETRY 1978, Bd. 3. Zur Vertiefung der Rolle der *Anthropologie* in Hegels System vgl. CHIEREGHIN 1995.

Selbst des verständigen Bewusstseins ist nicht dazu fähig, seinem Inhalt den richtigen Platz zu geben innerhalb der Totalität. Auch in der Verrücktheit wird die *Flüssigkeit* der Totalität von einer besonderen Bestimmtheit unterbrochen, welche ein Widerspruch generiert und das innere Gleichgewicht des Subjekts, seine Erfahrungs- und Bewusstseinsinhalte stört. Das psychisch gesunde Subjekt ist zum richtigen Urteilen und *Subsumieren* der Besonderheit unter die Allgemeinheit fähig. Hier finden wir also eine Spur von Kants Überlegungen: Er hatte nämlich einige Geisteskrankheiten als Krankheiten der Urteilskraft bestimmt.

Bemerkenswert ist folgende Eigenschaft der Verrücktheit, für ihre moralischen und rechtlichen Verwicklungen bezüglich der Frage der Verantwortung und der Zurechnungsfähigkeit des Subjekts:

die Verrücktheit [ist] nicht abstrakter *Verlust* der Vernunft, weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft, wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist.³⁹

Aus diesem Schritt geht sowohl die Analogie mit der physischen Krankheit als auch die Originalität von Hegels Verständnis der Verrücktheit hervor: Die psychische Störung ist laut Hegel nicht abstrakter Verlust der Vernunft, im Gegensatz zu den rechtlichen Kodifizierungen jener Zeit, sondern nur Widerspruch in derselben, nur *Verrückung* des Zentrums der Rationalität und der Wirklichkeit.⁴⁰ Das Subjekt befindet sich in einer bloß subjektiven Einheit der Objektivität und der Subjektivität.

³⁹ *Enz. C*, § 408 An. Hegels Verständnis des Krankheitsbegriffs verbindet sich mit dem Begriff des Lebens: Wo das Leben abwesend ist, wie in einem Stein (ebd., § 371 Z), dort kann weder Krankheit noch Tod sein. Vgl. DÜFFEL 2006.

⁴⁰ Vgl. *Enz. C*, § 408 Z. Diese Ansicht, bis zur letzten Konsequenz durchgezogen, wird von Serena Feloj unterstrichen: «the peculiarity of Hegel's theory of derangement is that he considers it not as a loss of reason or as irrationality, but as the condition of a man in perfect possession of reason». FELOJ 2014, 122. Ich bin einer mäßigen Meinung. Ich würde nämlich nicht behaupten, dass die psychische Störung der Zustand von einem Menschen «in perfect possession of reason» ist.

Die Erfahrung der *Schuld* wird also im Fall der Geisteskrankheit fraglich: Der Geisteskranke erkennt die äußerliche Welt nicht als gültig und es gibt also für ihn keine Disparität zwischen innerlicher und äußerlicher Welt.⁴¹

13. Hegels Betrachtung der psychischen Störung: eine anthropologische Begründung

13.1 Das Prinzip der Einteilung

Bei Hegel hängt das Kriterium der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von psychischer Störung nicht vom Inhalt ab, da dieser mannigfaltig sein kann. Es hängt vielmehr von den Unterschieden der Form ab, auf der Basis des allgemeinen Charakters der Verrücktheit als «*Verschlossenheit des Geistes*, als ein *In-sich-versunkenseyn* [...], dessen *Eigenthümlichkeit* [...], — *darin* besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in *unmittelbarem Zusammenhange* sich zu befinden, sondern sich von derselben *entschieden abgetrennt* zu haben».⁴²

Wenn dieser Zustand des *In-sich-versunkensein* auf der Stufe der Unmittelbarkeit bleibt, dann hat man die erste Art psychischer Störung, welche den Blödsinn, die Zerstreuung und die Faselei umfasst; wenn das *In-sich-versunkensein* einen besonderen Inhalt erhält, eine Idee oder eine fixe Vorstellung, dann entwickelt sich die eigentliche Narrheit; die dritte Art psychischer Störung ist schließlich laut Hegel diejenige, in der der Kranke den Gegensatz zwischen seiner subjektiven Vorstellung und dem objektiven Bewusstsein wahrnimmt: die Tollheit oder der Wahnsinn. Diese Begriffe tauchen im Zusatz zu § 408 der *Enzyklopädie* und in den *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes* auf, die Hegels Interesse für die medizinisch-rechtliche Debatte seiner Zeit bezüglich dieser Frage beweisen. Zudem waren die Begriffe, die im Zusatz zu § 408 eintreten, schon in der *Philosophischen*

Ansonsten könnte man von keiner Störung reden. Ein Rest von Vernunft ist vorhanden, das ist wahr, aber der vernünftige Zustand befindet sich im Gegensatz zu den unvernünftigen und gestörten Vorstellungen des Kranken.

⁴¹ Vgl. BERTHOLD-BOND 1992, 439.

⁴² *Enz. C*, § 408 Z.

Enzyklopädie für die Oberklasse der Nürnberger Zeit vorhanden.⁴³ Dort unterschied Hegel zwischen der *Narrheit*, als einer mit einer fixen Vorstellung verbundenen psychischen Störung; dem *Wahnsinn*, als allgemeiner Zerstörung der gestigen Natur; der *Raserei* oder *Tollheit*.

Die *Verschlossenheit des Geistes*, der jede Verbindung mit der konkreten Wirklichkeit gebrochen hat, gibt nicht nur das in der Verrücktheit immanente Kriterium der Unterscheidung, sondern sie rechtfertigt auch meiner Meinung nach die geringere Zurechnungsfähigkeit der Kranken. Die Bedingung der Zurechnung ist die Kenntnis der Wirklichkeit von der Seite des Subjekts. Damit es sich zur Handlung bestimmt, muss es die äußerliche Welt und sich selbst auf richtige Weise vorstellen, was dem Kranken nicht immer möglich ist.

13.2 Arten von psychischer Störung

13.2.1 Erste Art: Der Blödsinn, die Zerstreuung, die Fäselei

Der Blödsinn ist eine Kategorie, die sowohl in den preußischen und österreichischen Kodifizierungen als auch in Kants Klassifizierung vorhanden ist. Das Adjektiv „blödsinnig“ bezog sich damals auf eine stumpfsinnige Person (*stupidus*), aber nicht in dem Sinne von *dumm* (die Dummheit repräsentiert keine Geisteskrankheit). Hegel erkennt zwei Arten von Blödsinn: den natürlichen und den erworbenen Blödsinn. Der erste wurde besser *Kretinismus* genannt: die kognitiven und volitiven Fähigkeiten, die normalerweise in einem gesunden Erwachsenen vorausgesetzt werden, sind abwesend: Das Adjektiv „natürlich“ bezeichnet nicht einfach eine angeborene Eigenschaft, sondern auch eine, mit der Umwelt verbundene Eigenschaft.⁴⁴ Die Kretinen sind unheilbar: aus ihrer Unfähigkeit, sich zum Handeln zu bestimmen, ergibt sich auch ihre Unzurechnungsfähigkeit und die Aufhebung jeder Schuld, obwohl dies von Hegel nicht explizit in der *Anthropologie* geschlossen wird.

⁴³ *OP Enz.*, § 92.

⁴⁴ Vgl. PETRY 1978, Bd. 2, 585.

Der Fall erworbenen Blödsinns ist meiner Meinung nach problematischer: Er kann nämlich temporär sein und das Subjekt kann vom Zustand des *In-sich-versunkensein* zerrissen werden.⁴⁵ Sollte er in diesem Fall für eine zurechnungsfähige Person gehalten werden? Es scheint, dass obwohl die volitiven und kognitiven Fähigkeit temporär außer Betrieb, also nicht *in actu*, sind, sie trotzdem *in potentia* vorhanden sind, sonst könnte das Subjekt sie nicht aus dem Nichts erwerben. Potentiell bleibt also der Kranke ein vernünftiges zurechnungsfähiges Wesen.

Zweitens erkennt Hegel eine Art von Zerstretheit, die in einem «*Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart*», in einem «Versinken in *ganz abstractes Selbstgefühl*, in eine Unthätigkeit des besonnenen, objectiven Bewußtseyns, in eine wissenlose Ungegenwart des | Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig seyn sollte» besteht (*Enz. C*, § 408 Z). Der Kranke fasst aber «die äußeren Umstände auf eine einseitige Weise, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen» auf (ebd.). Das Subjekt soll aber das Selbstbewusstsein und das richtige Bewusstsein der äußerlichen Wirklichkeit haben, damit es zur Selbstbestimmung fähig ist. Das Verhalten dieser Subjekte scheint also wiederum, die Zurechnungsfähigkeit auszuschließen.

Die Faselei wird von Hegel als Gegen-Störung der Zerstretheit dargestellt: Sie besteht in der Unfähigkeit, die Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes zu richten. Sie ist meistens unheilbar. Die Faselei bringt das Subjekt *ohne eine besondere Absicht, ohne einen Zweck* zu handeln, ohne den Grund seiner Handlung zu kennen, wie Hegel Pinel zitierend schreibt (ebd.). Daraus kann man die Zurechnungsfähigkeit dieser Kranken ausschließen.

13.2.2 Zweite Art: Die eigentliche Narrheit

Mit der Narrheit wird die Frage der Zurechnungsfähigkeit komplizierter, weil die Narren nur mit Bezug auf eine fixe Idee gestört sind, während sie abgesehen von jener Idee völlig vernünftig sein können. Die Narrheit entwickelt sich, in Hegels Interpretation, wenn der Geist mit der konkreten Wirklichkeit

⁴⁵ Vgl. das Beispiel des Engländers in *Enz. C*, § 408 Z.

unzufrieden ist und sich in seiner Innerlichkeit schließt, in einer bestimmten subjektiven Vorstellung fixiert, von welcher er dann gefangen wird. Dadurch verliert der Narre das Verständnis der Wirklichkeit und hält nur seine subjektiven Vorstellungen für etwas Objektives.

In dem Narren fängt also das doppelte Zentrum der Wirklichkeit an, sich zu manifestieren. In der *völligen Narrheit* ist das Bewusstsein aber noch lebendig. Obwohl das Bewusstsein des Narren mit jenem gestörten Inhalt zusammengewachsen ist, transzendiert er ihn zugleich, weil er noch ein kohärentes und richtiges Bewusstsein der anderen Dinge besitzt, sowie die Fähigkeit zum verständigen Handeln. Der Rest der noch vorhandenen Vernunft und die Fähigkeit zum verständigen Handeln machen die Narren also zurechnungsfähig und strafbar.⁴⁶ Im Gegensatz zur letzten Art psychischer Störung, die im Folgenden analysiert wird, nimmt der Kranke hier den Widerspruch zwischen seiner Vorstellung und der objektiven Wirklichkeit nicht wahr.

13.2.3 Dritte Art: Die Tollheit oder der Wahnsinn

Laut Hegel ist der Wahnsinnige sich der Zerreißung in zwei sich widersprechenden Arten von Bewusstsein bewusst und nimmt den Widerspruch zwischen seiner subjektiven Vorstellung (der ich als *Wahn* bezeichnen würde) und der Objektivität (dem Sinn, der in der Verrücktheit vorhanden ist) wahr. Es kann auch die Mordlust auftreten, «welche die davon Ergriffenen, – trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abscheues vor dem Morde, – mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, selbst Diejenigen umzubringen, die von ihnen sonst zärtlich geliebt werden» (*Enz. C*, § 408 Z). Die Tatsache, dass der Kranke von einer innerlichen unbezwingbaren Macht zum Handeln gezwungen ist, macht die Handlungen in

⁴⁶ Vgl. *Nachschrift Hotho*, 95. Die Strafe scheint eine erziehende Züchtigung innerhalb der therapeutischen Behandlung zu sein. Dies würde die Möglichkeit rechtlicher Strafen ausschließen. Wenn aber Strafe als „Eingesperrt-sein in einem Irrenhaus“ verstanden wird, dann war dies eigentlich eine Strafe, die der Richter dem Kranken geben konnte. Darüber äußert sich Hegel aber nicht deutlich.

den Momenten der mörderischen Raserei unfreiwillig und also unzurechenbar, weil das Subjekt sich wegen eines Willensdefizits nicht kontrollieren kann.

In dem Wahnsinnigen entwickelt sich eine innerliche *Spannung* zwischen der Boshaftigkeit, mit der er die Geliebten angreifen kann, und moralischen und sittlichen Gefühlen, die in ihm, in dem anderen Zentrum der Wirklichkeit, zusammenleben. Der Wahnsinnige kann zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden und ist potentiell zurechnungsfähig. Das objektive Bewusstsein ist in ihm vorhanden: Er kann sogar ruhige Momente haben (die sogenannten *intervalla lucida*), in denen der Wahnsinn sich zurückzieht (vgl. *Nachschrift Hotho*, 94). Außerhalb der Ausbrüche von Wut und Wahnsinn, sind also diese Subjekte vernünftig und können auch volle Zurechnungsfähigkeit besitzen.⁴⁷

Die Nützlichkeit der psychischen Behandlung wird von Hegel nur im Fall der Narren und der Wahnsinnigen, nicht aber im Fall der Blödsinnigen erkannt (vgl. *Enz. C*, § 408 Z), eben weil Narren und Wahnsinnigen noch die Lebendigkeit des Bewusstseins und einen Rest von Vernunft besitzen, worauf die Behandlung und die Strafe beruhen können.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. *Nachschrift Stolzenberg*, 718.

⁴⁸ Der Unterschied zwischen *Narrheit* einerseits, und *Blödsinn* und *Faselei* andererseits besteht eben in der Tatsache, dass die Seele beim Blödsinn und bei der Faselei nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten; die eigentliche Narrheit zeigt hingegen dies Vermögen und beweist dadurch, dass sie noch *Bewußtsein* ist. Zusätzlich liest man in der *Nachschrift Griesheim*, bezüglich der Anwendung der Behandlung, «daß die Wahnsinnigen, Verrückten, Narren, Melancholiker, Hypochonder doch noch immer vernünftige, moralische Menschen sind, die moralischer Verhältnisse, der Imputation, der Zurechnung fähig sind und die an diesem Punkte des Wissens von Recht und Sitte gefasst werden können». *Nachschrift Griesheim*, 391. Es leuchtet ein, dass die *Blödsinnige* von der Kategorie der „vernünftigen und moralischen Menschen“ ausgeschlossen sind.

14. K. L. Michelets und K. Rosenkranz' Beiträge zu Hegels Verständnis der Geisteskrankheit

Der originelle Beitrag des Philosophen aus Stuttgart ist also das Verständnis der psychischen Störung als notwendiges Moment in der Entwicklung der fühlenden Seele, sowie das Verständnis der Kranken als noch vernünftiger Wesen: Dadurch erkennt Hegel die Möglichkeit der therapeutischen Behandlung, der Heilung und der Zurechnungsfähigkeit der Kranken. Hegels Ansicht beeinflusste seine Schüler Michelet und Rosenkranz, die ihrerseits auf die Juristen Berner und Köstlin wirkten.

14.1 K. L. Michelet: *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes* (1840)

In diesem Werk arbeitet Michelet einige Begriffe der Hegelschen *Philosophie des subjektiven Geistes* über und führt Neuigkeiten ein. Michelets Bezugspunkte sind zwei: Aristoteles, als Urheber der Psychologie, und Hegel, der Vollender derselben.⁴⁹ Von Hegel nimmt Michelet die Lehre der Seele wieder auf. Wie Hegel, richtet sich Michelet gegen die Interpretation der psychischen Störung als vollständiger Abwesenheit der Vernunft: «es ist gerade so viel vernünftiges Bewußtsein im Verrückten, um seine Verrückung einzusehen, aber nicht, um sich aus derselben zu befreien».⁵⁰ Die Verrücktheit wird von Michelet als abnormer Zustand des *Aufhörens der Flüssigkeit* der Lebenselemente verstanden.⁵¹ Die Kontinuität und Harmonie der Seele, welche die psychische Gesundheit des Individuums ausmachen, sind in Gefahr, wenn der Geist sich von den Leidenschaften überwältigen lässt: In der Verrücktheit erlangt das natürliche Leben den Überhang über das freie geistige Bewusstsein. Hegels Einfluss ist eindeutig.

Im Gegensatz zu Hegel, verbindet aber Michelet die Arten von Verrücktheit mit den von Galen erkannten menschlichen Temperamenten. Michelets

⁴⁹ Vgl. MICHELET 1840, *Vorrede*, IV.

⁵⁰ Ebd., 203.

⁵¹ Ebd., 204.

Klassifikation zeigt also einerseits Aspekte, die Hegels Gedanken bestätigen, aber auch andere, die sich von Hegel differenzieren. Michelet erkennt vier Arten psychischer Störung: 1. Den Blödsinn; 2. Die Tiefsinnigkeit; 3. Die Raserei oder die Tollheit; 4. Die fixe Vorstellung.

1. Der Blödsinn stellt laut Michelet ein Zurückfallen in die Kindheit und entspricht dem «zum Extrem gesteigerte[n] sanguinische[n] Temperament».⁵² 2. Der Tiefsinn, oder die Tiefsinnigkeit, stellt laut Michelet das Gegenteil der ersten Art psychischer Störung dar. 3. Die Raserei oder die Tollheit, die den Wahnsinn begleiten, stellen die reale Energie der Verrücktheit dar, wo die zwei Persönlichkeiten des Kranken sich vollständig entwickelt haben. Diese Krankheit entspricht dem zum Extrem gesteigerten cholерischen Temperament. 4. Schließlich erkennt Michelet die fixe Vorstellung, die der Hegelschen *eigentlichen Narrheit* zu entsprechen scheint, und die laut Michelet dem zum Extrem gesteigerten phlegmatischen Temperament entspricht. Die Flüssigkeit, die zur Gesundheit der Seele gehört, fehlt nur bei einer fixen Vorstellung, aber der Kranke behält noch seine Vernunft und kann verständig handeln. Wenn die Verrücktheit partiell ist, ist die Heilung möglich und einfacher.

14.2 K. Rosenkranz: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist* (1837)

Rosenkranz' Klassifikation der Arten geistiger Störung gewinnt an Bedeutung, weil sie Hegels Betrachtung der Geisteskrankheiten weiterentwickelt und weil sie zugleich im rechtlichen Bereich aufgenommen wurde. Rosenkranz erkennt Hegel das Verdienst an, das Phänomen psychischer Störung auf die Totalität des Systems zurückgeführt zu haben, als ein negativer aber immanenter Moment desselben, welcher dafür bestimmt ist, dialektisch zu verschwinden.⁵³ Der Widerspruch zwischen der wirklichen Welt und derjenigen, die dem Kranken als objektiv erscheint, macht laut Rosenkranz das Kriterium der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten der Geisteskrankheit aus.

⁵² Ebd., 205 ff.

⁵³ ROSENKRANZ 1837, 146.

Rosenkranz unterscheidet zwischen 1. Dem Blödsinn; 2. Der Verrücktheit und 3. Der Manie. 1. Im Blödsinn ist das Verhältnis mit der *wirklichen Objektivität* völlig abwesend. Dem Individuum fehlt die geistige Allgemeinheit: Es kehrt zu einem schlafartigen Vegetieren zurück. Das Selbstgefühl ist abwesend.⁵⁴ 2. In der Verrücktheit ist das Verhältnis mit der wirklichen Objektivität doch vorhanden, aber «eine *nichtseiende* Objektivität» fixiert «sich als reale Objektivität [...] und dadurch» tritt «mit der an sich seienden, wahrhaften Objektivität in Gegensatz».⁵⁵ In dem Verrückten trennt sich also das Selbstgefühl von der wirklichen Objektivität. Diese Art Störung enthält andere Arten in sich, welche sich voneinander nicht auf der Grundlage der Fähigkeiten des Geistes (im Gegensatz zu Kant) und auch nicht auf der Grundlage der menschlichen Temperamente (im Gegensatz zu Michelet) unterscheiden. Das Prinzip der Klassifikation stammt hingegen aus dem Widerspruch zwischen Subjekt und Objekt. Rosenkranz kennt folgende Arten von Verrücktheit: 2α) die Melancholie, welche in der Empfindung besteht, dass das, was das Wichtigste sein sollte, nicht ist. Dieser Widerspruch bringt Schmerz und verursacht 2β) die Narrheit, in der das Subjekt das Bewusstsein der Unterscheidung zwischen seiner *subjektiven Objektivität* und der *objektiven Objektivität* verlieren kann. Die Narrheit ist die Versetzung des Selbstgefühls in eine Vorstellung, von der der Narre sich nicht entfernen kann. 3. In der Manie geht es schließlich um eine Störung, wo das Subjekt zur Realisierung einer subjektiven und an sich unrealisierbaren Vorstellung tendiert.

Rosenkranz äußert sich dann über die Möglichkeit der Heilung: Wenn der Widerspruch des Selbstgefühls total ist, wie im Fall des Blödsinnes oder der physiologischen Veränderungen des Gehirns, dann ist die Krankheit unheilbar. Wenn hingegen der Widerspruch mit dem Fixieren eines Momentes der Totalität verbunden ist, wie bei der Melancholie, der Narrheit und dem Wahnsinn, dann kann das Individuum geheilt werden.⁵⁶ Dies passiert, weil der Geist an sich die *reale Möglichkeit der Vernunft* ist.

⁵⁴ Ebd., 148; 156, mit Zusätzen aus ROSENKRANZ 1843, 170 ff.

⁵⁵ Ebd., 147.

⁵⁶ Vgl. ebd., 156.

Schließlich kann man Folgendes sagen: Ein wichtiges Element, das sich aus Michelets und Rosenkranz' Interpretationen ergibt, ist, dass der Kranke ein *Mensch* bleibt und die Heilung auf seine wesentliche und ursprüngliche Vernünftigkeit basieren soll.

15. Rechtlich-moralische Verwicklungen: die Zurechnungsfähigkeit der geistig gestörten Individuen

Der Zustand der Geisteskranken hat moralische und rechtliche Folgen. In der Sektion Moralität der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* befindet sich Hegels Betrachtung der Zurechnungsfrage und der Zurechnungsfähigkeit des Handelnden, wie ich schon gezeigt habe: Die moralische Perspektive tendiert aber dazu, sich mit der rechtlichen zu vermengen und es ist nicht immer klar, ob *Zurechnung* und *Zurechnungsfähigkeit* bloß auf die moralische Ebene verweisen oder ob sie eher auf die rechtliche Zuschreibung und auf die rechtliche Strafe verweisen. In diesem Bewusstsein werde ich im Folgenden zeigen, inwiefern das problematische Handeln der Geisteskrankheiten sich in der Hegelschen Behandlung der Zurechnungsfrage einordnet.

15.1 Die drei Arten der Zurechnungsfähigkeit bei Hegel

Im Abschnitt Moralität erkennt Hegel drei Bestandteile der *Handlung*, die drei Arten der Zurechnungsfähigkeit und der Zurechnung entsprechen.⁵⁷ Der Fall psychischer Störung macht in diesem Kontext den Grund der Aufhebung oder der Verminderung der Zurechnungsfähigkeit des Handelnden aus.

Die erste Art der Zurechnungsfähigkeit ist mit dem *Vorsatz* verbunden: Dieser stellt den punktuellen Aspekt der Handlung dar und ermöglicht es, zwischen der kausalen Bedeutung des Schuldbegriffs und der moralischen, sowie

⁵⁷ Vgl. QUANTE 2011, Kap. 10. und VIEWEG 2012, Kap. IV. Wie ich schon erwähnt habe, äußert sich Hegel über die Arten der Zurechnungsfähigkeit nicht deutlich: Seine in den Randbemerkungen enthaltenen Gedanken werden aber von K. L. Michelet, in seiner von Hegel betreuten Doktorarbeit (1824), entwickelt. Diese Quelle ist also als Erklärung von Hegels fragmentarischen Randbemerkungen entscheidend.

auch zwischen der bloßen Tat und der absichtlichen Handlung zu unterscheiden. Die erste mit dem Vorsatz verbundene Art der Zurechnungsfähigkeit bringt im Fall des gesunden Erwachsenen den notwendigen Übergang zur zweiten Art der Zurechnungsfähigkeit, die mit der Berücksichtigung des allgemeinen Charakters der Handlung und seiner Folgen verbunden ist: Dies macht die Absicht aus, wie ich im *Teil II* der Arbeit gezeigt habe. Der Absicht entspricht die zweite Art der Zurechnungsfähigkeit: Diese wird von Hegel meistens moralisch betrachtet; sie hat aber auch Auswirkungen im juristischen Bereich. Die Tatsache, dass eine Tat als ein Verbrechen bewertet wird, hängt auch von der Absicht ab, mit der sie begangen wurde. Wenn der Handelnde das Verbrechen erst verursachte (im ersten Sinne von Schuld), dann ist es kein Verbrechen für ihn; wenn hingegen der Tod eines Menschen in der Absicht des Täters lag, dann ist er dafür verantwortlich (im zweiten Sinne von Schuld).⁵⁸ In den *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* liest man: «Es ist dies die 2te Form der Zurechnungsfähigkeit. Die 1ste war beim Vorsatz, daß man weiß, was man unmittelbar thut, hier daß ich weiß, daß das was ich thue, ein Allgemeines ist und meine Handlung muß mir nach dem Allgemeinen zugerechnet werden können, weil man denkend ist».⁵⁹ Dieser Schritt macht Hegels Randbemerkungen explizit: Hegel nennt diese «Die *andere* Form der Zurechnungsfähigkeit» (Am Rande: GW 14.2, 605).

Die möglichen Verminderungen der Schuld hängen von der Feststellung ab, dass nicht alle Menschen im Moment der Handlung tatsächlich „denkende Wesen“ sind. Hegel erkennt also die geringere Zurechnungsfähigkeit oder die vollständige Zurechnungsunfähigkeit der Kinder und der Geisteskranken, die zum bewussten Handeln nicht fähig sind. Die Geisteskranken sind also vollständig oder teilweise frei von Verantwortung. Ihre Zurechnungsfähigkeit beschränkt sich auf der Ebene des Vorsatzes: Man kann annehmen, sie seien sich der punktuellen begangenen Handlung bewusst, aber nicht der Folgen, die sich daraus entwickeln: «Blödsinnige – Kinder wissen wohl, daß sie zuschlagen, brennen – aber nicht daß sie damit tödten, tödten können – Diese Möglichkeit ist das Allgemeine der Handlung – Im Vorsatze kann nur gelegen haben, zuzuschlagen [...]» (Am

⁵⁸ Vgl. *Nachschrift Wannemann*, § 61 An.

⁵⁹ *Nachschrift Kiel (1821/22)*, 666.

Rande: GW 14.2, 609). Der Vorsatz macht zweifellos die notwendige Bedingung der Zurechnung: Trotzdem scheint er der rechtlichen Zurechnung und der entsprechenden Strafe nicht auszureichen.⁶⁰ In dem vollständigen Sinne des Zurechnungsbegriffs sind also Blödsinnige und Kinder unzurechenbar.⁶¹ Hegel scheint also eine totale Zurechnungsunfähigkeit von Kindern und Blödsinnigen auf der Ebene der Absicht und eine partielle Zurechnungsfähigkeit der anderen Arten psychischer Störungen zu erkennen.

Die dritte Art der Zurechnungsfähigkeit gründet sich schließlich auf der Kenntnis des Wertes einer Handlung: So notiert sich Hegel diesbezüglich «Dritte Zurechnungsfähigkeit».⁶² Auch auf dieser Ebene findet wiederum eine totale oder partielle Verminderung der Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken.

15.2 Die Beiträge von A. F. Berner und C. R. Köstlin

Die Frage der Zurechnungsfähigkeit spielte eine entscheidende Rolle auch im juristischen Bereich, in der Bestimmung Zurechnung und der Anwendung der entsprechenden Strafe: Es ist also kein Zufall, dass ein Kapitel von Berners Werk der *Aufhebung der Zurechnung* wegen Mangels an Willen, an der denkenden Allgemeinheit, gewidmet ist.⁶³ Hier behandelt Berner die Zurechnungsunfähigkeit wegen transitorisch aufgehobener Vernünftigkeit und Freiheit (vgl. die Zustände der Affekte, der Trunkenheit, die Schlafzustände und den *furor transitorius*) und die Zurechnungsunfähigkeit wegen permanent aufgehobener Vernünftigkeit und Freiheit: Hierunter fallen die Zustände der Geisteskranken. Dieser letzte Schritt

⁶⁰ Vgl. *Nachschrift Ringier · Anonymus (1819/20)*, 392.

⁶¹ Michelet erkennt eine zweite Art der Zurechnung (*secundus imputationis modus*) auf der Ebene der Absicht. Er nimmt an, dass Rasende und Kinder freiwillig und nach einem Vorsatz handeln können. Sie kennen aber die notwendigen Folgen der von ihnen begangenen Veränderung oft nicht. Aus diesem Grund kann ihnen die Substanz ihrer Handlung nicht zugerechnet werden. Vgl. MICHELET 1824, 30.

⁶² Am Rande: GW 14.2, 639. Vgl. auch *Nachschrift Kiel*, § 132.

⁶³ Vgl. BERNER 1843, insbesondere den III. Teil: *Aufhebung der Zurechnung wegen Mangels des Willens, der denkenden Allgemeinheit*, 67.

fehlte in den anthropologischen Betrachtungen von Rosenkranz; er war aber teilweise in dem Hegelschen Moralitätskapitel enthalten.

Berner nimmt Rosenkranz' Behandlung der psychischen Störung wieder auf und arbeitet sie über. Er unterscheidet also zwischen: A. Dem Blödsinn; B. Der Verrücktheit, welche ihrerseits in 1. Melancholie, Narrheit und Wahnsinn untergliedert; C. Der Manie. Berners Perspektive in der Bestimmung der psychischen Störung nähert sich mehr der dialektisch-spekulativen Methode Hegels an, als der geistlosen Enumeration von Nahmen der preußischen und österreichischen Kodifizierungen. So ist z. B. der Bruch der Flüssigkeit des Organismus laut Berner die Grundlage der Krankheit im Allgemeinen.

Der Unterschied zwischen Blödsinn und Dummheit wird von Berner bis zu seinen rechtlichen Folgen entwickelt: Die Dummheit kann niemals ein Grund für die Zurechnungsunfähigkeit sein, obwohl sie ein Grund für die Verminderung oder für die Aufhebung der Strafe sein kann, wenn sie von der Rechtsunwissenheit verursacht wird.⁶⁴ Wie Hegel, erkennt Berner, dass der Blödsinn natürlich oder erworben sein kann:⁶⁵ Im ersten Fall geht es um eine noch nicht entwickelte denkende Allgemeinheit (ähnlich wie den Zustand der Kinder), während es im zweiten Fall um Zustände geht, in denen die denkende Allgemeinheit aufgehoben wird.

Solange das Individuum das Bewusstsein von sich selbst und der äußeren Welt nicht erhalten hat (wie im Fall der Kinder und der Blödsinnigen), kann es der juristischen Strafe nicht unterworfen werden, sondern nur einer *pädagogischen Züchtigung*, die schon Zurechnungsfähigkeit voraussetzt. In der pädagogischen Züchtigung sieht das Kind etwas Fremdes: Wer ein Verbrechen begeht und zurechnungsfähig ist, sieht hingegen die Strafe nicht als etwas Fremdes. Das zeigt wiederum den Einfluss Hegels in dem Verständnis der Strafe als Manifestation der unrechtlichen Handlung, als Etwas, das der Täter als Vollendung seiner eigenen Handlung versteht.⁶⁶ Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die

⁶⁴ Dies zeigt den Beitrag von Carl Ernst Jarcke, Professor für Strafrecht in Berlin, der Hegel kannte. Vgl. JARCKE 1829, 61 und *Briefe*, Bd. 4, 207.

⁶⁵ Die Quelle, die aber Berner erwähnt ist IDELER 1838, 624. Vgl. BERNER 1843, 155.

⁶⁶ Vgl. *PhR*, § 99.

Blödsinnigen der kriminalistischen Strafe nicht unterworfen werden können und also für ihre Handlungen nicht rechtlich bestraft werden können, obwohl sie doch Menschen bleiben und in manchen Fällen freiwillig handeln.

Komplexer sind die Fälle der Verrücktheit und der Manie. Die erste wird von Berner in a. Melancholie, b. Narrheit, c. Wahnsinn untergliedert. Im Hinblick auf die Narrheit redet Berner von *relativer Zurechnungsunfähigkeit*: Nur insofern die Handlungen des Narren mit der fixen Idee, mit seiner verrückten Welt, kausal verbunden sind, können sie ihm nicht zugerechnet werden. Hiermit werden Hegels Gedanken von Berner weiterentwickelt. Schließlich ergibt sich aus dem Verhalten der Rasenden, aus der Tatsache, dass ihre Intelligenz sich im Moment der Wut auflöst, ihre Zurechnungsunfähigkeit.

Köstlin führt eine interessante Unterscheidung ein. Er unterscheidet zwischen der formellen und der criminalistischen, bzw. juristischen Zurechnungsfähigkeit. Die erste fängt seiner Meinung nach viel früher als die zweite an und zwar, wenn das Individuum anfängt zu denken und Prinzip seiner Handlungen zu sein. Die Strafe setzt hingegen voraus, dass das Individuum sich seiner Schuld völlig bewusst ist. Daraus folgt, dass die in den Phasen der Klarheit begangenen Handlungen dem Subjekt zuzurechnen sind. Trotzdem kann man ihm keine juristische Strafe anwenden, weil diese mit dem vollständigen Begriff der Schuld verbunden ist.

Die *mania sine delirio* als Art psychischer Störung wurde von Pinel beobachtet. Köstlin nimmt sie nicht an: Es scheint ihm widersinnig, einen Zustand anzunehmen, in dem das Denken deutlich und nicht verrückt ist, während die Fähigkeit des Willens unfrei ist. Hierhin scheint Köstlin, Hegels Gedanken der Einheit des Willens mit dem Denken wiederaufzunehmen. Köstlins Argumentation widersprach aber der Erfahrung mehrerer Ärzte zu Beginn des 19. Jahrhunderts: Hegel selbst nimmt Beispiele aus Pinels Beobachtungen wieder auf, in denen die Kranken sich ihrer Ausbrüche von Verrücktheit bewusst waren und eben aus diesem Grund viel Schmerz fühlten; es gab Fälle, in denen den Kranken moralische und sittlichen Menschen blieben, in denen sie zwischen dem Guten und dem Bösen unterscheiden konnten (was nur durch das Denken möglich ist), und in denen sie aber nicht dementsprechend handeln konnten.

Meiner Meinung nach könnte man Hegels Gedanken der Einheit von Willen und Denken vertreten und zugleich die Anwesenheit der *manie sine delirio* ohne Widerspruch annehmen. Laut Hegel ist nämlich der an und für sich freie Wille notwendig mit dem Denken verbunden: Er ist denkender Wille. Wenn diese Entsprechung nicht vorliegt, dann ist der Wille unfrei, entspricht er seinem Begriff nicht. Es kann also Fälle geben, in denen der Wille seinem Begriff nicht entspricht und sich nicht völlig verwirklicht.

Schluss

Wie ich gezeigt habe, tendiert die Forschung dazu, Hegels Zurechnungslehre auf die absichtlichen Handlungen zu beschränken. Eines der Ergebnisse dieser Arbeit ist Folgendes: Die Interpretation des Tatbegriffs als etwas, das dem Subjekt nicht zugeschrieben werden kann, ist fragwürdig. Die Tat selbst verweist auf den Willen eines menschlichen Wesens und impliziert eine objektive und äußere Zuschreibung des Geschehens. Im Fall des heroischen Selbstbewusstseins, geht es um eine deskriptiv-naturalistische Perspektive; im Fall des modernen Bewusstseins impliziert die Tat eine normative Zuschreibung. Diese hebt sowohl die Einseitigkeit der deskriptiv-naturalistischen Perspektive als auch die Einseitigkeit der subjektiv-moralischen Perspektive in der Bestimmung des Schuldbegriffs.

Eben die Analyse der verschiedenen Bedeutungen des Schuldbegriffs (der damals auch die Fahrlässigkeit und die *culpa* enthielt) ermöglichte, die anfänglichen, philologischen und epistemologischen Schwierigkeiten dieser Arbeit zu lösen.

Die dialektische Spannung zwischen den Rechten des subjektiven Willens und dem Recht der Objektivität ist dann zum Vorschein gekommen. Die Rechte des subjektiven Willens tendieren dazu, die Verantwortung auf das Gewusste und auf das Gewollte zu beschränken; das Recht der Objektivität artikuliert sich auf zwei Ebenen, welche die zwei Bedeutungen des Begriffs der Objektivität als *äußerer Natur* entsprechen: 1. Einerseits, ist eine deskriptiv-naturalistische Ebene (das Subjekt soll die allgemeine Natur seiner Handlung kennen: Dies verbindet sich mit der Absicht, und enthält die Kausalzusammenhänge der Außenwelt); 2.

Andererseits, ist eine gesellschaftlich-normative Ebene (das Subjekt soll den normativen Standards, die in einer Gesellschaft gültig sind, gemäß handeln: Dies verbindet sich mit der Einsicht in das Gute). Das Recht der Objektivität erhält also die Rolle eines Korrektivs und ermöglicht die Zurechnung von Handlungen, die das Subjekt *potentiell wissen konnte und sollte*. Wenn man sich darauf beschränkt, dem Subjekt die Handlung nur nach seinem Vorsatz, seiner Absicht und seiner Kenntnis ihres Wertes zuzurechnen, dann gäbe es kein objektives Kriterium für die Bewertung einer Handlung und könnte man auch von keinem *dolus indirectus* und von keiner *culpa* reden: Jede unrechtliche Handlung könnte durch die moralische Überzeugungen des Subjekts gerechtfertigt werden.

Aus diesen Gründen, darf man die Rechte des subjektiven Willens und die Rechte der Objektivität nicht isolieren: Es geht um eine dialektische Spannung von gleich berechtigten Ebenen, die in der Bestimmung des Zurechnungsurteils konkurrieren.

Das wichtigste Ergebnis dieser Arbeit ist Folgendes: Hegel kannte die rechtlichen Tatbestände von *dolus indirectus* und *culpa*. Diese werden philosophisch auf die *Möglichkeit des Wissens* der Folgen einer Handlung von Seiten des Subjekts zurückgeführt. Die Wiederaufnahme einiger aristotelischen Kategorien aus der *Nikomachischen Ethik* hat sich als fruchtbar erwiesen, um die Merkmale des *dolus indirectus* und der *culpa* zu bestimmen: Beide sind *freiwillig* und unterscheiden sich also vom Zufall; beim *dolus indirectus* ist aber auch indirekte Absichtlichkeit vorhanden, während die *culpa* an Absichtlichkeit mangelt. Darüber hinaus ermöglichte die Wiederaufnahme der aristotelischen Kategorien, den Fall Ödipus zu klären: Ödipus begeht Vätermord aber er tut dies *aus Unwissenheit*, indem er die besonderen Umstände seiner Handlung nicht kennt. Dies macht den Vätermord zu einer unfreiwilligen Tat, wofür Ödipus nicht verantwortlich ist, nach den Maßstäben des modernen Bewusstseins. Zugleich hat er aber absichtlich einen Menschen geschlagen und getötet und dafür ist er verantwortlich.

Ich habe dann eine neue Interpretation des § 116 vorgeschlagen: Durch eine historisch-begriffliche Rekonstruktion habe ich gezeigt, dass es um Fälle geht, die

damals als kulpose Delikten (die Quasidelikten) galten und die zugleich der Gefährdungshaftung des Zivilrechts vorhergehen.

Michelet Unterscheidung zwischen *dolus indirectus* und *culpa* durch die Wiederaufnahme und die Weiterentwicklung von Hegels Zurechnungslehre hat sich als fruchtbar erwiesen. Gleichermassen habe ich durch die Werke von den Juristen Berner und Köstlin gezeigt, dass Hegels Kategorien eine wichtige Rolle im rechtlichen Bereich spielten. Darüber hinaus waren die Verweise auf die Werke dieser Autoren auch wichtig, um einige Schritte und Fragmente des Moralitätskapitels der *Grundlinien* zu klären.

Das Recht der Objektivität repräsentiert eine Forderung an das Subjekt: Die Bedingung ihrer Erfüllung ist aber die Zurechnungsfähigkeit des Handelnden.⁶⁷ Auch in diesem Fall, war Hegel über die zeitgenössische Debatte bezüglich der Geisteskrankheit und der Zurechnungsfähigkeit der Kranken informiert. Die akkreditierteste Quelle für Hegel, aber auch für andere deutsche Ärzte wie Johann Christian Reil,⁶⁸ war Pinels Werk: Bedeutungsvoll war insbesondere Pinels Verständnis des Geisteskranken als moralischen Wesens. Das ermöglicht die therapeutische Behandlung der psychischen Störung und die formelle und potentielle Zurechnung des Kranken.

Hegels Ansatz hat sich als originell erwiesen: Er überwindet das Verständnis der Geisteskranken als vernunftloser Menschen. Das letzte war in den rechtlichen Kodifizierungen jener Zeit häufig: Einerseits war also der Geisteskranke für unzurechnungsfähig und unheilbar gehalten; andererseits waren nur die Fälle einer permanenten und ersichtlichen psychischen Störung als Geisteskrankheiten erkannt, während die transitorischen Störungen nicht berücksichtigt wurden: Die unter transitorischen Ausbrüchen leidenden Subjekte waren also für vollständig zurechnungsfähige und strafbare Individuen gehalten.

Auch in diesem Fall, boten Hegels Gedanken interessante Ansätze im rechtlichen Bereich: Der Jurist Berner erkannte nämlich eine *relative*

⁶⁷ Cfr. CASPERS 2012, p. 204.

⁶⁸ Vgl. REIL 1803. Die Beispiele der *Vorlesungen* Hegels kommen meistens aus Pinel, aber oft durch die Vermittlung des Werks von Reil.

Zurechnungsfähigkeit solcher Individuen, die unter transitorischer psychischer Störung leiden.

Diese Arbeit stand also vor einer doppelten Herausforderung: 1. Einerseits habe ich gezeigt, dass Hegels Handlungs- und Zurechnungslehre auch Formen unabsichtlichen Handelns und der entsprechenden Zurechnung involvieren; 2. Andererseits, durch die Analyse der Fälle, in denen das Recht der Objektivität auf Schwierigkeit stößt und die Zurechnung selbst fragwürdig wird, habe ich gezeigt, dass es möglich ist, bei Hegel originelle Ansätze zum Verständnis der psychischen Störung zu erkennen.

Hegels Begriff der *Handlung* wird also von der Interpretation losgelöst, die ihn ausschließlich als absichtliche Handlung versteht. Trotzdem will ich nicht streiten, dass die Absichtlichkeit eine fundamentale Eigenschaft des menschlichen Handelns bei Hegel ist: Eben dieser Aspekt des Hegelschen Handlungsbegriffs hatte Erfolg im deutschen Strafrecht. Mit dieser Arbeit wollte ich aber beweisen, dass Hegels Handlungsbegriff inhaltlich reicher ist als er oberflächlich aussieht. Ich hatte nicht vor, die Anwesenheit einer *systematischen Behandlung* des unabsichtlichen Handelns, in den Formen des *dolus indirectus* und der *culpa*, im Text Hegels zu beweisen: Dies wäre unmöglich gewesen. Mein Ziel war aber zu zeigen, dass die Beschränkung der Hegelschen Handlungs- und Zurechnungslehre auf das absichtliche Handeln gleichermaßen einseitig wäre. Jahrelang hat man gesagt, dass Hegel nur die Zurechnung vorsätzlicher Handlungen kennt (Radbruch 1904, Larenz 1927).

Ich hoffe, dass diese Arbeit eine Perspektive eröffnen kann, die zur neuen Bewertung der obigen Ansicht bringen kann: Die Weiterentwicklungen von Hegels Handlungslehre im deutschen Strafrecht im 19. Jahrhundert kamen nicht aus dem Nichts. Dies gilt auch für die Versuche der Juristen, die Zurechnung unabsichtlichen Handelns auf der Grundlage von Hegels Gedanken zu klären.

Die Behauptung von Gustav Radbruch, dass Hegel der *Vater des strafrechtlichen Handlungsbegriffes* sei,⁶⁹ gewinnt also an reicherer Bedeutung: Dieser Schluss setzt also der Forschung kein Ende, sondern kann als Möglichkeit für einen neuen Anfang verstanden werden.

⁶⁹ RADBRUCH 1903, 101.

Bibliografia

AICHELE A. (2017): *Freie Ursächlichkeit als Zurechnungsvoraussetzung? Die Unstatthaftigkeit der Anwendung des Kausalitätsbegriffs in Hegels Handlungsanalyse*, in «Rechtsphilosophie – Zeitschrift für Grundlagen des Rechts» 4/2017, pp. 353-365.

ALDA H. (1960): *Albert Friedrich Berner. Eine Biographie*, Diss., Max Kramer, Münster/Westfalen.

ALESSIO M. (1996): *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini, Milano.

Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für die gesammten deutschen Erbländer der oesterreichischen Monarchie, der k. k. Hof- und Staats-Druckerey, Vienna 1811.

ALZNAUER M. (2015): *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALZNAUER M. (2008): *Hegel on legal and moral responsibility*, in «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy» 51:4, pp. 365-389.

AMENGUAL G. (2004): *Subjektivität in der Rechtsphilosophie Hegels*, in Merker B./Mohr G./Quante M. (hrsg. v.): *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis Verlag, Paderborn, pp. 195-212.

AMENGUAL G. (1990): *Natürlicher Wille und moralischer Wille im Moralitäts-Kapitel der Rechtsphilosophie Hegels*, in «Hegel-Jahrbuch 1990», pp. 225-234.

AMENGUAL G. (1987): *Moralität als Recht des subjektiven Willens*, in «Hegel-Jahrbuch 1987», pp. 207-215.

AUBENQUE P. (2007): *Anhang 3. Die Klugheit bei Kant*, in Aubenque P.: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, trad. ted. dal francese di N. Sinai e U. J. Schneider, Meiner, Hamburg.

BAPTIST G. (1992): *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova.

BERNER A. F. (1847): *Die Lehre von der Theilnahme am Verbrechen und die neueren Controversen über Dolus und Culpa*, Carl Heymann, Berlin.

BERNER A. F. (1843): *Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre*, Ferdinand Dümmler, Berlin.

BERTANI C. (2004): *Eduard Gans (1787-1839) e la cultura del suo tempo*, Guida, Napoli 2004.

BERTHOLD-BOND D. (1995): *Hegel's Theory of Madness*, State University of New York Press, Albany.

BERTHOLD-BOND D. (1994): *Hegel on Madness and Tragedy*, in «History of Philosophy Quarterly» 11, n. 1 (1994), pp. 71-99.

BERTHOLD-BOND D. (1992): *Intentionality and Madness in Hegel's Psychology of Action*, in «International Philosophical Quarterly» 32, n. 4, pp. 427-441.

BERTHOLD-BOND D. (1991): *Hegel, Nietzsche, and Freud on Madness and the Unconscious*, in «The Journal of Speculative Philosophy» 5, n. 3, pp. 193-213.

BIASUTTI F. (1995): *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in Chiereghin F. (a cura di): *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, pp. 147-212.

BIASUTTI F. (1982): *La proporzione*, in Chiereghin F. (a cura di): *G. W. F. Hegel, Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, Verifiche, Trento, pp. 384-428.

BLUMRÖDER G. (1836): *Über das Irreseyn oder anthropologisch-psychiatrische Grundsätze für Aerzte und Psychologen*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig.

BONACINA G. (1991): *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, Cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze.

BUDDENSIEK F. (2008): *Was sind Aristoteles zufolge Handlungen?*, in Corcilius K./Rapp C. (hrsg. v.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 29-51.

von BUTSCHKY S. d. J. (1676): *Pathmos*; enthaltend: *Sonderbare Reden und Betrachtungen allerhand Curioser ... Sachen*, Grosse, Leipzig.

CARPZOV B. (1670): *Practica Nova Imperialis Saxonica rerum criminalium in partes III. Divisa*, Mevius, Wittebergae.

CASPERS B. (2012): *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*, «Hegel-Studien Beiheft 58», Meiner, Hamburg.

CHIEREGHIN F. (1995): *L'Antropologia come scienza filosofica*, in Chiereghin F. (a cura di): *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, pp. 429-454.

CHIEREGHIN F. (1991): *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento.

CHIEREGHIN F. (1980): *Ipocrisia e dialettica*, in «Verifiche» 9, pp. 343-376.

CHRISTIANI L. W. (1788): *Die Chimäre eines Todschlages aus indirektem Vorsatze*, in «Heinze's Kieler Magazin», B. I. St. 3. B. II St. 3.

(a cura di) CORCILIUS K./RAPP C. (2008): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

CURREN R. (1987): *The contribution of Nicomachean ethics iii5 to Aristotle's theory of responsibility*, Humanities Working Paper, 129, California Institute of Technology, Pasadena, CA.

DELIGIORGI K. (2010): *Doing without Agency: Hegel's Social Theory of Action*, in Laitinen A./Sandis C. (ed.): *Hegel on action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 97-118.

DERBOLAV J. (1965): *Hegels Theorie der Handlung*, in «Hegel-Studien» 3, pp. 209-223, pubblicato anche in Riedel M. (hrsg. v.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, consultato nella seconda edizione del 2015, pp. 201-216.

von DÜFFEL G. (2006): *Die Krankheit des Individuums*, in «Hegel-Jahrbuch 2006», pp. 234-239.

EMUNDTS D. (2018): *Die Lehre vom Wesen. Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit*, in Quante M./Mooren N. (hrsg. v.): *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien Beiheft 67», Meiner, Hamburg, pp. 387-456.

von ENGELHARDT D. (1987): *Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff*, in Petry M. J. (hrsg. v.): *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt, pp. 423-441.

von ENGELHARDT D. (1984a): *Hegel's Philosophical Understanding of Illness*, in Cohen R. S./Wartofsky M. W. (ed.): *Hegel and the Sciences*, Reidel, Dordrecht (etc.), pp. 123-141.

von ENGELHARDT D. (1984b): *Der metaphysische Krankheitsbegriff des*

Deutschen Idealismus. Schellings und Hegels naturphilosophische Grundlegung, in Seidle E. (hrsg. v.): *Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine Theoretische Pathologie*, Springer-Verlag, Berlin (etc.), pp. 17-31.

von ENGELHARDT D. (1975): *Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit*, in «Sudhoffs Archiv», vol. 59, n. 3, pp. 225-246.

ERLE G. (2011): *Tre prospettive su veridicità e agire morale*, Archetipolibri, Bologna.

ERLE G. (2001a): *La prospettiva di Hegel su tempo e natura*, Verifiche, Trento.

ERLE G. (2001b): *Libertà e necessità nella natura hegeliana*, in «Verifiche» XXX, 3-4, pp. 227-259.

ESCHENBACH J. C. (1787): *De dolo indirecto delinquentium inprimis homicidarum commentatio*, Rostock.

ESQUIROL J.-É. D. (1831): *Bemerkungen über die Mord-Monomanie*, trad. dal francese e con aggiunte di M. J. Bluff, Johann Adam Stein, Nürnberg.

ESQUIROL J.-É. D. (1827): *Notes sur la monomanie-homicide*, chez J.-B. Baillièrre, Libraire-Éditeur, Paris.

FARINA M. (2013): *Hegel e il privilegio del delirio: un contributo alla storia dell'isteria*, in «Costruzioni Psicoanalitiche» a. XIII, n. 26, pp. 99-116.

FELOJ S. (2014): *Mental Illness in Hegel's Anthropology*, in «Hegel-Jahrbuch 2014», pp. 122-128.

von FEUERBACH P. J. A. (1800): *Betrachtungen über dolus und culpa überhaupt und den dolus indirectus insbesondere*, in «Bibliothek für die peinliche Rechtswissenschaft und Gesetzkunde», Th. II, St. I, No. V, pp. 193-243.

FORCELLINI E. (1839-1845): *Totius latinitatis lexicon*, Ex officina libraria Giachetti, Prati.

FUSELLI S. (2004): *Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana*, in Illetterati L./Moretto A. (a cura di): *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2004, pp. 105-125.

FUSELLI S. (2001): *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, Cedam, Padova.

FUSELLI S. (1999): *La struttura logica della pena*, in «Verifiche» XXVIII, n. 1-2, Trento, pp. 25-106.

GAMM G. (1981): *Der Wahnsinn in der Vernunft*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.

GANS E. (2005): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, hrsg. v. Braun J., Mohr Siebeck, Tübingen.

GIUSTI M. (1987): *Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung*, in «Hegel-Studien» 22, pp. 51-71.

GRIMM J. e W. (1854-1971): *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig.

GROOS F. (1830): *Die Lehre von der Mania sine delirio nach ihrer Wichtigkeit für den Staat, für den Psychologen, den Richter, Vertheidiger und für die practische Heilkunde*, August Osswald's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg.

GROOS F. (1828): *Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten*, Neue Akademische Buchhandlung von Karl Groos, Heidelberg und Leipzig.

GROOS F. (1827): *Ueber das Wesen der Seelenstörungen*, August Osswald's Universitäts-Buchhandlung der Buchdruckerei, Heidelberg.

GROOS F. (1826): *Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irreseyns und der Lasterhaftigkeit*, Neue Akademische Buchhandlung von Karl Groos, Heidelberg und Leipzig.

GUCKES B. (2008): *Handlungs- und Willensfreiheit bei Aristoteles*, in Corcilius K./Rapp C. (hrsg. v.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 185-194.

(a cura di) GUERRA A. (1971): I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Bari.

HART H. L. A. (1948-1949): *The Ascription of Responsibility and Rights*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», New Series, 49, pp. 171-194.

HEINECKE J. G. (Heineccius) (1748): *Elementa juris civilis secundum ordinem Institutionum*, apud Vidvam B. Casp. Fritschii, Lipsiae.

HEINROTH J. C. A. (1825): *System der psychisch-gerichtlichen Medizin*, Hartmann Verlag, Leipzig.

HEINROTH J. C. A. (1818): *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen und ihrer Behandlung*, Th. I, Vogel Verlag, Leipzig.

von HOFF A. (1791): *Über Verbrechen aus indirekter Absicht*, bei Christian Friedrich Homburg, Berlin.

HOULGATE S. (2010): *Action, Right and Morality in Hegel's Philosophy of Right*, in Laitinen A./Sandis C. (ed.): *Hegel on action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 155-175.

von HOVEN F. W. (1813): *Versuch über die Nervenkrankheiten*, bey Johann Leonhard Schrag, Nürnberg.

HRUSCHKA J. (2003): *Der Einfluß des Aristoteles und der Aristoteles-Rezeptionen auf die Bildung heutiger Rechtsbegriffe am Beispiel der „actio libera in causa“*, in de Wall H./Germann M. (hrsg. v.): *Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 687-704.

IDELER K. W. (1838): *Grundriss der Seelenheilkunde*, Verlag von Theod. Chr. Friedr. Enslin, Berlin.

ILLETTERATI L. (1995a): *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento.

ILLETTERATI L. (1995b): *Vita e organismo nella Filosofia della Natura*, in Chiereghin F. (a cura di): *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, pp. 337-427.

JACOB W. (1983): *Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist bei Hegel*, in «Hegel-Studien» Beiheft 11, pp. 165-172.

JARCKE C. E. (1829): *Die Lehre von der Aufhebung der Zurechnung durch unfreie Gemüthszustände*, Ferdinand Dümmler, Berlin.

KERVÉGAN J.-F. (2016): *La teoria hegeliana dell'azione*, in Fonnesu L./Ziglioli L. (hrsg. v.): *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/NY, pp. 271-287.

KLEIN E. F. (1796): *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, Hemmerde und Schwetschke, Halle.

KLEINSCHROD G. A. (1805): *Systematische Entwicklung der Grundbegriffe und Grundwahrheiten des peinlichen Rechts, Erster Theil. Von Verbrechen überhaupt und derselben Zurechnung*, III. Ausgabe, bey Johann Jakob Palm, Erlangen.

KOCH J. C. (1758): *Institutiones Iuris Criminalis*, Melchior, Ienae.

KÖSTLIN C. R. (1845): *Neue Revisione der Grundbegriffe des Criminalrechts*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen.

(a cura di) KUBICIEL M./PAWLIK M./SEELMANN K. (2017): *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen.

LARENZ K. (1927): *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung: Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der "juristischen Kausalität"*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

(a cura di) LASSON G. (1930): Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III Auflage, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

LICCIOLI L. (2008): *Il ruolo della medicina nella Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in Erle G. (a cura di): *La valenza ethica del corno*, Il Poligrafo, Padova, pp. 225-244.

LISKE M.-T. (2008): *Unter welchen Bedingungen sind wir für unsere Handlungen verantwortlich?*, in Corcilius K./Rapp C. (hrsg. v.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 83-103.

LOCRE` J. G. (1808): *L'esprit du Code Napoléon, tiré de la discussion...*, de l'Imprimerie Impériale, Paris.

LOENING R. (1903): *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. Erster Band: Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Verlag von Gustav Fischer, Jena.

LOZANO V. R. (2015): *Le dodici tesi di Hegel sulla Romanitas*, in «Philosophical Readings» Vol. VII, Issue 3, pp. 7-14.

LOZANO V. R. (2011a): *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia ediciones, Madrid.

LOZANO V. R. (2011b): *El derecho romano en la Rechtsphilosophie a través de sus polémicas*, in Fleck A./Ramos D. (ed.): *A Racionalidade do Real*, Nefiponline, Florianópolis, pp. 171-196.

LOZANO V. R. (2011c): *Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo*, in Lozano V. R./Sgarbi M. (a cura di): *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento, pp. 149-176.

MAGEE G. A. (2013): *The Dark Side of Subjective Spirit*, in Stern D. S. (ed.): *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, Albany, pp. 55-69.

MAGRÌ, E. (2018): *Zweite Natur und Sittlichkeit. Über Hegels Auffassung von Inhabitanz*, in Oehl T./Kok A. (hrsg. v.): *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, Brill, Leiden/Boston, pp. 213-232.

MATTASCH S. (2005): *Der Tatbestand des Verbrechens bei Heinrich Luden*, Richard Boorberg Verlag, Stuttgart (etc.).

MEDER S. (1993): *Schuld, Zufall, Risiko*, in «Juristische Abhandlungen» 23, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

MEISTER G. J. F. (1798): *Principia Iuris Criminalis Germaniae Communis*, Io. Christ. Dieterich, Gottingae.

MENEGONI F. (2018): *Hegel*, Scholé, Brescia.

MENEGONI F. (2014): *Subjekt und Struktur des Handelns bei Hegel*, in Elbe I./Hogh P./Zunke C. (hrsg. v.): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012*, BIS-Verlag, Oldenburg, pp. 125-138.

MENEGONI F. (2010) *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in Laitinen A./Sandis C. (ed.): *Hegel on action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 244-259.

MENEGONI F. (2005): *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“ (§§ 104-128)*, in Siep L.: *G.W.F. Hegel - Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 125-146.

MENEGONI F. (1995): *Lineamenti per una teoria dell'azione nella Filosofia dello spirito*, in Chiereghin F. (a cura di): *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, pp. 455-561.

MENEGONI F. (1993): *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento.

MENEGONI F. (1982): *Moralità e morale in Hegel*, Liviana Editrice, Padova.

MEO O. (1982): *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher, Genova.

MICHELET K. L. (1840): *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjektiven Geistes*, im Verlage der Sander'schen Buchhandlung, Berlin.

(a cura di) MICHELET K. L. (1835): *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, Impensis Ad. Mt. Schlesingeri, Berolini.

MICHELET K. L. (1828): *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*, In der Schlesinger'schen Buch- und Musikhandlung, Berlin.

MICHELET K. L. (1827): *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral*, Duncker und Humblot, Berlin.

MICHELET K. L. (1824): *De doli et culpae in jure criminali notionibus*, Formis Augusti Petschii, Berolini.

MILLS J. (2002): *The unconscious Abyss. Hegel's anticipation of psychoanalysis*, State University of New York Press, Albany.

MILLS J. (1996): *Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis*, in «The Owl of Minerva», 28 (1), pp. 59-75.

MITTERMEIER C. J. A. (1838): *De principio imputationis alienationum mentis in jure criminali recte constituendo*, Typis Augusti Osswald Universitatis Bibliopolae, Heidelberg.

MITTERMEIER C. J. A. (1825): *Disquisitio de alienationibus mentis quatenus ad jus criminale spectant*, Gutmann, Heidelberg.

MORETTO A. (2004): *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, il Poligrafo, Padova.

NATALI C. (2013): *Aitia in Plato and Aristotle. From everyday language to technical vocabulary*, in Viano C. et al. (a cura di): *Aitia I. Les quatre causes d'Aristote. Origines et interprétations*, Editions Peeters, Leuven, pp. 39-73.

NATALI C. (2002): *Problemi della nozione di causa in Aristotele, con particolare attenzione alla causalità finale*, in «Quaestio» 2 (2002), pp. 57-75.

NATALI C. (2000): *Responsabilità e determinismo nell'etica aristotelica*, in Migliori M. (a cura di): *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, vol. 1, La città del Sole, Napoli, pp. 481-510.

NETTELBLADT D. (1772): *Dissertatio iuridica de Homicidio ex Intentione Indirecta Commisso*, Hendel, Hala Magdeburgica.

NOVAKOVIC A. (2017): *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

PEDLEBURY G. (2006): *Action and Ethics in Aristotle and Hegel: Escaping the Malign Influence of Kant*, Ashgate, Aldershot.

PEPERZAK A. (2005): *Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 142-156*, in Siep L. (hrsg. v.): *G.W.F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 167-191.

PEPERZAK A. (1991): *Hegels Praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

PEPERZAK A. (1986): *Moralische Aspekte der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in Lucas H. C./Pöggeler O.: *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 447-463.

PETRY M. J. (1991): *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit*, in Hesse F./Tuschling B. (hrsg. v.): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 250-268.

PETRY M. J. (1978): *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 3 vol., Reidel, Dordrecht (etc.).

(a cura di) PIAIA G./SANTINELLO G. (2015): *Models of the History of Philosophy, Vol. III: The Second Enlightenment and the Kantian Age*, Springer, Dordrecht.

PINEL P. (1801): *Philosophisch-medicinische Abhandlung über Geistesverirrungen oder Manie*, trad. ted. dal francese di M. Wagner, Carl Schaumburg und Compagnie, Wien. Trad. it. F. F. Basso: *La mania. Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, Marsilio Editori, Venezia 1987.

PINKARD T. (2017): *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (etc.).

PIPPIN R. (2010): *Hegel's Social Theory of Agency: The 'Inner-Outer' Problem*, in Laitinen A./Sandis C. (ed.): *Hegel on action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 59-78.

(a cura di) QUANTE M./MOOREN N. (2018): *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien Beiheft 67», Meiner, Hamburg.

QUANTE M. (2016): *La realtà dello spirito*, F. Menegoni (a cura di), trad. it. G. Miolli e F. Sanguinetti, FrancoAngeli, Milano.

QUANTE M. (2011): *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. P. Livieri, pref. di F. Menegoni, FrancoAngeli, Milano. [QUANTE M. (1993): *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt].

QUANTE M. (2010a): "The Pure Notion of Recognition": *Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in Schmidt am Busch H.-C./Zurn C. F. (ed.): *The Philosophy of Recognition*.

Historical and Contemporary Perspectives, Lexington Books, Plymouth, pp. 89-106.

QUANTE M. (2010b): *Hegel's Planning Theory of Agency*, in Laitinen A./Sandis C. (ed.): *Hegel on action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 212-231.

QUISTORP J. C. (1789): *Grundsätze des deutschen peinlichen Rechts*, Koppe, Rostock/Leipzig.

RADBRUCH G. (1903): *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem*, J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, Berlin.

RANCHIO F. (2016): *Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie*, «Hegel-Studien Beiheft 64», Meiner, Hamburg.

REIL J. C. (1803): *Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen*, Curtsche Buchhandlung, Halle.

RITTER J. (2015): *Person und Eigentum. Zu Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 34 bis 81*, in Riedel M. (hrsg. v.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015 (I ediz. 1975), pp. 152-175.

ROSENKRANZ K. (1837): *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, im Verlage der Gebrüder Bornträger, Königsberg (II ediz. 1843).

ROSSI R. (2018): *Aristotele: l'arte di vivere*, FrancoAngeli, Milano.

SAFFERLING C. J. M. (2008): *Vorsatz und Schuld. Subjektive Täterelemente im deutschen und englischen Strafrecht*, Mohr Siebeck, Tübingen.

SANGUINETTI F. (2015): *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015.

SANTALUCIA B. (1994): *Studi di diritto penale romano*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

SCHILD W. (1981): *Der strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35, pp. 445-476.

SCHNÄDELBACH H. (2000): *Hegels praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SCHUBERT G. H. (1814): *Die Symbolik des Traumes*, im neuen Leseinstitut von C. F. Kunz, Bamberg.

SEELMANN K. (2017): *Hegels Zurechnungslehre*, in Kubiciel M./Pawlik M./Seelmann K. (hrsg. v.): *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 43-53.

SEELMANN K. (2004): *Ebenen der Zurechnung bei Hegel*, in Kaufmann M./Renzikowski J. (hrsg. v.): *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 85-92.

SEELMANN K. (1995): *Zurechnung als Deutung und Zuschreibung. Hegels »Recht der Objektivität«*, in Seelmann K. (hrsg. v.): *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 45-61.

SEVERINO G. (1983): *Inscoscio e malattia mentale in Hegel*, il melangolo, Genova.

SILVI M. Q. (2014): *Atti ascrittivi e performatività*, in Colzani E./Rossetti A. (a cura di): *Mente, Azione, Normatività*, Ledizioni, Milano.

von SODEN J. (1792): *Geist der peinlichen Gesetzgebung Teutschlands*, bei Friedrich Eßlinger, Frankfurt.

(a cura di) STEPELEVICH L. S./LAMB D. (1983): *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J.

(ed.) STERN D. S. (2013): *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, Albany.

STOPPENBRINK K. (2016): *Verantwortung für unabsichtliches Handeln. Rechtsphilosophische und handlungstheoretische Grundlagen der Fahrlässigkeit*, Nomos, Baden-Baden.

STROBACH N. (2008): *Was heißt es, eine APXH in sich zu haben?* in Corcilius K./Rapp C. (hrsg. v.): *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 65-81.

STÜBEL C. C. (1795): *System des allgemeinen Peinlichen Rechts*, in der Sommerschen Buchhandlung, Leipzig.

STÜBINGER S. (2017): *Einfluss der Hegelianer auf die Strafrechtswissenschaft ihrer Zeit*, in Kubiciel M./Pawlik M./Seelmann K. (hrsg. v.): *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 181-196.

STÜBINGER S. (2008): *Das „idealisierte“ Strafrecht*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

TAYLOR C. (2010): *Hegel and the Philosophy of Action*, in Laitinen A./Sandis C.

(ed.): *Hegel on Action*, Palgrave MacMillan, Basingstone/New York, pp. 22-41.

TENNEMANN W. G. (1798-1819): *Geschichte der Philosophie*, bey Johann Ambrosius Barth, Leipzig.

TESTA I. (2009): *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory» 10(3), pp. 341-370.

TITTMANN C. A. (1806): *Handbuch der Strafrechtswissenschaft und der deutschen Strafgesetzkunde*, Hemmerde und Schwetschke, Halle.

TRIMARCHI P. (2009): *Istituzioni di diritto privato*, Giuffrè Editore, Milano.

VARANO V., BARSOTTI V. (2014): *La tradizione giuridica occidentale*, G. Giappichelli Editore, Torino.

VIEWEG K (2017): *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, ETS, Pisa.

VIEWEG K. (2012): *Das Denken der Freiheit*, Wilhelm Fink Verlag, München.

VILLEY M. (2015): *Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in Riedel M. (hrsg. v.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015 (I ediz. 1975), pp. 131-151.

von WALDEGGE F. H. 2017: *Das Problem moralischen Wissens. Ethischer Relationalismus in Anschluss an Hegel*, Transcript Verlag, Bielefeld.

WENNING M. (2013): *Awakening from Madness* in Stern D. S. (ed.): *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, Albany, pp. 107-119.

WOOD A. W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

YEOMANS C. (2012): *Freedom and reflection. Hegel and the Logic of Action*, Oxford University Press, Oxford (etc.).

ZABEL B. (2017): *Wissenschaft im Übergang. Zur Strafrechtsphilosophie Albert Friedrich Berners*, in Kubiciel M./Pawlik M./Seelmann K. (hrsg. v.): *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 95-120.

ZACHARIÄ K. S. (1805): *Anfangsgründe des philosophischen Criminal-Rechtes*, in der Sommerschen Buchhandlung, Leipzig.

Siti consultati:

- La Convenzione di Oviedo è stata consultata al seguente sito: <http://old.iss.it/binary/coet/cont/ConvenzioneOviedo.pdf>; trad. it.: [http://www.unimi.it/cataloghi/comitato_etico/Convenzione di Oviedo.pdf](http://www.unimi.it/cataloghi/comitato_etico/Convenzione_di_Oviedo.pdf)
- La Dichiarazione di Helsinki è stata consultata al seguente sito: <https://web.archive.org/web/20140101202246/http://www.wma.net/en/30publications/10policies/b3/>; trad. it.: <https://www.partecipasalute.it/cms/files/Dichiarazione%20di%20Helsinki.pdf>
- <https://www.osservatoriodiritti.it/2017/09/27/schiavitu-lavori-forzati-matrimoni-report-ilo/>
- <https://www.duden.de/woerterbuch>
- Rudolf Eisler — Kant-Lexikon on line: <https://www.textlog.de/33260.html>

Glossario

| | |
|---|--|
| <i>Aberwitz/vesania</i> : stravaganza | <i>Glück</i> : fortuna, caso (in quest'ultimo significato, sinonimo di <i>Zufall</i>) |
| <i>Absicht</i> : intenzione | <i>Grundsatz</i> : principio fondamentale |
| <i>Adel[s]stand</i> : ceto nobiliare | <i>Handlung</i> : azione |
| <i>Allgemeinheit</i> : universalità | <i>Hauptfolgen</i> : conseguenze principali |
| <i>Althochdeutsch (ahd.)</i> : lingua alto-tedesca antica | <i>Imputation</i> : imputazione (sinonimo di <i>Zurechnung</i>) |
| <i>Aufhebung</i> : togliimento | <i>Insichversunkensein</i> : essere immersi in se stessi |
| <i>Aufhören</i> : interruzione | <i>Intelligenz</i> : intelligenza |
| <i>Bauer[n]stand</i> : ceto contadino | <i>Konkrete Wirklichkeit</i> : concreta realtà effettiva |
| <i>Blödsinnige (die)</i> : idioti/imbecilli | <i>Kretinismus</i> : cretinismo |
| <i>Blödsinnigkeit</i> : imbecillità | <i>Lebensüberdruß</i> : nausea, disgusto per la vita |
| <i>Bürgerstand</i> : ceto borghese | <i>Manie</i> : mania |
| <i>Criminalrecht</i> : diritto penale | <i>Melancholie</i> : malinconia |
| <i>Denken</i> : pensiero | <i>Melancholische (der)</i> : il malinconico |
| <i>Dummheit</i> : sciocchezza | <i>Minderjährigkeit</i> : minore età |
| <i>Erfolgshaftung</i> : responsabilità oggettiva | <i>Missverhältnis</i> : sproporzione |
| <i>Fahrlässigkeit</i> : negligenza | <i>Mittelhochdeutsch</i> : lingua alto-tedesca media |
| <i>Faselei</i> : vaneggiamento | <i>Möglichkeit</i> : possibilità |
| <i>Flüssigkeit</i> : fluidità | <i>Nachlässigkeit</i> : trascuratezza |
| <i>Fühlende Seele</i> : anima senziente | |
| <i>Gedankenlosigkeit</i> : assenza di pensieri | |
| <i>Gefährdungshaftung</i> : responsabilità oggettiva | |
| <i>Gestörtes Gemüth</i> : squilibrio psichico | |
| <i>Gewissen</i> : coscienza morale | |

Narrheit (eigentliche):
 sciocchezza, paranoia
 propriamente detta
Nebenfolgen: conseguenze
 secondarie
Objektivität (wirkliche):
 oggettività effettiva
Ohnmacht: impotenza
Person: persona (in genere
 nell'ambito giuridico)
Persönlichkeit: personalità (in
 genere nell'ambito giuridico)
Pflicht: dovere
Pflichtwidrigkeit: scorrettezza
 (rispetto ad un dovere non
 rispettato)
Phantasterei: fantasticheria
Proportion: proporzione
Randbemerkung: annotazione a
 margine
Rasende (die): furiosi
Raserei: frenesia, furia
Rechtssystem: sistema di diritto
Rechtsunwissenheit: ignoranza del
 diritto
Schlaftrunkenheit: sonnolenza
Schuld: colpa/responsabilità
 (utilizzato anche con il significato
 giuridico di *culpa*)
Seelenlosigkeit: mancanza/assenza
 di anima
Selbstgefühl: sentimento di sé

Sorgfaltspflicht: obbligo di cautela
Stande der Kindheit: stato infantile
Strafe: pena (intesa per lo più in
 senso giuridico)
Straflosigkeit: impunità
Subjekt: soggetto (in genere:
 “soggetto morale”)
Subjektivität: soggettività
Tat: atto/fatto
Tiefsinnigkeit: sprofondamento
 malinconico
Tollheit: furore/pazzia
Torheit/stultitia: stoltezza
Träumende Seele: anima sognante
Traumleben: vita sognante
Unmündige (die): minori
Unsinnigkeit/amentia:
 insensatezza/confusione mentale
Unvernunft: sragione
Urheber: ideatore/artefice
Verantwortung: responsabilità
Verkehrtheit: stortura
Verrückte (der): il folle
Verrücktheit: follia/pazzia
Verrückung/dementia:
 allucinazione, pazzia
Versehen: disattenzione, svista
 (utilizzato anche con il significato
 giuridico di *culpa* per negligenza)
Vorsatz: proponimento/proposito
 (utilizzato anche con il significato
 giuridico di *dolus*)

Vorstellung (fixe):

rappresentazione fissa

Wahnsinn: vaneggiamento/delirio

Wahnsinnige (die): i deliranti

Wahnwitz/insania: spirito

demente/dissociazione

Willenschuld: colpa della volontà

Willkür: arbitrio

Zerstreutheit/Zerstreuung:

distrazione/storditaggine

Züchtigung: punizione

Zufall: caso

Zurechnung: imputazione

Zurechnungsfähigkeit (talvolta
anche *Schuldfähigkeit*): capacità di
intendere e di volere, imputabilità